

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

*Repensar para resistir y re-existir:
Desafíos actuales a la teología de la liberación*



ISSN 2215-602X

Volumen 44, Número 1, Julio-Noviembre, Año 2024

Vida y Pensamiento

ISSN 2215-602X

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Comité Editorial Interno

Dr. Angel Román, Director

Dra. Elisabeth Cook

Dr. Martin Hoffmann

Dra. Ann Hidalgo

Dr. David Castillo



Comité Editorial Externo

DRA. OFELIA ORTEGA

Seminario Teológico de Matanzas, Cuba

DR. PLUTARCO BONILLA

Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica

DR. JUAN JOSÉ TAMAYO

Universidad Carlos III, España

MSC. SIMONE DOLLINGER

Misión 21, Suiza

DRA. VIOLETA ROCHA

Red Continental por la Paz Latinoamérica, Nicaragua

DR. FRANCISCO MENA

Universidad Nacional, Costa Rica

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las “Instrucciones para autores/autoras” que se detallan en el sitio web de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse al siguiente correo electrónico: publicaciones@ubl.ac.cr

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: publicaciones@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Director
ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER

♦
Edición de texto
JAIRO PÉREZ OVARES

♦
Diagramación
LUIS CARLOS ÁLVAREZ MEJÍAS

♦
Esta obra está bajo la siguiente licencia
de Creative Commons: CC BY-NC-ND 4.0 DEED



ISSN 2215-602X

200

Vida y Pensamiento. - Vol. 44, No. 1
San José, C.R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2024.

ISSN: 2215-602X

1. Ciencias teológicas 2. Ciencias bíblicas 3. Pastoral
Publicaciones periódicas

*Repensar para resistir y re-existir:
Desafíos actuales a la teología de la liberación*

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Vol. 44, No. 1, Julio-Noviembre, Año 2024



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Índice

MIGUEL ESPAÑA - KARLA ANN KOLL Presentación	7
HEIKE WALZ Hacia una “epistemología tanguera”: Un aporte a la teología intercultural decolonial a partir de la danza	15
ELIZABETH O’DONNELL GANDOLFO El ecomartirio en las Américas: Un testimonio interseccional como desafío para la teología de la liberación	55
RANDALL CARRERA UMAÑA La teología política de Ignacio Ellacuría	89
PABLO DANIEL BORDENAVE “El peor de los fascismos puede parecer popular”: Una crítica de Severino Croatto en los orígenes de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana	111
JOHANNES WITKOWSKY Bienaventurados los pobres: La figura del pensamiento como punto de orientación en el método de la Teología de la Liberación	125
ENRIQUE VEGA-DÁVILA Educar en diversidades: Teología de la liberación y estudios críticos de género	161

SOFÍA CHIPANA QUISPE	
La espiritualidad ancestral, un modo de vida de hacerse persona en relación	185
KARLA ANN KOLL	
Contextualización, intercontextualidad, y el gran contexto del cambio climático	209
MIGUEL ESPAÑA	
Lenguaje y teología de liberación en la era del tecnocapitalismo	241
ARIANNE VAN ANDEL	
El tensionado concepto de esperanza en tiempos de crisis ecológica	283
NICOLÁS PANOTTO	
Teologías de la liberación y giro pos/de-colonial: Distancias, entrecruces y desafíos epistémicos	317

Presentación

A ún cosechamos los frutos de los encuentros, diálogos y sentipensares que posibilitó la Cátedra de Teología Latinoamericana “Juan Mackay” 2023 en torno a la actualidad y desafíos de la Teología de la Liberación. Con este número la revista Vida y Pensamiento aporta a la sociedad y las iglesias reflexiones y orientaciones desde la fe para la construcción de la paz desde la justicia social y ecológica. La primera entrega (Vol. 43 Núm.1) presenta las ponencias públicas sobre la historia, desafíos y actualidad de la Teología de la Liberación vista desde teólogos y teólogas prominentes de diversas partes del Sur Global. La segunda entrega (Vol. 43 Núm. 2) presenta exposiciones de personas biblistas que examinan los aportes de la Teología de la Liberación a la exégesis y hermenéutica bíblica y nos proponen nuevas mediaciones epistémicas y metodológicas frente a los desafíos de hoy.

En el presente número (Vol. 44 Núm. 1) usted podrá encontrar importantes aportes al desarrollo de perspectivas liberadoras de la Teología de la Liberación desde diferentes énfasis epistémicos y metodológicos. Esta entrega de nuestra revista inicia con una invitación de bailar y así recordar que el conocimiento, la resistencia y la liberación pasan por nuestros cuerpos. El ecomartirio sufrido por

personas que defienden sus territorios de la depredación del sistema extractivista neoliberal trae nuestra mirada las luchas actuales en la región. Las realidades de hoy llevan a la revisión y actualización de categorías centrales de la Teología de la Liberación como Pueblo o Popular, Pobre y Teología Política. Además, surgen nuevas y desafiantes formas del quehacer teológico desde nuevos sujetos como las diversidades sexo/genéricas, desde la cosmoviviencia indígena, dentro del contexto global de la crisis climática y desde la perspectiva de la eco complejidad. Se pregunta también como la teología puede contribuir a construir la esperanza activa en el contexto actual. Finalmente, se cierra con una propuesta de diálogo entre la Teología de la Liberación y las Teorías pos/Decoloniales.

Veamos lo que presentan cada uno de los artículos que conforman el conjunto de este número de nuestra revista:

Heike Walz nos invita a ver en la danza un poder curativo, y a la vez, un potencial político liberador. La danza es lenguaje de resistencia, convierte los cuerpos danzantes y cantantes en voz de protesta. La danza es una forma de conocimiento de las poblaciones indígenas, de las comunidades afrodescendientes y poblaciones oprimidas, y por ello plantea la posibilidad de la decolonización de los estudios religiosos y la Teología. Como ejemplo, Walz menciona al tango, entendido como un “reflejo de la realidad social”, surgido en contextos de pobreza, migración y exilio de las personas migrantes afroargentinas, gauchas, europeas, caribeñas y judías, que soñaban con una vida mejor. Del saber del tango como danza y resistencia, resulta la idea de la epistemología tanguera: Bailo tango; por lo tanto, soy.

Elizabeth Gandolfo extrae las consecuencias teológicas del ecomartirio en América Latina. Parte de los testimonios de ecomártires

por defensa de la vida, como el caso de Chico Méndez o Berta Cáceres, para afirmar que martirio desde la perspectiva de Liberación es “resultado del compromiso de *resistir* a las ideologías y los sistemas que justifican el sacrificio y el sufrimiento de las mayorías pobres del mundo en aras de saciar los deseos consumistas de la minoría rica y poderosa”. La memoria y reflexión de los ecomártires desenmascaran los ídolos de la muerte que exigen sacrificios, asimismo, llama a la conversión ecológica a la iglesia.

Randall Carrera indaga sobre la Teología política de Ignacio Ellacuría, ubicando su pensar desde su existencia personal y académica, influida por el eminente filósofo, Xavier Zubiri. Carrera resume el núcleo de la Teología política de Ellacuría en cuatro puntos claves: la situación de las mayorías empobrecidas, la necesidad de un replanteamiento de la Teología tradicional, la relación existente entre teoría y praxis y la relación existente entre el reino y la salvación histórica. Además, señala que el evangelio es indispensable para una auténtica Liberación de los pueblos. Sin embargo, es necesario reconocer que el mensaje evangélico por sí mismo no es suficiente. La clave se puede hallar en el actuar político de Jesús, el cual fue asesinado como consecuencia de su actuar profético que dejó en entredicho al poder político, económico y religioso de su época.

En el marco del desarrollo de la Cátedra “Juan Mackay” tuvimos la alegría de conocer a **Pablo Bordenave** (q.e.p.d), capellán del Colegio Ward de la Iglesia Metodista de Argentina, quien falleció repentinamente a pocos días de iniciar la Cátedra. Hacemos una mención especial en honor a su trayectoria como pastor y académico, y por la calidad de su análisis en su artículo presentado. Agradecemos a su esposa, Cecilia Naddeo, por permitirnos publicar póstumamente el aporte de Pablo. En su artículo, Bordenave recupera la crítica temprana

que realizara el biblista Severino Croatto a los conceptos de “pueblo” y “popular” esgrimidos por filósofos de la Liberación del llamado “Grupo de Salta” en Argentina en los primeros años del movimiento. Severino, según Bordenave, propone no solo la Liberación del pueblo, sino también, un proyecto de Liberación dentro del pueblo que debe partir de la cultura popular y regresar a ella.

Desde una perspectiva europea, **Johannes Witkowky** lleva a cabo una crítica al concepto de pobre en la inicial Teología de la Liberación, ya que ve una disonancia entre la idea teológica de pobre y las personas reales pobres: la idea teológica idealiza a los pobres, y esto tiene una consecuencia negativa en la pastoral, por lo que los pobres terminan siendo un ídolo. Witkowky propone, entonces, entender el uso de la idea de pobre en Teología como una “figura del pensamiento”, la cual no trata de identificar la idea con la realidad de las personas pobres en diversos contextos, sino solamente sirve como modelo de análisis. Witkowsky tiene en su mira hacer posible la adaptación de la socioanalítica de la Teología de la Liberación en diferentes contextos, donde la categoría “pobre” no impida reconocer otros tipos de carencias o vulnerabilidades.

Enrique Vega entabla un diálogo con la Teología de la Liberación, específicamente desde las categorías “reverso de la historia” y “Liberación”, a partir de la preocupación por una educación teológica que tenga en consideración a las diversidades sexo-genéricas como sujetos de Liberación. Aunque la Teología de la Liberación encubrió la mediación sexual y de *género en sus inicios*, ahora Vega aboga por releer la historia oficial desde “el reverso de la historia heterosexual” y afirmar la presencia de la diversidad sexo-genérica en los diferentes espacios negados. Asimismo, recupera la noción de “Liberación” para trascender la idea de salvación de lo moralizantes y sus mecanismos de exclusión y control, para hablar de salvación como Liberación.

Sofía Chipana propone pensar el buen vivir desde la cosmovisión y espiritualidad andina orientada por la dualidad e interrelacionalidad de lo femenino y masculino como principios que generan fisuras en la matriz colonial. Chipana amplía la visión tradicional del Bien Común, más allá del axial bien humano, por un común bien basado en la relacionalidad entre todos los seres vivos, incluyendo plantas, animales, ríos, etc. En esta Comunidad de Vida de maestras y ancestras, vive la memoria resistente y re-existente indígena. Ante el desequilibrio de la vida introducido por la matriz colonial, Chipana invoca la cosmoviviencia aymara para crear comunidades relacionales para el bien común. Así plantea una fuerte crítica a las teologías evangelocéntricas, incluyendo la Teología de la Liberación, que no pueden ver en las tradiciones indígenas fuentes legítimas del quehacer teológico, y que siguen reproduciendo el pensamiento hegemónico y universal.

Karla Ann Koll presenta un desafío fundamental a la Teología de la Liberación: repensar su propia contextualidad dentro del contexto planetario de la crisis climática. Esto requiere devolver a la categoría analítica “contexto” su capacidad crítica. La visión planetaria permite ver las relaciones tanto entre distintos contextos como entre lo particular y lo universal, ya que los daños que el sistema capitalista extractivista inflige contra cada contexto lastiman la biosfera entera. Entender la catolicidad como intercontextualidad vincula cada expresión de la iglesia con la humanidad entera y con la creación, a partir de y a través de sus particularidades, en la lucha a favor de la vida.

Miguel España propone revisar y actualizar el lenguaje liberador de la Teología de la Liberación a partir de la teoría de la complejidad, la ecojusticia multiespecie y la teología de la razón perijorética, y así recuperar su fuerza crítica y propositiva frente al lenguaje de dominación del tecnocapitalismo. Esta propuesta aprovecha los

aportes de la visión de la *complejidad* de Edgar Morin y la propuesta de la *simpoiesis* de Donna Haraway para trascender el lenguaje antropocéntrico de la Teología, asimismo, radicalizar la crítica al modelo tecnocapitalista globalizante y de dominación.

Arianne Van Andel pregunta cómo mantener la esperanza en medio de la crisis ecológica que genera desesperanza y desmoviliza la acción. Pone en diálogo las ideas de esperanza en Jürgen Moltmann y Raimon Panikkar, con aportes críticos y nuevas categorías epistemológicas de teólogas feministas y latinoamericanas para repensar la esperanza activa desde lo cotidiano, la corporalidad y las emociones.

Nicolas Panotto nos llama la atención sobre la necesidad de plantear el diálogo entre la Teología de la Liberación y las Teorías Pos/decoloniales desde tres abordajes: metodológicos, epistémicos y genealógicos. Busca resaltar los aportes relevantes de ambas posturas, teniendo el cuidado de no subsumirlas en una teoría sistemática que invisibilice la riqueza de este diálogo, sino que reconozca tanto sus interseccionalidades como sus roces y choques. Panotto reflexiona sobre dos desafíos fundamentales en dicho diálogo: la profundización de la impronta pos/decolonial en la Teología de la Liberación y una crítica a los elementos moderno-céntricos que aún perviven en la Teología de la Liberación. El contexto actual de colonialidad del ser, del saber, del poder y aún del creer hace este diálogo imprescindible para las personas que buscamos aportar a las luchas por la vida desde nuestro quehacer teológico.

Damos gracias a Dios y a todas las personas que hicieron posible que la Cátedra de Teología Latinoamericana “Juan Mackay” 2023 fuera un verdadero espacio de encuentros, crítica teológica y propuestas afirmativas de la dignidad de toda la creación. Este número de nuestra

revista queda como testimonio del don del Dios de la vida, presente en las diversidades de los contextos, disciplinas, aportes bíblicos y teológicos, asimismo, de sonrisas, abrazos virtuales y el dolor de la pérdida de un hermano, Pablo Bordenave. Seguimos haciendo camino al andar, tejiendo saberes, sentires y haceres, en la construcción de la Justicia del reino de Dios aquí y ahora.

*Miguel España**

Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica

*Karla Ann Koll***

Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica

Director/a invitado/a

* Es Magister en Teología Sistemática por la Universidad Evangélica Nicaragüense MLK Jr. (Managua, Nicaragua) y Licenciado en Teología por la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos por parte del Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (Managua, Nicaragua). Contacto: m.españa@ubl.ac.cr

** Es Doctora en Misión, Estudios Ecueménicos, e Historia de las Religiones del Seminario Teológico de Princeton (Princeton, Estados Unidos). Contacto: k.koll@ubl.ac.cr

Hacia una “epistemología tanguera”

Un aporte a la teología intercultural decolonial a partir de la danza

HEIKE WALZ*

Universidad Augustana de Neuendettelsau, Neuendettelsau, Alemania

*La danza puede ser un medio de liberación
y como tal es una respuesta adecuada a Dios que nos liberó.¹*

Resumen: El artículo examina la danza como medio de liberación. La autora esboza pasos hacia una “epistemología de la danza” en clave de la teología intercultural. Metodológicamente, opta por un enfoque práctico-académico referido a proyectos de danza, por ejemplo, el tango feminista argentino y la danza en las favelas. Esta contribución forma parte de su proyecto de investigación “Inter-Dance & Religion” sobre el significado religioso, espiritual, e interreligioso-intercultural de la danza. Se hacen enlaces con el papel vanguardista de las teologías de la liberación latinoamericanas, especialmente (eco)feministas y queer, sobre el cuerpo y la danza. La autora interpreta la danza como un medio para descolonizar el pensamiento eurocéntrico. Utilizando el ejemplo del tango argentino, esboza una “epistemología

* Es Doctora en Teología por la Universidad de Basilea (Basilea, Suiza), con habilitación en la Universidad Humboldt de Berlín (Berlín, Alemania). Contacto: heike.walz@augustana.de

1 “Towards a Theology of Dance”, en *Worship and Dance*, ed. John Gordon Davies (Birmingham: University of Birmingham, 1975), 50. Traducción al español por la autora.

del tango”, ya que su historia social transcultural y posmigrante abre un “tercer espacio” descolonial (Homi K. Bhabha).

Palabras claves: danza, tango argentino, epistemología decolonial, (post)migración, teología intercultural liberadora.

Abstract: The article examines dance as a means of liberation. The author outlines steps towards an “epistemology of dance” as a key to intercultural theology. Methodologically, she opts for a practical-academic approach referring to dance projects, e.g., Argentinian feminist tango and dancing in the favelas. This contribution is part of her research project “Inter-Dance & Religion” on the religious, spiritual, and interreligious-intercultural meaning of dance. It links to the avant-garde role of Latin American liberation theologies, especially (eco)feminist and queer, on the body and dance. The author interprets dance as a means to decolonize Eurocentric thinking. Using the example of Argentinian tango, she outlines an “epistemology of tango”, as its transcultural and post-migrant social history opens up a decolonial “third space” (Homi K. Bhabha).

Keywords: dance, argentine tango, decolonial epistemology, (post)migration, liberating intercultural theology.

“¿La danza puede ser un medio de liberación?”, preguntó John Gordon Davies en su “teología de danza” en 1975. ¿El tango argentino podría ser un ejemplo? En el vídeo “Ni una menos”² del año 2021, dos mujeres, Gaby Mataloni y Rocio Lequio, bailan un tango argentino en la plaza frente al edificio del Congreso en Buenos Aires. La banda “Camila Arriva Grupo” toca este tango feminista. En las letras, la compositora Verónica Bellini tematiza el movimiento feminista “Ni una menos” que se inició en esta plaza del Congreso en 2015, El cual surgió como respuesta a una serie de feminicidios en Argentina. Pronto se convirtió en un movimiento feminista transnacional en Argentina y desencadenó en espectáculos de danza de mujeres en el mundo global. El objetivo del movimiento era señalar que los feminicidios no son un problema privado, sino un problema público, social, y patriarcal.

De tal manera este tango feminista podría ser un ejemplo de cómo una danza —junto con su música y su letra— podría ser “un medio de liberación”. El vídeo muestra dos mujeres (no una pareja heterosexual) abrazadas, bailando tango en zapatillas de deporte (no tacones de aguja) en esta plaza de resistencia de mujeres. El video transmite el mensaje de que, con este baile, las mujeres rompen los estereotipos de género y expresan su protesta en público.

Este mensaje también lo transmite la letra de este tango feminista. La letra de “Ni una menos” da un mensaje a todos los hombres que infligen violencia contra las mujeres: hay una justicia superior; las mujeres resisten, no aguantan más; las mujeres pueden estar unidas, ya ninguna está sola; la masculinidad hegemónica que se siente fuerte a través de la violencia contra las mujeres llegará a su fin:

2 *Ni una menos - Camila Arriva Grupo* (Youtube, 2021).

Ni una menos

¿Qué pasa con vos? te veo perdido
y quién lo diría, casi arrepentido.
Te quedaste solo, quien lo iba a pensar
por fin te ganaron el último round.

Nada es para siempre te doy la noticia
en algún momento llega la justicia.
La que vos creías de tu propiedad,
la que maltrataste sin sentir piedad ...

Por fin dijo basta y levantando vuelo
buscó la salida y ya no el consuelo.
Por fin se dio cuenta de que no era amor
lo que tantas veces le causó dolor.

Pudo levantarse sin pedir permiso
y pudo alejarse de quien no la quiso.
Te dijo hasta nunca y sin mirar atrás
siguió su camino y no volvió jamás.

Ahora estamos juntas ninguna está sola
lastimando a una, nos herís a todas;
porque ya no existen dolores ajenos
hoy nos duele a todas, no habrá ni una menos.

Gritaremos fuerte por las que murieron
por las que callaron, las que no pudieron
escapar a tiempo, juntar el valor
ver que era posible una vida mejor.

Sabés, me das pena porque te enseñaron
todo dado vuelta, todo equivocado;
confundís violencia con virilidad,
confundís paciencia con debilidad.

Esta historia oscura aquí se termina
sentirte más hombre golpeando a una mina,
si pensás que es tuya que te pertenece
cuidado que nada es lo que parece.³

¿Cómo surgieron los cantos y bailes de tango feminista? Camila Arriva estudió canto en Buenos Aires y, cuando emigró a Berlín, se preguntó: “¿Por qué toda esta gente que no habla español baila canciones en mi idioma?”. Aprendió a bailar tango y empezó a cantar tangos. En el proceso, se dio cuenta de que la escena musical del tango estaba dominada por los hombres. Desde 2021, con su quinteto femenino “Camila Arriva Grupo”, ha grabado dos discos — “Mujeres” y “Mujeres 2”.⁴ Son tangos de mujeres cantados por mujeres.

En Argentina, personas jóvenes músicas y bailarinas expresan actualmente su vida en el tango. El joven cuarteto argentino “La Runfla”⁵ canta el tango “El Aparecido”⁶ sobre las personas desaparecidas de la dictadura militar argentina de 1976-1983, por dar otro ejemplo.

De alguna manera, el cuerpo danzante y cantante se convierte en la voz de la protesta. El cuerpo es el lugar donde se sienten y se sufren

3 “Ni Una Menos Tango Letra” (Scribd), accedido 5 de marzo de 2024.

4 Camila Arriva, “Discografía”, Web musical, *Camila Arriva Grupo* (blog), 30 de octubre de 2020.

5 “La Runfla Tango”, Web musical, *La Runfla* (blog), 5 de diciembre de 2021.

6 La Runfla, *El Aparecido* (soundcloud.com, 2019).

la vulnerabilidad y la violencia y, al mismo tiempo, el cuerpo tiene el potencial de liberarse mediante la danza.

Esta consideración permite plantear algunas cuestiones: ¿En qué sentido el tema de la danza podría ser un medio de liberación teológico? ¿Podría servir la danza como “otra forma de pensar” la teología liberadora — en el sentido de una “epistemología danzante”, o sea, una “epistemología tanguera”? ¿Podría la danza contribuir a un giro decolonial en la teología intercultural?

Por supuesto, esta breve contribución sólo puede ofrecer un primer esbozo tentativo y preliminar, pues siempre es necesario seguir investigando. Como teóloga intercultural, trabajo en la encrucijada de las ciencias de la religión, los estudios de danza, y las teorías decoloniales.

Les invito a una *coreografía en cinco actos* que sigue el círculo hermenéutico de la teología de la liberación, de tal manera que las reflexiones sobre la danza estén siempre vinculadas a experiencias y proyectos de danza.

En primer lugar, reflexiono sobre mi ubicación geopolítica como teóloga intercultural. Mis experiencias con la danza en la interfaz con la espiritualidad desempeñan un papel importante en ello (1). En la segunda parte, explico que esta contribución forma parte de mi proyecto de investigación “Inter-Dance & Religion”, que investiga el papel religioso, espiritual, intercultural, e interdisciplinario de la danza (2). En el tercer paso, se describen proyectos de danza de las favelas en los que la danza representa el grito de la resistencia y, así, algunas corrientes de la teología de la liberación latinoamericana han estado a la vanguardia en el tratamiento del cuerpo y la danza como lugar teológico (3). En cuarto lugar, la danza se interpreta como una contribución a la descolonización del pensamiento eurocéntrico (4).

Finalmente, el tango argentino es una danza que surgió en el contexto de la pobreza y la migración. En Buenos Aires se dice que viene del “arrabal”, de los suburbios, por lo que esbozo elementos de una “epistemología del tango” (5). Concluyo que la danza abre un “tercer espacio” (Homi K. Bhabha).

1. LUGAR GEOPOLÍTICO DE REFLEXIÓN Y MIS EXPERIENCIAS DE DANZA

El pensamiento decolonial latinoamericano —desarrollado por varias personas autoras, por ejemplo, Walter Mignolo y María Lugones⁷— reivindica hacer una reflexión crítica de la propia ubicación geopolítica. Soy una teóloga protestante ,blanca, alemana con años de experiencias interculturales en América Latina y África, sobre todo como profesora de teología sistemática en el I.U. ISEDET en Buenos Aires, Argentina del año 2005 hasta el año 2009. Mi sitio teológico es la teología intercultural y la ciencia de la religión. Mi pensamiento teológico y decolonial maduraba entre los mundos de Alemania y de la Argentina. Por eso la noción del *inter*, del “entre medio”, “los intersticios”, son el punto de partido de mis reflexiones.

El *tango argentino* que he estado bailando durante los últimos veinte años juega un rol importante. Lo percibo como un remedio, una filosofía de vida y, a veces, como una espiritualidad corporal, especialmente cuando

7 Ver p. ej. Walter Mignolo, *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010), 13–42; María Lugones, “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”, en *Género y Descolonialidad*, ed. Walter Mignolo et al., 2ª ed., El desprendimiento (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014), 13–42.

celebramos los “cultos de tango” en Alemania. El último culto de tango que organicé lo festejamos en la Iglesia de Marco en Berna en Suiza en 2022, junto con un equipo de personas teólogas, un bandoneonista argentino, y una pareja de personas profesoras internacionales de tango. Nos conmovió profundamente. Después, reflexionamos sobre ello en un coloquio teológico-práctico.⁸ El tango argentino es una experiencia con una misma y a su vez una forma de vida. Me parece que no es casualidad que la “tangoterapia” y el “neurotango”⁹ sean hoy terapias conductuales reconocidas en la psicoterapia.¹⁰

Para mi investigación sobre la danza, religión, y espiritualidad, intento explorar otras formas de danza también. Personalmente, tengo una inclinación por las formas de *danza expresiva e improvisada*¹¹ que también incluyen al tango argentino¹², el cual es como una mezcla, porque se baila como coreografía improvisada que juega con secuencias de pasos aprendidos.

La improvisación libre suele concebirse como lo opuesto a la coreografía fija, pero Ann Cooper Albright constata:

8 Ver Heike Walz, “Im Tanz das Evangelium finden. Orgel und Bandoneon, Bibelvers und Liedtext: Beim Tangogottesdienst verbinden sich spirituelle und körperliche Erfahrungen. So lassen sich alte religiöse Ausdrucksformen wiederentdecken”, *Publikforum*, n° 1 (2023): 38–39.

9 Simone Schlafhorst-Biermann, *Neurotango®: The Principles of Tango-Therapy* (Herdecke: Neo Publishing, 2020); Simone Schlafhorst-Biermann, *Die perfekte Tangoterapie: Neurotango* (Lübeck: Neo Publishing, 2023); ver también el sitio web de Simone Schlafhorst-Biermann, “Neurotango®”, *Offizielle Neurotango® Webseite*, 2023.

10 Ver Hans Gunia y Cynthia Quiroga Murcia, *Tango in der Psychotherapie* (München: Ernst Reinhardt, 2017).

11 Ver Vida L. Midgelow, ed., *The Oxford Handbook of Improvisation in Dance* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

12 Ver Susanne Ravn, “Improvisation in Argentinean Tango: On Playing with Body Memories”, en *The Oxford Handbook of Improvisation in Dance*, ed. Vida L. Midgelow (Oxford: Oxford University Press, 2019), 297–310.

[E]n general, la improvisación es un fenómeno malentendido, sobre todo en el mundo de la danza. Considerada como lo opuesto a la coreografía, la improvisación se ve a menudo como algo libre, espontáneo, no técnico, salvaje o infantil, como si uno pudiera simplemente borrar años de entrenamiento físico y estético para convertirse en una pizarra en blanco en la que la imaginación puede proyectar cualquier cosa.¹³

En cambio, ella subraya que

La improvisación requiere un entrenamiento para abrir el cuerpo a nuevas conciencias y sensaciones, y la imaginación a nuevas posibilidades narrativas. La mayoría de los entrenamientos de improvisación trabajan para liberar el cuerpo de las respuestas habituales, despertando la curiosidad sobre los “y si ...”.¹⁴

A causa de este trabajo hacia la liberación del cuerpo, Cooper Albright asume que la improvisación podría ser una “práctica política”.¹⁵

Estas experiencias las veo reflejadas en la *improvisación de contacto*:¹⁶ “la improvisación de contacto experimenta con el contacto entre dos (o más) cuerpos, por ejemplo en relación con la gravedad, la fluidez del movimiento, y la calidad del tacto. A partir de ahí, se desarrollan diversas

13 Ann Cooper Albright, “Living the Gap: Improvisation as Political Practice” (Ethics and Politics Embodied in Dance, International Dance Conference, Theatre Academy en Helsinki, 2004), 3–11, 5, traducción al español por la autora.

14 Albright, “Living the Gap: Improvisation as Political Practice”.

15 Ver el título de artículo de Albright.

16 Ver Thomas Kaltenbrunner, *Contact Improvisation: Moving, Dancing, Interaction: With an Introduction to New Dance*, 2ª ed. (Aachen: Meyer & Meyer Sport, 2003); April Flakne, “Contact Improvisation and Embodied Social Cognition”, en *The Oxford Handbook of Improvisation in Dance*, ed. Vida L. Midgelow (Oxford: Oxford University Press, 2019), 527–44.

posibilidades de movimiento: rodar juntos, fluir, apoyarse, volar... La conciencia del tacto y la comunicación corporal se expanden y surgen danzas lúdicas y sensibles.”¹⁷ Me parece interesante también el concepto *del contango*, una fusión entre el tango y la improvisación de contacto.¹⁸

Empecé a experimentar con la “*danza de duelo*” para “transformar el lamento en danza” después de la muerte de mi hermano, siguiendo el concepto del teólogo y “bailarín de la vida”¹⁹ Felix Grützner. Él considera que el movimiento del cuerpo es muy importante en situaciones de pérdida porque las crisis, el sufrimiento, o el dolor conducen a veces al letargo. El “poder de la corporalidad”²⁰ y “el poder de la danza”²¹ pueden tener un efecto curativo. Grützner participa en ceremonias fúnebres con baile si se solicita, por ejemplo, un baile alrededor del altar.²²

Además, he explorado la “*danza de 5Ritmos*” creada por Gabrielle Roth²³ en los EE.UU. en los años noventa. Se ha convertido en un movimiento internacional. La danza de 5Ritmos se entiende como “una práctica de movimiento dinámico —una práctica de estar en tu

17 Anne Devries, “Contactimprovisation”, *tanz - performance - improvisation* (blog), 14 de abril de 2021, traducción al español por la autora.

18 Gabriele Koch introdujo el término en Wuppertal en Alemania, Peter Krempelsetzer empezó con esta fusión en Munich en 2006, ver la entrevista con Peter Krempelsetzer: “Der Lehrer: Peter Krempelsetzer”, Der Theaterverlag, 29 de junio de 2022.

19 Ver Felix Grützner, *Trauer und Bewegung: Von der Kraft der Körperlichkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018), descripción del libro en la tapa. Traducción al español por la autora.

20 Grützner, 25.

21 Grützner, 75.

22 Ver Grützner, 63.

23 Ver Gabrielle Roth, *Sweat Your Prayers: The Five Rhythms of the Soul - Movement as Spiritual Practice* (New York: Penguin Publishing Group, 1998).

cuerpo— que enciende la creatividad, la conexión y la comunidad.”²⁴ Se baila una “ola” (*wave*) con los cinco ritmos “fluidez, staccato, caos, lirismo y silencio”²⁵. La música fue compuesta especialmente por Roth, y también se utiliza música instrumental o meditativa correspondiente a uno de estos ritmos. Aunque tengo bastante escepticismo respecto a esta espiritualidad *patchwork* que se transmite con los 5Ritmos, me impresiona que puedan ayudar a dejar fluir las emociones y, además, tengo más conciencia de cómo las piezas musicales expresan uno o varios de estos ritmos.

Recientemente estoy participando en talleres de “*danza meditativa y danzas circulares internacionales*”.²⁶ Las danzas meditativas pueden estar interpretadas como una oración danzada,²⁷ además, muchxs bailarinxs experimentan un fuerte sentido de comunidad cuando bailan en círculo. La mayoría de las personas participantes son mujeres de entre 40 y 70 años. A veces estos bailes se realizan en una comunidad eclesiástica o de forma independiente. Integro esas danzas en las devociones de la Facultad de Augustana, donde enseño.

Personalmente, atribuyo a estas formas de danza expresivas e improvisadas un potencial curativo y liberador para mi vida existencial,

24 “Gabrielle Roth’s 5Rhythms”, *The Moving Center*® (blog), accedido 5 de marzo de 2024.

25 “The 5Rhythms: Flowing Staccato Chaos Lyrical Stillness”, *The Moving Center*® (blog), accedido 5 de marzo de 2024, traducción de los términos de los cinco términos al castellano por la autora.

26 Maria-Gabriele Wosien introdujo formas de “danza sacral” y “danza meditativa” en Alemania, ver Maria-Grabiele Wosien, *Sacred Dance: Encounter With the Gods* (London: Thames & Hudson, 1974). La mayoría de lxs participantxs son mujeres de entre 40 y 70 años. A veces las danzas se practican como acto ecuménico en una comunidad eclesiástica, otras veces son fines de semana organizados de forma independiente.

27 Ver también Maria-Grabiele Wosien, *Sakraler Tanz — Tanz Als Gebet* (Dietikon: Metanoia Verlag, 2011).

y a veces también un potencial espiritual y político. Esta sensación, entre otras cosas, tiene que ver con los intensos encuentros físicos con otras personas, el tocar y ser tocado, además, con la experiencia de formar parte de una comunidad en grupo.

En la danza sagrada o meditativa y en la danza de los 5Ritmos, la dimensión espiritual se hace explícita pero, en principio, toda danza tiene potencial para ser interpretada espiritualmente. Esta relación entre danza, religión, y espiritualidad forma parte de mi proyecto de investigación “*Inter-Dance & Religion*”, que paso a explicar brevemente.

2. “INTER-DANCE & RELIGION” — PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

En mi proyecto de investigación “*Inter-Dance & Religion*”, estoy explorando el rol ritual, religioso, espiritual, curativo, artístico, y decolonial de la danza en distintas religiones, iglesias y, teologías. El prefijo “*inter*” resalta mi perspectiva epistemológica de examinar realidades y discursos desde perspectivas *inter-culturales*, *inter-religiosas*, *inter-disciplinares*, e *inter-seccionales*. Especialmente en el contexto de la huida y la migración, la danza puede servir de lenguaje interreligioso e intercultural, ya que las personas pueden comunicarse entre sí utilizando su lenguaje corporal. A menudo, la danza refuerza la confianza en uno mismo o en una misma y ayuda a superar las crisis. Existen proyectos en varios países (Indonesia, Alemania, etc.) con jóvenes o mujeres.²⁸ Otro ejemplo: he investigado cómo la danza y los tambores (en el espíritu

²⁸ Ver Heike Walz, “‘Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde’. Tanz als Embodiment-Spiritualität: Chance für interreligiöses Lernen”, en *Theologische Aufbrüche: Perspektiven für Theologie und Kirche im 21. Jahrhundert: Festschrift 75 Jahre Augustana-Hochschule*,

del Salmo 150) pueden servir como medio espiritual para hacer frente a las crisis existenciales causadas por los problemas migratorios en el culto y la vida cotidiana de las comunidades de inmigrantes ghaneses en Alemania. Las “danzas y la música cristiana” (por ejemplo, en el estilo ghanés *Higblife*) forman parte de su espiritualidad carismática. A su vez, se se están formando “congregaciones interculturales”: en Italia, por ejemplo, las comunidades ghanesas incluso suelen pertenecer a iglesias protestantes, como los valdenses y los metodistas.²⁹

Este “pensamiento *entre espacios*” está influido por filosofías deconstructivistas y postestructuralistas, por ejemplo, por la deconstrucción de género y la filosofía política de Judith Butler³⁰ y, además, por planteamientos postcoloniales anglófonos y los pensamientos decoloniales latinoamericanos.

Un ejemplo fue la conferencia internacional que organicé en 2020 documentada en la siguiente antología: “La danza como Tercer Espacio. Debates interreligiosos, interculturales e interdisciplinarios sobre danza y religión(es)”³¹ de 2022. Además, estoy integrando *proyectos de danza con estudiantes* en mi enseñanza de teología.³²

ed. Daniel Hoffmann et al., *Theologische Akzente*, Band 10 (Stuttgart: Kohlhammer, 2022), 553–73.

29 Heike Walz, “Lodare Dio con tamburi e danza? La teologia interculturale como ‘terzo espacio’ decoloniale nel contesto della (post-)migrazione”, *Protestantesimo. Revista della Facoltà valdese di teologia* 78, n° 3–4 (2023): 199–231.

30 Judith Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 1999).

31 *Dance As Third Space: Interreligious, Intercultural, and Interdisciplinary Debates on Dance and Religion(s)*, Research on Contemporary Religion Series 032 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Brill Group, 2022).

32 He podido experimentar estos proyectos con estudiantes en cooperación con mi colega católico, bailarín y coreógrafo Ángel Méndez Montoya de México; experimentamos unas

En el horizonte intercultural me aproximo a la “danza” discursivamente —siguiendo a Michel Foucault— para mantener abiertos los términos y significados utilizados para “danza” en diferentes idiomas y contextos. No obstante, es necesaria una “definición mínima de trabajo”, por lo que a danza en una perspectiva internacional se entiende aquí como una *performance* de *movimientos corporales rítmicos*, normalmente al son de la *música*.

El acercamiento discursivo toma en cuenta que la danza siempre está sujeta a procesos disciplinarios y de subyugación de poder. Las danzas y las personas bailarinas pueden estar instrumentalizados políticamente, y la historia europea colonial-misionera o el nazismo alemán son algunos ejemplos.³³

En la danza se entrelazan dimensiones existenciales, físicas, de género, artístico-estéticas, político-sociales, económicas, coloniales y migratorias, espirituales, y religiosas. La danza es el ejemplo por excelencia de la “interseccionalidad”³⁴ de los poderes ambiguos, tanto opresores como liberadores. El potencial de la danza es también su lado complicado: es una práctica efímera (fugaz) e irrepetible.

danzas de la incarnación, la crucifixación y la resurrección; o danzas de las beatitudes, y “microdanzas con la naturaleza”, ver el poster en “Öko-Bewegungs-Tanz Workshop ‘Micro-Tänze’” (Flyer Augustana, 2021). Juntos con músicos y profesores de baile africanos indagamos el rol de la música y danza en las espiritualidades luteranos y pentecostal-carismáticos; ver *Ecokinesis planetaria. Microdanzas 1 y 2. Dr. Ángel Méndez M.*, (Youtube, 2021).

33 Ver Lilian Karina y Marion Kant, *Tanz unterm Hakenkreuz. Eine Dokumentation*, 2ª ed. (Berlin: Henschel, 1999).

34 Ver Heike Walz, “Von intersektionalen zu postkolonialen Analysen? Inklusive Kirche in Afrika und Lateinamerika”, en *Einschließungen und Ausgrenzungen: Zur Intersektionalität von Religion, Geschlecht und sozialem Status für religiöse Bildung*, ed. Thorsten Knauth y Maren A. Jochimsen (Münster: Waxmann Verlag, 2017), 95–112.

Con este trasfondo esbozo ahora el papel del cuerpo y la danza en las teologías feministas, corporales, y queer latinoamericanas.

3. DANZA Y POBREZA EN LAS FAVELAS: CUERPO Y DANZA EN TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANAS

“El docente no debe tener como objetivo que el alumno domine su cuerpo, sino que debe lograr que el alumno libere su cuerpo, utilizando la energía para realizar el movimiento”.³⁵

Alicia Muñoz, profesora universitaria de danza en Argentina, muestra que los proyectos de danza pueden ayudar a jóvenes en situaciones precarias a ganar autoestima, a cumplir objetivos, y a recibir una formación profesional de danza. Ella describe cómo le impresionaba el proyecto “Taller Danza 21”³⁶ iniciado por Maricel de Mitri, bailarina del Teatro Colón. Ella da talleres de danza para niñas y adolescentes en la villa de miseria 21, un asentamiento precario de la ciudad de Buenos Aires.

Tuany Nascimento, bailarina brasileña, también formó una escuela de ballet llamado “El centro cultural NaPonta dos Pés” en el Complexo do Alemão, una de las favelas más grandes en Río de Janeiro. A veces, el centro está amenazado por los enfrentamientos armados entre la policía y las bandas. “En este momento, para Brasil, la construcción de

35 Alicia Muñoz, “Balletin Dance didáctico ‘Compartiendo ideas’”, Alicia Muñoz, Bailarina-Coreógrafa. Profesora universitaria de danza, accedido 5 de marzo de 2024.

36 Alicia Muñoz, “Un Trabajo Para Resaltar”, *Balletin Dance, La Revista Argentina de Danza* (blog), 10 de noviembre de 2019.

nuestro espacio es más que la realización de un sueño: es un poderoso grito de resistencia”, dice Nascimento, y continúa: “El centro cultural NaPonta dos Pés es algo más que danza: demuestra que podemos hacer cualquier cosa”.³⁷ El documental *Ballet & Bullets: Dancing Out of the Favela*, muestra el potencial de la danza contra el racismo hacia los bailarines afrobrasileños, el empobrecimiento, así como la falta de perspectivas.

En América Latina, me ha conscientizado por el significado político y resistente de la danza. Un ejemplo fue *la murga* durante las manifestaciones por los derechos humanos del 24 de marzo en Argentina.

Otros ejemplos son las *danzas de la migración* como la danza marcial brasileña *capoeira*, como “resistencia disfrazada, entrenamiento de supervivencia y táctica de guerrilla contra el gobierno colonial”³⁸ durante la trata transatlántica de personas esclavizadas hacia América Latina. Se puede mencionar también el *hiphop* que surgió en los años 1970 en los guetos afroamericanos de EEUU. Estas danzas de la migración son formas de “espiritualidad híbrida” y “resistencia espiritual”³⁹ contra el racismo, la autoestima reprimida, y la marginación de la población afroamericana en Estados Unidos.

De todas formas, la música y la danza tienen un papel muy importante en América Latina: “Sudamérica es un continente extraordinariamente

37 Frederick Bernas, “The Teenage Girls Building Their Own Ballet School in a Rio Favela”, *Vice* (blog), 22 de mayo de 2019. Ver también el documental en este mismo sitio web.

38 Marie-Claire Thull, *Kampftänze der afrikanischen Diaspora: Entstehung, Entwicklung und Bedeutung* (Marburg: Tectum, 2013), 13. Tras la abolición de la esclavitud, se criminalizaron y sólo obtuvieron reconocimiento como arte marcial en el siglo XX.

39 Carl Petter Opsahl, *Dance to My Ministry: Exploring Hip-Hop Spirituality*, Aufl. ed. edition (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 39, cf. 258.

musical y religioso. Todos sus países muestran vigorosas tradiciones populares e indígenas, que tienen como núcleo la música y la danza.”⁴⁰ A menudo, la línea que separa las danzas folclóricas de las espirituales o religiosas es difusa.

Las teologías de la liberación en América Latina, especialmente las teologías feministas y ecofeministas, las teologías del cuerpo, y las teologías queer, han estado a la vanguardia en el tratamiento del cuerpo y, por lo tanto, de la danza.

En 2007, participé en una conferencia en la UBL: “El cuerpo en la teología y la enseñanza teológica”. Se invitó a profesoras que enseñaban teología y género en América Latina. Tomamos conciencia de que el cuerpo es el *locus theologicus* de una teología liberadora y de que la enseñanza es un acto performativo corporal.

Varias personas teólogas se han explayado sobre la importancia de la corporeidad en sus obras, de las que me gustaría mencionar aquí algunos aportes. Nancy Cardoso de Brazil siempre ha enfatizado *el cuerpo relacionado con el territorio como desafío teológico*.⁴¹ Cláudio Carvalhães, artista y teólogo, subraya la necesidad de una “teología de la liberación litúrgica” para *la decolonización de las liturgias*.⁴² Las *ecoteologías y las teorías ecofeministas* han sido promotoras del cuerpo y de los sentidos como sitio de la teología, especialmente Ivone Gebara y el colectivo

40 “Music: Music and Religion in South America”, *Encyclopedia.com*, accedido 5 de marzo de 2024, traducción al castellano por la autora.

41 Ver por ej. Nancy Cardoso, “Corpo, Território e Religião : Leituras e tramas”, *Coisas do Gênero* 9, n° 1 (31 de julio de 2023): 9–29.

42 Ver el título en alemán del artículo de Cláudio Carvalhães, “Liturgische Befreiungstheologie”, *Liturgie und Kultur. Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst* 10, n° 1 (2019): 24–38.

Conspirando en Chile.⁴³ En Brasil, emergió *una teología brasileña del cuerpo* de Jaci Marascin y Rubem Alves. Leonardo Boff habla “de sangre y canto, de pasión y danza, de corazón y poesía”.⁴⁴ Marcella Althaus-Reid de Argentina/Escocia, en su *teología indecente*, reivindicó los “cuerpos indecentes” e resistentes.⁴⁵ Mayra Rivera de Puerto Rico/EE.UU. enfatiza “el toque de la trascendencia”.⁴⁶

Una teología de la danza no me parece posible sin estas reflexiones sobre teología y corporeidad, sobre todo porque la danza —en mi comprensión discursiva— es un movimiento corporal y performativo.

Ángel Méndez Montoya, teólogo católico, bailarín, y coreógrafo mexicano, es pionero en la reflexión sobre *danza, filosofía, y teología*. En los últimos años, hemos realizado proyectos conjuntos de danza con estudiantes en Wuppertal y en Neuendettelsau en Alemania. Me inspiró mucho su último libro: “Teopoéticas del cuerpo: la danza, la teología filosófica y las intermediaciones de los cuerpos”⁴⁷ para el que se me permitió escribir el prólogo.⁴⁸

43 Ver Patrick Bruner Reyes, “Relational Bodies: Dancing With Latina, Chicana and Latin American Bodies”, *Feminist Theology* 22, n° 3 (1 de mayo de 2014): 253–68; Ivone Gebara, “Ecofeminism: A Latin American Perspective”, AllCreation.org, 20 de febrero de 2023; ver también el sitio web del colectivo “Conspirando: Colectivo de ecofeminismo, espiritualidad y teología feminista”, *Conspirando* (blog), accedido 5 de marzo de 2024.

44 *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, 5ª ed. (Madrid: Trotta, 2011), 260.

45 *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política* (Barcelona: Bellaterra, 2005).

46 *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007).

47 *Teopoéticas del cuerpo: la danza, la teología filosófica y las intermediaciones de los cuerpos* (México: Universidad Iberoamericana, 2023).

48 Méndez Montoya, 19-23 (“prólogo” por Heike Walz).

A partir de la “danza contemporánea”, él entiende el cuerpo como mediación por su capacidad kinésica y poética y su efecto “poiético”.⁴⁹ A base de su enfoque teológico-filosófico “*postsecular*”⁵⁰, él no busca danzas en un ámbito explícitamente religioso o espiritual, sino danzas “seculares” como la danza-teatro de Pina Bausch y la actuación del colectivo de mujeres chilenas “La Tesis”. Él elige la pregunta de Pina Bausch “¿Qué mueve a lxs bailarinxs?” y la aplica a la teología: “¿Qué mueve a lxs teologxs?”⁵¹, así que no quiere teologizar las danzas, sino dejarse provocar por las danzas.

La divinidad, los seres humanos, el cuerpo, y la danza están siempre “por venir”, están en constante flujo, en movimiento. Méndez Montoya enfatiza el carácter fronterizo y liminal de la “teología intersticial” de la danza:

La danza, en general, y los trabajos coreográficos de Pina Bausch, en particular, nos sitúan en un espacio intermedio, en los intersticios que se encuentran más allá de toda dicotomía y dualidad. Es danza y, a la vez, teatro; es expresión corporal como también racional; su lenguaje es material y carnal, al mismo tiempo que simbólico y espiritual; entrelaza lo espacial con lo temporal, la realidad con la ficción, la inmanencia con la trascendencia.⁵²

Mi búsqueda de una “epistemología danzante” como otro modo del saber teológico tiene mucha resonancia con su acercamiento. Partiendo

49 Ver Méndez Montoya, 107.

50 Ver Méndez Montoya, 69–78.

51 Ver Méndez Montoya, 39.

52 Méndez Montoya, 100s.

de la danza, de hecho, es una contribución a la descolonización del saber que explicaré a continuación.

4. HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA DECOLONIAL DE LA DANZA: “BAILO, POR LO TANTO, SOY”

Entiendo “epistemología” en el sentido del “[e]studio o indagación sobre el origen, la posibilidad y la constitución del conocimiento. Sus preguntas centrales son: ¿qué significa saber algo y por qué medios podemos tener conocimiento?”⁵³ Retomo “la ruptura epistemológica” proclamada por la Asamblea de Teólogos del “Tercer Mundo” de la ASETT en 1978:

Rechazamos por irrelevante una teología meramente académica divorciada de la acción. Estamos dispuestos a dar un giro radical a la epistemología que hace del compromiso el primer acto de la teología y se compromete con la reflexión crítica o la práctica de la realidad del Tercer Mundo.⁵⁴

Este término filosófico del giro o “la ruptura epistemológica” significa una “reorganización [sic] de la posibilidad misma del conocimiento”⁵⁵

53 Ian Buchanan, “Epistemology”, en *A Dictionary of Critical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 443, traducción al castellano por la autora.

54 “Schlusserklärung der Konferenz in Daressalam 1976”, en *Herausgefordert durch die Armen: Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen: 1976-1986*, Theologie der Dritten Welt 4 (Freiburg i.Br.: Herder, 1990), 43s.

55 Ian Buchanan, “Epistemological Break”, en *A Dictionary of Critical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 442.

que no ocurre en forma lógica y lineal. Originalmente se refiere a los filósofos franceses Gaston Bachelard (1884-1962), Georges Canguilhem (1904-1995) y, sobre todo, Michel Foucault (1926-1984).⁵⁶

Cómo podría actualizarse el giro epistemológico es un reto permanente, incluso también para la teología intercultural en el norte global. “La danza es relevante para situaciones límite”.⁵⁷ En muchas tradiciones religiosas y en la historia cultural, la danza ha tenido especial relevancia en las situaciones existenciales límite de la vida de los individuos y las comunidades, sobre todo en los ritos de paso, las fiestas, las procesiones, y en las situaciones de conflictos, guerras, migraciones, expulsiones, huidas, etc.

En la historia del cristianismo, la danza siempre ha sido controvertida. El rechazo de la danza como “diabólica” por los padres de la iglesia fue exportado a América, África, y Asia por la misión colonial desde el s. XVI. Debido al episteme eurocéntrica y colonial, la danza es más bien un tema marginal en los estudios religiosos, la teología, y la filosofía.

En el *Manual de Danza y Filosofía* se destaca en la introducción “que las epistemologías no europeas han desarrollado, desde épocas muy tempranas anteriores a los discursos europeos, sus propias aproximaciones estético filosóficas a las prácticas artísticas, incluida la danza”.⁵⁸

56 Ver Ian Buchanan, “Gaston Bachelard”, en *A Dictionary of Critical Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 134; Buchanan, “Epistemological Break”, 442.

57 Paul Spencer, ed., *Society and the Dance: The Social Anthropology of Process and Performance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 38.

58 Jeff Fiedman y Alili Breshnahan, “Introduction Two. Dance Philosophy and Aesthetics”, en *The Bloomsbury Handbook of Dance and Philosophy*, ed. Rebecca L. Farinas y Julie Van Camp (London, UK; New York, NY: Bloomsbury Academic, 2021), 6.

La danza pertenece a las formas indígenas de conocimiento y abre la posibilidad de conectar con el “mundo silencioso de lo sensual”, como dice el pensador decolonial Walter Mignolo en su aporte sobre una “Decolonial AestheSis.”⁵⁹ La danza puede contribuir a la decolonización del conocimiento en los estudios religiosos y la teología.⁶⁰ La danza es una “forma autóctona del saber”, como dice Diego Irrarrazaval, y contribuye a “la crítica de la racionalidad colonial”, como dicen Paolo Suess y José Agnaldo Gomes.⁶¹ La danza ofrece una epistemología decolonial alternativa para acercarse a la “religión” desde los cuerpos, sentimientos, el movimiento, la *performance*, y la resistencia, en el sentido de un “giro al movimiento”.⁶²

Boaventura de Souza Santos, en su libro “Descolonizar el saber, reinventar el poder” habla de la “ecología de saberes”⁶³, es decir “una diversidad de epistemologías del mundo”: “La utopía de interconocimientos es aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo”.⁶⁴

59 Walter Mignolo y Rolando Vazquez, “Decolonial AestheSis: Colonial Wounds/Decolonial Healings”, *Social Texto . Online* (blog), 15 de julio de 2013.

60 Ver Walz, *Dance As Third Space*, 51s.

61 Diego 1942- Irrarrazaval, “Autochthone Wissensformen von universaler Bedeutung”, *Concilium* 55, n° 4 (2019): 471; Paolo Suess y José Agnaldo Gomes, “Die Sache der Indigenas als Kritik der”kolonialen Vernunft””, *Concilium* 55, n° 4 (2019): 438–48.

62 Ver Lourdes Dávila, “Turn to movement: Introduction”, *Esferas* (blog), 3 de noviembre de 2017.

63 *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Montevideo: Trilce, 2010), 50. De Sousa Santos fue acusado de machismo y de assédio sexual por varias mujeres. Él admitió su “comportamiento inapropiado” en 2023, ver Miguel Dantas, “Boaventura de Sousa Santos admite ‘comportamentos inapropiados’, mas rejeita ‘actos graves’ de que é acusado”, *Público*, 4 de junio de 2023.

64 *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, 52.

De hecho, la colonización y la misión europeas tenían efecto en las danzas, como muestra Patricia Leigh Beaman, estudiosa de danza, en su libro sobre “Culturas de danza del mundo. Del ritual al espectáculo”.⁶⁵ Baeman constata:

Los colonialistas no tenían en cuenta la sabiduría ancestral, las religiones y las prácticas culturales de los pueblos que invadían o esclavizaban, y eran solipsistas al considerar que la sociedad cristiana era la mejor. En sus ‘misiones civilizadoras’, los gobiernos coloniales y los misioneros solían tachar de paganas las tradiciones culturales, especialmente la danza.⁶⁶

Baeman llega a la siguiente conclusión basándose en sus investigaciones sobre una amplia gama de danzas de Asia, África, América Latina, el Caribe y el Pacífico:⁶⁷

La mayoría de las danzas analizadas en Culturas de Danzas del Mundo tienen en común el hecho de que fueron irrevocablemente alteradas o dañadas por la dominación colonial; las sociedades en las que se desarrollaron a menudo tuvieron que luchar para sobrevivir. [...].⁶⁸

De hecho, en el contexto europeo occidental cristiano, el baile no forma parte de la socialización cotidiana y, especialmente en contextos religiosos, la gente se siente insegura, avergonzada, o incluso temerosa

65 *World Dance Cultures: From Ritual to Spectacle* (London; New York: Routledge; Tylor & Francis, 2018).

66 Beaman, 1.

67 Baeman esboza danzas de la India, Indonesia, Camboya, China, Japón, Hawai, Nueva Zelanda, Papúa Guinea, África, Turquía, España, el Caribe, Sudamérica y la Norteamérica nativa (incluido el tango argentino).

68 *World Dance Cultures*, traducción al castellano por la autora.

de bailar. Esto se refleja en el carácter occidental-eurocéntrico de los estudios religiosos y la teología cristiana. Aquí, la danza es un tema marginal.⁶⁹ Además, dentro de los discursos binarios de la historia cultural europea-occidental, la naturaleza, el cuerpo, la sexualidad, y la feminidad se atribuían a la danza, por oposición a la cultura, la razón, la racionalidad, y la masculinidad.⁷⁰

A la luz de los recientes estudios sobre el *acuerpamiento* (*embodiment* en inglés)⁷¹, la danza deconstruye estos binarios. La danza provoca una reflexión en el entremedio, es decir, entre la teoría y la práctica, y también entre el cuerpo y la mente, como explica la filósofa de la danza Mónica Alarcón.⁷²

El libro “Música, danza, afectos y emociones en América Latina”, editado por el sociólogo argentino Pablo Vila, aborda esta relación entre la música, la danza, los afectos, los sentimientos y, las emociones en las manifestaciones musicales en Argentina. Constata que el “encuerpamiento” de la música influye y a su vez se escape del saber consciente.⁷³

69 Ver Walz, *Dance As Third Space*, 44s, 51–53.

70 Gabriele Klein y Melanie Haller, “Die ‘Natur der Subjekte’: Subjektivierungsprozesse im Tanz”, en *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Teilbd. 1 u. 2, ed. Karl-Siegbert Rehberg (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2008), 2734–42.

71 Ver Maja Storch et al., eds., *Embodiment. Die Wechselwirkung von Körper und Psyche verstehen und nutzen*, 3ª ed. (Bern: Hogrefe Verlag, 2007).

72 Ver “Einführung in die Philosophie des Tanzes”, en *Philosophie des Tanzes: Denkfestival - eine interdisziplinäre Reflexion des Tanzes*, ed. Miriam Fischer y Mónica Alarcón (Freiburg: Fwfpf, 2006), 7–12, especialmente en la página 7.

73 Ver *Music, Dance, Affect, and Emotions in Latin America* (Lanham: Lexington Books, 2017).

Según los estudios de la danza, ésta está generando “conocimiento en movimiento”.⁷⁴ Se habla de “conocimiento corporal”, como conocimiento en y a través del cuerpo, especialmente como “conocimiento cognitivo del cuerpo en movimiento”.⁷⁵ En las filosofías franceses de la danza, ésta es incluso una forma de pensamiento. Jean-Luc Nancy escribe: “[...] Yo digo que la danza es un pensamiento”.⁷⁶

Esta reflexión filosófica está reflejada en la experiencia existencial de Manny Torrijos, un hombre viviendo con la enfermedad de Parkinson: “Bailo; por lo tanto, soy”.⁷⁷ Es una adaptación de la proposición original de la famosa intuición de René Descartes (1596-1650): *Cogito ergo sum*, en español: “Pienso; por lo tanto, soy”.⁷⁸ En la duda radical de su propia capacidad de cognición, Descartes se aferra al hecho de que siempre es él quien piensa.

Torrijos, en cambio, aplica esta idea a su situación existencial: “El mensaje para mí significa que, como persona que vive con este trastorno del movimiento, no permitiré que la EP [enfermedad de Parkinson]

74 Este enfoque del “conocimiento en movimiento” se puede observar en el título del libro de Sabine Gehm, Pirkko Husemann, y Katharina von Wilcke, *Wissen in Bewegung: Perspektiven der künstlerischen und wissenschaftlichen Forschung im Tanz* (Bielefeld: transcript, 2007).

75 Jaana Parviainen, “Bodily Knowledge: Epistemological Reflections on Dance”, *Dance Research Journal* 34, n° 1 (2002): 11–26.

76 “Notes détachées”, en: Mathilde Monnier y Jean-Luc Nancy, *Allitérations: conversations sur la danse*, Collection Incises (Paris: Galilée, 2005), 111, traducción al español por la autora.

77 David Leventhal, “Je Danse; Donc Je Sui”, en *The Bloomsbury Handbook of Dance and Philosophy*, ed. Rebecca L. Farinas y Julie Van Camp (London, UK; New York, NY: Bloomsbury Academic, 2021), 203, traducción al español por la autora.

78 “Discours de la Méthode”, en *Oeuvres et lettres*, Collection Bibliothèque de la Pléiade 40 (Paris: Gallimard, 1953), 147.

defina mi ser”.⁷⁹ Tales experiencias quedaron documentadas en el documental “Capturing Grace” de David Iverson del año 2014, donde lograr mostrar que se produce un “cambio de identidad” cuando los y las pacientes bailan: “No hay pacientes. Solo hay bailarines”.⁸⁰ Ellos y ellas redescubren el significado de la gracia. El arte y la danza transforman el ser, la identidad, la crisis.

David Leventhal, el fundador y director del programa de baile con pacientes con Parkinson en el “Mark Morris Dance Center” en Boston, reflexiona sobre esta experiencia en el “Bloomsbury Manual de Danza y Filosofía” de 2021.

Personalmente, podría decir también: *Bailo tango; por lo tanto, soy*. Por eso quisiera argumentar que el tango argentino como danza afrotranscultural y (post)migrante podría inspirar una “epistemología tanguera”.

⁷⁹ Leventhal, “Je Danse”, 203.

⁸⁰ “Capturing Grace”, *Película* (blog), 2014.

5. HACIA UNA “EPISTEMOLOGÍA TANGUERA”: EL TANGO ARGENTINO COMO DANZA AFRO- TRANSCULTURAL Y (POST)MIGRANTE⁸¹

¿Qué es el tango? Una música, un baile,
una canción, una visión del mundo, una filosofía,
un sentimiento, sensible y apasionado a la vez.⁸²

En medio de esperanzas perdidas, desengaños amorosos y anhelos de una vida mejor, se creó una nueva música y forma de bailar entre las personas migrantes del Río de la Plata en el siglo XIX. Por eso el dicho es muy conocido: el tango es un “pensamiento triste que se baila” como dice Enrique Santos Discépolo (1901-1951), uno de los más grandes poetas tangueros de referencia. Hoy es una frase conocida en todo el mundo.⁸³ La letra del tango “Mi Buenos Aires querido” dice: “cuando te vuelva a ver, no habrá más pena ni olvido.”⁸⁴

“El tango y el exilio (en el sentido de ‘estar lejos de casa’ por cualquier motivo) están íntimamente asociados”, dice Marta E. Savligiano en su libro “Tango y la economía política de la pasión”.⁸⁵ El tango, como “danza de la migración”, hace memoria de la historia colonial, de la

81 Mis reflexiones desde la perspectiva de la ciencia de la religión he desarrollado aquí: Heike Walz, “Argentinischer Tango als ‘(post-)migrantische’ Sprache des Lebens. Zur Tanzforschung in dekolonialer Religionswissenschaft”, en *Vielfalt und Anerkennung. Facetten religionsbezogener Forschung im Kontakt zu Andreas Feldtkeller*, ed. Jasmin Mausolf y Eckhard Zemmrich (München: Evangelische Verlagsanstalt, 2024), 41–62.

82 Horacio Salas, *Tango: Sehnsucht, die man tanzen kann* (München: Edition Elke Heidenreich, 2010), 3.

83 Ver Javier Argüello, *El día que me quieras. Antología de tangos* (Madrid: Lumen, 2004), 11.

84 Carlos Gardel, “Mi Buenos Aires querido”, *Letras.com* (blog), 26 de noviembre de 2020.

85 *Tango And The Political Economy Of Passion* (Boulder: Westview Press, 1995), xiii.

violencia, la esclavitud, la deportación, y de los traumas de familias africanas al Caribe y al Río de la Plata porque el tango, en su origen, se desarrolla entre las comunidades africanas en el siglo XIX en los barrios muy humildes de los puertos.

También es la historia de comunidades judías viviendo en la diáspora. Es la historia de la inmigración europea basada en la ideología racista de “blanquear” la naciente nación argentina, a lo que también se unen las “campanas del desierto” contra las comunidades indígenas. Es el comienzo de la trata y la explotación de mujeres en la prostitución.⁸⁶ Los barrios de las personas inmigrantes y gente humilde (el “arrabal”) eran considerados como lugares de delincuentes, es decir, “un infierno”. Para la oligarquía, el tango era el símbolo de la prostitución y de la decadencia de la moral burguesa, entendida desde la perspectiva del europeo blanco.⁸⁷

El tango es un “reflejo de la realidad social”, como escribió Horacio Salas.⁸⁸ En este contexto de pobreza, el tango surgió como una fusión de diferentes ritmos, músicas, y movimientos de baile, por ejemplo, de las personas migrantes afroargentinas, gauchas, europeas, caribeñas, y judías que soñaban con una vida mejor. A falta de un lenguaje común, el tango se convirtió en un “*lenguaje transcultural*”⁸⁹ que expresaba la resistencia a las circunstancias y se burlaba de las normas.

86 Ver. Thomas Fischer, “Frauenhandel und Prostitution - das Beispiel Buenos Aires in den 1920-er Jahren”, ed. Petra Bendel y Thomas Fischer, *Menschen- und Bürgerrechte. Ideengeschichte und internationale Beziehungen* (Erlangen: Zentralinstitut für Regionenforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg, 2004).

87 Ver Ingo Malcher, *Tango Argentino: Portrait eines Landes* (München: C.H.Beck, 2008), 139–43.

88 “El tango como reflejo de la realidad social”, en *¡Bailá! ¡Vení! ¡Volá! El fenómeno tanguero y la literatura: Actas del Coloquio de Berlín, 13-15 de febrero de 1997*, ed. Michael Rössner (Frankfurt am Main: Iberoamericana Vervuert, 2000), 89–102.

89 Heike Walz, “El tango argentino como lenguaje espiritual transcultural: Sueño de una vida mejor en situaciones de migración y de ambigüedades de género”, *Journal of the*

Los procesos de *transculturación*⁹⁰ en el tango continúan hasta hoy. En el siglo XX, el tango traspasó las fronteras sociales, culturales, y nacionales pues, en la década de 1920, se convirtió en un baile de salón en París. En esa época, el maestro Astor Piazzolla desarrolló el Nuevo Tango como fusión del tango clásico, la música clásica, y el jazz y para las últimas décadas, el tango se ha globalizado y se ha hecho popular en muchos países, tales como Japón, Finlandia, España, Ucrania, Turquía, Alemania, entre otros. En el siglo XXI, debido a la crisis financiera y económica en Argentina, el tango eléctrico o neotango fue inventado por bandas jóvenes. Toda esta historia, entonces, explica el “*carácter híbrido*”⁹¹ del tango argentino.

La realidad histórica del tango es sumamente conflictiva y ambigua. Marta E. Savigliano constata la interseccionalidad de la economía, del género, de la clase, de la nacionalidad, de la colonialidad, y del racismo, puesto que el tango fue exportado desde Argentina como una forma mercantilizada de pasión a París y luego reimportado como el símbolo autoexótico de la identidad nacional. Entonces, el tango resultó ser un producto de las fuerzas coloniales de exotización y capitalismo.⁹²

Sin embargo, tampoco se debe idealizar el tango, porque el tango refleja todas las contradicciones humanas y sociales y las subjetividades neoliberales: el machismo, las construcciones de género estereotipadas,

European Society of Women in Theological Research 20 (2012): 125–49.

90 El término “transculturación” fue introducido por el pionero de los estudios afro-cubanos Fernando Ortíz en los años 1940, ver *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983), especialmente 86-90. Ver también Klaus Hock, “Religion als transkulturelles Phänomen: Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung”, *Berliner theologische Zeitschrift* 19, n° 1 (2002): 71.

91 Ernesto Sabato, “Einleitung. Tango, Lied aus Buenos Aires”, en: Horacio Salas, *Der Tango* (Stuttgart: Abrazos, 2002), 11–20.

92 Ver Savigliano, *Tango And The Political Economy Of Passion*.

la homo- y transfobia, las desigualdades sociales, y las inequidades globales, entre otras.⁹³

No obstante, el tango como *lenguaje sensual-corporal* creó una forma de conectarse sin palabras, y ayudó a la “auto-expresión”⁹⁴ del sufrimiento y de la protesta.⁹⁵ La *transculturación* permitió que el tango se haya globalizado en todo el mundo. La danza y la música tienen el potencial de ser trasladados y traducidos a nuevos contextos.

Aquellos dos elementos son partes específicas de una *epistemología tanguera* que contribuyen a este efecto. Parece como si las experiencias traumáticas de la migración, la deportación, y el exilio se hicieran palpables a través del tango, desde donde podría salir el ya mencionado “poder de la corporalidad”. El tango va más allá del pensamiento binario y racista — abre un espacio transcultural para el carnaval del género, un espacio postmigratorio y decolonial,⁹⁶ y a menudo espiritual y trascendente.

El tango sirve como ejemplo para repensar la teología intercultural, porque abre un “tercer espacio”.

93 Ver Klein y Haller, “Die ‘Natur der Subjekte’”.

94 Ruth Behar, “The Death of the Angel: Reflections on the Relationship between Enlightenment and Enchantment in the Twenty-First Century”, *Temenos - Nordic Journal for the Study of Religion* 47, n° 1 (2011): 81.

95 Ver Torsten Eßer, “Jesuiten, Todestango, Tote Hosen. Musikalische Begegnungen zwischen Argentinien und Deutschland”, en *Die Beziehungen zwischen Deutschland und Argentinien*, ed. Peter Birle (Frankfurt am Main: Vervuert, 2010), especialmente 254-260.

96 Ver Rolf Kailuweit, “¿Novelas que bailan tango? - Die Funktion des Tangos in argentinischen Romanen der 50er Jahre und ihren Verfilmungen”, en *Bewegungsfreiheit. Tanz als kulturelle Manifestation (1900-1950)*, ed. Rita Rieger (Bielefeld, Germany: transcript, 2017), 231-52.

CONCLUSIÓN: LA DANZA COMO “TERCER ESPACIO”

Homi K. Bhabha, pensador poscolonial, describe el “tercer espacio” de esta manera: “Este tercer espacio desplaza las historias que lo constituyen y establece nuevas estructuras de autoridad, nuevas iniciativas políticas, que no se comprenden adecuadamente a través de la sabiduría recibida.”⁹⁷ Para Bhabha el “tercer espacio” tiene el potencial para que surjan otras posiciones y formas de pensar. La danza hace esta contribución a la teología intercultural (e interreligiosa)⁹⁸ liberadora: inspira una “epistemología en los entremedios”.⁹⁹

La danza, como forma indígena de saber, puede contribuir a la descolonización del saber. Al mismo tiempo, los estudios actuales sobre el acuerpamiento muestran también que la danza puede ser entendido como una forma de pensar. Bailo, por lo tanto soy — este lema de las personas bailarinas con Parkinson se puede decir también sobre el tango feminista “Ni una menos”: en este caso, “tanguear” puede estar interpretado como un grito contra la violencia de género. De tal manera, entonces, el tango podría inspirar una “epistemología tanguera” porque es un lenguaje corporal, transcultural, y (pos) migrante.

97 Jonathan Rutherford, “The Third Space. Interview with Homi Bhabha”, en *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford (London: Lawrence & Wishart, 1990), 211.

98 Ver Heike Walz, “Tanz als ‘Dritter Raum’”, en *Brücke-Köprü. Interreligiöses Lernen in Begegnung. Dialogorte und Praxisbeispiele aus Nürnberg*, ed. Thomas Amberg (Trabelsdorf: P&P, 2022), 56.

99 Ver Bernhard J. Dotzler y Henning Schmidgen, “Einleitung, Zu einer Epistemologie der Zwischenräume”, en *Parasiten und Sirenen: Zwischenräume als Orte der materiellen Wissensproduktion*, ed. Bernhard J. Dotzler y Henning Schmidgen, *Literalität und Liminalität* 6 (Bielefeld: transcript, 2008), 7–18.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Mónica. “Einführung in die Philosophie des Tanzes”. En *Philosophie des Tanzes: Denkfestival - eine interdisziplinäre Reflexion des Tanzes*, editado por Miriam Fischer y Mónica Alarcón, 7–12. Freiburg: Fwvf, 2006.
- Albright, Ann Cooper. “Living the Gap: Improvisation as Political Practice”. Theatre Academy en Helsinki, 2004.
- Althaus-Reid, Marcella. *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2005.
- Argüello, Javier. *El día que me quieras. Antología de tangos*. Madrid: Lumen, 2004.
- Arriva, Camila. “Discografía”. Web musical. *Camila Arriva Grupo* (blog), 30 de octubre de 2020. <http://camilaarriva.com/discografia/>.
- Beaman, Patricia Leigh. *World Dance Cultures: From Ritual to Spectacle*. London; New York: Routledge; Tylor & Francis, 2018.
- Behar, Ruth. “The Death of the Angel: Reflections on the Relationship between Enlightenment and Enchantment in the Twenty-First Century”. *Temenos - Nordic Journal for the Study of Religion* 47, n° 1 (2011): 77–96. <https://doi.org/10.33356/temenos.4618>.
- Bernas, Frederick. “The Teenage Girls Building Their Own Ballet School in a Rio Favela”. *Vice* (blog), 22 de mayo de 2019. <https://www.vice.com/en/article/kzm3de/the-teenage-girls-building-their-own-ballet-school-in-a-rio-favela>.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. 5ª ed. Madrid: Trotta, 2011.
- Bruner Reyes, Patrick. “Relational Bodies: Dancing With Latina, Chicana and Latin American Bodies”. *Feminist Theology* 22, n° 3 (1 de mayo de 2014): 253–68. <https://doi.org/10.1177/0966735014527198>.
- Buchanan, Ian. “Epistemological Break”. En *A Dictionary of Critical Theory*, 442. Oxford: Oxford University Press, 2010.

- . “Epistemology”. En *A Dictionary of Critical Theory*, 443. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . “Gaston Bachelard”. En *A Dictionary of Critical Theory*, 134. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Butler, Judith. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Cardoso, Nancy. “Corpo, Território e Religião : Leituras e tramas”. *Coisas do Género* 9, n° 1 (31 de julio de 2023): 9–29. https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/genero/article/view/2277.
- Carvalhães, Cláudio. “Liturgische Befreiungstheologie”. *Liturgie und Kultur. Zeitschrift der Liturgischen Konferenz für Gottesdienst, Musik und Kunst* 10, n° 1 (2019): 24–38. https://www.liturgische-konferenz.de/publikationen/liturgie_und_kultur.html.
- Conspirando. “Conspirando: Colectivo de ecofeminismo, espiritualidad y teología feminista”. Accedido 5 de marzo de 2024. <https://conspirando.cl/>.
- Dantas, Miguel. “Boaventura de Sousa Santos admite ‘comportamentos inapropriados’, mas rejeita ‘actos graves’ de que é acusado”. Público, 4 de junio de 2023. <https://www.publico.pt/2023/06/04/sociedade/noticia/boaventura-sousa-santos-admite-comportamentos-inapropriados-rejeita-actos-graves-acusado-2052162>.
- Davies, John Gordon. “Towards a Theology of Dance”. En *Worship and Dance*, editado por John Gordon Davies, 43–63. Birmingham: University of Birmingham, 1975.
- Dávila, Lourdes. “Turn to movement: Introduction”. *Esferas* (blog), 3 de noviembre de 2017. <https://wp.nyu.edu/esferas/current-issue/turn-to-movement-introduction/>.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010.

- Der Theaterverlag. “Der Lehrer: Peter Krempelsetzer”, 29 de junio de 2022. <https://www.der-theaterverlag.de/tanz/aktuelles-heft/artikel/der-lehrer-peter-krempelsetzer/>.
- Descartes, René. “Discours de la Méthode”. En *Oeuvres et lettres*, 126–79. Collection Bibliothèque de la Pléiade 40. Paris: Gallimard, 1953.
- Devries, Anne. “Contactimprovisation”. *tanz - performance - improvisation* (blog), 14 de abril de 2021. <https://www.annedevries.de/unterricht/contactimprovisation/>.
- Dotzler, Bernhard J., y Henning Schmidgen. “Einleitung, Zu einer Epistemologie der Zwischenräume”. En *Parasiten und Sirenen: Zwischenräume als Orte der materiellen Wissensproduktion*, editado por Bernhard J. Dotzler y Henning Schmidgen, 7–18. Literalität und Liminalität 6. Bielefeld: transcript, 2008.
- Ecokinesis planetaria. Microdanzas 1 y 2. Dr. Ángel Méndez M. Youtube, 2021. https://www.youtube.com/watch?v=QKkmSI6rY_w.
- Encyclopedia.com. “Music: Music and Religion in South America”. Accedido 5 de marzo de 2024. <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/music-music-and-religion-south-america>.
- Eßer, Torsten. “Jesuiten, Todestango, Tote Hosen. Musikalische Begegnungen zwischen Argentinien und Deutschland”. En *Die Beziehungen zwischen Deutschland und Argentinien*, editado por Peter Birle, 247–82. Frankfurt am Main: Vervuert, 2010.
- Fiedman, Jeff, y Alili Breshnahan. “Introduction Two. Dance Philosophy and Aesthetics”. En *The Bloomsbury Handbook of Dance and Philosophy*, editado por Rebecca L. Farinas y Julie Van Camp, 5–7. London, UK; New York, NY: Bloomsbury Academic, 2021.
- Fischer, Thomas. “Frauenhandel und Prostitution - das Beispiel Buenos Aires in den 1920-er Jahren”. Editado por Petra Bendel y Thomas Fischer. *Menschen- und Bürgerrechte. Ideengeschichte und internationale Beziehungen*. Erlangen: Zentralinstitut für Regionenforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg, 2004.

- Flakne, April. “Contact Improvisation and Embodied Social Cognition”. En *The Oxford Handbook of Improvisation in Dance*, editado por Vida L. Midgelow, 527–44. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Gardel, Carlos. “Mi Buenos Aires querido”. *Letras.com* (blog), 26 de noviembre de 2020. <https://www.letras.com/carlos-gardel/15888/>.
- Gebara, Ivone. “Ecofeminism: A Latin American Perspective”. AllCreation.org, 20 de febrero de 2023. <https://www.allcreation.org/home/ecofeminism-lap>.
- Gehm, Sabine, Pirkko Husemann, y Katharina von Wilcke. *Wissen in Bewegung: Perspektiven der künstlerischen und wissenschaftlichen Forschung im Tanz*. Bielefeld: transcript, 2007.
- Grützner, Felix. *Trauer und Bewegung: Von der Kraft der Körperlichkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018.
- Gunia, Hans, y Cynthia Quiroga Murcia. *Tango in der Psychotherapie*. München: Ernst Reinhardt, 2017.
- Hock, Klaus. “Religion als transkulturelles Phänomen: Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung”. *Berliner theologische Zeitschrift* 19, n° 1 (2002): 64–82.
- Irarrázaval, Diego 1942-. “Autochthone Wissensformen von universaler Bedeutung”. *Concilium* 55, n° 4 (2019): 471–78.
- Iverson, Dave. “Capturing Grace”. *Película* (blog), 2014. <http://www.capturinggracefilm.com>.
- Kailuweit, Rolf. “¿Novelas que bailan tango? - Die Funktion des Tangos in argentinischen Romanen der 50er Jahre und ihren Verfilmungen”. En *Bewegungsfreiheit. Tanz als kulturelle Manifestation (1900-1950)*, editado por Rita Rieger, 231–52. Bielefeld, Germany: transcript, 2017. <https://doi.org/10.14361/9783839438312-012>.
- Kaltenbrunner, Thomas. *Contact Improvisation: Moving, Dancing, Interaction: With an Introduction to New Dance*. 2ª ed. Aachen: Meyer & Meyer Sport, 2003.

- Karina, Lilian, y Marion Kant. *Tanz unterm Hakenkreuz. Eine Dokumentation*. 2ª ed. Berlin: Henschel, 1999.
- Klein, Gabriele, y Melanie Haller. “Die ‘Natur der Subjekte’: Subjektivierungsprozesse im Tanz”. En *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*. Teilbd. 1 u. 2, editado por Karl-Siegbert Rehberg, 2734–42. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2008. <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/18224>.
- La Runfla. *El Aparecido*. soundcloud.com, 2019. <https://soundcloud.com/larunfla/el-aparecido-la-runfla>.
- La Runfla. “La Runfla Tango”. Web musical, 5 de diciembre de 2021. <https://la-runfla.web.app/>.
- Leventhal, David. “Je Danse; Donc Je Sui”. En *The Bloomsbury Handbook of Dance and Philosophy*, editado por Rebecca L. Farinas y Julie Van Camp, 203–14. London, UK; New York, NY: Bloomsbury Academic, 2021.
- Lugones, María. “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”. En *Género y Descolonialidad*, editado por Walter Mignolo, María Lugones, Isabel Jiménez-Lucena, y Madina Tlostanova, 2ª ed., 13–42. El desprendimiento. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Malcher, Ingo. *Tango Argentino: Portrait eines Landes*. München: C.H. Beck, 2008.
- Méndez Montoya, Ángel F. *Teopóéticas del cuerpo: la danza, la teología filosófica y las intermediaciones de los cuerpos*. México: Universidad Iberoamericana, 2023.
- Midgellow, Vida L., ed. *The Oxford Handbook of Improvisation in Dance*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- Mignolo, Walter, y Rolando Vazquez. “Decolonial AestheSis: Colonial Wounds/Decolonial Healings”. *Social Texto . Online* (blog), 15 de julio de 2013. https://socialtextjournal.org/periscope_article/decolonial-aesthetics-colonial-woundsdecolonial-healings/.

- Monnier, Mathilde, y Jean-Luc Nancy. *Allitérations: conversations sur la danse*. Collection Incises. Paris: Galilée, 2005.
- Muñoz, Alicia. “Balletin Dance didáctico ‘Compartiendo ideas’”. Alicia Muñoz, Bailarina-Coreógrafa. Profesora universitaria de danza. Accedido 5 de marzo de 2024. <https://www.aliciamuñoz.com.ar/balletindance.html>.
- . “Un Trabajo Para Resaltar”. *Balletin Dance, La Revista Argentina de Danza* (blog), 10 de noviembre de 2019. <https://balletindance.com/2019/11/10/un-trabajo-para-resaltar/>.
- Ni una menos - Camila Arriva Grupo*. Youtube, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=E-ht1Q2bLlM>.
- “Ni Una Menos Tango Letra”. Scribd. Accedido 5 de marzo de 2024. <https://es.scribd.com/document/409298920/Ni-Una-Menos-tango-letra>.
- “Öko-Bewegungs-Tanz Workshop ‘Micro-Tänze’”. Flyer Augustana, 2021. https://augustana.de/fileadmin/user_upload/news/ws2021/Walz_Mendez-Mentoya_Flyer_Micro_Danzas_2021.pdf.
- Opsahl, Carl Petter. *Dance to My Ministry: Exploring Hip-Hop Spirituality*. Aufl. ed. edition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
- Parviainen, Jaana. “Bodily Knowledge: Epistemological Reflections on Dance”. *Dance Research Journal* 34, n° 1 (2002): 11–26. <https://doi.org/10.2307/1478130>.
- Ravn, Susanne. “Improvisation in Argentinean Tango: On Playing with Body Memories”. En *The Oxford Handbook of Improvisation in Dance*, editado por Vida L. Middelw, 297–310. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Rivera, Mayra. *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.
- Roth, Gabrielle. *Sweat Your Prayers: The Five Rhythms of the Soul - Movement as Spiritual Practice*. New York: Penguin Publishing Group, 1998.

- Rutherford, Jonathan. “The Third Space. Interview with Homi Bhabha”. En *Identity: Community, Culture, Difference*, editado por Jonathan Rutherford, 207–21. London: Lawrence & Wishart, 1990.
- Salas, Horacio. *Der Tango*. Stuttgart: Abrazos, 2002.
- . “El tango como reflejo de la realidad social”. En *¡Bailá! ¡Vení! ¡Volá! El fenómeno tanguero y la literatura: Actas del Coloquio de Berlín, 13-15 de febrero de 1997*, editado por Michael Rössner, 89–102. Frankfurt am Main: Iberoamericana Vervuert, 2000.
- . *Tango: Sehnsucht, die man tanzen kann*. München: Edition Elke Heidenreich, 2010.
- Savigliano, Marta E. *Tango And The Political Economy Of Passion*. Boulder: Westview Press, 1995.
- Schlafhorst-Biermann, Simone. *Die perfekte Tangothérapie: Neurotango*. Lübeck: Neo Publishing, 2023.
- . “Neurotango®”. Offizielle Neurotango® Webseite, 2023. <http://localhost/index.html>.
- . *Neurotango®: The Principles of Tango-Therapy*. Herdecke: Neo Publishing, 2020.
- “Schlusserklärung der Konferenz in Daressalam 1976”. En *Herausgefordert durch die Armen: Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen: 1976-1986*, 33–46. Theologie der Dritten Welt 4. Freiburg i.Br.: Herder, 1990.
- Spencer, Paul, ed. *Society and the Dance: The Social Anthropology of Process and Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Storch, Maja, Benita Cantieni, Gerald Hüther, y Wolfgang Tschacher, eds. *Embodiment. Die Wechselwirkung von Körper und Psyche verstehen und nutzen*. 3ª ed. Bern: Hogrefe Verlag, 2007.
- Suess, Paolo, y José Agnaldo Gomes. “Die Sache der Indigenas als Kritik der“kolonialen Vernunft“”. *Concilium* 55, n° 4 (2019): 438–48.

- The Moving Center®. "Gabrielle Roth's 5Rhythms". Accedido 5 de marzo de 2024. <https://www.5rhythms.com/gabrielle-roths-5rhythms/>.
- The Moving Center®. "The 5Rhythms: Flowing Staccato Chaos Lyrical Stillness". Accedido 5 de marzo de 2024. <https://www.5rhythms.com/gabrielle-roths-5rhythms/what-are-the-5rhythms/>.
- Thull, Marie-Claire. *Kampftänze der afrikanischen Diaspora: Entstehung, Entwicklung und Bedeutung*. Marburg: Tectum, 2013.
- Vila, Pablo, ed. *Music, Dance, Affect, and Emotions in Latin America*. Lanham: Lexington Books, 2017.
- Walz, Heike. "Argentinischer Tango als '(post-)migrantisches' Sprache des Lebens. Zur Tanzforschung in dekolonialer Religionswissenschaft". En *Vielfalt und Anerkennung. Facetten religionsbezogener Forschung im Kontakt zu Andreas Feldtkeller*, editado por Jasmin Mausolf y Eckhard Zemmrich, 41–62. München: Evangelische Verlagsanstalt, 2024.
- , ed. *Dance As Third Space: Interreligious, Intercultural, and Interdisciplinary Debates on Dance and Religion(s)*. Research on Contemporary Religion Series 032. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Brill Group, 2022.
- . "El tango argentino como lenguaje espiritual transcultural: Sueño de una vida mejor en situaciones de migración y de ambigüedades de género". *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 20 (2012): 125–49. <https://doi.org/10.2143/ESWTR.20.0.2959618>.
- . "Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde". Tanz als Embodiment-Spiritualität: Chance für interreligiöses Lernen". En *Theologische Aufbrüche: Perspektiven für Theologie und Kirche im 21. Jahrhundert: Festschrift 75 Jahre Augustana-Hochschule*, editado por Daniel Hoffmann, Tobias Jammerthal, Michael Pietsch, y Johannes Weidemann, 553–73. Theologische Akzente, Band 10. Stuttgart: Kohlhammer, 2022.
- . "Im Tanz das Evangelium finden. Orgel und Bandoneon, Bibelvers und Liedtext: Beim Tangogottesdienst verbinden sich spirituelle und körperliche Erfahrungen. So lassen sich alte religiöse Ausdrucksformen wiederentdecken". *Publikforum*, n° 1 (2023): 38–39.

- . “Lodare Dio con tamburi e danza? La teologia interculturale como ‘terzo espacio’ decoloniale nel contesto della (post-)migrazione”. *Protestantesimo. Revista della Facoltà valdese di teologia* 78, n° 3–4 (2023): 199–231.
- . “Tanz als ‘Dritter Raum’”. En *Brücke-Köpriü. Interreligiöses Lernen in Begegnung. Dialogorte und Praxisbeispiele aus Nürnberg*, editado por Thomas Amberg, 56. Trabelsdorf: P&P, 2022.
- . “Von intersektionalen zu postkolonialen Analysen? Inklusive Kirche in Afrika und Lateinamerika”. En *Einschließungen und Ausgrenzungen: Zur Intersektionalität von Religion, Geschlecht und sozialem Status für religiöse Bildung*, editado por Thorsten Knauth y Maren A. Jochimsen, 95–112. Münster: Waxmann Verlag, 2017.
- Wosien, Maria-Grabiele. *Sacred Dance: Encounter With the Gods*. London: Thames & Hudson, 1974.
- . *Sakraler Tanz — Tanz Als Gebet*. Dietikon: Metanoia Verlag, 2011.

Artículo recibido: 15 de enero del 2024

Artículo aprobado: 20 de febrero del 2024

El ecomartirio en las Américas

Un testimonio interseccional como desafío para la teología de la liberación

ELIZABETH O'DONNELL GANDOLFO*

Wake Forest University School of Divinity, Winston, Estados Unidos

Resumen: El martirio histórico y contemporáneo de miles de defensores ambientales en Latinoamérica da testimonio encarnado de la realidad de la opresión ecológica y de la urgencia del buen vivir y la ecología integral. Partiendo de esta perspectiva del eco-martirio y la memoria viva de varios casos de eco-mártires, este ensayo ofrece una reflexión ecofeminista en la siguiente pregunta: ¿cuáles son los desafíos que plantea la realidad del eco-martirio para la teología de la liberación y las iglesias cristianas hoy en día? En diálogo con la lucha y el testimonio de casos concretos de eco-martirio, propongo que la realidad y memoria del eco-martirio nos interpela en varias dimensiones interrelacionadas, no sólo en la dimensión ecológica, sino también en las dimensiones feministas, anti-racistas, e interreligiosas.

Palabras claves: Defensores ambientales, martirio, teología de la liberación, teología ecofeminista, interseccionalidad.

* Es Doctora en Estudios Teológicos por la Universidad Emory (Atlanta, Estados Unidos).
Contacto: gandoleo@wfu.edu

Abstract: The historical and contemporary martyrdom of thousands of environmental defenders in Latin America gives incarnate testimony to the reality of ecological oppression and the urgency of *buen vivir* and integral ecology. Drawing on this perspective of ecomartyrdom and the living memory of several cases of ecomartyrs, this essay offers an ecofeminist reflection on the following question: What are the challenges posed by the reality of ecomartyrdom for liberation theology and Christian churches today? In dialogue with the struggle and witness of concrete cases of ecomartyrdom, I propose that the reality and memory of ecomartyrdom challenges us in several interrelated dimensions, not only in the economic and ecological dimensions of liberation, but in the feminist, anti-racist, and interreligious dimensions as well.

Keywords: Environmental defenders, martyrdom, liberation theology, ecofeminist theology, intersectionality.

PRÓLOGO: LETANÍA DE ECO-MÁRTIRES

Legando a ser noche en el 22 de diciembre del 1988, Chico Mendes fue asesinado a balazos mientras relajaba con su familia en casa en el pueblito de Xapuri, ubicado en la zona amazónica de Brasil. Chico era un siringuero, o sea un extractor de goma, un sindicalista y activista ambiental. Él luchó junto con otros siringueros, y en solidaridad con los pueblos indígenas, en contra de la deforestación, la degradación ecológica y las injusticias sociales que traían los grandes proyectos de carreteras, ganadería y tala de árboles. Chico sabía que destruir el bosque iba a destruir la vida de las comunidades humanas que recibían su subsistencia de la selva. Chico sigue vivo en las luchas de los siringueros, quienes mantienen reservas extractivas que protegen la vida de la naturaleza y de los seres humanos a la vez. Chico Mendes... *¡presente!*

En la mañana del 12 de febrero del 2005, la hermana Dorotea Stang murió a balazos en camino a una reunión de campesinos, quienes se estaban organizando para proteger sus terrenos de semejante amenazas al bienestar ecológico y social dentro de Pará, otro estado amazónico de Brasil. Dorotea era una mujer religiosa y euro-descendiente de los Estados Unidos, pero había pasado casi cuarenta años en Brasil como misionera trabajando en el ministerio pastoral con las comunidades eclesiales de base, tanto en la promoción de la agricultura sostenible como en la defensa de los derechos humanos, más que todo los derechos a la tierra del campesinado. La hermana Dorotea sabía que la creación de Dios es una realidad sagrada que debemos cuidar y proteger, no dañar. Ella sigue viva en las comunidades cristianas de Pará, en un grupo de mujeres que se llama “Las Semillas de Dorotea” y en la nueva especie de búho amazónico que lleva su nombre por su compromiso con la naturaleza. Dorotea Stang... *¡presente!*

El día 18 de junio del 2009, Marcelo Rivera fue secuestrado, desaparecido en una parada de bus en el pueblo de San Isidro, en el departamento de Cabañas, de El Salvador. Dos semanas después, encontraron sus restos dentro de un pozo abandonado, y su cuerpo tenía todas las señas de la tortura, parecida a los estrategias de contrainsurgencia que utilizaban las fuerzas armadas y los paramilitares durante el conflicto armado de los años 70 y 80. Marcelo era un defensor del agua, organizando a la gente de las comunidades para defenderse y proteger las fuentes de agua en contra de la minería de oro, lo cual siempre tiene consecuencias graves para la salud humana y el bien estar ecológico. Marcelo sabía que tenía que luchar para que la contaminación de la minería no se permitiera hacer daño a los ríos, los bosques y los campos de agricultura, porque haría daño permanente a la naturaleza y a la vida de las comunidades. Marcelo sigue vivo en el trabajo de Radio Victoria, en el centro cultural de San Isidro, lo cual lleva su imagen en su mural; y en la ley que aprobó la Asamblea Legislativa de El Salvador en 2017 prohibiendo todo tipo de minería metálica en El Salvador. Marcelo Rivera... *¡presente!*

La noche del 2 de marzo de 2016, Berta Cáceres fue asesinada mientras trabajaba en su casa de La Esperanza, un pueblo ubicado en la zona montañosa del suroeste de Honduras. Berta era una lideresa indígena haciendo el trabajo de organizar a su pueblo Lenca y a otros sectores del campo para proteger las aguas del Río Gualcarque y así proteger el bienestar y la salud de las comunidades. El río es sagrado para el pueblo Lenca y provee de toda el agua que las comunidades necesitan para la agricultura, para beber, bañarse y preparar la comida. La amenaza vino del megaproyecto de una represa hidroeléctrico llamado “Agua Zarca” y financiado por bancos nacionales e internacionales. Berta sabía que las comunidades no podían sobrevivir, ni física ni culturalmente, sin las aguas del río. Ella sigue viva en las luchas de COPINH (el Consejo

Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras), en sus hijas que siguen en sus pasos, en sus palabras proféticas que se han compartido por todo el mundo a través del internet y en afiches, murales, camisetas, etc. Estas son unas palabras de ella del discurso que dio cuando recibió el premio ambiental Goldman en 2015 por su trabajo en defensa del agua:

¡Despertemos! ¡Despertemos, humanidad! Ya no hay tiempo. Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de estar solo contemplando la autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista, y patriarcal. El Río Gualcarque nos ha llamado, así como los demás que están seriamente amenazados en todo el mundo. Debemos acudir. La Madre Tierra—militarizada, cercada, envenenada, donde se violan sistemáticamente derechos elementales, nos exige actuar. Construyamos entonces sociedades capaces de coexistir de manera justa, digna y por la vida. Juntémonos y sigamos con esperanza defendiendo y cuidando la sangre de la tierra y de sus espíritus.

Berta concluyó el discurso dedicando el premio “a todas las rebeldías, a [su] madre, al Pueblo Lenca, a [la comunidad] Río Blanco, al COPINH, a las y los mártires por la defensa de los bienes de la naturaleza”¹. Berta Cáceres... *¡presente!*

Las y los mártires a quienes Berta dedicó su premio no son pocos. Chico, Dorotea, Marcelo y Berta no fueron casos aislados, incluso en sus contextos locales. Estos son los casos que han recibido más atención a nivel internacional. Pero, sólo desde el año 2000, miles de activistas ambientales alrededor del mundo han sido asesinados por su trabajo en defensa de la tierra y sus habitantes y en contra de la explotación

1 Berta Cáceres, “Goldman Environmental Prize Acceptance Speech” (2015).

y destrucción por las industrias extractivistas motivadas por las especulaciones financieras². Este problema existe en todas partes del mundo, pero los y las activistas del sur global corren el mayor riesgo, y la mayoría de los asesinatos documentados están ocurriendo en Latinoamérica, principalmente en Colombia, Honduras, Brasil y México. Los pueblos indígenas son desproporcionadamente vulnerables.

PRESENTACIÓN DEL TEMA TEOLÓGICO: DEL MARTIRIO AL ECO-MARTIRIO

Durante el transcurso de la segunda mitad del siglo veinte, miles de personas –cristianas y no cristianas– perdieron sus vidas en las luchas colectivas por la liberación política y económica en Latinoamérica. Las teologías de la liberación de aquellos años nacieron de esas luchas y de la memoria viva de las y los mártires que entregaron sus vidas, como Jesús de Nazaret, para la salvación de su pueblo. Además, había una profunda reflexión teológica en el martirio no voluntario de las mayorías pobres, las cuales se imaginaban como pueblos crucificados cuyos sufrimientos claman al cielo y dan testimonio de la realidad del pecado en el mundo. El martirio, por lo tanto, se volvió punto de partida, base epistemológica y principio hermenéutico para muchas teologías y espiritualidades liberadoras en Latinoamericana. Por ejemplo, en El Salvador, Jon Sobrino ha construido una cristología fundada en la relación esencial entre el martirio de Jesús, el martirio de los pueblos

2 Véanse los informes anuales de Global Witness en www.globalwitness.org y los informes extensos de Frontline Defenders en www.frontlinedefenders.org. Para aprender más sobre este fenómeno y la memoria viva de mártires ecológicas en Latinoamérica, ver Elizabeth O'Donnell Gandolfo, *Ecomartyrdom in the Americas: Living and Dying for Our Common Home* (Maryknoll: Orbis Books, 2023), y el sitio web www.ecomartirio.net, disponible en inglés y español.

crucificados y el martirio “jesuánico” de aquellas personas que fueron asesinadas, no tanto por su *creencia* en Jesucristo, sino por seguir sus pasos en el camino hacia el reino de Dios entendido como un reino de paz, justicia, e igualdad en esta misma tierra, no sólo en el cielo.

Durante el siglo veinte, entonces, las teologías de la liberación se centraban en la opresión política y económica del capitalismo e imperialismo, en las luchas sociales que resistían ante estas realidades del anti-reino y en los martirios relacionados con tales luchas. Sin embargo, a finales del siglo, teólogos de la liberación como Leonardo Boff e teólogas ecofeministas como Ivone Gebara empezaban a insistir que la liberación de los pueblos pobres (incluso las mujeres) está íntimamente relacionada con la liberación de la tierra³. No obstante, mucho antes de esta evolución teológica, muchos pueblos originarios ya daban testimonio a esta realidad de interdependencia y a la importancia del “buen vivir” para existir en armonía con la tierra y con nuestras relaciones humanas y más-que-humanas en este mundo⁴. Ahora, en el siglo veintiuno, el Papa Francisco ha hecho un llamamiento a las iglesias cristianas y a toda gente de buena voluntad para que nos convirtamos del paradigma egoísta, lo cual produce los gritos de los pueblos pobres y de la tierra, a un paradigma de ecología integral, lo cual lucha por la vida abundante de los y las pobres, de todos los pueblos y de la casa común, los ecosistemas que nos sostienen. Ahora se entiende

3 Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, trad. de Juan Carlos Rodríguez Herranz. (Madrid: Trotta, 2002) e Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, trad. de Graciela Pujol (Madrid: Trotta, 2000).

4 Encontré la frase “more-than-human” por primera vez en la obra de la botonista indígena Robin Wall Kimmerer *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants* (Minneapolis: Milkweed, 2011). Ecologista y geo-filósofo David Abram propuso esta frase para describir la inmersión de lo humano en un todo más amplio y sensible en *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World* (New York: Vintage Books, 1996).

en muchas teologías de la liberación que estas luchas –tanto como la realidad más fundamental del cosmos– están interrelacionadas.

El martirio histórico y contemporáneo de miles de defensores ambientales en Latinoamérica da testimonio encarnado de la realidad de la opresión ecológica y de la urgencia del buen vivir y la ecología integral. Partiendo de esta perspectiva del eco-martirio y la memoria viva de varios casos de eco-mártires, este ensayo ofrece una reflexión eco-feminista en la siguiente pregunta: ¿cuáles son los desafíos que plantea la realidad del eco-martirio para la teología de la liberación y las iglesias cristianas hoy en día? En diálogo con la lucha y el testimonio de casos concretos de eco-martirio, propongo que la realidad y memoria del eco-martirio nos interpela en varias dimensiones, no sólo en la dimensión ecológica, sino también en las dimensiones feministas, anti-racista e interreligiosas.

LOS PELIGROS DE LA MEMORIA: ADVERTENCIAS PARA UNA TEOLOGÍA DEL ECO-MARTIRIO⁵

Antes de reflexionar en las interpelaciones teológicas del eco-martirio, es importante tener en cuenta los posibles escollos que puede entrañar esta empresa de teologizar el martirio como algo con significado religioso o espiritual. Estos peligros, si no se controlan, pueden resultar contraproducentes e incluso perjudiciales para las comunidades y los ecosistemas a los cuales las y los eco-mártires dedicaron sus vidas.

5 Varias partes de las siguientes secciones de este ensayo aparecen en una forma más amplia en el libro Gandolfo, *Ecomartyrdom in the Americas*.

Cualquier teología del martirio en general, o del eco-martirio en particular, debe tener cuidado de no caer en estos patrones potencialmente tóxicos que reinscriben el sistema capitalista, racista y patriarcal, que es la raíz principal de la crisis social y ecológica en nuestro mundo.

En primer lugar, como tanta retórica religiosa, la categoría de martirio es fácilmente manipulable y puede aplicarse a cualquiera que muera en aras de cualquier causa, por moralmente reprobable que ésta sea. En la tradición cristiana occidental, la retórica del martirio se ha utilizado para apoyar la expansión de la cristiandad y la hegemonía colonial de la supremacía cristiana eurocéntrica. Durante la conquista y colonización de las Américas, por ejemplo, los misioneros europeos asesinados por pueblos indígenas fueron ensalzados por la iglesia como mártires del Evangelio que murieron para expandir el reino de la cristiandad y llevar la salvación y la civilización a las poblaciones llamadas “paganas” del “Nuevo Mundo”. Más recientemente, el cristianismo evangélico de Estados Unidos ha construido una narrativa de persecución y martirio en la que la cultura secular y los valores progresistas son armas en la guerra contra los verdaderos cristianos. Los misioneros perseguidos hoy en día también son considerados mártires en esta órbita, incluso en casos extremos, y la manipulación política de la retórica del martirio también es característica del movimiento nacionalista cristiano blanco dentro de Estados Unidos, como ha quedado patente en el caso de una mujer que fue asesinada por un agente de policía mientras participaba en el asalto al edificio del Capitolio de Estados Unidos el 6 de enero de 2021. Hasta los hombres más poderosos, como los expresidentes Donald Trump de EE.UU. y Jair Bolsonaro de Brasil, son vistos por sus seguidores como “mártires” de sus misiones racistas, extractivistas y anti-democráticas. El martirio se define en su esencia por el testimonio de la verdad. Cada uno de estos casos implica ensalzar la muerte en aras de la

expansión colonial, la ideología racista, la supremacía cristiana y las teorías conspirativas. Es evidente que la retórica del martirio puede verse distorsionada por falsedades, ideologías políticas fanáticas y el deseo de consolidar el poder sobre comunidades vulnerables. Es importante, por tanto, tener muy claro cómo el eco-martirio da testimonio de la verdad, la verdad de la realidad histórica, la verdad de una ética y política de justicia y compasión, y la verdad del deseo divino de distribuir el poder y la tierra de forma más justa y equitativa entre los seres humanos y entre éstos y la Creación.

En segundo lugar, las teologías y espiritualidades que se centran en el martirio corren el riesgo de justificar la injusticia y perpetuar el sufrimiento y el sacrificio de las comunidades marginadas y oprimidas. Las teólogas feministas y mujeristas han desconfiado especialmente de los sistemas teológicos que giran en torno a paradigmas de sufrimiento redentor. En la cristología, por ejemplo, la mujerista Afroamericana Jacquelyn Grant se ha basado en las experiencias de servidumbre de las mujeres negras para cuestionar el sufrimiento redentor del siervo sufriente, lo cual es fundamental tanto para la propia misión de Jesús como para la vocación de los discípulos cristianos⁶. Y Delores Williams ha apelado a las experiencias de subrogación de las mujeres negras en su crítica a las teologías que centran en la cruz y el sufrimiento redentor de la subrogación de Jesús por la humanidad⁷. A lo largo del medio siglo en que las mujeres han sido admitidas en la academia teológica, se han planteado docenas de argumentos en contra de estas teologías del

6 Jacquelyn Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response* (Atlanta: Scholars Press, 1989), y "The Sin of Servanthood and the Deliverance of Discipleship", en *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, ed. por Emilie M. Townes (Maryknoll: Orbis Books, 1993).

7 Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll: Orbis Books, 1993).

sacrificio y del sufrimiento redentor, a favor de teologías que se centran en la liberación de las mujeres y de todos los pueblos marginados para una vida en abundancia, no sufrimiento y servidumbre.

Las teologías de la liberación latinoamericana y las espiritualidades del martirio no han respondido adecuadamente a estas críticas del sacrificio y el sufrimiento redentor, pero se puede argumentar que el martirio en perspectiva liberadora es el resultado del compromiso de *resistir* a las ideologías y los sistemas que justifican el sacrificio y el sufrimiento de las mayorías pobres del mundo en aras de saciar los deseos consumistas de la minoría rica y poderosa. En otras palabras, el martirio en perspectiva liberadora es una protesta *en contra* del sacrificio y el sufrimiento injustos, y está lejos de ser una justificación de tales realidades violentas. Haríamos bien en tener presentes estas distinciones cuando teologizamos y recordamos los sacrificios que los y las eco-mártires han sido forzados a hacer en su búsqueda de la liberación y el bienestar humano y ecológico.

Una tercera advertencia para tener en cuenta se refiere a la característica patriarcal, racista y clericalista de recordar a los santos y a los ejemplares morales, especialmente a los mártires. Levantar a mártires individuales como ejemplos privilegiados de santidad política y ecológica puede tender a eludir la red comunitaria de lucha y compromiso que no sólo formó a los mismos y las mismas mártires en sus propios compromisos personales, sino que también está formada por docenas, cientos, incluso miles de otras personas que corren los mismos riesgos y potencialmente sufren el mismo destino que las personas que son mejor conocidas. Privilegiar a un puñado de personas ejemplares en lugar de comunidades enteras de lucha y compromiso puede reforzar el ideal patriarcal, supremacista blanco y capitalista del individuo autosuficiente y autónomo. Además, los ejemplares morales que recordamos en la

tradicción cristiana son con demasiada frecuencia hombres europeos y/o euro-descendientes ordenados por la iglesia.

La memoria latinoamericana del martirio subvierte esta tendencia en muchos aspectos al desplazar el foco de atención de la iglesia hacia el Sur Global, pero las principales figuras reconocidas en el martirologio latinoamericano siguen siendo predominantemente hombres cristianos, ordenados por la iglesia, muchas veces de piel más clara, que ocuparon puestos significativos de poder eclesial, como San Óscar Romero y el Beato Enrique Angelelli, ambos miembros de la jerarquía eclesiástica. Estos hombres fueron notables, sin duda, y su compromiso con el evangelio del amor y la liberación no puede ser exagerado. Es imprescindible recordarlos y ser animados por la memoria de ellos. Pero su visibilidad tiende a eludir el martirio cotidiano de los miles de hombres y mujeres corrientes que han comprometido sus vidas con el mismo evangelio y con el mismo resultado violento. Reconocer el eco-martirio contemporáneo puede ayudar a corregir esta tendencia, y la memoria de Berta Cáceres está corrigiendo esto en muchas comunidades hoy en día. Pero la categoría del eco-martirio también privilegia a las comunidades rurales sobre los sectores urbanos, y los individuos cuyas historias son más conocidas, especialmente a nivel internacional, siguen gozando de cierto estatus privilegiado. Es importante recordar constantemente, por tanto, que los eco-mártires que reconocemos son sólo un puñado de los muchos miles que han sido asesinados por defender causas relacionadas con la tierra y el medio ambiente, por no hablar de otras causas relacionadas con los derechos humanos en otros sectores de la sociedad, y sólo en las últimas décadas⁸. No debemos imaginarlos por sí solos como

8 Véase, por ejemplo, el caso de Marielle Franco en Brasil. “A 5 años del crimen de Marielle Franco en Brasil”, <https://www.clacso.org/en/a-5-anos-del-crimen-de-marielle-franco-en-brasil/>

ejemplares morales, sino más bien como miembros de una gran nube de testigos, vivos y muertos, que nos invitan a unir nuestras vidas a su legado de compromiso comunitario con el cuidado y la defensa de los demás y de nuestra casa común. Como suele decir un grupo de mujeres Purépecha que han resistido la violencia del extractivismo, declarando la autonomía de su pueblo indígena de Cherán, en Michoacán, México, “no fui una, fuimos todas”⁹.

En cuarto y último lugar, el martirio no es una categoría exclusivamente cristiana, pero las teologías y espiritualidades latinoamericanas del martirio son predominantemente cristianas en su origen, interpretación y expresión. Muchos eco-mártires son cristianos y pueden ser considerados mártires porque murieron dando testimonio del deseo de Dios de que se libere y florezca toda la Creación, una verdad evangélica que las comunidades cristianas creen haber sido revelada definitivamente en Jesucristo. Sin embargo, un gran número de eco-mártires no son cristianos, e incluso pueden tener profundas y fundadas sospechas sobre la naturaleza de la fe cristiana, dada su historia de complicidad con el racismo, el patriarcado y el colonialismo. A la vez, las y los defensores de la tierra y del medio ambiente que no son cristianos también dan testimonio de las verdades de sus propias fuentes espirituales y de la sagrada interdependencia entre la humanidad y el mundo más-que-humano. Pero ¿llamar “mártires” a las y los no cristianos no equivale a otra imposición colonial de una categoría teológica ajena? ¿O sería aún más problemático excluir a las comunidades no cristianas de esta categoría?

Una resolución adecuada a este dilema no es realmente posible, ni siquiera necesaria. Más bien, el dilema apunta al cuidado con el que las

9 *Mujeres del Fuego* podcast, 4 de noviembre, 2021, Audible.com.

comunidades cristianas debemos actuar en contextos de encuentro y colaboración interreligiosos. La categoría del martirio supera los estrechos límites de la doctrina y la identidad cristiana, al igual que las realidades sagradas de la verdad, la justicia y la interdependencia ecológica de las cuales dan testimonio las y los mártires. Por lo tanto, es perfectamente posible interpretar los asesinatos de defensores de la tierra y del medio ambiente no cristianos en términos de martirio. Sin embargo, al hacerlo, hay que tener cuidado en al menos dos frentes. En primer lugar, es importante tener en cuenta que las realidades de las cuales dan testimonio las y los mártires no cristianos no son reducibles a conceptos teológicos y filosóficos cristianos o, más ampliamente, occidentales o modernos. Las fuentes de las espiritualidades y cosmovisiones no cristianas y no occidentales deben respetarse como verdaderamente otras, y no deben blanquearse para que encajen en categorías que resulten familiares a los cristianismos occidentales modernos. Es imperativo respetar con humildad las diferencias que realmente existen y lo que se puede aprender de ellas. En segundo lugar, una buena regla general es respetar los deseos de cualquier comunidad no cristiana que exprese aversión a la retórica del martirio. Es posible reconocer y protestar por el asesinato de defensores de la tierra y del medio ambiente no cristianos sin utilizar esta categoría, y es imperativo hacerlo si una comunidad no cristiana indica que la categoría de martirio es indeseable u ofensiva para su propia sensibilidad cultural y religiosa. Por esta razón, los cuatro comártires que menciono en el prólogo de este ensayo son personas en torno a las cuales ya existen amplias comunidades de memoria que interpretan sus vidas y muertes en términos de martirio. En resumen, se trata de un dilema peliagudo que hay que sortear con sumo cuidado.

A pesar de los peligros de recordar como mártires a las y los defensores de la tierra y el medio ambiente asesinados, los frutos espirituales y

teológicos de interpretar sus muertes de este modo siguen siendo abundantes. A continuación, examinaremos cómo el eco-martirio y sus frutos pueden ampliar, profundizar e incluso corregir las teologías y espiritualidades del martirio en las teologías de la liberación y más allá.

EL MARTIRIO JESUÁNICO A LA LUZ DEL ECO-MARTIRIO¹⁰

Los mártires jesuánicos y las mártires jesuánicas de los finales del siglo XX en América Latina, cuyos testimonios han inspirado gran parte de la teología de la liberación latinoamericana, fueron asesinados por denunciar la injusticia, la opresión y la violencia, por un lado, y por anunciar la justicia, la liberación y la paz, por otro. Fueron asesinados específicamente por su liderazgo y solidaridad con los movimientos sociales cuyos objetivos consisten en garantizar los derechos de trabajadores, la reforma agraria, la soberanía nacional y la liberación de la tiranía política y económica de las antiguas aristocracias terratenientes y las nuevas oligarquías empresariales. Muchos de estos mártires se inspiraban en lo que Matthew Whelan denomina una “política de uso común”, que “prioriza el acceso de todas las personas al don de la Creación”. Esta política se basa en una “gramática teológica de la Creación como don común” que reconoce lo que la tradición social católica entiende como el “destino universal de los bienes creados”¹¹. Según Whelan, los llamamientos a

10 Para un análisis más extenso sobre este punto, véase Elizabeth O'Donnell Gandolfo, *Ecomartyrdom in the Americas* y “Women and Martyrdom: Feminist Liberation Theology in Dialogue with a Latin American Paradigm”, *Horizons* 24, n.º 1 (2007): 26-53.

11 Matthew Philipp Whelan, *Blood in the Fields: Óscar Romero, Catholic Social Teaching, and Land Reform* (Washington: Catholic University of America Press, 2020), 20.

la reforma agraria y a la solidaridad con trabajadores sin tierra en la iglesia latinoamericana y en la doctrina social católica en general son expresiones concretas de la política del uso común. San Óscar Romero y el Beato Padre Rutilio Grande son encarnaciones paradigmáticas de esta política, que en su contexto y en muchos contextos actuales es un esfuerzo arriesgado que Whelan caracteriza como “cruciforme”. En la época de Romero y Rutilio, tanto en nuestros tiempos, quienes se pronuncian en contra de la concentración de la tierra o se oponen a ella y abogan para que los sin tierra tengan acceso a tierras para cultivar, sufren enormemente como consecuencia de su lucha. Este sufrimiento señala cómo, en condiciones de pecado y violencia, la política del uso común puede llevar al martirio de la cruz.

El martirio de defensores de la tierra es paradigmático para las teologías del martirio de la liberación latinoamericana del siglo XX. Pero las Naciones Unidas y organizaciones de derechos humanos como Global Witness también reconocen a los defensores de la tierra como “defensores de los derechos humanos medioambientales” porque defienden el derecho de sus comunidades a disfrutar de un entorno seguro en el que tengan acceso a bienes naturales limpios y saludables, que les permitan sostener una vida digna. También son defensores del medio ambiente porque es mejor para el medio ambiente (incluso el clima) que el uso de la tierra lo gestionen las comunidades locales (especialmente las comunidades indígenas) en lugar de los acaparadores de tierras, los grandes terratenientes, y/o las empresas extractivistas con ánimo de lucro. Incluso cuando las comunidades locales y agricultores individuales no están atentos a las prácticas más ecológicamente sostenibles, el simple hecho de impedir que las industrias extractivistas a gran escala destruyan los paisajes y las vías fluviales locales también evita las contribuciones a gran escala a la deforestación, la pérdida de especies, la contaminación y el cambio climático. Por ello, mártires de finales del

siglo XX como Romero y Rutilio, que dieron su vida en defensa de los derechos del campesinado a la tierra y en aras de la reforma agraria, son, en cierto modo, eco-mártires. En mayor medida aún, mártires como el Padre Josimo Tavares, un sacerdote Afrodescendiente en Brasil, que se solidarizó con las comunidades locales en su lucha por defender sus tierras de los madereros y rancheros de la Amazonía, pueden ser reconocidos como eco-mártires. Su lucha fue por el acceso continuado y/o recuperado a la tierra para la agricultura de subsistencia, que no sólo es esencial para las personas que necesitan alimentos, agua y refugio; es también mucho más saludable que el extractivismo para los ecosistemas en los cuales las comunidades humanas hacemos nuestro hogar. Por lo tanto, mártires como Padre Josimo representan la conexión entre las y los mártires jesuánicos del siglo XX que murieron en búsqueda de la justicia y la liberación, por un lado, y los mártires contemporáneos de los derechos humanos medioambientales y el bienestar ecológico, por otro.

El Papa Francisco ha hecho explícita esta conexión entre la política del uso común y el bienestar ecológico en su solidaridad con los movimientos populares, en su encíclica *Laudato Si'* y en su compromiso sinodal con el ministerio ecológico en la región panamazónica. Whelan señala que esta conexión es especialmente evidente en los discursos de Francisco al Encuentro Mundial de Movimientos Populares, en los cuales la apelación de Francisco a los derechos de Tierra, Trabajo y Techo expresa una política de uso común basada en la gramática teológica de la Creación como don universal. En estos discursos, sostiene Whelan,

Francisco amplía y profundiza la reflexión sobre la política del uso común subrayando sus inevitables implicaciones ecológicas. “Un sistema económico centrado en la deidad del dinero”, observa Francisco en el primer discurso, conduce a una “cultura de usar y tirar” en la que los excluidos “son descartados, son ‘sobras’”.

Pero un sistema así, continúa, también “explota la naturaleza para sostener el consumo al nivel frenético que necesita”. A lo largo de su pontificado, Francisco ha señalado la íntima relación entre el uso que este sistema hace de las personas y el uso que hace de la propia tierra: la devastación que causa a todo lo que es frágil. El “hilo invisible” que une esta devastación es un sistema que “ha impuesto la mentalidad del beneficio a cualquier precio, sin preocuparse de la exclusión social ni de la destrucción de la naturaleza”¹².

Dado que es el mismo sistema el que explota a las personas y destruye el planeta, la justicia social y la medioambiental están inextricablemente unidas y Francisco arroja luz, con razón, sobre cómo los movimientos populares –los movimientos de base de los pueblos marginados y oprimidos, junto con sus cómplices– buscan la integración de estas formas de justicia en sus luchas cotidianas por un mundo más justo y ecológicamente sostenible.

Del mismo modo, la idea central de la articulación de la ecología integral por parte del Papa Francisco en *Laudato Si'* es que “todo está interconectado”, de modo que el clamor de los pueblos pobres y el clamor de la tierra están profundamente entrelazados. Después del Sínodo de la Región Panamazónica, la exhortación apostólica *Querida Amazonia* recapitula estas verdades con la adición del dialogo con pueblos indígenas. Aunque este documento no destaca la realidad del eco-martirio en la Amazonía en sí, el Documento Final del Sínodo de los obispos menciona a las y los mártires amazónicos cuatro veces, llegando a afirmar que “este Sínodo admira y reconoce a quienes luchan, con gran

12 Whelan, *Blood in the Fields*, 311.

riesgo de su propia vida, por defender la existencia de este territorio”¹³. Más allá de esta presencia de los mártires en el documento final de los obispos, la reunión del sínodo de los obispos en el Vaticano en octubre de 2019 fue profundamente marcada por imágenes de mártires llevadas por asistentes y simpatizantes, así como por el Vía Crucis de los Mártires de la Amazonía que se rezó fuera del Vaticano durante el Sínodo. Aquí vemos muy claramente, no sólo en la retórica sagrada, sino también en el arte y la liturgia, que los y las defensores de la tierra y del medio ambiente asesinados encarnan y dan testimonio de la integración de la liberación social y ecológica en nuestro mundo actual.

El P. Josimo Taveres, Chico Mendes, el P. Alcides Jiménez y la Hna. Dorothy Stang fueron incluidos en el Vía Crucis de los Mártires de la Amazonia ante el Vaticano durante el Sínodo. Mientras que el P. Josimo representa el puente martirial entre defensores de la tierra y defensores del medioambiente, Chico Mendes representa la tendencia a integrar el análisis socioeconómico y la liberación humana con el análisis de la justicia medioambiental y la preocupación por la existencia continua y la salud ecológica de la propia selva amazónica. Su martirio representa el giro ecológico definitivo en los movimientos populares de América Latina a finales del siglo XX, dando testimonio de una política de uso común que reconoce el vínculo inextricable entre el bienestar humano y el bienestar del resto del mundo natural. Por lo tanto, las cuestiones en juego en estos movimientos se amplían de la cuestión de quién posee y/o tiene acceso a la tierra a la cuestión de cómo aquellos que viven en la tierra hacen uso de ella de formas más o menos sostenibles. Por lo tanto, las luchas populares por la justicia y la liberación en América Latina han empezado a incorporar cada vez más las preocupaciones

13 Sínodo de Obispos, “Amazonía: Nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral” (2019).

ecológicas y la defensa de la integridad ecológica en su praxis profética. Además, en el transcurso de estas últimas cuatro décadas desde la muerte de Chico se ha producido una transformación en la forma en que los movimientos populares entienden el derecho a la tierra. Mientras que las luchas de finales del siglo XX por la reforma agraria a menudo se concentraban en la posesión de la tierra, muchas veces como propiedad privada, cada vez es más común que estas luchas busquen estructuras de uso comunal de la tierra, bajo la guía de la sabiduría indígena de que “la tierra no nos pertenece a nosotros/as; nosotros/as pertenecemos a la tierra”. Aunque el uso comunal de la tierra —es decir, la práctica ancestral de compartir el acceso a los bienes naturales colectivamente— no es necesariamente una panacea ecológica, es un medio especialmente eficaz de integrar y encarnar la justicia social y medioambiental.

Mientras que Chico Mendes representa esta transición del martirio por la justicia social y económica al martirio por una praxis integrada de justicia medioambiental y bienestar ecológico, es importante señalar que las comunidades indígenas llevan milenios integrando el bienestar humano y más-que-humano. Los conceptos cristianos occidentales de justicia, derechos humanos, y liberación no se traducen de forma unívoca en conceptos y cosmovisiones indígenas. Sin embargo, la interconexión del bienestar humano y ecológico articulada en la ecología integral de Francisco ya ha sido expresada y encarnada, aunque de maneras muy diferentes, en la antigua sabiduría cultural y ecológica de los pueblos indígenas. No debemos romantizar ni mercantilizar esta sabiduría, sino que debemos reconocer, respetar, y honrarla, especialmente en el caso de los pueblos indígenas que han sido perseguidos por su resistencia a los terrores entrelazados del robo de tierras, el genocidio y el ecocidio¹⁴.

14 George Tinker, *American Indian Liberation: A Theology of Sovereignty* (Maryknoll: Orbis Books, 2008).

Las diferentes comunidades indígenas pueden apreciar o no que estos asesinatos en masa se teologicen bajo la rúbrica de eco-martirio, pero es importante reconocer una vez más que la violencia contra defensores indígenas de la tierra y el medioambiente ha sido perpetrada por regímenes coloniales y neocoloniales durante más de cinco siglos. Lamentablemente, la realidad del eco-martirio, la llamemos así o no, no es nada nuevo.

LA TEOLOGÍA CRISTIANA A LA LUZ DEL ECO-MARTIRIO

Una de las aportaciones más significativas de Jon Sobrino a la teología de la liberación es su insistencia en dar prioridad al martirio jesuánico, no sólo en la fe y la praxis cristianas, sino también en la reflexión crítica sobre esa fe y esa praxis: son “*ipso facto* una realidad central para la fe, para la iglesia y para la teología”¹⁵. De hecho, como manifestaciones encarnadas de la presencia divina en la historia, los mártires tienen una importancia fundamental y universal para la fe y deben ser tenidos en cuenta en toda teología, no sólo en las llamadas “teologías contextuales.” Por ello, Sobrino lamenta que la realidad del martirio esté hoy tan desatendida en la disciplina y se pregunta si los cambios de paradigma han hecho de las y los mártires “obsoletos (...) un tema para la investigación histórica y la piedad, pero no para la reflexión teórica, como si la teología tuviera cosas más importantes en las que ocuparse que en mártires y crucificados”¹⁶. Sin embargo, en la medida en que las y los mártires se parecen a Jesús, dan a la

15 Jon Sobrino, “Our World: Cruelty and Compassion”, en *Rethinking Martyrdom (Concilium)*, ed. por Teresa Okure *et al.* (London: SCM Press, 2003), 20.

16 Jon Sobrino, “Los mártires jesuánicos en el tercer mundo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 16, n.º 48 (1999), 247.

teología una especificidad “jesuánica” que, según Sobrino, es de suma importancia porque cuando la teología cristiana “se distancia de Jesús de Nazaret y, sobre todo, de su cruz, se aburguesa”¹⁷. A la luz de este estudio sobre el eco-martirio, yo añadiría que, en la medida en que las comodidades de la existencia burguesa dependen de las industrias extractivistas y de las violencias que perpetran, una teología burguesa carente de la especificidad de Jesús es peligrosamente cómplice de la crucifixión de los pueblos pobres y del planeta por igual.

Sobrino sostiene que las y los mártires interrumpen la existencia burguesa para dar a la teología una especificidad jesuánica porque son un signo histórico y teológico de los tiempos en los que Jesús crucificado y resucitado está presente. Para él, los y las mártires “no sólo nos remiten a los conceptos teológicos de Dios y Cristo, sino que, sobre todo, hacen presentes estos conceptos”¹⁸. Según él, la afinidad con el dinamismo fundamental de la vida y muerte de Jesús hace que el martirio sea importante para la teología porque el martirio se convierte en “un principio hermenéutico, una mistagógica para comprender el martirio de Jesús”¹⁹. Los mártires proporcionan así una perspectiva epistemológica que ilumina mejor la persona y la obra liberadora de Jesús y el misterio del “Dios de los pobres” que quiere que las personas cuyas vidas están amenazadas y truncadas por la pobreza y la opresión tengan liberación y vida en abundancia. Esta ventaja epistemológica también opera negativamente en la medida en que las y los mártires dan testimonio contra los ídolos históricos, los dioses anti-reinos de la injusticia y la muerte que se opusieron al anuncio de Jesús del reino de Dios y siguen oponiéndose a la

17 Sobrino, “Los mártires jesuánicos”, 253.

18 Sobrino, “Los mártires jesuánicos”, 248.

19 Sobrino, “Our World”, 20.

participación de las y los mártires en ese anuncio. La misma dinámica teológica y ventaja epistemológica es válida para eco-mártires, que son asesinados por su oposición a esos mismos ídolos, con una comprensión aún más profunda y compleja de hasta qué punto esos ídolos exigen el sacrificio no sólo de vidas humanas, sino también de la vida y la integridad de la Creación más-que-humana.

Puesto que el martirio ilumina el contenido de la teología al hacer presente ese contenido en la historia, Sobrino sostiene que centrar el martirio sirve también para infundir a toda la tarea teológica algunas disposiciones fundamentales. Hacer reflexión teológica a la luz del eco-martirio puede extender, profundizar y guiar estas disposiciones a lo largo de caminos proféticos no sólo de la liberación humana integral, sino también de la conversión ecológica, la liberación interseccional (incluso feminista y anti-racista)²⁰ y el diálogo interreligioso.

Una disposición teologal

Ante todo, Sobrino afirma que recordar el martirio cultiva una “disposición teologal” que sitúa la teología no en el ámbito de categorías y conceptos abstractos, sino en el ámbito encarnado de “aquello que, para los seres humanos, es lo último: la vida y la muerte”²¹. En la teología de Sobrino, que se inspira en la obra de su amigo y hermano jesuita martirizado Ignacio Ellacuría, hablar de la realidad como “teologal” se refiere a la presencia encarnada de Dios en las realidades carnosas

20 Vea el origen del concepto de la interseccionalidad en la obra de Kimberlé W. Crenshaw, *On Intersectionality: Essential Writings* (New York: The New Press, 2014).

21 Sobrino, “Los mártires jesuánicos”, 249.

y materiales de la Creación. La imaginación sacramental de muchas y muchos eco-mártires da testimonio de la realidad de la creatividad vivificadora de Dios presente en la belleza y la abundancia de la Creación y de la presencia del pathos y la solidaridad divinos en las realidades de muerte y destrucción. De hecho, el eco-martirio es una manifestación encarnada de la creatividad, la compasión y la solidaridad divinas. Eco-mártires son sacramentos de la solidaridad divina con la Creación. A la luz de su testimonio, según Sobrino, la teología no puede evitar enfrentarse a cuestiones últimas sobre el sufrimiento y el pecado, o sobre la esperanza de la resurrección, el reino de Dios y la justicia que conlleva para los pueblos pobres, el planeta e incluso el cosmos en su conjunto. El eco-martirio, en particular, pone la praxis y la teología cristianas en contacto encarnado, social y ecológico con estas cuestiones, lo cual requiere un discipulado cristiano y una reflexión teológica que no sólo reflexione intelectualmente sobre conceptos como “encarnación profunda” [“deep incarnation”], sino que también –de hecho, principalmente– que busque caminos de participación contemplativa y liberadora en la encarnación profunda de lo divino en nuestro rincón de la Creación, nuestra casa común.

Una disposición dialéctica

En segundo lugar, Sobrino sostiene que el martirio aporta a la teología una “disposición dialéctica” que desafía a la disciplina no sólo a anunciar la buena nueva de la gracia, la justicia, la verdad y la presencia viva de Dios, sino también a denunciar las realidades históricas del pecado, la injusticia, la falsedad y la muerte. El eco-martirio es una revelación clara de cómo el imaginario antiecológico del extractivismo es una manifestación violenta del pecado en nuestro mundo actual. Esta disposición dialéctica

abre la teología cristiana en general y las teologías de la liberación y las eco-teologías en particular al autoexamen y la autocrítica a la luz del testimonio de defensores de la tierra y el medio ambiente que han incorporado a sus luchas por la justicia medioambiental no sólo análisis liberacionistas y ecológicos, sino también interseccionales, anti-racistas, feministas y decoloniales. Centrarse en el eco-martirio corrobora sin duda las críticas ecologistas al antropocentrismo cristiano, un defecto que ha plagado no sólo al cristianismo conservador sino también a muchas teologías de la liberación centradas exclusivamente en la liberación humana. Por otro lado, los eco-mártires dan testimonio de un sólido compromiso con el bienestar de las comunidades humanas y de la Tierra en tándem, en contraposición a los compromisos misantrópicos característicos de ciertas expresiones de la Ecología Profunda [Deep Ecology]. En general, las y los defensores de la tierra y el medio ambiente están siendo asesinados no por un enfoque puramente conservacionista del ecologismo, sino por su compromiso con la integración del bienestar humano y ecológico que comentábamos antes.

Este compromiso integral ha llevado a un montón de defensores de la tierra y el medioambiente a profundizar y ampliar su comprensión de cómo el coloniaje del actual sistema mundial está diseñado para privilegiar a una minoría de élite a costa de los pueblos colonizados y de la propia Tierra. El análisis y la praxis de Berta Cáceres, por ejemplo, nos recuerda que el anti-reino contra el cual se levantan las y los eco-mártires como testigos dialécticos no sólo está estructurado por el capitalismo (un hecho que Sobrino admitiría fácilmente), sino por los estragos coloniales del racismo y el patriarcado. Tanto las teologías cristianas de la liberación como las eco-teologías harían bien en tener en cuenta estas críticas cuando intentamos formular nuestra comprensión dialéctica de cómo las dinámicas pecaminosas de los imaginarios antisociales y antiecológicos operan en complejas redes interconectadas de violencia y

opresión. Al igual que los elementos y energías que dan vida al cosmos están interconectados, también lo están los sistemas humanos que producen los gritos de la tierra y de los pueblos pobres. Estos gritos se entrecruzan con los gritos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, de las mujeres (especialmente las mujeres de color), de inmigrantes y refugiados, de las personas LGBTQ+, de las personas discapacitadas, de la gente anciana y de todas las personas a quienes la sociedad desprecia como desechables. La teología de Sobrino no reconoce muy bien esta interseccionalidad de la opresión y la liberación. La ecología integral del Papa Francisco hace gestos hacia estas intersecciones, pero requiere una corrección significativa en lo que respecta a su omisión de un análisis explícito del racismo y su reafirmación del pensamiento binario y esencialista en torno al género y la sexualidad²².

Otra dimensión de la disposición dialéctica que el eco-martirio puede cultivar en la teología cristiana tiene que ver con los peligros de la supremacía cristiana y la necesidad de cultivar una cultura de encuentro interreligioso caracterizada por la humildad y la solidaridad. El asesinato de defensores de la tierra y del medio ambiente es un fenómeno mundial que se cobra la vida de muchos más no cristianos que cristianos. Los pueblos indígenas, muchos o la mayoría de los cuales tienen sus propias cosmovisiones y practican sus propias formas de espiritualidad ancestral, son especialmente vulnerables a la persecución violenta por su resistencia a los proyectos extractivistas. Recordar que el eco-martirio abarca y trasciende muchas tradiciones religiosas y espirituales puede desafiar a la teología cristiana a una crítica interna de las barreras que se oponen al encuentro con las comunidades no cristianas con un espíritu

22 Una crítica feminista y decolonial de la teología integral del Papa Francisco aparece en Melissa Pagán, "Extractive Zones and the Nexus of the Coloniality of Being/Coloniality of Gender: Towards a Decolonial Feminist Integral Ecology", *Journal of Hispanic/Latino Theology* 22, n.º 1 (2020).

dialógico de auténtico respeto y colaboración. Dada la historia y el legado actual de complicidad cristiana con el colonialismo extractivista del capitalismo, el racismo y el patriarcado, las iglesias cristianas tienen mucho que aprender de este diálogo.

Una disposición soteriológica

Finalmente, Sobrino postula que centrar el martirio también presta una “disposición soteriológica” a la teología porque las y los mártires “apoyan –o pueden apoyar– la esperanza de que en la cruz de Jesús (junto con su vida y resurrección) está la salvación”²³. El amor que lleva a la cruz a mártires y eco-mártires jesuánicos en la historia es lo que “verifica” para las comunidades cristianas de hoy el poder salvador del amor de Dios manifestado en la cruz de Jesús hace dos mil años. ¿Qué nos enseña el martirio jesuánico, en general, y el eco-martirio, en particular, sobre este poder redentor? O, mejor dicho, ¿qué puede llamarse salvífico en el sufrimiento y la muerte del martirio? Juan Hernández Pico sostiene que la muerte de mártires no produce inicialmente frutos salvíficos, sino frustración, horror, ira, miedo y desánimo:

[su martirio] representa ante todo el triunfo de la poderosa violencia criminal, del terrorismo del Estado, que acalla para siempre la voz de una profeta, interrumpe brutalmente el proyecto de un reformador, trunca sin piedad la vida de una investigadora, apaga definitivamente el pensamiento de un genio o humilla y viola la dignidad de una comunidad²⁴.

23 Sobrino, “Los mártires jesuánicos”, 249.

24 Juan Hernández Pico, “The Hope Born of the Martyrs’ Love”, en Okure *et al.*, eds., *Rethinking Martyrdom*, 130.

Una emisión de Radio Progreso de Honduras pronunció este mismo sentimiento en una reflexión ofrecida en el marco del cuarto aniversario del asesinato de Berta Cáceres:

Una persona a la que confesamos como mártir fue ante todo víctima de un cruel asesinato, una persona a la que vimos con su cuerpo destrozado, que sufrió en carne propia las heridas en su cuerpo, que padeció y sufrió los horrores de la muerte. (...) Ninguna confesión de martirio puede hacer desaparecer la realidad cruenta de la muerte violenta²⁵.

Estos recordatorios nos previenen contra los peligros de glorificar y romantizar el sufrimiento redentor ya comentados anteriormente. El talante soterialógico que el martirio centrado presta a la teología cristiana debe denunciar ante todo el asesinato de mártires y no perder nunca de vista la violencia y la injusticia de sus muertes.

A primera vista, entonces, parece que no hay nada de salvación, de luz o de esperanza en la horrible muerte de una persona martirizada. La brutalidad y el asesinato no contienen nada de bondad. La muerte violenta, en sí misma, es puramente negativa. Pero no acaba la historia aquí. Las teologías de la liberación y las comunidades eclesiales de base de la iglesia de las y los pobres en Latinoamérica llevan más de cincuenta años insistiendo en que hay algo del poder salvífico de Dios en la memoria del martirio. Ante todo, la solidaridad incondicional de los y las mártires jesuánicos y de los y las ecomártires con los pueblos oprimidos, unida a la cruda realidad de sus asesinatos, desenmascara los ídolos de la muerte que exigen sacrificios —de la vida y el mano de obra humanos, de la tierra y sus bienes— para lograr sus fines de lucro. Además, el legado del martirio llama a la iglesia a la conversión, desafiando a todas las comunidades

25 “Berta y el Martirio” (5 marzo 2020), <https://radioprogressohn.net/enfoque/berta-y-el-martirio/>.

cristianas a convertirnos en verdaderos seres humanos, encarnados en la realidad, en lugar de permanecer dentro de las ilusiones de la irrealidad. Las y los eco-mártires, en particular, nos llaman a la compasión por las comunidades marginadas y oprimidas –incluso la tierra y sus criaturas más-que-humanas– y nos animan a asumir la carga de la realidad, aunque tal acción suponga un precio para nuestra propia comodidad y seguridad. Su amor y fidelidad incesantes nos invitan a vivir con libertad frente al egoísmo, con alegría frente a la tristeza y con esperanza frente a la resignación. Según Sobrino, “en esta libertad, alegría y esperanza hay ya una especie de reverberación de resurrección”²⁶. El legado del eco-martirio demuestra así que la muerte no tiene la última palabra y su memoria nos invita a vivir como pueblo resucitado, confiando activamente en la promesa de la llegada del reino de Dios. Eco-mártires revelan el rostro de un Dios que es amor, solidaridad y justicia, del mismo modo que nos muestran que “es posible vivir con gran amor en este mundo y poner todas nuestras capacidades al servicio del amor”²⁷. En última instancia, su sacrificio se convierte en salvífico cuando hacemos nuestra su causa, que es la causa de Jesús, la causa de la liberación humana y ecológica, la causa del reino de Dios.

PUNTOS DE LUZ

El panorama del extractivismo en las Américas y el resto del mundo es desolador y resulta difícil ver un camino a seguir en medio de la violencia y el miedo que asolan a las comunidades humanas marginadas y a los

26 Jon Sobrino, *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples* (Maryknoll: Orbis Books, 2003), 114.

27 Jon Sobrino, “Martyrs: An Appeal to the Church”, en Okure *et al.*, eds., *Rethinking Martyrdom*, 148.

ecosistemas vulnerables de nuestra casa común. Para quienes estamos lejos de los emplazamientos de las industrias extractivas, estas realidades de injusticia medioambiental y degradación ecológica son invisibles o tan abrumadoras que resulta difícil encontrar esperanza. A esta desesperanza ante el extractivismo se suma el creciente sentimiento de desesperación, especialmente entre la juventud, ante los enormes desafíos de la crisis climática y la intratabilidad de los sistemas e instituciones con poder para mitigar el calentamiento global y sus efectos catastróficos sobre los seres humanos y toda la comunidad terrestre. La persecución de comunidades y el asesinato de personas en primera línea de estas luchas por la justicia medioambiental y climática pueden ciertamente sumarse a este ambiente de desesperanza. Y, sin embargo, hay comunidades de Latinoamérica que han encarnado la esperanza de la resurrección en la memoria de sus eco-mártires, interpretando su testimonio como

puntos de luz
en la oscuridad del miedo
brillando con coraje
forjando la paz
allá en el horizonte
la llama mayor
la justicia del reino de Dios
Resurrección²⁸

La teología de la liberación ha ofrecido un análisis y ha sistematizado una espiritualidad profunda del martirio que puede enriquecerse y profundizarse aún más con una reflexión crítica en el eco-martirio desde una perspectiva interseccional que toma en cuenta

28 Estos son extractos de la letra de una canción que destaca el video “Mártires da Caminhada” (21 noviembre 2021). Letra escrita en portugués por Cireneu Kuhn, SVD, y traducción del portugués al español adaptada de la traducción de Pedro Andrés Sánchez.

las conexiones inextricables entre las luchas sociales, ecológicas, feministas, anti-racistas, y decoloniales en todas las Américas. La verdadera resurrección envuelva todas estas dimensiones de la vida, y más. Nuestras teologías, espiritualidades, activismos, y modos de encarnar otro mundo posible deben hacer lo mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abram, David. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage Books, 1996.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Traducción de Juan Carlos Rodríguez Herranz. Madrid: Trotta, 2002.
- Cáceres, Berta. “Goldman Environmental Prize Acceptance Speech” (22 abril 2015), <https://youtu.be/AR1kwx8b0ms>
- Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. “A 5 años del crimen de Marielle Franco en Brasil”. <https://www.clacso.org/en/a-5-anos-del-crimen-de-marielle-franco-en-brasil/>
- Crenshaw, Kimberlé W. *On Intersectionality: Essential Writings*. New York: The New Press, 2014.
- Gandolfo, Elizabeth O'Donnell. *Ecomartyrdom in the Americas: Living and Dying for Our Common Home*. Maryknoll: Orbis Books, 2023.
- Gandolfo, Elizabeth O'Donnell. “Women and Martyrdom: Feminist Liberation Theology in Dialogue with a Latin American Paradigm”. *Horizons* 24, n.º 1 (2007): 26-53.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Traducción de Graciela Pujol. Madrid: Trotta, 2000.
- Grant, Jacquelyn. “The Sin of Servanthood and the Deliverance of Discipleship”. En *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, editado por Emilie M. Townes. Maryknoll: Orbis Books, 1993.
- Grant, Jacquelyn. *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Kimmerer, Robin Wall. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Minneapolis: Milkweed, 2011.

- Kuhn, Cireneu. “Mártires da Caminhada”. (21 noviembre 2021), <https://youtu.be/sH3GuQHxk9g>
- Hernández Pico, Juan. “The Hope Born of the Martyrs’ Love”. En *Rethinking Martyrdom (Concilium)*, editado por Teresa Okure *et al.* London: SCM Press, 2003.
- n.a. *Mujeres del Fuego*. Podcast. 4 noviembre 2021. Audible.com.
- Pagán, Melissa. “Extractive Zones and the Nexus of the Coloniality of Being/ Coloniality of Gender: Towards a Decolonial Feminist Integral Ecology”. *Journal of Hispanic/Latino Theology* 22, n.º 1 (2020).
- Radio Progreso. “Berta y el Martirio” (5 marzo 2020), <https://radioprogreso.net/enfoque/bera-y-el-martirio/>
- Sínodo de Obispos. “Amazonía: Nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral”. Roma, 2019.
- Sobrinho, Jon. “Our World: Cruelty and Compassion”. *Rethinking Martyrdom (Concilium)*, editado por Teresa Okure *et al.* London: SCM Press, 2003.
- Sobrinho, Jon. “Los mártires jesuánicos en el tercer mundo”. *Revista Latinoamericana de Teología* 16, n.º 48 (1999).
- Sobrinho, Jon. *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples*. Maryknoll: Orbis Books, 2003.
- Tinker, George. *American Indian Liberation: A Theology of Sovereignty*. Maryknoll: Orbis Books, 2008.
- Whelan, Matthew Philipp. *Blood in the Fields: Óscar Romero, Catholic Social Teaching, and Land Reform*. Washington: Catholic University of America Press, 2020.
- Williams, Delores S. *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll: Orbis Books, 1993.

Artículo recibido: 27 de enero del 2024
Artículo aprobado: 2 de marzo del 2024

La teología política de Ignacio Ellacuría

RANDALL CARRERA UMAÑA*

Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

Resumen: En esta investigación se presenta un estudio de la teología política de Ignacio Ellacuría, la cual se enmarca en el contexto de su teología de la liberación. Se propone un estudio gradual que parte de una aproximación a la vida y obra de este autor como elemento clave para comprender su pensamiento. Posteriormente, se realiza un análisis de los elementos generales de sus ideas teológicas, con la finalidad de profundizar en el elemento político presente en su reflexión, con un particular énfasis en su visión del Jesús histórico. Se finaliza con la elucidación de algunas conclusiones sobre la temática.

Palabras claves: Teología latinoamericana, teología política, pobres, mayorías populares, Ellacuría.

Abstract: This research presents a study of the political theology of Ignacio Ellacuría, which is framed in the context of his liberation theology. A gradual study is proposed, starting with an approach to the life and work of this author as a key element to understand his thought. Subsequently, an analysis of the general elements of his theological ideas is made, with the purpose of deepening in the

* Actualmente cursa el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Granada (Granada, España). Contacto: randall.carrera@ucr.ac.cr

political element present in his reflection, with a particular emphasis on his vision of the historical Jesus. It ends with the elucidation of some conclusions on the subject.

Keywords: Latin American theology, political theology, poor, popular majorities, Ellacuría.

1. IGNACIO ELLACURÍA VIDA Y OBRA: ASPECTOS CLAVES PARA COMPRENDER SU TEOLOGÍA POLÍTICA

Según Rodolfo Cardenal¹, Ellacuría se ofreció como voluntario para inaugurar el noviciado de la Viceprovincia Centroamericana en El Salvador, específicamente en la ciudad de Santa Tecla. En este período es de vital importancia su relación con el superior responsable Ángel Elizondo, el cual orientó a los jóvenes novicios hacia una espiritualidad y vivencia cristianas más allá de los rigorismos y las normas eclesiales: “Elizondo puso en contacto a los novicios con la realidad centroamericana, debían adaptarse al clima, a la comida y a la manera de ser de la población”.²

1 Cf. “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”, en *Ignacio Ellacuría: “aquella libertad esclarecida”*, ed. Jon Sobrino y Rolando Alvarado, Presencia Teológica 96 (Santander: Sal Terrae, 1999), 43–45.

2 Cardenal, 44.

Este período significó para Ellacuría el primer encuentro con la realidad de Latinoamérica, particularmente la centroamericana presente en El Salvador, una población con una historia de desigualdades y exclusión. Lo fundamental radicó en la ruptura con las estructuras tradicionales europeas para aproximarse a un nuevo contexto sociocultural y religioso, debido a la visión innovadora presente en el proceso de formación trazado por Elizondo.

En lo relacionado a sus intereses académicos, es importante mencionar que, desde los inicios de su formación, Ellacuría había esbozado las líneas de un proyecto intelectual que buscaba lograr un síntesis entre el pensamiento tradicional y las novedades actuales por lo que, en una primera instancia, adquirió una gran importancia el pensamiento de Ortega y Gasset.³ Luego de la lectura de *Naturaleza, Historia, Dios* y, por recomendación directa de Rahner, Ellacuría buscó a Xavier Zubiri (1898-1983) para la elaboración de su tesis doctoral. Gestándose entre ambos un vínculo no solamente académico, sino también filial,⁴ tal como el mismo Zubiri lo expresa en una misiva escrita en 1967: “No tengo una idea sublime de mi labor; pero sea ella lo que fuere, sin Ud., sin su colaboración crítica, sugerencias y ánimos... esta masa de papeles dormirá en el armario. Empezando por la antropología, por eso le necesito”.⁵

3 Este intento de síntesis es evidente en los textos juveniles de Ellacuría recopilados en el primer tomo de sus escritos filosóficos. Véase principalmente: Ignacio Ellacuría, “Ortega y Gasset, desde dentro”, en *Escritos filosóficos I*, Colección estructuras y procesos Serie mayor 13 (San Salvador: UCA Editores, 1996), 23–33; Ignacio Ellacuría, “¿Quién es Ortega y Gasset?”, en *Escritos filosóficos I*, Colección estructuras y procesos Serie mayor 13 (San Salvador: UCA Editores, 1996), 35–45.

4 Hemos profundizado las implicaciones de este vínculo filial y académico en nuestro artículo Randall Carrera, “El Zubiri de Ignacio Ellacuría”, *Post-filosofía*, n° 14 (2021): 225–45.

5 Ignacio Ellacuría, “Carta de X. Zubiri a I. Ellacuría (San Sebastián, 7 de septiembre de 1967)”, en *Escritos filosóficos II*, Colección Estructuras y procesos. Serie mayor 15 (San Salvador: UCA Editores, 1999), 60–61.

Ellacuría leyó en Zubiri, no los elementos para la construcción de la síntesis intelectual que tanto anhelaba, sino los fundamentos de una filosofía original, que superaba las deficiencias en las que había incurrido la historia del pensamiento a través de su desarrollo, particularmente en lo que el filósofo vasco denominaba entificación de la inteligencia y la logificación de la realidad.⁶ El joven jesuita encontró en Zubiri las bases de una metafísica intramundana las cuales le presentaban una lectura de la realidad que superaba la visión sustancialista, para dar paso a una lectura de la realidad como estructura en unidad dinámica a partir de una novedosa visión de la inteligencia, la cual también daba un paso más para dejar atrás la dualidad existente entre el sentir y el inteligir por medio de la propuesta de la inteligencia sentiente.⁷

Entre muchos de los aspectos que Ellacuría asume del pensamiento de Zubiri, cabe destacar su pensamiento sobre la realidad pues, en el momento en que Ellacuría conoce a Zubiri, éste se encuentra terminando su obra *Sobre la esencia*⁸, en la cual se desarrolla, entre otros elementos, una presentación de la realidad como estructura, la cual debe considerarse como el objeto de la filosofía, esbozando de esta manera una visión renovada de la metafísica. Afirma Ellacuría:

6 Cf. Ignacio Ellacuría, “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”, en *Escritos filosóficos III*, Colección estructuras y procesos Serie mayor 18 (San Salvador: UCA Editores, 2001), 404–17.

7 Es importante tomar en cuenta que Zubiri se encontraba en lo que el mismo denomina su etapa metafísica, en la cual se distancia de la fenomenología de Husserl y de Heidegger, para dar paso a una propuesta más original y precisa, tal como menciona en el prólogo a la versión inglesa de su primera obra: “Lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal. Desde 1944 mi reflexión constituye una nueva etapa: la etapa rigurosamente metafísica”. Xavier Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 16ª ed. (Madrid: Alianza, 2018), 15.

8 *Sobre la esencia* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962).

Lo metafísico no está, por lo tanto, en escaparse de lo físico hacia lo conceptual por el rodeo de un logos predicativo, de una construcción mental, sino en atenerse a lo que es físico, a lo que es real [...] Pero esa misma realidad, a la que se aproximan las ciencias, tiene en cuanto realidad una estructura que no compete a la ciencia, que se enfrenta con la realidad, en cuanto realidad determinada [...] el saber físico metafísico atiende a lo que es la cosa real en cuanto es real y a la estructura de la realidad en cuanto realidad.⁹

Esta metafísica intramundana formulada por Zubiri calará de manera particular en el análisis de la realidad realizado por Ellacuría, ya que es la última etapa de su pensamiento, en la que se desempeñará como Rector de la UCA y analista de la coyuntura política salvadoreña. Será un fuerte crítico de las injusticias presentes en la sociedad, las cuales se expresan de manera particular en las mayorías empobrecidas de la región.

2. LÍNEAS GENERALES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DE ELLACURÍA

En la teología de Ellacuría se visualiza un núcleo de ideas fundamentales que hilvanan y articulan toda su reflexión y, para efectos del estudio de su teología política, cobran una mayor relevancia cuatro tesis claves: la situación de las mayorías empobrecidas; la necesidad de un replanteamiento de la teología tradicional; la relación existente entre teoría y praxis; y la relación existente entre el reino y la salvación histórica, tal como se detalla a continuación.

9 “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”, en *Escritos filosóficos II*, Colección Estructuras y procesos. Serie mayor 15 (San Salvador: UCA Editores, 1999), 387s.

2.1 Situación de las mayorías empobrecidas

Ellacuría parte de la comprobación de la experiencia física y vivencial de la situación de opresión social y política que experimentan las mayorías empobrecidas de la región latinoamericana, las cuales representan la mayor parte de la humanidad que vive en niveles en que apenas pueden satisfacer sus necesidades básicas,¹⁰ pues no gozan equitativamente de los recursos de toda la humanidad.¹¹ El filósofo vasco-salvadoreño enfatiza que estos grupos humanos no son desposeídos por naturaleza, sino que son fruto de ordenamientos sociales y políticos injustos que los ubican en una posición privativa. De manera particular se refiere a:

aquellas mayorías que no están en condición de desposeídas por leyes naturales o por desidia personal o grupal, sino por ordenamientos sociales históricos, que las han situado en una posición estrictamente privativa y no meramente carencial de lo que les es debido, sea por estricta explotación o sea porque, indirectamente, se les ha impedido aprovechar su fuerza de trabajo o iniciativa política.¹²

Razón por la que la teología de la liberación ha de cuestionarse el papel que la fe debe cumplir en este contexto concreto, argumentando que, de manera específica, es necesario preguntarse desde una perspectiva

10 Cf. “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, Colección estructuras y procesos Serie mayor 16 (San Salvador: UCA Editores, 1999), 204–6.

11 Para referirse a estas grandes mayorías, Ellacuría utiliza diversos adjetivos, tales como populares, empobrecidas o excluidas.

12 Ellacuría, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, 204.

creyente qué debe hacerse para que las poblaciones oprimidas gocen de la presencia del reino.¹³ Por ello, desde su perspectiva:

La teología de la liberación impulsa a situarse real e intencionadamente en la situación y perspectiva de las mayorías populares, para entender, interpretar y transformar la realidad, así como para vivir la plenitud del evangelio, tanto en lo personal como comunitariamente.¹⁴

Esta interpelación del contexto apela a una reformulación y replanteamiento de la forma de elaborar la reflexión teológica.

2.2 Replanteamiento de la teología tradicional a partir de la historización

Como teólogo de la liberación, Ellacuría desarrolla su pensamiento a partir de una premisa fundamental: la teología tradicional ha sido incapaz de realizar un diálogo abierto con el entorno en que se desarrolla; y su deseo de universalidad la ha llevado a una dimensión abstracta, completamente ajena a la realidad cotidiana, convirtiéndose en un saber meramente teórico, centrado sobre realidades inmutables, completamente ajenas a la historia.¹⁵

13 Cf. Ignacio Ellacuría, “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, en *Escritos teológicos I*, Colección Teología Latinoamericana 25 (San Salvador: UCA Editores, 2000), 313s.

14 Ignacio Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, en *Escritos teológicos I*, Colección Teología Latinoamericana 25 (San Salvador: UCA Editores, 2000), 26.

15 Cf. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, en *Escritos teológicos I*, Colección Teología Latinoamericana 25 (San Salvador: UCA Editores, 2000), 164.

Esta forma tradicional de hacer teología se ha realizado desde una realidad determinada: la europea, la cual es limitada pues: “La historia de la teología enseña que la situación histórica posibilita y a la par limita la realización de una teología viva”.¹⁶ Es decir, al tener su génesis en un contexto diferente al latinoamericano, la teología ha desarrollado toda una serie de elementos necesarios para su construcción como una disciplina formal, debidamente estructurada, y con criterios claramente establecidos, con el riesgo de verse incapaz de salir de los esquemas con los que ha sido diseñada a lo largo de los tiempos.

De esta manera: “La historización de la fe, tal como ha llegado al mundo, a través de la civilización occidental, a pesar incluso de sus universales, es una limitación de la fe cristiana”.¹⁷ Por lo que no es casualidad que las teorías teológicas, tal como han sido desarrolladas en occidente, sean ajenas a lo que se experimentan los pueblos latinoamericanos. Para Ellacuría, por el contrario: “la revelación misma es histórica en su misma estructura, de modo que no puede tener un único sentido unívoco, para situaciones realmente distintas”,¹⁸ por lo que el dato teológico debe verse interpelado por la realidad y la historia.

Esta historización de la teología se realiza con el objetivo de construir la liberación, por ello:

La teología de la liberación impulsa a situarse real e intencionadamente en la situación y perspectiva de las mayorías populares, para entender,

16 Ignacio Ellacuría, “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”, en *Escritos teológicos I*, Colección Teología Latinoamericana 25 (San Salvador: UCA Editores, 2000), 273.

17 Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, 31.

18 “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, 166.

interpretar y transformar la realidad, así como para vivir la plenitud del evangelio, tanto en lo personal como comunitariamente.¹⁹

Esta reformulación de la teología apela a la construcción de una teoría en íntima relación con la praxis transformadora.

2.3 Relación entre la teoría teológica y la praxis

Para Ellacuría no puede existir disociación entre la teoría y la praxis. Desde su punto de vista, la teología debe alimentarse de la praxis, la cual le otorga riqueza de realidad.²⁰ Se trata de una relación intrínseca, pues la teoría, tanto filosófica como teológica, debe ser el momento iluminador de la praxis.²¹ Según el Rector de la UCA, la preocupación por la ortodoxia de la fe debería medirse por el dar todo de la fe, buscando su plenitud en una determinada situación histórica, por lo que la ortopraxis debe contar con su propia autonomía, para que pueda convertirse en un principio orientador de la ortodoxia. En este sentido, Ellacuría es firme al afirmar que la fe y la conciencia no provienen de la ortodoxia, tal como se ha confundido en la teología tradicional.

Por ello reconoce que, si bien es cierto que la teología de la liberación latinoamericana aún no se encuentra cultivada plenamente, es rica en gracia y realidad, pues la teoría no puede ser vista como simple reflexión sobre la praxis, ya que su objeto central debe ser el reino. Dicho en otras palabras: “una teoría teológica que no sea verificable

19 Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, 26.

20 Cf. “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, en *Escritos teológicos I*, Colección Teología Latinoamericana 25 (San Salvador: UCA Editores, 2000), 238s.

21 Cf. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (Madrid: Trotta, 1991), 468–72.

en la praxis teologal, carece al menos de una dimensión esencial suya que es la historicidad”.²²

Significa entonces que para Ellacuría la praxis teológica es el lugar de verificación y la teoría teológica el lugar de la iluminación, por lo que debe superarse el error de pensar que la teoría debe ser el aspecto esencial de la fe.

En el desarrollo de estos presupuestos Ellacuría hace uso de tres categorías claves y su profundización será de gran importancia para la aproximación a su teología política.

2.4 El reino de Dios y la salvación histórica

La noción ellacuriana de reino de Dios es construida con un claro matiz histórico. Para Ellacuría esta categoría, tal como ya se ha mencionado, no puede concebirse de manera abstracta ni dualista, tal como en muchas ocasiones se ha presentado en la teología tradicional. Desde una América Latina que experimenta las consecuencias de un mercado capitalista, cuyas principales consecuencias han sido la marginación y la explotación, el reino debe estar vinculado a una praxis de transformación social y política.

Según Ellacuría, la reflexión teológica debe orientarse en torno al reino y la praxis propiciando una puesta en marcha transformadora en orden a su realización,²³ lo que quiere decir que la salvación se

22 Ellacuría, “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”, 241.

23 Cf. Ellacuría, 235.

realiza de manera progresiva en la historia. Por lo que el reino debe concebirse como la máxima presencia de Dios y cumplimiento de su voluntad, pero sin dejar de lado su dimensión histórica: “se trata de que lo divino se haga cada vez más histórico entre los hombres”.²⁴

A partir de estas ideas puede comprenderse con claridad que Ellacuría plantea en su historización de la fe una propuesta en la que construcción del reino ha de realizarse por medio de un proceso de transformación y lucha contra las desigualdades presentes en la región. Más allá de las discusiones de orden académico elucubradas desde Europa, este autor propone un proceso salvífico orientado por la construcción del reino, lo que no puede desligarse de las circunstancias propias de la región latinoamericana. Para América Latina, Ellacuría propone una historización de la salvación cristiana en términos de una liberación integral, no sólo del pecado personal, sino también del histórico, expresado en situaciones de injusticia y dominación.²⁵

Estas líneas claves de la teología ellacuriana permiten dar paso al estudio de los aspectos fundamentales de su teología política.

3. ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE ELLACURÍA

Las líneas generales de la teología de la liberación de Ellacuría (citadas supra) facilitan una sistematización y un análisis de los elementos que constituyen su teología política. En este apartado se propone

24 Ellacuría, “El desafío cristiano de la teología de la liberación”, 23.

25 Cf. Ellacuría, 24s.

un análisis de los principales elementos que estructuran la teología política de Ellacuría, para desarrollar luego un estudio de cómo estos factores convergen en la figura y actuar políticos de Jesús.

3.1 Elementos fundamentales de la teología política de Ellacuría

A lo largo de los textos teológicos de Ellacuría, llaman la atención los siguientes elementos a partir de los cuales se estructura su teología política:

La política es una dimensión importante de los procesos de liberación: Ellacuría enfatiza que lo político juega un papel preponderante en la historia, pero sin dejar de lado la relación de la fe con otros ámbitos, como la economía, la cultura, o la ciencia,²⁶ por lo que deja claro que su preocupación no gira en torno a la elaboración de una teología de lo político, sino del reino: “Ciertamente, tiene una clara vocación política, pues lo político es pretender liberación no sólo de las personas, sino de los pueblos; no sólo de las opresiones psicológicas, sino también de las socio-históricas”.²⁷

Por ello, reconoce que en parte se trata de una teología política, cuyo objeto no es la eficacia política de la teología, sino la consecución del reino en todas sus dimensiones.

26 Cf. Ellacuría, 20s.

27 “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”, 315.

Superar las posiciones extremas ante lo político: pues la teología no puede asumir posturas ingenuas, tal como ese moralismo ingenuo que lleva a pensar que la fe no puede contaminarse con las inmoralidades políticas y que impide un enfrentamiento con los hechos concretos. Tampoco es viable asumir una posición fundamentalista que lleve a un simplismo mesiánico, donde se piense que la total liberación se obtiene solamente de la fe, buscando una solución cristiana para problemáticas de naturaleza política, económica, o social: “Esto lleva, con frecuencia, a un radicalismo indiferenciado en las denuncias y a un idealismo utópico en las propuestas de solución”.²⁸ Todo esto conlleva asumir una posición realista ante las problemáticas, ya que es necesario reconocer y diferenciar los diferentes ámbitos de la cultura y la sociedad, valorando críticamente sus aportes, pero también sus límites. Ellacuría afirma que, si bien es indispensable el evangelio para una auténtica liberación de los pueblos y de sus estructuras de opresión, también es clave la necesidad reconocer que el mensaje evangélico por sí mismo no es suficiente, ya que carece de armas propias para discernir las causas de la opresión y dilucidar las propuestas de liberación y sus correctas implementaciones.²⁹

Implica el reconocimiento de que la teología no es suficiente para alcanzar una liberación integral: Ellacuría reconoce que en la historia se articula tanto la acción de Dios como la del ser humano, por lo que la teología de la liberación debe suscitar una interpretación unitaria del mundo, en la que no haya lugar para ningún tipo de exclusión.³⁰ Por ende, es necesaria la relación con otras fuerzas sociales, económicas, y políticas, pero es imprescindible también un discernimiento claro

28 Ellacuría, 318.

29 Cf. Ellacuría, 320s.

30 Cf. Ellacuría, 316s.

para relacionarse con los movimientos revolucionarios. Sin embargo, Ellacuría es crítico al afirmar que ninguna forma política se ajusta perfectamente a las exigencias del reino y, de ahí, su denuncia ante las injusticias presentes en el sistema capitalista, cuyas consecuencias se evidencian en las desigualdades existentes en la región. Por esta razón es clave que la fe contribuya con aquellos movimientos políticos que trabajan por los pobres y las mayorías populares, como se desprende de la siguiente afirmación:

La opción preferencial por los pobres, entendida en forma realista, es la que debe regir estas opciones, pero teniendo cuidado de buscar aquellos procesos que más conduzcan a la liberación total, no dejándose engañar por las mil formas encubridoras que pueden tomar los sistemas de dominación y aún las propias debilidades personales, grupos e instituciones.³¹

De acuerdo a Ellacuría, estos elementos se concretan en el actuar de Jesús, tal como se detalla en el siguiente apartado.

3.2 El actuar político de Jesús

Para Ellacuría es imperiosa una lectura de la figura y el actuar de Jesús que no sea a- histórica, pues sólo desde la historia se puede comprender la totalidad de su misión.³² Esto significa trascender la interpretación tradicional, fruto de un logos griego, que ofrece una

31 Ellacuría, 321s.

32 Cf. “Carácter político de la misión de Jesús”, en *Escritos teológicos II*, Colección Teología Latinoamericana 26 (San Salvador: UCA Editores, 2000), 13.

crisología limitada, la cual responde a un contexto determinado y que es, en la mayoría de los casos, ajena a la realidad particular de América Latina: “Esta nueva crisología debe dar todo su valor de revelación a la carne de Jesús, a su historia”.³³ La necesidad de acercarse a Jesús desde un logos histórico, ajeno a especulaciones e idealismos, es uno de los pilares para comprender la teología política de Ellacuría.

Por ello, este apartado se estructura en torno a tres elementos claves: el contexto político en el que se desarrolla la misión de Jesús, el estudio de su profetismo, y el análisis de las causas políticas de su condena a muerte.

3.2.1 El contexto político de la actividad de Jesús

Ellacuría realiza una relectura de la vida de Jesús a partir de su contexto histórico, analizando detenidamente sus actitudes ante un mundo y una cultura altamente politizadas. Desde su visión, es clave el estudio de las coordenadas históricas donde se realiza su misión, como requisito para comprender sus alcances e implicaciones.

La vida y misión de Jesús se llevan a cabo en un contexto sumamente problemático, encabezado por el poderío romano, la sumisión de las autoridades judías, y la proliferación de libertadores mesiánicos, los cuales daban lugar a revueltas y a diversas visiones apocalípticas. Según Ellacuría, los evangelios ofrecen pocos datos históricos debido a la intención explícita de no confundir la persona de Jesús con dichos

33 Ellacuría, 16.

movimientos.³⁴ Sin embargo, puede leerse en ellos una situación política controversial, donde resaltan clases religiosas y políticas como los saduceos, un grupo vendido al poder; los fariseos, los cuales bajo la consigna de la exacerbación religiosa adquieren gran poder en medio del pueblo; y los zelotes, catalogados como rebeldes que llaman a la lucha armada contra las autoridades dominantes.

En este mundo politizado, Ellacuría señala que Jesús realiza su profetismo de una manera concreta, en relación directa con las circunstancias históricas y políticas.

3.2.2 *El profetismo de Jesús*

Tal como se ha afirmado anteriormente, Jesús no lleva a cabo su labor profética al margen de las situaciones históricas, al contrario, sus acciones responden a exigencias claras del contexto en el que se encuentra inmerso, por lo que su mesianismo se presenta íntimamente ligado a un actuar político, señalando Ellacuría de manera particular los siguientes aspectos:³⁵

Rechazo a la religión muerta y a la ritualización: Jesús choca de manera directa con las prácticas legalistas de su época. No es un ministro oficial de la organización religiosa, pues no pertenece al aparato jerárquico, y su relación con Dios no se realiza desde un espiritualismo muerto. Ellacuría enfatiza las limitaciones de las autoridades judías:

34 Cf. “Dimensión política del mesianismo de Jesús”, en *Escritos teológicos II*, Colección Teología Latinoamericana 26 (San Salvador: UCA Editores, 2000), 31–36.

35 Cf. “Carácter político de la misión de Jesús”, 19–25.

“lo que el judío tiene de más es saber en la historia quién es el Dios vivo al que debemos adorar, pero no la localización de ese Dios y su manipulación cultural”.³⁶

Ataca la opresión ejercida por el poder religioso: denuncia la hipocresía de los que se adjudican las llaves del reino e impiden a los demás la entrada a él, y señala que este choque de Jesús con el poder religioso implicaba ir en contra del orden establecido en la vida pública, señalando su monopolio sobre la fe en Yahvé y poniendo en peligro el equilibrio entre el pueblo y el poder romano: “aunque el acento inmediato de Jesús no es sobre lo socio-político, sino sobre lo socio religioso, su acción no podía menos de verse como una grave interferencia con la estructura de poder”.³⁷ El enfrentamiento de Jesús no es solamente con la dimensión religiosa del poder, sino que su crítica se extiende también a su poder e injerencia social ejercido por los escribas y fariseos, los cuales tratan de mantener un orden social a expensas del pueblo.

Crítica explícita al enriquecimiento: en el actuar de Jesús, pobreza y riqueza se encuentran en una clara oposición dialéctica, el predominio de la segunda da por frutos la exclusión y la marginación. Para Ellacuría, la pobreza de Jesús es resultado de su opción libre de cara al poder dominante, por lo que no es una alabanza abstracta a la pobreza, sino una vivencia concreta, un verdadero planteamiento histórico, que implicaba posicionarse en el bando de los dominadores o en el de los dominados.³⁸

36 Ellacuría, 20.

37 Ellacuría, 21.

38 Cf. Ellacuría, 22.

Por tanto, para Ellacuría, la clave del actuar político de Jesús radica en no dejarse influir por las diversas manifestaciones y expectativas mesiánicas de su época, que giraban en torno al alcance de logros materiales y presencias triunfalistas inmediatistas: “Jesús se esfuerza por convertir una religión politizada en una fe política. No abandona la idea de salvar al hombre, pero da la dimensión total de la salvación del hombre; [es decir,] la salvación en la historia”.³⁹

De esta forma, el proceso de autocomprensión de su mesianismo político en su vida y en su misión, conllevan su condena política.

3.2.3 *La condena de Jesús*

Ellacuría afirma que la condena de Jesús se realiza por razones de orden políticas, como consecuencia de su actuar profético analizado anteriormente. Desde su perspectiva:

Esto es evidente al morir entre dos sediciosos: por lo que puede hablarse de un crimen político, tal como se nota en la inscripción presente en la cruz.

El poder religioso lo presenta como enemigo del César: como un peligro político, por lo cual es prendido bajo el mando del tribuno, razón que se evidencia en el actuar de Pilato:

En definitiva, sea por complacer a los judíos en una acción política, sea porque ve en peligro su posición política ante Roma, sea porque

³⁹ “Dimensión política del mesianismo de Jesús”, 57.

siguió con la sospecha de que podía ser en efecto uno de los tantos mesías que polulaban en la época, lo cierto es que es el título de la condena.⁴⁰

4. CONCLUSIONES

En Ignacio Ellacuría no es posible separar su biografía de su pensamiento, su obra, tanto la filosófica como la teológica, responde a inquietudes existenciales íntimamente ligadas a su contexto.

Su relación con Zubiri es de vital importancia para el desarrollo de su propio pensamiento, aunque su obra no es una repetición o mera divulgación de la filosofía de su maestro. Los postulados zubirianos son la plataforma, tanto teórica como metodológica, que le permiten la construcción de una teología de la liberación con una sólida base metafísica y epistemológica. En ese sentido, puede leerse en la obra teológica de Ellacuría una relectura y aplicación novedosas de categorías elaboradas por Zubiri, tales como la realidad y la historia, entre otras.

En Ellacuría es visible la primacía de la realidad planteada por Zubiri en *Sobre la esencia* pues, en su teología, esta categoría asumida en su dimensión estructural y dinámica es de vital importancia, aspecto que le permite la construcción de una teología historizada, donde la historización es el criterio de verificación de verdad o falsedad de la teoría teológica.

40 Ellacuría, 40.

La teología de Ellacuría, al ser histórica, es por ende política, ya que el reino y la salvación no se alcanzan, si no es por medio de una realización histórica, que implican la acción y el trabajo con diferentes agentes, grupos, y movimientos políticos. La praxis, comprendida como un hacer real de realidad, implica acciones políticas. Sin embargo, la relación con los grupos políticos y movimientos revolucionarios debe ser siempre crítica, sometida al discernimiento y a la reflexión.

Para Ellacuría, la acción de Jesús es política, su profetismo conlleva una ruptura con la autoridad dominante, una denuncia de sus abusos, y la crítica del uso indebido de su autoridad. Esta práctica conlleva su condena por causas políticas.

La teología política de Ellacuría es una invitación a la puesta en marcha de acciones concretas para la denuncia y transformación de las situaciones de injusticia presentes en la sociedad. Conlleva el trabajo en conjunto con diferentes agentes, reconociendo que, por sí misma, la fe no es suficiente. Es la invitación a concebir la teoría teológica en íntima relación con la praxis, y es una teología que se inspira no en una cristología abstracta, sino en la recuperación de un Jesús histórico, inserto en coyunturas y vicisitudes concretas.

BIBLIOGRAFÍA

- Cardenal, Rodolfo. “De Portugalete a San Salvador: de la mano de cinco maestros”. En *Ignacio Ellacuría: “aquella libertad esclarecida”*, editado por Jon Sobrino y Rolando Alvarado, 37–49. Presencia Teológica 96. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Carrera, Randall. “El Zubiri de Ignacio Ellacuría”. *Post-filosofie*, n° 14 (2021): 225–45. <https://doi.org/10.15162/1827-5133/1439>.
- Ellacuría, Ignacio. “Carácter político de la misión de Jesús”. En *Escritos teológicos II*, 13–66. Colección Teología Latinoamericana 26. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- . “Carta de X. Zubiri a I. Ellacuría (San Sebastián, 7 de septiembre de 1967)”. En *Escritos filosóficos II*, 60–61. Colección Estructuras y procesos. Serie mayor 15. San Salvador: UCA Editores, 1999.
- . “Dimensión política del mesianismo de Jesús”. En *Escritos teológicos II*, 33–66. Colección Teología Latinoamericana 26. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- . “El desafío cristiano de la teología de la liberación”. En *Escritos teológicos I*, 19–33. Colección Teología Latinoamericana 25. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- . *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.
- . “La idea de filosofía en Xavier Zubiri”. En *Escritos filosóficos II*, 365–444. Colección Estructuras y procesos. Serie mayor 15. San Salvador: UCA Editores, 1999.
- . “La superación del reduccionismo idealista en Zubiri”. En *Escritos filosóficos III*, 403–30. Colección estructuras y procesos Serie mayor 18. San Salvador: UCA Editores, 2001.

- . “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”. En *Escritos teológicos I*, 163–85. Colección Teología Latinoamericana 25. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- . “Ortega y Gasset, desde dentro”. En *Escritos filosóficos I*, 23–33. Colección estructuras y procesos Serie mayor 13. San Salvador: UCA Editores, 1996.
- . “¿Quién es Ortega y Gasset?” En *Escritos filosóficos I*, 35–45. Colección estructuras y procesos Serie mayor 13. San Salvador: UCA Editores, 1996.
- . “Relación teoría y praxis en la teología de la liberación”. En *Escritos teológicos I*, 235–45. Colección Teología Latinoamericana 25. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- . “Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina”. En *Escritos teológicos I*, 313–45. Colección Teología Latinoamericana 25. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- . “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana”. En *Escritos teológicos I*, 271–301. Colección Teología Latinoamericana 25. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- . “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”. En *Escritos universitarios*, 203–20. Colección estructuras y procesos Serie mayor 16. San Salvador: UCA Editores, 1999.
- Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. 16ª ed. Madrid: Alianza, 2018.
- . *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.

Artículo recibido: 10 de enero del 2024
Artículo aprobado: 15 de marzo del 2024

“El peor de los fascismos puede parecer popular”

Una crítica de Severino Croatto en los orígenes de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana

PABLO DANIEL BORDENAVE (†)*

Colegio Ward de Villa Sarmiento, Buenos Aires, Argentina

Resumen: Este breve trabajo dará cuenta de un debate que tuvo como uno de sus protagonistas principales al biblista católico José Severino Croatto. El hecho, sobre el que existe poca documentación, consistió en una fuerte polémica, con los considerados padres de la filosofía latinoamericana de la liberación, sobre el significado de “lo popular”. Nos referimos a uno de los debates internos que tuvo en sus comienzos el polo argentino de la filosofía de la liberación latinoamericana. También buscaremos señalar las implicancias de aquel debate en nuestras teologías hoy.

Palabras claves: Filosofía de la liberación, cultura popular, pueblo, religiosidad popular, Severino Croatto.

Abstract: This brief paper will report on a debate that had the Catholic biblical scholar José Severino Croatto as one of its main protagonists. The event, about

* Licenciado en Teología por el ISEDET (Buenos Aires, Argentina) y Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Martín (Buenos Aires, Argentina). Fue capellán del Colegio Ward de Villa Sarmiento (Buenos Aires, Argentina).

which there is no much documentation, consisted of a strong controversy around the meaning of “the people” or “popular culture with those considered to be the fathers of the Latin American philosophy of liberation. This refers to one of the internal debates that the Argentine pole of the philosophy of liberation had in its beginnings. We will also seek to point out the implications of that debate for our theologies today.

Keywords: Philosophy of liberation, popular culture, the people, popular religiosity, Severino Croatto.

EL CONTEXTO HISTÓRICO

La polémica ocurre en el llamado “polo argentino” de la filosofía de la liberación entre los años 1971 y 1975¹. Tomamos el año 1971 como el año de inicio de la filosofía de la liberación en Argentina considerando el artículo de Enrique Dussel, “Metafísica del sujeto y liberación”², el texto inaugural de la saga liberacionista del “polo argentino”³.

-
- 1 Mucha de la información acá vertida será tomada de una investigación en la que participé y se puede consultar en la sección Papeles de Investigación para la revista *Cuadernos del CEL* (UNSAM). La Primera Parte fue publicada en *Cuadernos del CEL* 2, n.º 3 (2017): 60-162, la segunda en *Cuadernos del CEL* 3, n.º 6 (2018): 88-257, la tercera en *Cuadernos del CEL* 4, n.º 7 (2019): 120-246 y la cuarta en *Cuadernos del CEL* 4, n.º 8 (2020): 108-160, la quinta en *Cuadernos del CEL* 4, n.º 9 (2020): 121-222 y la sexta en *Cuadernos del CEL* 5, n.º 10 (2021): 106-207.
 - 2 Enrique Dussel, “Metafísica del sujeto y liberación”, en *Temas de Filosofía contemporánea* (Buenos Aires: Sudamericana, 1971), 27-32. Ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Filosofía Argentina, Córdoba, 1971.
 - 3 No entraremos en este tema, pero para los que les interese pueden consultar la siguiente obra: Marcelo González y Luciano Maddonni, *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana*.

El debate ocurrió en la Universidad Nacional de la provincia de Salta, en el Norte argentino. Por aquellos años, el desarrollo de la discusión filosófica en dicha universidad se encontraba en un momento de gran ebullición. Manuel Ignacio Santos, uno de los autores más prolíficos del "polo argentino" definió ese momento como: "La experiencia salteña de filosofía" o "la experiencia del país y de Latinoamérica desde la filosofía en Salta"⁴. En este contexto se organiza el primer Encuentro Nacional de Filosofía de la liberación, en abril de 1974.

El estudio de aquellos años muestra que, a partir de 1973, las discusiones hacia el interior del "polo argentino de la filosofía de la liberación" se fueron tensionando, al punto que, a raíz de algunas publicaciones de estos años, las disputas se transformaron en rupturas. Las tensiones se dieron entre lo que se consideraba el núcleo duro de la Filosofía de la Liberación y aproximaciones menos ortodoxas, en este caso representadas, entre otros, por Croatto, las que llegaron a sufrir censura de publicación de artículos por discrepar de la línea "oficial". Así lo afirma Horacio Cerutti Guldberg, en su *Filosofía de la liberación latinoamericana*:

Otro caso fue un libro conjunto sobre la cultura popular en el que se marginó de participar a muchos que podrían haberlo hecho y se impidió la publicación del artículo de Severino Croatto, quien había sido invitado a hacerlo. El libro en cuestión fue editado por García Cambeiro bajo el título *Cultura popular y filosofía de la liberación* [...]. En fin, estas y otras actitudes que no vale la pena mencionar, llevaron a

Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972) (Buenos Aires: Gabriel Kozel, 2020).

4 Manuel Ignacio Santos, "La filosofía en la actual coyuntura latinoamericana", *Pucará* 2 (1977): 38.

tensas relaciones y finalmente a la ruptura entre el sector populista y el “grupo salteño”⁵.

El grupo cuestionado, al que pertenecía Croatto, se había autodenominado “grupo salteño” o “subsector problematizador crítico del populismo”. Algunos de los integrantes de este grupo, junto a Croatto, fueron: Manuel Ignacio Santos, Horacio Cerutti Guldberg, Miguel Ángel Santillán, Elena Teresa José, Horacio Lescano, León Maturana y Gustavo Ortiz. Por su parte, el grupo “ortodoxo” en tensión con los “críticos” estaba formado, entre otros, por Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Mario Casalla y Osvaldo Ardiles. Notaremos que Croatto no ahorrará tinta en sus textos para criticar con nombre y apellido a alguno de ellos. El “grupo de Salta” tenía en Croatto un integrante de suma importancia ya que, en aquellos años, ya era un biblista y teólogo de la liberación de reconocimiento internacional, junto a Hugo Assmann y Juan Carlos Scannone⁶.

EL TEMA DE LA DISCORDIA: EL CONCEPTO DE “LO POPULAR”

El núcleo central de la polémica fue el tema del “pueblo”, de “lo popular”. Cerutti Gulderberg lo expresa así:

Ya a fines de 1973 los que integrábamos el que dio en llamarse “grupo salteño” nos levantábamos casi agresivamente contra ese

5 Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: FCE, 2006), 327

6 El tercer capítulo del libro ya citado aquí de Horacio Cerruti está dedicado a la teología de la liberación, ver: Cerutti, *Filosofía*, 186.

populismo que destilaba por todas partes el discurso pretendidamente "liberador". Más que la expresión metafórica de "destilar" habría que decir que el populismo constituía intrínsecamente a buena parte de los discursos autodenominados "filosofía de la liberación"⁷.

Cerutti afirma que fue la noción de pueblo tomado en clave bíblica lo que hizo que Croatto introdujera en aquel debate precisiones imprescindibles. Desde "su fe en el Dios de Israel, el Dios de los profetas, del Génesis, y del Éxodo", agrega Cerruti, Croatto reexamina la cuestión de la cultura popular y expone su total y peligrosa ambigüedad:

El momento de la visión del mundo "teleológica", donde se hace posible, mediante la desacralización del cosmos, el surgimiento de la "praxis sociohistórica". En la medida en que el pueblo participa de esta "praxis", se va liberando de sus ambigüedades míticas. No se debe tergiversar la noción de "cultura popular" e hipervalorarla. Se debe considerar al pueblo en sus justos límites y uno de ellos es que el pueblo no está, de ningún modo, fuera del sistema. Estos sectores sociales que componen el pueblo "por más aislados que los imaginemos, están atrapados por el sistema socioeconómico que nos domina a todos situándonos en uno de los polos de la dependencia-dominación". Tampoco un indigenismo voluntarista puede solucionar el tremendo problema teórico y político que representa el trato con estos sectores "marginales"⁸.

Debido a estos enfoques, el paso de Croatto por la Universidad Nacional de Salta fue muy efímero, ya que, en 1974, el año que lo

7 Cerutti, *Filosofía*, 308

8 Cerutti, *Filosofía*, 434

contrataron, también lo cesantearon. Es decir que estuvo menos de un año trabajando en aquella provincia. En abril de 1975 es invitado a trabajar en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) donde desarrolló su tarea docente hasta su muerte⁹.

LO POPULAR PARA CROATTO

Analizaremos dos artículos de Severino Croatto en los cuales expone con claridad su pensamiento sobre “lo popular”. Ambos artículos fueron escritos en el año 1975 en medio de aquellas controversias, motivo por el cual los elegimos.

El primer artículo se trata de “Cultura popular y proyecto histórico” publicado en la revista española *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*¹⁰. Este trabajo, además de ser importante por su contenido, también lo es por dos hechos significativos: el primero es que, es el texto que había sido rechazado de la publicación que dirigía el “grupo populista u ortodoxo”, del que hicimos mención más arriba. En segundo lugar, porque en ese mismo número de la revista se publican, juntamente, los siguientes artículos: “El surgimiento de la Filosofía de la Liberación” de Hugo Osvaldo Ortega Cazenave; “Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la Filosofía de la Liberación latinoamericana” de Horacio Cerutti Guldberg; “La ‘Filosofía de la Liberación’ en Argentina” de Enrique Dussel; y “¿Filosofía de la Liberación o

9 Para un perfil bio-bibliográfico sobre la vida de Severino Croatto en perspectiva latinoamericana ver <http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/5.%20Fil%20Lib.%20Croatto.pdf>

10 Severino Croatto, “Cultura popular y proyecto histórico”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 3 (1976): 367-378.

Liberación de la Filosofía?” de Joaquín Hernández Alvarado, lo que deja evidenciado la importancia del tema y la reivindicación que del mismo hace la publicación, ya que, a pesar de haber sido rechazado de otra revista, lo rescata y publica entre otros textos de “padres de la filosofía de la liberación”, mostrando así la seriedad e importancia del autor. El segundo artículo, “La religiosidad popular: Un intento de problematización”, fue publicado en *Cristianismo y Sociedad* 14/47¹¹.

En el primer artículo mencionado, “Cultura popular y proyecto histórico”, Croatto muestra una fuerte preocupación crítica sobre ciertos intentos de conceptualización de la “cultura”, los cuales, bajo el disfraz de su valoración, lo que en verdad hacen es buscar dominarla. La pregunta central será, entonces, cómo es posible valorar una cultura sin dominarla.

Para esto Croatto señala claramente qué es lo esencial en su entendimiento de lo popular:

Las masas populares en su totalidad, y cualquiera sea su origen, tienen una notable capacidad de crear símbolos (y mitos, eventualmente) que recuperan el sentido radical (donde el hombre está “radicado”) de lo telúrico y lo cósmico. Pero es la praxis socio histórica la que flexiona esa potencia en una dirección nueva¹².

Sin esa praxis socio histórica liberadora no será posible modificar la cultura en un sentido liberador. En breve mostraremos que Croatto basará su análisis en el relato del Éxodo. Pero antes, resaltaremos

11 Severino Croatto, “La religiosidad popular: Un intento de problematización”, *Cristianismo y Sociedad* 14, n.º 47 (1976): 39-48.

12 Croatto, “Cultura popular y proyecto histórico”, 377.

algunas de las críticas que desarrolla sobre la filosofía de la liberación y a la teología que le sirve de base:

Ligar –como han hecho entre nosotros algunos así llamados “filósofos de la liberación”– la concientización al desarrollismo (cual si fuera un intento de incorporar al hombre mítico a las pautas de la “civilización”) es no entenderla. No se trata de “civilizar” y ejercer, con tal pretexto, una nueva forma de colonialismo. En realidad, el dejar al pueblo o al indígena en su “estar” o en su modo de morar en el mundo, es “dominarlo” en el sentido inverso. Dejarlos en su cosmovisión (que hemos aprendido a distinguirla de la cultura popular) significa hundirlos en el silencio, despojarlos. Puesto que ya no encontramos grupos étnicos puros, o capas populares que vivan autónomamente sobre la tierra¹³.

Con su referencia al “estar”, Croatto no deja lugar a dudas de que su crítica apunta al pensamiento de Rodolfo Kusch, a quien en un párrafo más adelante cita directamente haciendo alusión a una de sus obras más importantes, *América Profunda*:

El indio puede rechazar la técnica por la forma “invasora” como le llega, o por la experiencia de frustración en sus intentos de recibir sus beneficios, justamente porque se reconoce enredado en un sistema opresor. Su rechazo es el rechazo de una dominación. No es que la técnica le haga mal [...]. Dejar que sus ritos mágicos hagan innecesaria la técnica –como pretende por ejemplo R. Kusch–, no es ningún beneficio a la “américa profunda” sino cavar una fosa profunda a lo autóctono para su dominación desde fuera. El problema –epistemológico y metodológico– está en comenzar por

13 Croatto, “Cultura popular y proyecto histórico”, 377.

discernir entre cosmovisión y cultura popular. Después vienen otras cuestiones¹⁴.

Croatto destacará en ambos artículos la experiencia del pueblo de Israel en el éxodo. Lo que hace esa experiencia es “centrar al pueblo en el ‘Yavé’ del éxodo y del desierto, que los ‘saca’ de un lugar y conduce a otro a través de una respuesta-fidelidad a la historia”¹⁵. En esto consiste pensar en esa práctica socio histórica liberadora.

Dicho en sus propias palabras:

La concientización es pues un trayecto enriquecedor del *ethos* popular, de su cultura. Con tal que no sea “tecnificación” ni secularización, empobrecedoras. Puede ser el impulso que saque a un pueblo o grupo humano de su mundo mítico. Con la condición empero de que lo inserte en un *proyecto histórico*, en una práctica concreta y social de liberación, desde donde reconstruirá, con una nueva simbólica, un nuevo folclore y, eventualmente, nuevos ritos y gestos, su propio universo cultural. Allí estará su *ethos*, en esa praxis y en su nuevo lenguaje, en esa plenitud en realización, pero sin dominación, en ese renacer sin dejar de ser lo propio. Sólo que cuando esto sucede, la concientización es reprimida¹⁶.

En el segundo artículo, “La religiosidad popular: un intento de problematización”, Croatto advierte que “El título mismo indica que este artículo no es todavía una sistematización del tema sino sólo la señalación de nuevas pistas para tematizar el problema”¹⁷.

14 Croatto, “Cultura popular y proyecto histórico”, 378.

15 Croatto, “Cultura popular y proyecto histórico”, 376.

16 Croatto, “Cultura popular y proyecto histórico”, 378.

17 Croatto, “La religiosidad popular: un intento de problematización”, 39.

A pesar de esta advertencia, de sólo “señalar pistas”, el autor deja muy claro cuáles son los problemas centrales a la hora de pensar en y trabajar con lo popular. Para él, el riesgo consiste en un vaciamiento del lenguaje cuando hablamos de “lo popular”, ese vaciamiento puede llevar a distintos tipos de consecuencias.

Una de ellas tiene que ver con realizar una operación de tipo cosmética, es decir, cambiar un círculo mítico propio de su cultura por otro, más parecido al nuestro, pero sobrecargado de estructuras imperiales de dominación. Dice:

Mientras tratamos de “entender” y bautizar formas autóctonas de religiosidad, hacemos ingresar a la gente en un nuevo círculo “mítico”, el de la mentalidad cristiana, universal “occidental” y jurídica, ya asimilada e ideológicamente sobrecargada por las estructuras imperiales de dominación¹⁸.

Otra preocupación muy fuerte en Croatto tiene que ver con lo que para él es un acercamiento sin “distinciones” a lo popular, a eso que llamamos *pueblo*:

A veces se legitima a la religiosidad popular por el sólo hecho de ser “popular”, sin mayores distinciones. “Hay que partir del pueblo”, se dice. Algunos creen también que el “pueblo” tiene de por sí la verdad y que sólo hay que interpretarlo [...]. En realidad, se lo usa y se lo instrumenta demagógicamente. El peor de los fascismos puede hacerse pasar por “popular”¹⁹.

18 Croatto, “La religiosidad popular: un intento de problematización”, 39.

19 Croatto, “La religiosidad popular: un intento de problematización”, 41.

Croatto va más allá cuando denuncia un “acompañamiento orquestado” entre la teología pastoral y la filosofía de la liberación al no asumir verdaderamente al pueblo sino en sumergirlo en la miseria:

En este momento en América Latina el concepto (énfasis en el concepto, no la realidad) de “pueblo” es instrumentado, hábil o ingenuamente, por ciertos tercerismos o derechismos que no asumen al pueblo sino que lo sumergen en la miseria. Como cobertura ideológica, una cierta “filosofía de la liberación” retroalimenta esa política de la miseria. Como acompañamiento orquestado, la teología pastoral ensalza a la religiosidad popular como la forma latinoamericana del encuentro con Dios: hay que partir del pueblo [...]; hay que interpretar al pueblo²⁰.

Quizá hoy estas palabras suenen a una realidad con la que convivimos cotidianamente: “el peor de los fascismos puede hacerse pasar por popular”. ¿Será que alcanza hoy, para pensar esta categoría, seguir hablando de “un pueblo” sin ver la cantidad de matices internos? ¿Se puede seguir sosteniendo que todo lo que procede del pueblo es liberador en sí mismo? Croatto va a insistir en la necesidad de que exista dentro de ese pueblo un proyecto de liberación, sin el cual no habrá jamás camino de emancipación posible. Así, Croatto deja un fuerte desafío para repensar nuestros acercamientos a lo popular, y culmina este texto explicitando su propuesta metodológica centrada en dos ítems²¹:

- 1) Por un lado, hay que distinguir entre cultura popular y cosmovisión popular. Aunque se nutran mutuamente y se intercambien su universo simbólico, son de por sí separables. La acción pastoral y evangelizadora debe partir de la cultura

20 Croatto, “La religiosidad popular: un intento de problematización”, 42.

21 Croatto, “La religiosidad popular: un intento de problematización”, 46.

popular (un bien inalienable reserva-de-sentido para un pueblo autónomo) para insertarla en una conciencia histórico-salvífica, educando al pueblo en el reconocimiento de Dios en los acontecimientos humanos y en la fidelidad a esa presencia nunca estática.

- 2) Por otro lado –y continuando lo recién expresado– si la religiosidad popular tiene tan alto coeficiente mítico, y además tiende a ser individualista (aunque sea “popular”), se purificará sólo desde una *praxis de liberación* (¡auténtica!).

CONCLUSIÓN

Quedan expuesto aquí los aportes del pensamiento de Croatto acerca de lo popular. Aportes que, si bien se dieron en el campo de la filosofía, no deberían ser ajenos a la teología de la liberación latinoamericana. Preguntarnos qué decimos cuando hablamos del Jesús del pueblo, o bien poner en discusión aquello de *vox populi vox Dei*.

Animarnos a ver qué hacemos cuando lo popular se viste de fascismo, para citar a Croatto. Me pregunto si no fue un grito popular aquel de la multitud que gritaban: “Crucifiquenlo, crucifiquenlo” ¿No era también otro pueblo el que sufría el dolor de terceros que estaban escondidos, llenos de miedo y llorando?

Por último, me gustaría señalar también que, si bien desde sus inicios la filosofía latinoamericana de la liberación ha sido muy enriquecida por aportes provenientes de la teología de la liberación, se puede ver cómo Dussel se ha nutrido de aportes de Hinkelammert, o el papel tan importante de Scannonne, como de tantísimos otros que han

sabido elaborar diálogos muy enriquecedores entre ambas ciencias. Este breve trabajo da cuenta de al menos uno de los aportes tan valiosos como el que realizó Severino Croatto.

Considero que hoy la teología de la liberación se verá muy enriquecida si sabe dialogar con la filosofía de la liberación latinoamericana en sus distintas formas. Sólo por poner un ejemplo: en la filosofía latinoamericana de la liberación ya hace tiempo se discute qué decimos cuando hablamos de descolonización o eurocentrismo, mientras que en la teología estos temas son bastantes recientes. No me estoy refiriendo a un intercambio con la filosofía europea, que puede ser muy interesante también, de hecho, desde hace varios años ya el estudio sobre Pablo de Tarso se ha vuelto un tema relevante entre varios filósofos contemporáneos europeos. Más bien, me refero a un diálogo, como le gusta decir a Dussel, "Sur- Sur"; un diálogo entre la teología latinoamericana de la liberación y la filosofía latinoamericana de la liberación en sus diferentes abordajes, si bien nunca dejaron de existir nexos sospecho que hace falta profundizarlos aún más.

Sospecho que un buen diálogo entre ambas disciplinas las enriquecería y profundizaría, al igual que podrían ayudarse mutuamente a no perder la brújula de la liberación. Como muestra de esto, el trabajo riguroso de Severino Croatto en los años 70, sobre el tema de lo popular, viene a dar cuenta.

BIBLIOGRAFÍA

- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006.
- Croatto, Severino. “Cultura popular y proyecto histórico”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 3 (1976): 367-378.
- Croatto, Severino. “La religiosidad popular: Un intento de problematización”. *Cristianismo y Sociedad* 14, n.º 47 (1976): 39-48.
- Dussel, Enrique. “Metafísica del sujeto y liberación”. En *Temas de Filosofía contemporánea*, 27-32. Buenos Aires: Sudamericana, 1971.
- González, Marcelo y Luciano Maddonni. *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*. Buenos Aires: Teseo, 2020. <https://www.teseopress.com/liberacionista/>
- Santos, Manuel Ignacio. “La Filosofía en la actual coyuntura latinoamericana”. *Pucará* 2 (1977): 13-46.

Artículo recibido: 5 de enero del 2024

Artículo aprobado: 10 de marzo del 2024

Bienaventurados los pobres

La figura del pensamiento como punto de orientación en el método de la Teología de la Liberación

JOHANNES WITKOWSKY*

Iglesia Evangélica Luterana en Suecia, Malmö, Suecia

*Wittgenstein said: Whereof one cannot speak,
thereof one should remain silent.
I believe it could be said with equal justice:
Whereof one cannot speak,
thereafter one should seek. (Norbert Elias)*

*Pobre, no. Pobre es el perro.
Nosotros somos desamparados,
pero luchadores. (Clodovis Boff)*

Resumen: Partiendo de la observación de que existe una disonancia fundamental entre el discurso académico sobre los pobres y la conversación con los pobres, este artículo resalta la diferencia entre el uso de los pobres como un concepto teológico en la reflexión académica y el encuentro con personas pobres en el trabajo práctico. Con el objetivo de minimizar las consecuencias destructivas de esta disonancia se introducen las categorías de la “figura de pensamiento” y la “imagen de fijación”

* Tiene una maestría en Teología por la Universidad de Lund (Lund, Suecia). Contacto: johannes.witkowsky@svenskakyrkan.se

en la que se pueden distinguir varias figuras entrelazadas. A pesar de la diversidad de motivos potenciales, el autor sostiene que dos motivos dominan esta figura de pensamiento: un “motivo de carencia” y un “motivo de resonancia”. Discutiendo cómo la figura del pensamiento podría ser utilizada en un trabajo académico teológico, el autor esboza sus características básicas, incluyendo algunos desafíos que podría enfrentar dicho proyecto.

Palabras clave: Teología de la liberación, los pobres, idolatría, figura de pensamiento, diálogo intercontextual.

Abstract: Drawing on the observation that there is a fundamental dissonance between liberation-theologians’ academic discourse about the poor and the theologians’ conversation with the poor, this article highlights the difference between academic theology’s use of the poor as a theological concept and theologians’ encounter with the poor person. With the aim to minimize the destructive consequences of this dissonance, the poor as a theological concept is presented as a *figure of thought* and as a *fixation image* in which several intertwined figures could be read out. Despite a diversity of potential motifs, the author contends that two motifs dominate this figure of thought: a “motif of lacking” and a “motif of resonance”. By discussing how the figure of thought could be used within academic theology, the author outlines the basic features for how an academic liberation theology could be designed, including some challenges such project could face.

Keywords: Liberation theology, the poor, idolatry, figure of thought, intercontextual dialogue.

INTRODUCCIÓN

El surgimiento de la teología de la liberación (a partir de ahora, TL) ha sido descrito como una revolución teológica y como una ruptura epistemológica con la teología del atlántico norte (europea).¹ En cuanto a lo que era nuevo y esencial en este nuevo discurso teológico las opiniones aún están divididas. El discurso, sin embargo, todavía parece estar compuesto de dos principios epistemológicos: la perspectiva de las personas pobres y la teología como una reflexión crítica que surge de la praxis.² Una perspectiva que ayuda a comprender lo que supusieron estas novedades epistemológicas es la metáfora de Juan Mackay del “balcón” y el “camino”, y el movimiento del teólogo de uno a otro.³ La idea de la teología como reflexión desde la praxis es ante todo un intento de crear una teología intrínsecamente ligada a la praxis: una teología no solo para el camino, sino también desde el camino.⁴

Al mismo tiempo que la TL supuso una ruptura con la teología europea, la TL probablemente ha sido una de las corrientes teológicas más influyentes precisamente en la teología europea durante la segunda mitad del siglo XX. Desde el surgimiento de la teología de la liberación, innumerables grupos teológicos, sacerdotales, y de personas laicas en el contexto europeo se han interesado e han sido inspirados por los teólogos y las teólogas de la liberación del contexto latinoamericano. Un desafío recurrente ha sido siempre,

1 Karla Ann Koll, “The Theology of John A. Mackay as Praeparatio Liberationis”, *Theology Today* 73, n° 2 (1 de julio de 2016): 105–16.

2 Jung Mo Sung, “The Human Being as Subject”, en *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, ed. Ivan Petrella (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005), 1–19.

3 Koll, “The Theology of John A. Mackay as Praeparatio Liberationis”.

4 Sung, “The Human Being as Subject”, 2.

precisamente, el movimiento y la transición entre contextos. Esto ha sido particularmente característico de los teólogos y las teólogas europeas, cuyo trabajo a menudo ha implicado una laboriosa “traducción” de la teología de la liberación. Traducción - en el sentido de recontextualización - a través de la translocación de sentidos ha sido el gran desafío. Las reflexiones sobre las personas pobres han sido particularmente difíciles de traducir, así como trasladar la idea de las personas pobres como *locus theologicus*. Con frecuencia, el resultado ha sido una meta-discusión sobre los desafíos y las consecuencias de la translocación, en lugar de centrarse en hacer teología o establecer un diálogo entre los contextos, lo que a su vez podría significar una fertilización cruzada entre diferentes teologías de la liberación. Sin embargo, los desafíos de la translocación también han iluminado un problema más fundamental para el discurso de la TL en general, a saber, la disonancia que prevalece entre el discurso académico y el trabajo pastoral o popular, es decir, entre la reflexión académica *sobre* las personas pobres y el encuentro y conversación *con* la persona pobre y la autopercepción de esa persona. Quiero afirmar que este es el punto focal entre los dos principios epistemológicos del discurso de la TL, *teología como reflexión sobre la práctica* y *las personas pobres como locus theologicus*. En este artículo se presenta una estrategia de reflexión académica para evitar la objetivación y apropiación de la vida humana. La estrategia es una propuesta de solución al problema práctico de la translocación, con el objetivo de facilitar el tránsito entre diferentes contextos, así como entre camino y balcón o práctica y reflexión crítica. El objetivo de largo alcance es, con las personas pobres como punto de orientación común para diferentes contextos particulares: buscar las condiciones para una conversación intercontextual, en la que la situación común -el sufrimiento y la lucha en los contextos particulares- nos una.

UNA FIGURA DE PENSAMIENTO

Las personas pobres como punto de partida para el trabajo y la reflexión teológica han sido expuestas a críticas constructivas desde el nacimiento de la TL. Entre otros temas, la crítica contra la TL consiste en la simplificación de las estructuras complejas de la opresión, la romantización de las personas pobres, y la idealización del sufrimiento. Esta simplificación también resultaría en una objetivación e idolatría y, por lo tanto, en una deshumanización de la persona vulnerable. El teólogo europeo Tim Noble ha argumentado que los teólogos y las teólogas de la liberación no han podido especificar a las personas pobres como un concepto teológico. A nivel práctico -es decir, en el trabajo pastoral- esta indefinición no es un problema porque la persona teóloga se pone en relación con la persona pobre y no hay necesidad de conceptualizar teóricamente a la persona. Los problemas surgen cuando la persona teóloga, dentro de un trabajo teórico, debe reflexionar académicamente. Cuando la realidad compleja debe ser conceptualizada y teorizada, esta se reduce a generalizaciones abstractas que resultan en una objetivación de la persona pobre, oprimida, marginada, y alienada. Noble escribe:

En cuanto las personas pobres se convierten en un concepto global, se convierten en una categoría organizativa, a la que las personas pertenecen o no. Pero las categorías organizativas no son inocentes y rara vez, o nunca, están libres de contenido y propósito ideológicos. Entonces, las personas pobres se convierten, o al menos corren el riesgo de convertirse, en un concepto ideológico, uno que puede utilizarse para incluir o excluir.⁵

5 *The Poor in Liberation Theology: Pathway to God or Ideological Construct?* (New York: Routledge, 2014), 71.

En su conceptualización académica de la realidad, toda persona teóloga, según Noble, corre el riesgo de construir “ídolos” en lugar de dejar que los pobres sean “íconos”, es decir, “imágenes de Dios”. Se vuelve particularmente problemático para la persona teóloga que quiere transferir un “ídolo” construido en un contexto específico a un contexto nuevo y diferente, porque cada contexto se caracteriza por su estructura socioeconómica, política, y cultural específica de violencia y hegemonía y, por lo tanto, también el sufrimiento producido por la opresión y la pobreza es específico. Esto se vuelve particularmente claro cuando se leen los primeros intentos de “traducir” la TL del contexto latinoamericano al contexto sueco-escandinavo.⁶ El desafío ha sido identificar personas o grupos sociales en el contexto sueco que coincidan con las descripciones que provienen de América y África, lo que en sí mismo ha sido una tarea prácticamente imposible precisamente por las diferencias entre los contextos. Así, la persona teóloga se enfrenta a una elección: abandonar el ídolo por la realidad o aferrarse al ídolo a costa de la realidad.⁷ Noble acuña el término “ptocholatry”, es decir, idolatría de las personas pobres, a través de la cual las personas pobres son utilizadas como herramienta ideológica y se convierten en una imagen que la persona teóloga comienza a adorar.⁸ La solución, según Noble, es dejar que las personas pobres irruman y estén presentes en todas las etapas del método de trabajo teológico.⁹ Es crucial mantener el movimiento entre la teoría y la práctica para minimizar los riesgos de reduccionismo y así mantener

6 Pienso sobre todo en la obra de Per Frostin (1943-1992), quien introdujo en gran medida la teología de la liberación en el contexto teológico escandinavo.

7 Johannes Witkowsky Bengtsson, “Saliga år de fattiga. Om tankefiguren som orienteringspunkt i befrielse teologisk metod” (Tesis de Maestría en Teología, Suecia, Universidad de Lund, 2020).

8 *The Poor in Liberation Theology*, 71.

9 El método al que se refiere Noble es el método de Clodovis Boff, que consiste en mediación socioanalítica, mediación hermenéutica y mediación práctica.

viva una teología planteada en las nuevas preguntas de las personas pobres, que a su vez exigen nuevas respuestas.¹⁰ Solo así las personas pobres podrán evitar convertirse en ídolos y seguir siendo íconos. Aunque la crítica de Noble es correcta, su supuesto básico es problemático, es decir, considerar a las personas pobres como íconos, ya que incluso los íconos tienen un espectador. Para formularlo en dos preguntas: ¿Quién es la persona que ve? y ¿Qué es lo que ve?

Clodovis Boff ha identificado lo que puede llamarse una disonancia fundamental dentro el discurso de TL, más en particular entre la reflexión *sobre* y la conversación *con* las personas pobres. Él escribe:

Por eso los pobres no acostumbran a llamarse “pobres”, y ello por un sentimiento de honra y dignidad. Son los no pobres los que los llaman así. Como aquella pobre mujer de una pobre ciudad del interior de Pernambuco —Tacaimbó— que, al oír que la llamaban “pobre”, respondió: “Pobre, no. Pobre es el perro. Nosotros somos desamparados, pero luchadores”.¹¹

Lo que Boff está sugiriendo es que existe una disonancia entre el uso académico de las personas pobres como concepto o idea teológica y el encuentro de la persona teóloga con la persona pobre y la autopercepción de esta persona.¹² Un problema fundamental que la TL raramente aclara es que estos dos -la persona pobre como término teológico y la persona pobre en sí- son dos fenómenos separados. Clodovis Boff ha tratado de hacer más clara esta distinción a través de la división entre la teología

10 *The Poor in Liberation Theology*, 147–50.

11 “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en *Mysterium liberationis I: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, vol. I (Madrid: Trotta, 1990), 106.

12 Boff, 106s.

profesional, pastoral, y popular, pero nunca ha expresado explícitamente lo obvio en el hecho de que la TL académica o profesional trabaja con abstracciones, mientras que la teología pastoral y popular trabaja con personas vivas. En ese sentido, no podemos dejar de darle la razón a Noble al plantear que la teología académica rara vez trabaja con la persona pobre, en el sentido de la persona que aparece con cuerpo, rostro, nombre, voz, emociones, etc., sino precisamente con la persona pobre como término generalizador o como una categoría organizada, “sin rostro”.¹³ A diferencia del trabajo práctico pastoral, el trabajo académico siempre trabaja con abstracciones. Los problemas surgen, como la idolatría, solo cuando comenzamos a creer que las abstracciones son reales o que existen como personas reales “ahí afuera”, más allá del escritorio. Aquí también radica el problema o la disonancia, es decir, de que las personas pobres no deberían sufrir más humillaciones al ser más objetivadas a través de la reflexión académica. Sin embargo, la pregunta es si la teología académica, u otra disciplina, es capaz de capturar y comprender la compleja realidad de no solo las personas pobres, mujeres, afroamericanas, o indocumentadas sino de todas las personas porque, ¿Quién podría comprender las profundidades insondables de cada ser humano, sin encapsular y luego disminuir a este ser humano? Para usar una cita de Jung Mo Sung:

Quando se trabalha em o âmbito de las instituciones, uno está tratando con personas transformadas en objeto de las instituciones, incluso cuando se trata con una persona señalada como la superior de todo

13 Para dar dos ejemplos: “Não se trata apenas do pobre individual que bate à nossa porta e pede uma esmola. O pobre a que nos referimos aqui é um coletivo”. Clodovis Boff y Leonardo Boff, *Como fazer teologia da libertação*, 8ª ed. (Petrópolis: Editora Vozes, 2001), 15. “El pobre es un sujeto colectivo. La opción por el pobre hizo comprender que no se puede aislar al pobre de la clase social a la que pertenece. El pobre aislado no existe”. Victorio Araya, *El Dios de los pobres. El Misterio de Dios en la Teología de la Liberación* (San José, Costa Rica: DEI, 1985), 52.

el sistema institucional. Esto no significa que sea imposible para uno vivir el ser sujeto, sino sólo que cualquier teoría y cualquier institución es, en cierto modo, mala teoría e institución, porque trata al ser humano sujeto como objeto. Sin embargo, puesto que no podemos vivir sin lenguaje ni instituciones, lo que podemos y debemos hacer es distinguir el concepto de sujeto del de actor social, es decir, del individuo que “vive” un papel social en una determinada relación institucionalizada. El ser humano, el individuo, es un sujeto que trasciende todas sus objetivaciones en el lenguaje y las instituciones.¹⁴

Toda conceptualización académica implica reducción, generalización, y objetivación y, por lo tanto, al final, es siempre en cierta medida un acto de violencia sobre la realidad viva, dinámica, cambiante, y frágil del “ahí afuera”. Sin embargo, como afirmó la socióloga Nancy Fraser “sólo tomando abstracciones de las complejidades del mundo real podemos crear un esquema conceptual que lo puede iluminar”.¹⁵ Esto se aplica tanto a la perspectiva del “balcón” como a la del “camino”.

El “ídolo” surge solo cuando la persona observadora o teóloga lo confunde con un ícono, pues hasta entonces es otra cosa, algo que la persona teóloga aún no ha comenzado a idealizar. Para usar una imagen común en la teología académica de la liberación, las personas pobres son como la mano que señala a la luna, y los problemas surgen cuando confundimos la mano con la luna. Por lo tanto, una solución sería marcar claramente los contornos de la mano para que no pueda confundirse con otra entidad que no sea una mano. En el caso de las personas pobres, esto significaría un discurso más claro sobre ellas como concepto teológico, así como una delimitación más clara de los

14 “The Human Being as Subject”, 13.

15 *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition* (New York: Routledge, 1997), 12s.

contornos y contenidos de este concepto. Sólo entonces los teólogos y las teólogas de la liberación pueden evitar la idea errónea de que sus reflexiones deben interpretarse literalmente y evitar la noción de que estas descripciones pictóricas estarían completamente representadas en la realidad “allá afuera”.

La categoría “pobre”, como concepto teológico dentro de la TL académica y como punto de orientación para diferentes teologías de la liberación, debe ser entendida en el sentido sociológico de “figura de pensamiento”. El uso de figuras de pensamiento y similares tiene una larga tradición en la investigación sociológica.¹⁶ La figura del pensamiento se utiliza para articular experiencias críticas y es un medio adecuado para perseguir las preguntas para las que no hay respuestas claras y, así, facilitar la investigación exploratoria de la existencia humana. Una crítica común al uso sociológico de figuras de pensamiento es que, en realidad, o empíricamente, solo existen como mezclas de una u otra. Sin embargo, tal crítica pierde de vista la tarea principal de la figura del pensamiento. La figura del pensamiento es precisamente un modelo imaginario donde se enfatizan ciertas características, es decir, es a la vez generalizador y ficcional, pues como tal no existe en la realidad, pero al mismo tiempo refleja algo de la realidad y, por lo tanto, puede usarse para interpretar y analizar la realidad. Tampoco tiene por qué ser excluyente, estático, o unidimensional, sino que puede adaptarse a la complejidad de la realidad. Además, la figura del pensamiento depende del reconocimiento, es decir, debe reflejar y

16 Pienso sobre todo en “tipos ideales” y “figuras sociales”, que por ejemplo incluye: “the stranger” de Georg Simmel, “the hobo” de Nels Anderson, “the salaried masses” de Siegfried Kracauer, “workers’ children” de Ralf Dahrendorf, “the simple people” de Pierre Sansot, “the flexible self” de Richard Sennett, “the tourist” de Zygmunt Bauman, “the artist” de Pierre-Michel Menger y “the migrant” de Thomas Nail. Sebastian J. Moser y Tobias Schlectriemen, “Social Figures-Between societal experience and sociological diagnosis” (ffhalshs-01972078f, 2019).

ayudar a articular una experiencia, pero no depende de la identificación. Aplicado a las personas pobres, significaría que ningún ser humano será jamás identificado como pobre ni obligado a identificarse como pobre, mientras que al mismo tiempo todos son libres de hacerlo. Si la teología de la liberación quiere continuar afirmándose como una teología académica -y no solo como un movimiento teológico pastoral o popular-, entonces la solución más decente y justa hacia las personas socioeconómicamente vulnerables, las marginadas, las oprimidas, y las silenciadas es delinear más claramente la mano que está señalando, para que no se confunda con la luna.

Sugiero, además, que las personas pobres como figura de pensamiento deben entenderse como una “imagen de fijación”.¹⁷ Me refiero a ese tipo de imágenes en las que inicialmente se identifica una determinada figura, pero en las que luego, con más detenimiento, se puede distinguir u observar una figura completamente distinta. Las imágenes de fijación bien hechas incluyen los mismos elementos en ambas figuras y las mismas líneas que forman una figura también dan forma a la otra. Sin embargo, solo se puede ver una figura a la vez, o sea, no se pueden ver ambas figuras al mismo tiempo.¹⁸ Aunque las personas pobres revelen varios motivos a la vez, la figura del pensamiento está dominada por dos motivos: un motivo de carencia y un motivo de resonancia.

17 En español la palabra ilusión óptica se usa normalmente para este fenómeno. La palabra “imagen de fijación” es una traducción directa de la palabra sueca “Fixeringsbild” que se deriva de la palabra alemana “*Vexierbild*”. Este desafío lingüístico es, irónicamente, otra expresión de los desafíos y oportunidades de las conversaciones intercontextuales.

18 Cf. el uso que hace el sociólogo Johan Asplund de las figuras de pensamiento “*Gemeinschaft*” y “*Gesellschaft*”. *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft* (Göteborg: Korpen, 1991).

UN MOTIVO DE CARENCIA

Varias teólogas y teólogos de la liberación enfatizan e interpretan distintos aspectos de las personas pobres y, así, resaltan diferentes motivos en la figura del pensamiento. Es importante subrayar que, aunque la pobreza socioeconómica a menudo constituye la base de varias formas de opresión, el término teológico de *pobre* incluye mucho más que la pobreza material. Los teólogos y las teólogas de la liberación a menudo, por un lado, han enfatizado el aspecto socioeconómico de la pobreza como constitutivo de la situación de las personas pobres y, por otro lado, se han esforzado en ensanchar la conceptualización de la opresión e incluir las distintas dimensiones de la pobreza. Asimismo, muchas teólogas y teólogos de la liberación han buscado una definición dinámica de las personas pobres, que pueda proporcionar una conceptualización que incluya la pobreza que albergaba el presente y al mismo tiempo se abriera a futuras categorías de pobres. Un ejemplo ilustrativo de esto lo ofrecen Jorge Pixley y Clodovis Boff:

Sea como fuere, la pobreza, entendida genéricamente como privación concreta de algo, seguirá siendo una dimensión permanente de la realidad humana en la historia. El hombre en el mundo será siempre un ser que *puede* sufrir y morir. La pobreza dejará de ser una situación social generalizada a escala de clases, masas y pueblos enteros, como lo es hoy. Pero no podrá dejar de aparecer bajo una u otra forma en los diversos accidentes a los que esta forzosamente sometida la condición humana. En este sentido es plenamente verdadera, por ser realista, la afirmación de Jesús: ‘Siempre tendréis pobres entre vosotros’(Jn 12,8).¹⁹

19 *Opción por los pobres*, 2ª ed. (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986), 140.

La diversidad de imágenes y descripciones de las personas pobres en la TL sugiere que “la privación concreta de algo” o “la falta de algo” es el denominador común que une todas estas descripciones. Quiero proponer que, en la raíz del término teológico “pobre”, se encuentra una deficiencia, es decir, la carencia de un algo.²⁰ El discurso sobre las personas pobres o sobre la pobreza dentro de la TL se ha referido en última instancia y siempre a una situación de carencia: falta de vida, falta de alimento, falta de libertad, falta de poder, falta de dignidad humana, falta de autonomía, falta de reconocimiento, falta de participación, falta de derechos, falta de resonancia, falta de educación, etc. Para concretar con una famosa cita de Clodovis Boff: “Finalmente, cuando el pueblo dice “pobre” dice dependencia, debilidad, desamparo, anonimato, desprecio y humillación”.²¹ Aunque Boff no escribe explícitamente sobre deficiencia, cada condición mencionada en la cita se refiere a una específica falta de algo: dependencia conlleva falta de autonomía, debilidad se traduce en falta de fuerza, anonimato es falta de reconocimiento, etc.

Con su motivo de carencia, la figura del pensamiento revela así la pobreza en una sociedad histórica, presente o futura. De esta forma, no sólo revela el sufrimiento y la vulnerabilidad de los individuos, sino que también refleja los errores en la ecuación social y la falta de formación de la sociedad. En otras palabras, las personas pobres señalan las contradicciones inherentes en el sistema, es decir, que la estructura y las relaciones sociales, tal como se presentan en las sociedades latinoamericanas, generan problemas que no se pueden resolver dentro del mismo sistema que las generó. En la TL a esto se le ha llamado

20 Véase también la definición “Una situación de carencia” de Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, 6ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2006), 14.

21 “Epistemología y método de la teología de la liberación”, 106.

a veces *desde el reverso de la historia*, pero también se lo ha vestido con un lenguaje más espectacular.²² Como ejemplo, se puede mencionar a Víctorio Araya, quien ha escrito que la pobreza revela “la verdadera esencia necrófila de un sistema institucionalizado”.²³ Esto puede compararse con la formulación de Elsa Tamez de que las personas pobres revelan las causas y consecuencias del reino de la muerte: un reino caracterizado por la objetivación, la reificación, la anti-vida, la falta de autonomía, la falta de reconocimiento, la falta de participación y un proceso de deshumanización.²⁴ La carencia más fundamental, sin embargo, según Tamez, es la “falta de Dios” que en la sociedad capitalista no sólo se refleja en la situación de las personas pobres sino también en la de las personas ricas. Es una sociedad donde el libre mercado -en el que la competencia se ha convertido en un eufemismo y punto de orientación para la formación de la sociedad-, “el Dios de la Gracia”, ha tenido que dar espacio al “Dios del Mercado”. En esta sociedad, tanto el victimario como la víctima, el oprimido y el opresor, el asesino y el asesinado revelan “una imagen rota de Dios”.²⁵ Es importante destacar que tanto Araya como Tamez escriben desde un contexto de “privación concreta de algo” y desde conflictos que a la vez producen y están reproducidos por esta carencia. Una situación que asimismo forma su perspectiva y su uso de las personas pobres como una figura del pensamiento. Reiterando, la respuesta a la pregunta de quiénes son las personas pobres no está dada de una vez por todas, pues la gran variación en el concepto de las personas pobres refleja precisamente la palabra de Jesús de que debemos tener siempre a las personas pobres con nosotros y nosotras (Jn 12,8), es decir, quien

22 Juan José Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana* (Estella: Verbo Divino, 1989), 68s.

23 *El Dios de los pobres*, 51. Con esta expresión Araya se refiere a la sociedad capitalista

24 *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos* (San José, Costa Rica: DEI, 1991), 184s.

25 Tamez, 149s.

es pobre varía según la formación social. En una sociedad capitalista, por ejemplo, algunos grupos se pueden identificar como pobres, mientras que, en una futura sociedad ecosocialista, otros grupos se pueden identificar como pobres, entre otros casos. También se podría decir que las personas pobres siempre revelan y seguirán revelando el pecado que es generado por la injusticia y las estructuras opresivas de una sociedad determinada. Sin embargo, como bien enfatizó Gustavo Gutiérrez, el pecado estructural siempre tiene una raíz más profunda en la existencia humana. Según Gutiérrez, el pecado es principalmente “ausencia de fraternidad”, “ausencia de amor en las relaciones entre los hombres” y “ruptura de amistad con Dios”.²⁶ El pecado es “la alienación fundamental” que aparece como “alienaciones particulares”, como la opresión y la explotación.²⁷ Lo que hace Gutiérrez es correlacionar una alienación interna con una alienación externa. Es decir, correlacionar la alienación de Dios, de los demás seres humanos, de la creación, y de uno mismo o una misma, con las consecuencias sociales, culturales, y económicas de esta alienación, en el sentido de sufrimiento, opresión, marginación, y muerte.

Gutiérrez no es el único en la TL que busca una correspondencia entre el “interior” y el “exterior”. Otro ejemplo digno de mencionar es el trabajo de Pixley y Boff en el que se hacen diversas distinciones entre pobreza material y pobreza antropológica. La pobreza antropológica se refiere a la angustia o angustia existencial que surge del hecho de que la existencia es contingente, que el ser humano es mortal y su vida finita.²⁸ La pobreza antropológica es ineludible, pero es parte incondicional de la existencia de todo ser humano: “todo ser relativo

26 *Teología de la liberación. Perspectivas*, 7ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1975), 236s.

27 Gutiérrez, 237.

28 *Opción por los pobres*, 166s.

es un ser recibido, y por eso mismo absolutamente dependiente del Absoluto. Por eso es un ser ontológicamente pobre”.²⁹ Según Pixley y Boff, la pobreza antropológica no es un problema per se, sino que se convierte en un problema cuando el ser humano comienza a depender de los ídolos, en lugar de reconocer su dependencia en Dios. En la sociedad capitalista, el ser humano tiende a atribuir al dinero “lo absoluto” y al mercado “el creador”. Otorgar al dinero la potestad de Dios transformará, en última instancia, al ser humano en un objeto para el mercado que ha elegido adorar.³⁰ Las consecuencias serán un proceso de reificación, no sólo del ser humano, sino también de sus relaciones con Dios, la creación, el prójimo, y consigo mismo o misma. Este proceso de reificación también refleja la figura del pensamiento a través de su motivo de carencia. Es importante recalcar una vez más que estas nociones también están moldeadas por la situación en la que se encuentran Pixley y Boff, como Gutiérrez, Araya, y Tamez. Es decir, una situación de carencia específica, aunque en una sociedad futura donde no falte la fraternidad o donde el hombre no haya hecho dinero para ser su “Absoluto”, habrá otro tipo de carencia interior que se reflejará en la figura del pensamiento.

El trabajo de Pixley y Boff, al igual que el trabajo de Gutiérrez, destaca el hecho de que el motivo de carencia siempre aparece en el contexto de una noción (quizás a veces implícita) de lo que es el ser humano y lo que es una buena vida humana, es decir, una antropología. Aunque es dudoso que sea posible hablar de una antropología dentro de la TL, se encuentran descripciones recurrentes de lo humano dentro del discurso académico. Estos podrían resumirse con la palabra un tanto paradójica de interdependencia que, en sí misma, también apunta a la

²⁹ Pixley y Boff, 167.

³⁰ Pixley y Boff, 166–72.

relación ambivalente que muchas teólogas y teólogos de la liberación tienen con el concepto de dependencia y, con eso, también con los conceptos de libertad y autonomía.³¹ La coexistencia del ser humano siempre conlleva una dependencia. El ser humano es también un transmisor activo de vida con la capacidad creativa de transformar la realidad y proteger la vida. La vida es, como escribió Victorio Araya Guillén, “don y tarea”.³² O sea, el deber no es solo administrar y proteger la creación sino también servir al prójimo. Pero como ha señalado Elsa Tamez, este servicio no puede ser servicio si no lo hace un *señor libre*.³³ Libre no debe interpretarse como individualismo: libre es ser abiertamente en relación. La lucha de liberación es, en última instancia, para construir relación y afirmar la interdependencia de diferentes maneras. La paradoja es que la dependencia mutua parece presuponer una dimensión de independencia, así como el servicio presupone autonomía. Ivone Gebara lo describe como una interdependencia sagrada, una relación vibrante entre el ser humano y todo lo que le rodea, y que habla de una conexión entre la vida y todos sus componentes, o sea, relación es la realidad primaria.³⁴ El ser humano es, fundamentalmente, relación y como tal a la vez receptor y transmisor en la red de relaciones, que no sólo conecta su existencia con los demás seres humanos, sino con todo el cosmos en el que vive, se mueve, y existe.

31 Para una discusión sobre la antropología dentro de TL ver entre otras: Lilian Calles Barger, *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology* (New York: Oxford University Press, 2018); Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation* (Minneapolis: Fortress Press, 1999).

32 “El Dios de los pobres: misterio de gracia y fidelidad”, *Simo Revista de Teología*, n° 2 (28 de agosto de 2009): 134.

33 Cf. la definición de libertad de Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 67.

34 *Longing for Running Water*, vi, 1, 76–81.

Sobre el trasfondo de esta antropología, la figura del pensamiento, por su motivo de carencia, revela y refleja tanto la alienación externa en forma de falta de recursos, autonomía, reconocimiento, o poder, como una alienación interna como falta de solidaridad, de amor, de fraternidad, y de Dios. Es importante enfatizar que reconocer las deficiencias de cada ser humano -que tanto las víctimas como los perpetradores revelan “una imagen rota de Dios”- no conduce a un cambio de enfoque de la víctima al perpetrador. Lo que subraya *la opción preferencial por las personas pobres* es que Dios las ha elegido como el lugar de encuentro donde se puede restaurar esta imagen.³⁵

UN MOTIVO DE RESONANCIA

El gran reto de las “imágenes de fijación” es distinguir una figura de la otra, pues las mismas líneas que crean una imagen dan forma a otra imagen simultáneamente. En cuanto a las personas pobres, esto significa que, en medio del motivo de la carencia –que se refleja en la primera imagen de la figura del pensamiento–, aparece también una imagen radicalmente diferente y a la vez entrelazada. Una cita de Gustavo Gutiérrez se relaciona con la idea anterior:

La vida del pobre es, sin duda, una situación de hambre y de explotación, de insuficiente atención a su salud y falta de vivienda digna, de acceso difícil a la educación escolar, de bajos salarios y desempleo, de luchas por sus derechos y represión. Pero eso no es todo. Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer amigos, de amar, de sufrir, de festejar, de creer, de

35 Tamez, *Contra toda condena*, 150.

orar. Los pobres constituyen un mundo. Comprometerse con ellos es entrar – en algunos casos permanecer en él con una conciencia más clara – en ese universo, habitar en él; considerarlo no un lugar de trabajo, sino de residencia. No ir por horas a ese mundo a dar testimonio del Evangelio, sino salir de él cada mañana para anunciar la buena nueva a todo hombre.³⁶

Así, parece haber algo en la situación de las personas pobres que, a pesar del sufrimiento, la desgracia, y la muerte, se considera beneficioso y hace que quien se compromete genuinamente con ellas no sólo quiera entrar en su mundo, sino también habitar en él y considerarlo un lugar de residencia. La declaración es delicada y corre el riesgo de romantizar e idolatrar. Esto es, como subraya Gutiérrez: “una razón adicional para moverse en este mundo con el mayor respeto”.³⁷ Ha habido una tendencia dentro de la TL a atribuir a los grupos socioeconómicamente vulnerables un *ser-en-el-mundo* especial, con cualidades espirituales especiales, a menudo con referencia a la palabra bíblica *anawim*.³⁸ Por ejemplo, las personas pobres estarían *espontáneamente más abiertos a Dios*, como si la condición socioeconómica evocara y generara un sentido particularmente religioso que conllevara a que la persona pobre reconozca (en mayor medida que las personas económicamente ricas) la pobreza antropológica.³⁹ Precisamente por carencia y como perdedora en la economía capitalista y del mercado libre, la persona pobre se distanciaría del dinero –como su “absoluto”– y se acercaría a Dios. En

36 *Beber en su propio pozo*, 8ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2007), 166.

37 Gutiérrez, 167.

38 Para ejemplos, véase: Clodovis Boff, *Feet-On-The-Ground Theology: A Brazilian Journey*, Revised edition (Maryknoll: Orbis Books, 1987), 128; Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, 169; Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 370; Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis Books, 1988), xxi; Pixley y Boff, *Opción por los pobres*, 166–68.

39 Pixley y Boff, *Opción por los pobres*, 166–72.

este giro también afirmarías las verdaderas condiciones de la existencia humana, es decir, la interdependencia. Dado que declaraciones como estas no son verificables empíricamente, uno debe criticarlas y solo deben tratarse como un pensamiento especulativo o como una expresión de la propia experiencia subjetiva de la persona teóloga. Sin embargo, como tal, todavía puede ser útil, tanto como rasgos pertinentes a la figura del pensamiento o como reflejo de la mirada de la persona teóloga sobre el mundo. Además, esto resuena con la experiencia de los teólogos y las teólogas al encontrarse con el mundo de las personas pobres. Jung Mo Sung ha llamado a esta experiencia la experiencia fundadora de la teología de la liberación, que es “la experiencia de indignación ética”.⁴⁰ Sung lo define como una verdadera “experiencia espiritual de gracia y justificación por la fe” en la que “se reconoce la humanidad de las personas independientemente de su posición o su función social”.⁴¹ En una sociedad donde la existencia humana se valora con base en los logros, el capital, o los méritos, esta experiencia puede ser percibida como liberadora tanto para las personas oprimidas como para la persona que siente la indignación, ya que la existencia está verdaderamente justificada solo por la gracia. La experiencia se abre también a un “deseo utópico”, es decir, “el sueño de un mundo libre, un mundo liberado de todo tipo de opresión y cosificación del ser humano” que con el tiempo podría desarrollarse en un proyecto de una nueva sociedad.⁴² La idea de la indignación ética es similar a un idea de Víctor Codinas, quien básicamente afirma que la TL es una teología de la misericordia, en el

40 “The Human Being as Subject”, 4. Mi propia traducción, tomada del original: “the experience of ethical indignation”.

41 Sung, 4–16. Mi propia traducción, tomada del original: “spiritual experience of grace and justification by faith” [...] “the humanity of persons is recognized irrespective of their social place or role”.

42 Sung, 5. Mi propia traducción, tomada del original: “the dream of a free world, a world liberated from all kinds of oppression and objectification of human beings”.

sentido de *conmoción de las entrañas*, y es una expresión que apunta a la experiencia primaria y abrumadora del ser conmocionado por el grito del sufrimiento y la voluntad de responder a este grito.⁴³ Aunque ambas explicaciones son verdaderas, también son explicaciones insuficientes para la experiencia primaria. Dadas sus declaraciones, es obvio que tanto Sung como Codina solo ven la primera imagen en la figura del pensamiento. Ambos pierden una parte fundamental de la experiencia primaria y, por lo tanto, ninguno de los dos comprende lo que Gutiérrez expresó anteriormente. Para ponerlo en una pregunta: ¿Qué hay en la situación de carencia o falta de la persona pobre, que para la persona teóloga pueda ser percibido como beneficioso?

En su estudio comparativo de las teologías de Jon Sobrino y el Papa Francisco, Michel Simo Temgo ofrece una reflexión que podría dar respuesta a esta pregunta. Él concluye que lo que emerge en las diferentes categorías de pobreza es inseguridad y fragilidad, pero también dependencia e interdependencia. Con referencia a Guillaume le Blanc, Temgo escribe: “vivir es exponerse a la posibilidad de ser debilitado, de ser herido”.⁴⁴ Lo que las personas pobres revelan a Temgo es la vulnerabilidad que corresponde a “la condición ontológica de nuestra humanidad”.⁴⁵ Temgo escribe:

En otras palabras, la vulnerabilidad es la “capacidad de ser afectado corporal, mental, emocional, y existencialmente por la presencia, el ser,

43 “Nuevos desafíos de la teología de la liberación”, *Perspectiva Teológica* 48, n° 2 (1 de enero de 2016): 241.

44 *Jon Sobrino and Pope Francis: A New Springtime for the Preferential Option for the Poor/Vulnerable?* (Blomington: Xlibris, 2019), 16. Mi propia traducción, tomada del original: “to live is to be exposed to the possibility of being weakened, of being hurt”.

45 Temgo, 16s. Mi propia traducción, tomada del original: “the ontological condition of our humanity”.

o el actuar de otra entidad u otra persona” [...] Vulnerable es también “apertura, relacionabilidad, mutabilidad, y comunicabilidad”.⁴⁶

Lo que las personas pobres en su vulnerabilidad y por su carencia específica revelan a Temgo es la vulnerabilidad que acompaña y pertenece a la vida humana. Paradójicamente, al revelar la deficiencia del ser humano, también se revela los mayores bienes del ser humano: la dependencia con Dios, la dependencia con las demás personas, y la dependencia del ser humano con la creación. Debido a esta *vulnerabilidad universal* que revelan las personas pobres, Temgo reclama que la *opción preferencial por las personas pobres* debe ser reemplazada por la *compasión por las personas vulnerables*. Esta propuesta también refleja la mirada de Temgo y su uso de la figura del pensamiento. Su sugerencia indica que el segundo motivo de la figura del pensamiento sería un motivo de vulnerabilidad, es decir, un motivo que hace resonar la vulnerabilidad (y la contingencia) de la existencia humana y, por lo tanto, también revela el don de la vida dado por el Dios de la vida. Sin embargo, esto es parcialmente correcto, pero el problema de la propuesta es que corre el riesgo de recaer en una teología de caridad paternalista y, asimismo, perder uno de los rasgos más distintivos del segundo motivo en la figura del pensamiento: la *rebeldía* y la *agencia*.

Ya en el documento de Medellín queda claro que el obispado busca un acercamiento a los cambios políticos y sociales que se estaban produciendo en el continente latinoamericano y que marcaron la formación de la sociedad.⁴⁷ Lo que corre como hilo conductor en el documento de Medellín es la lucha por el derecho de ser sujeto

46 Temgo, 16s.

47 Medellín, *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Documentos finales de Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, CELAM (Buenos Aires: CELAM, 1968), 2:13, 3:10.

de su propia vida, en lugar de objeto de las acciones (de la caridad) de los demás: el ser humano, en cuanto creado por Dios y receptor de la vida, está destinado a ser sujeto de su propia vida y dueño de su propia historia.⁴⁸ La figura bíblica que quizás mejor retrata esta subjetivación es Job en el libro homónimo.⁴⁹ La gran desgracia en la vida de Job no es solamente el sufrimiento, sino también la falta de resonancia, es decir: el mundo parece que esta mudo.⁵⁰ Su sufrimiento no es reconocido como inocente e injusto. Incluso Dios aguarda en silencio. Su intento de “romper el silencio”, formularse y expresarse, se convierte en una cuestión de vida o muerte. “Callar ahora sería morir” dice Job, como si su grito fuera lo único que lo mantiene vivo.⁵¹ El destino de Job refleja indudablemente una situación de sufrimiento y muerte, pero al mismo tiempo refleja, con sus demandas articuladas de reconocimiento y justicia, una lucha contra la objetivación y un esfuerzo por convertirse en sujeto. Es decir, Job desarrolla su propia voz y capacidad de reflexionar críticamente. Así, el relato ilustra cómo uno, en su lucha por reconocimiento, justicia, y libertad, asume el rol de sujeto en su propia vida y, de esta forma, se convierte de un “no ser” a un “ser”. Sin embargo, para que la liberación sea auténtica y completa, la iniciativa debe provenir siempre de la persona oprimido y no como resultado de una benevolencia paternalista de la entidad

48 Medellín, 2:15, 2:8.

49 Como han señalado tanto Elsa Tamez como Gustavo Gutiérrez, existe una universalidad potencial en la figura de Job que refleja la situación de sufrimiento y muerte de los pueblos latinoamericanos, pero también la preocupación por afirmar la rebeldía del que sufre: Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*; Tamez, *Contra toda condena*. Cuando uso los términos subjetivación y proceso de subjetivación, me refiero exclusivamente a este movimiento del objeto oprimido al sujeto liberado, y no debe confundirse con otros usos de las palabras.

50 Elsa Tamez, *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas*, 2ª ed., Colección Lectura Popular de la Biblia (San José, Costa Rica: DEI, 2004), 57–65.

51 Tamez, 57.

opresora. En otras palabras, la subjetivación está “íntimamente ligada a la resistencia y lucha contra las instituciones objetivadoras y dominadoras”.⁵² La “rebelión” no solamente es indispensable para hacerse humano, sino también necesaria en la construcción de una sociedad nueva y benevolente. Job ilustra y personifica el proceso de subjetivación y agencia que los teólogos y las teólogas de la liberación a menudo han visto en las personas pobres y que a veces ha llevado a que se asignen roles sociales específicos a grupos socioeconómicamente vulnerables, como la de sujeto histórico.⁵³ Sin embargo, incluso estos atributos y roles son así una expresión de la experiencia de la persona teóloga. Como cuando un joven migrante colombiano viviendo en Malmö (Suecia), que después de muchos años de espera, por fin consiguió su permiso de trabajo dijo: “Yo soy el mal karma de Europa, y estoy aquí para hacer una vida. Estoy aquí para reclamar lo que Europa nos robó”.

Junto al primer motivo, dentro y entrelazado, aparece en la figura del pensamiento otro motivo que, al igual que el primero, también es dinámico. Si la primera imagen refleja una deficiencia en las relaciones sociales, entonces en la segunda imagen resuena la experiencia de la realidad de quien hace teología. Se trata tanto de lo que las personas pobres revelan a la persona espectadora como de lo que la segunda proyecta sobre las primeras. Esto trae a colación la siguiente cuestión: ¿Quién ve y qué ve? Lo que a su vez es un recordatorio de que la figura del pensamiento nunca es más de lo que quien especta ve y, al mismo tiempo, siempre más de lo que la persona espectadora proyecta sobre ella. Así, el segundo motivo en la figura de pensamiento es una

52 Sung, “The Human Being as Subject”, 15. Mi propia traducción, tomada del original: “intimately linked to the resistance and struggle against objectifying and domineering institutions”.

53 Sung, “The Human Being as Subject”.

reflexión de las proyecciones que hacen las personas teólogas sobre las personas pobres, es decir, una reflexión en la que “resuena” la experiencia de la persona teólogo y, asimismo, su propia antropología.

A falta de una mejor palabra, me apropiaré de un concepto de la sociología y llamaré a este segundo motivo un motivo de resonancia.⁵⁴ Resonancia se refiere a la relación vibrante que entraña la in(ter)dependencia entre la voz que surge en Job con el silencio de Dios y el mundo y, asimismo, al llamado más allá de ese silencio. La resonancia debe entenderse como una relación especial con Dios, la creación, el prójimo, y uno mismo o una misma. Ahora, en la teología lo que realmente ha ocurrido es que la persona teóloga, a través de su observación, afirma su propia condición existencial, es decir, el vulnerable don de estar vivo. Reducir a las personas pobres a la mera vulnerabilidad sería privar a Job de la voz que desarrolla y también privarlo de la vocación que experimenta. Lo que las personas pobres revelan es también la pasión febril revolucionaria que expresa Job cuando reacciona ante su situación. Esta subjetivación puede vivirse de distintas formas, desde un movimiento colectivo hasta una protesta silenciosa al lado de la carretera. Detrás de los dos hay un indicio del misterio insondable que puede experimentarse momentáneamente como salvación, pero que ni siquiera los teólogos ni las teólogas de la liberación terminan de comprender completamente. Para ilustrarlo con base en Ivone Gebara:

Es como si algo más allá de uno mismo o una misma, una especie de fuerza frágil, una pequeña esperanza, una chispa permitiera ir hacia adelante. El inconformismo ante el sufrimiento impuesto, una especie

54 Hartmut Rosa, *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*, trad. James C. Wagner (Cambridge: Polity Press, 2019).

de resistencia parece dispuesta a afrontar la infelicidad involuntaria. Este parece ser el grito inconquistable de la vida, siempre dispuesto a hacerse oír, perseverando como una suave brisa o un gemido casi silencioso cuando el miedo al sufrimiento y a la muerte toma forma en nuestra carne.⁵⁵

PENSAMIENTOS SOBRE UNA FIGURA

Las raíces de la TL crecen en el contraste entre proclamar a Cristo resucitado y al Dios vivo en condiciones de muerte. La TL brota del constante movimiento dialéctico entre la muerte y la vida, es decir, proclamar la vida a partir de la experiencia de la muerte de las personas pobres.⁵⁶ Dado que estas son las condiciones básicas del discurso original de la TL, este movimiento dialéctico también toma forma directa en el discurso sobre las personas pobres y, por lo tanto, también en las descripciones de ellas. Esto se expresa sobre todo en una ambivalencia, igual que formulaciones contradictorias y en una constante alternancia entre “por un lado” y “por otro”. Para dar un ejemplo de Gutiérrez:

Seguir el curso de las aguas profundas del acontecer latinoamericano conduce siempre a espacios de esperanzas y de alegrías. Esto no debe hacer olvidar, sin embargo, lo mucho que se sufre hoy por las seculares condiciones de muerte; ni el dolor que se experimenta también por la

55 *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation*, trad. Ann Patrick Ware (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 21.

56 Olle Kristenson, *Pastor in the Shadow of Violence: Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s* (Uppsala: Uppsala Universitet, 2009), 201s.

sofisticada y cruel represión implantada por quienes – de dentro y de fuera del subcontinente – se niegan a perder sus privilegios.⁵⁷

Aunque el curso conduce a un espacio de alegría y de esperanza, la ilustración de las personas pobres y de su situación es, sin embargo, una figura caracterizada por el dolor y la muerte. Es la experiencia del sufrimiento de la cruz lo que caracteriza la imagen. Así, no es fácil distinguir una figura de otra en la figura del pensamiento, pues las mismas líneas que constituyen la imagen de la muerte son las que dan forma a la imagen de la vida. El reto para el espectador es poder ver las imágenes separadas y, al mismo tiempo, ver toda la figura como una única imagen. En un comentario sobre la descripción de Kamala Markandaya del destino destructivo de Ruku y su hija Ira en “Nectar in a Sieve”, Ivone Gebara escribe:

Una poesía lúgubre surge de lo más íntimo del ser de la escritora, como si quisiera capturar lo que se oculta tras el horror de la violencia que describe. Una especie de fuerza nos conmueve, nos toca, y nos obliga a ir más allá de los límites que la vida nos impone. Algo profundamente humano, delicadamente equilibrado entre sollozos y lágrimas, revela la belleza oculta de la vida en la que uno se destruye y en la que uno se destruye a sí mismo. Pero hay que tener ojos de artista para ver esta belleza. A menudo, los ojos de quienes sufren son incapaces de descubrir la belleza trágica que se oculta tras sus sueños de amor o de alimento.⁵⁸

Es, sin duda, un acto grácil de equilibrio afirmar que las personas pobres revelan dos motivos opuestos y al mismo tiempo entrelazados.

57 *Beber en su propio pozo*, 152.

58 *Out of the Depths*, 20s.

Una idea fundamental en este artículo es que el proceso de sustracción que conlleva la pobreza es terrible y degradante para el ser humano que sufre, pero a través del cual se pueden exponer a la persona espectadora las condiciones básicas de la existencia humana. Este hecho es completamente independiente de que las personas pobres sean convertidos en “iconos” o “ídolos”, pero también de que las personas pobres sean vistas desde el “camino” o desde el “balcón”. Es por minimizar el riesgo de romantización, idealización, e idolatría de personas socioeconómicamente vulnerables y de diferentes formas de marginación, que es importante enfatizar constantemente que las pobres en el discurso de la TL son una figura teológica. También es importante enfatizar en la mirada de la persona espectador y cómo ésta constantemente crea y recrea la figura del pensamiento, ya que siempre se trata de lo que las personas pobres revelan al espectador. La función real de la figura de pensamiento no es cambiar ni describir la realidad sino únicamente reflexionar sobre la realidad. Por consiguiente, la figura de pensamiento corre el riesgo de convertirse en una herramienta en lo que James H. Cone una vez llamó “un ejercicio burgués de masturbación intelectual”.⁵⁹ No hace falta decir que este “ejercicio” teológico no cambiará nada para los compañeros y las compañeras en la bananera en Costa Rica o para las personas indocumentadas en Suecia. Pero puede ser, al menos, una contribución al discurso académico para que esta actividad teológica pueda continuar por un poco más de tiempo. Como Frantz Fanon una vez tan acertadamente escribió:

Para el negro que trabaja en las plantaciones de caña de Robert no hay sino una solución: la lucha. Y emprenderá y continuará esta lucha, no tras un análisis marxista o idealista, sino porque, sencillamente, no

59 *God of the Oppressed*, Rev. edition (Maryknoll: Orbis Books, 1999), 43.

podrá concebir su existencia si no es bajo la forma de un combate contra la explotación, la pobreza y el hambre.⁶⁰

Considerar a las personas pobres como un término y una figura de pensamiento puramente teológica no es solo lo más decente para una TL académica, sino también lo más justo para las personas socioeconómicamente vulnerables, las marginadas, las oprimidas, y las silenciadas, porque significa que ninguna persona necesita ser identificada como pobre u obligada a identificarse como pobre, mientras que todas son libres de hacerlo. Así, la figura del pensamiento se convierte también en un “dominio público” y no sólo en una herramienta de las entidades privilegiadas para identificar a las personas marginados. Como cuando un joven migrante en el tren entre Dinamarca y Suecia fue testigo de una agresión racista por parte de la conductora a una pasajera migrante que no podía mostrar sus documentos. La conductora llamó a la policía de frontera. Posteriormente, la migrante dijo: “Mientras ella (la conductora) estaba parada allí gritándole a esa mujer, no pude evitar pensar que ella era tan pobre”.

Además del argumento “ético” de las personas pobres como figura de pensamiento, la estrategia también tiene un potencial creativo que podría resolver un problema práctico. Como se mencionó inicialmente, un desafío recurrente para los teólogos y las teólogas de la liberación ha sido el movimiento y la transición entre contextos particulares. Para tal labor, la figura del pensamiento podría cumplir una función crucial. La fuerza de las figuras sociológicas del pensamiento es precisamente su capacidad para moverse entre diferentes discursos y servir como punto focal para las reflexiones realizadas en diferentes contextos. Dos discursos establecidos diferentes con mundos lingüísticos muy

60 *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal, 2009), 185.

diferentes podrían hablarse y entenderse bajo la condición de que estos se basen en figuras de pensamiento que ambos tienen a su disposición.⁶¹ En la práctica, esto significa que la figura del pensamiento se construye de una manera tan dinámica que puede adaptarse a los contextos particulares y al mismo tiempo constituir un punto de orientación común para ambos y así facilitar movimiento, traducción, y posibilitar el establecimiento de diálogo entre los contextos particulares.

Mi propuesta de posible abordaje es que cada contexto con su trabajo práctico específico y con su socioanalítica apropiada al contexto interprete su realidad empírica con el motivo de la carencia, y no asigne el rol conceptual de pobres a las personas carentes de “algo”. Pobres podrá significar algo en un contexto y algo diferente en otro contexto. Con este puente, se podría establecer un diálogo, del cual también se podrían buscar las circunstancias comunes de los diferentes contextos que generan carencia o pobreza. Quizás uno podría ver cómo el sufrimiento y la lucha en los contextos particulares surgen del mismo sistema estructural. Como fue mencionado anteriormente, los motivos de carencia no solo revelan una alienación “externa”, sino que también reflejan una alienación “interna”. Aquí es quizás posible vincular la situación de los “perdedores” y las “perdedoras” con la situación de los “ganadores” y las “ganadoras” con la ayuda de la figura del pensamiento y quizás también la posibilidad de señalar factores subyacentes comunes entre los dos.

La antropología de la in(ter)dependencia funciona como un fondo resonante para las reflexiones de todos los contextos y también se convierte en un fondo donde se revela el motivo de carencia. Dado que existe una noción básica del ser humano, el motivo de la carencia

61 Asplund, *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft*, 15s.

aparecerá claramente, pero de manera distintas en diferentes contextos. En consecuencia, el motivo de resonancia también aparecerá de diferentes maneras en cada contexto y en relación con situaciones específicas. La protesta articulada por la persona costarricense que trabaja en una bananera será muy diferente a la protesta articulada por las personas indocumentadas en Suecia. Al mismo tiempo, con la ayuda de los dos motivos de la figura, la persona teóloga podrá buscar el denominador común en las dos protestas.

Ninguna solución es perfecta e incluso esta solución que propongo tiene sus defectos. Lo que caracteriza la solución presentada aquí es el hecho de que algunas de sus deficiencias también constituyen sus puntos fuertes y viceversa. El punto fuerte de la figura del pensamiento de la persona pobre es que puede adaptarse al tiempo, al espacio, y a las distintas descripciones de la realidad. Su punto débil es que depende del tiempo, el espacio, y las descripciones de la realidad. Dado que el objetivo de la TL académica es operar un trabajo teológico creativo que esté conectado con la realidad más allá del escritorio, el valor de la figura del pensamiento depende completamente del contacto con esa realidad y de la medida en que la figura del pensamiento pueda ser utilizada. Sin embargo, esta es la premisa básica de todo tipo de figuras sociológicas:

Si los miembros de una sociedad consideran inapropiada la representación figurativa condensada de sus experiencias, no la adoptarán para las autodescripciones sociales. Por lo tanto, sólo es posible determinar retrospectivamente qué figuras han alcanzado el estatus de figura social.⁶²

62 Moser y Schlectriemen, "Social Figures-Between societal experience and sociological diagnosis", 6.

La figura de pensamiento no tiene un valor intrínseco, sino únicamente un “valor de uso”. Consecuentemente, la figura siempre permanece temporal. Esto significa que un artículo académico sobre las personas pobres podría dejar de ser actual, representativo de la realidad, o relevante en un futuro próximo. Pero nombrar la pobreza principalmente como una carencia, o una falta de algo específico, abre la figura hacia el futuro. “A los pobres siempre los tendréis con vosotros”, dice Jesús en los relatos evangélicos (Mt 26,11), un relato de los teólogos y las teólogas de la liberación estaban muy conscientes desde el principio. La fuerza del motivo de la carencia como motivo primero y dominante en la figura del pensamiento reside precisamente en el hecho de que la figura puede así permanecer abierta, dinámica, y receptiva a la interpretación teológica. Debido a que la figura depende completamente de su valor de uso, extiende su “fecha de vencimiento” con esa apertura. El énfasis en el valor de uso también contribuye a la dinámica de la figura, porque constantemente corre el riesgo de “morir” al mismo tiempo que otra figura puede “surgir” en su lugar. Entonces, no es realmente la figura en sí misma la que muere y surge, sino los motivos en la figura que se desvanecen y aparecen, mientras que la figura permanece en un cambio constante. Lo que aparece aquí es una figura de pensamiento dinámica que puede cambiar con el tiempo y adaptarse a los contextos variados. Al mismo tiempo, con la in(ter)dependencia como núcleo, sigue siendo una figura de pensamiento compleja que ni implosiona, ni se fragmenta, ni se vuelve fluida. Estas cualidades constituyen la fuerza de la figura, siendo al mismo tiempo su principal vulnerabilidad. Al no encerrar los motivos ni dejar solidificar a la figura, sino dejarla dinámica, abierta, y receptiva a la interpretación teológica, también la hace más sensible a los intereses ideológicos. Dado que cada contexto hace su socioanalítica específica al contexto, la elección de la persona analista social será lo que caracterice la interpretación de los motivos de la

figura. La elección de la persona analista social es tanto una elección de descripción de la realidad como de qué cuestiones debe priorizar la persona teóloga. Aquí se puede entrever un potencial conflicto dentro de un mismo contexto como entre diversos contextos.⁶³ Para ponerlo en una pregunta: ¿Qué socio-analítica debe priorizar la TL para que pueda enfrentar los desafíos que existen dentro de su propio contexto, sin entrar en conflicto con la socioanalítica en otros contextos? Con los pobres como figura de pensamiento y punto focal para los diversos contextos, la TL quizás no necesite una socioanalítica común. Sin embargo, el esfuerzo por buscar una socioanalítica común aún podría ser útil, pues puede ser importante buscar herramientas comunes para los diferentes contextos. La pregunta entonces es: ¿Qué debe contener esa “caja de herramientas” socio-analítica? Esta pregunta la dejo aquí, para que en el futuro sea respondida.

63 Al menos en el contexto europeo, este conflicto se hace cada vez más notorio con el avance del neofascismo en todo el continente, que se dirige en gran medida a los europeos cristianos blancos (a veces empobrecidos) que, en su descripción de la realidad, son retratados como los perdedores por a la inmigración y la multiculturalidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Araya Guillén, Victorio. “El Dios de los pobres: misterio de gracia y fidelidad”. *Siwo Revista de Teología*, n° 2 (28 de agosto de 2009): 123–60. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/659>.
- Araya, Victorio. *El Dios de los pobres. El Misterio de Dios en la Teología de la Liberación*. San José, Costa Rica: DEI, 1985.
- Asplund, Johan. *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft*. Göteborg: Korpen, 1991.
- Boff, Clodovis. “Epistemología y método de la teología de la liberación”. En *Mysterium liberationis I: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, I:79–113. Madrid: Trotta, 1990.
- . *Feet-On-The-Ground Theology: A Brazilian Journey*. Revised edition. Maryknoll: Orbis Books, 1987.
- Boff, Clodovis, y Leonardo Boff. *Como fazer teologia da libertação*. 8ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- Calles Barger, Lilian. *The World Come of Age: An Intellectual History of Liberation Theology*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Codina, Victor. “Nuevos desafíos de la teología de la liberación”. *Perspectiva Teológica* 48, n° 2 (1 de enero de 2016): 229–43. <https://doi.org/10.20911/21768757v48n2p229/2016>.
- Cone, James H. *God of the Oppressed*. Rev. edition. Maryknoll: Orbis Books, 1999.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.
- Fraser, Nancy. *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York: Routledge, 1997.
- Gebara, Ivone. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- . *Out of the Depths: Women’s Experience of Evil and Salvation*. Traducido por Ann Patrick Ware. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis Books, 1988.
- . *Beber en su propio pozo*. 8ª ed. Salamanca: Sígueme, 2007.
- . *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*. 6ª ed. Salamanca: Sígueme, 2006.
- . *Teología de la liberación. Perspectivas*. 7ª ed. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Koll, Karla Ann. “The Theology of John A. Mackay as Praeparatio Liberationis”. *Theology Today* 73, n° 2 (1 de julio de 2016): 105–16. <https://doi.org/10.1177/0040573616643363>.
- Kristenson, Olle. *Pastor in the Shadow of Violence: Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2009.
- Medellín. *La iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Documentos finales de Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, CELAM. Buenos Aires: CELAM, 1968.
- Moser, Sebastian J., y Tobias Schlectriemen. “Social Figures-Between societal experience and sociological diagnosis”. ffhshs-01972078f, 2019.
- Noble, Tim. *The Poor in Liberation Theology: Pathway to God or Ideological Construct?* New York: Routledge, 2014.
- Pixley, Jorge, y Clodovis Boff. *Opción por los pobres*. 2ª ed. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- Rosa, Hartmut. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Traducido por James C. Wagner. Cambridge: Polity Press, 2019.
- Sung, Jung Mo. “The Human Being as Subject”. En *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, editado por Ivan Petrella, 1–19. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Para comprender la escatología cristiana*. Estella: Verbo Divino, 1989.
- Tamez, Elsa. *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas*. 2ª ed. Colección Lectura Popular de la Biblia. San José, Costa Rica: DEI, 2004.

———. *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*. San José, Costa Rica: DEI, 1991.

Temgo, Michel Simo. *Jon Sobrino and Pope Francis: A New Springtime for the Preferential Option for the Poor/Vulnerable?* Blomington: Xlibris, 2019.

Witkowsky Bengtsson, Johannes. “Saliga är de fattiga. Om tankefiguren som orienteringspunkt i befrielsesteologisk metod”. Tesis de Maestría en Teología, Universidad de Lund, 2020. <https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/9030648>.

Artículo recibido: 28 de enero del 2024
Artículo aprobado: 16 de marzo del 2024

Educar en diversidades

Teología de la liberación y estudios críticos de género

ENRIQUE VEGA-DÁVILA*

Comunidad Teológica de México, Ciudad de México, México

*“Aceptar y respetar la diferencia es una de esas virtudes
sin las cuales la escucha no se puede dar” (Paulo Freire).*

Resumen: Este artículo aborda dos elementos claves en la teología de la liberación latinoamericana: “reverso de la historia” y “liberación”. Estas serán consideradas como pautas hermenéuticas para una educación teológica que considere a la diversidad sexogenérica, la que no han sido nombrada en la sociedad y en el mundo teológico de modo afirmativo. Se trata de una propuesta que continúa y reconoce el trabajo de Marcella Althaus-Reid desde lo que he nombrado “teología cuir de la liberación”, que tendría como punto de partida los cuerpos sexuados latinoamericanos. A través de la metodología de la teología de la liberación latinoamericana se presentará la necesidad de escuchar gritos invisibilizados por la cisheteronorma y la heterosexualidad obligatoria que demandan conocimiento de las identidades disidentes desde ellas mismas y establecer rutas críticas que permitan posiciones y posibilidades de comprender lo diverso.

* Es Doctor en Estudios Críticos de Género por la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México (Ciudad de México, México) y tiene una maestría en Teología Dogmática por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima (Pueblo Libre, Perú). Contacto: cenveda@gmail.com

Palabras claves: Género y religión, diversidad sexogenérica, teología queer, teología cuir, teología de la liberación

Abstract: This article discusses two key elements in Latin American liberation theology: “reverse of history” and “liberation”. These will be considered as hermeneutical guidelines for a theological education that considers sex-gender diversity, which has not been named in society and in the theological world in an affirmative way. This proposal continues the work of Marcella Althaus-Reid from what I have named “cuir theology of liberation”, which would take Latin American sexed bodies as a starting point. Through the methodology of Latin American liberation theology, the need to listen to cries made invisible by cisheteronorma and obligatory heterosexuality will be presented, which would demand knowledge of dissident identities from themselves and establish critical routes that allow positions and possibilities of understanding the diverse.

Keywords: Gender and religion, sex-generic diversity, queer theology, cuir theology, liberation theology

INTRODUCCIÓN

El siguiente artículo posee tres partes que responden a la metodología latinoamericana para realizar teología que se titulan: “Ver y escuchar”, donde se presentarán dos formas de actitudes en torno a la diversidad sexogenérica y lo cristiano. “Dejarnos interpelar” presenta las variables teológicas reverso de la historia y liberación desde una perspectiva de género considerando las diversidades sexogénero diversas. “Teoripraxis” corresponde al último momento de tal metodología que realiza una distinción teológico-práctica en torno a pastoral, teología y doctrina de modo que se cuestionen las formas que tenemos para aparecer en las reflexiones sobre diversidad sexogenérica.

VER Y ESCUCHAR: MEDIACIÓN SOCIOANALÍTICA

Comprendo que la metodología de la teología latinoamericana sea de carácter contemplativo, y que esta no significa inacción (Boff y Boff 1986, 13), pero dado los contextos de extractivismos académicos (Simpson 2013) que miran desde el escritorio la realidad, me parece importante añadir el verbo escuchar en este momento metodológico. Esto puede significar que es necesario emplear más sentidos en las causas y, más aún, tomar en serio no solo lo que nos gusta, sino aquello que nos podría incomodar. Por esta razón, hablo en primera persona y empleo mis oportunidades para ser escuchado.

Las personas de la diversidad sexual y de género existimos en la sociedad y en las iglesias. Nuestra presencia en el espacio público es una

realidad que ha generado una serie de posiciones que se extienden en un gran abanico moral que las descalifica con frases tales como “a sus cuatro paredes”, “Dios perdona el pecado, pero no el escándalo” hasta las más abiertas y afirmantes, pasando por una lucha constante por los derechos civiles de quienes, debido al autoritarismo de la decencia (Althaus-Reid 2005, 12) hemos vivido ciudadanía de segunda, tercera o cuarta categoría dentro de las sociedades y de las iglesias.

La posibilidad de acceder al matrimonio igualitario y a otros derechos en diferentes países ha colocado a la diversidad sexogenérica frente a las denominaciones cristianas de muchos modos. Teniendo en cuenta la experiencia quisiera anotar estas posiciones:

Rechazo absoluto que se manifiesta en las campañas de movimientos tales como “Con mis hijos no te metas” en países de Sudamérica o en el “Frente Nacional por la Familia” en México, que reúnen en sus filas a personas de diferentes denominaciones cristianas, haciendo efectivo lo que Spadaro y Figueroa nombran “ecumenismo del odio” (Spadaro y Figueroa 2017). Este fenómeno ha colocado bajo una misma bandera a quienes en otros temas se verían imposible juntarse. Su postura implica lo que en otro espacio he llamado “narrativa de disfraz” (Vega-Dávila 2022) debido a que sus discursos esconden posiciones políticas en contra de derechos humanos. Con este grupo, no me parece innecesario insistir, no hay posibilidad de diálogo alguno debido a que ven a las diversidades sin derechos ni posibilidades de existencia.

También es de destacar la *tibieza eclesial*. Esta ha sido la forma en la que muchas comunidades de fe que no se encuentran en el grupo anterior se han manifestado. Denominaciones que en otros países son abiertamente LGBTIQ+, en el continente se han mostrado en silencio quizá por temor a perder congregantes o financiamientos. Esto coloca

a estas denominaciones como “nicodemás”, que aceptan en sus bancas a personas de la diversidad sexogenérica, que las atenderán en sus congregaciones, pero que no apostarán necesariamente por sus derechos.

Por último, constato una posición *afirmativa*, la que se ha manifestado a través de una serie de grupos religiosos, comunidades e iglesias que en el continente poseen características de las más diversas¹, pero que están formadas por personas de la diversidad sexogenérica y abordan esta temática desde la reconciliación o desde los activismos.

En ese sentido, me parece importante combatir directamente los enunciados de muchos grupos religiosos que plantean nuestras diferentes identidades, sexuales o de género, como si se tratasen de alguna moda, sino que aparecemos en el espacio público desde la reivindicación social. Muchas personas de la diversidad sexogenérica en el continente ven como un enemigo al cristianismo hegemónico (Vega-Dávila 2023), no sin falta de razón debido a que sus narrativas de odio son establecidas en contra de nuestros derechos.

No deja de llamar la atención que en la Encuesta nacional sobre diversidad sexual y de género de 2022 en México, país que tiene matrimonio igualitario en toda la república y leyes de identidad de género en algunos de sus estados², el 13.9% de personas trans*

1 Existen tensiones en muchas comunidades “inclusivas”. Por ejemplo, la lucha por el matrimonio igualitario por parte de personas del mismo sexo no significa necesariamente una posición abiertamente a favor de leyes de identidad de género de las personas trans*. En algunas comunidades de fe, mayoritariamente formadas por hombres que sienten atracción por hombres, se da un olvido de otras luchas, lo que en un texto he llamado “patriarcabro” (Vega-Dávila 2022, 152-166).

2 El último Estado en reconocer el matrimonio igualitario fue Tamaulipas, el primero fue Ciudad de México en 2010. Doce años han pasado para que todos los estados en esta entidad federativa puedan hacer legal un derecho (INFOBAE 2022). En el caso de leyes

fueron obligadas a asistir con un médico, autoridad religiosa u otra persona para que su identidad sea corregida; en el caso de las demás identidades, un 9.8% respondieron afirmativamente a esta forma de violencia (Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2022, 24). Tampoco deja de llamar la atención la última encuesta nacional sobre diversidades en el Perú, que arrojó como información que el 43% de agresores de personas LGBTIQ+ en ese país provienen de líderes religiosos; además, el 95% de quienes participaron en tal sondeo identificaron a líderes religiosos como aquellxs que usan en mayor proporción lenguaje ofensivo (Instituto Nacional de Estadística e Información 2018, 22.31).

Debería llamar nuestra atención la existencia de este tipo de encuestas en otros países de Abya Yala como también la ausencia de estos datos. Esto exige que tengamos en cuenta muchas formas de violencia que se viven en el colectivo LGTBIQ+ por parte de sectores religiosos, violencia que puede ser directa o indirecta. Queda claro que el rechazo existe y se percibe en las encuestas mencionadas, pero también se encuentran activistas luchando contra la tortura que significan las mal llamadas terapias de conversión, ejercidas en su mayoría por grupos religiosos³.

Frente a esta situación las personas de la diversidad sexual y de género nos posicionamos de diferentes modos. Tenemos así, *la obvia lejanía*: Nadie tiene por qué encontrarse en un lugar donde se experimenta el rechazo. Muchas personas LGBTIQ+ hemos salido de las

de identidad de género el proceso ha sido más lento, pero los activismos trans* vienen desarrollando su lucha desde antes de la creación de estas leyes (Manjarrez Villalobos 2022).

- 3 Se llama terapias de conversión a las “prácticas destinadas a “curar” la homosexualidad o la transidentidad, que surgieron en el siglo XIX y se han multiplicado desde que rigurosas organizaciones religiosas se apoderaron de los Estados Unidos en la década de 1970” (Chiquer *et al.* 2020, 1).

instituciones religiosas, las que identificamos como opresoras por sus discursos y prácticas. Además, quienes provienen del ateísmo o del agnosticismo solo ven en los cristianismos un enemigo con cual luchar o que le genera sospecha debido a su comportamiento histórico, ya sea directamente como agresor o como, por su silencio, cómplice.

Por otra parte, puede identificarse también la *militancia ingenua*: Mucha gente de la diversidad sexogenérica participa activamente en instituciones religiosas queriendo cambiar las doctrinas religiosas de sus denominaciones. Algunas de estas personas se agrupan y nombra denominacionalmente, siendo aceptadxs o rechazadxs por las instituciones. Es comprensible que muchas personas no rehúsen la adscripción a las espiritualidades que han marcado su vida y luchan en el interior de las denominaciones, eso no quita la posibilidad o imposibilidad del cambio de doctrina que poseen las instituciones religiosas.

Por último, destaco otra actitud más, lo que llamo *clósets sagrados*. Se trata de personas que teniendo actividad sexual se mantienen en las instituciones religiosas, ya sea por miedo al rechazo, ya sea por pérdida del poder o por cualquier otra situación relacionada a estatus. Y si bien hay personas que pueden vivir en celibato o abstinencia, hacer de la privación una regla, estos clósets sagrados fomentan la doble vida y una profunda sensación de culpa.

Las personas de la diversidad sexual y de género existimos en los espacios eclesiales y en la sociedad, nuestra participación muchas veces ha sido desde el temor a la expulsión, lamentablemente nuestra existencia es tan temida como desconocida por los sectores religiosos, los que abogan por una lectura bíblica poco ilustrada y que roza muchas veces con los fundamentalismos (Arens 2008, 12-27) y por dogmáticas desfazadas, que repiten una y otra vez lo mismo,

sin considerar nuevas discusiones antropológicas o sociológicas. La necesidad de dialogar con otras ciencias, que no sea la teología misma, se hace de suma relevancia. No hay liberación de prejuicios sin conocimiento y diálogo profundos, una mirada endogámica solo nos encierra y nos coloca como autorreferentes.

DEJARNOS INTERPELAR: MEDIACIÓN HERMENÉUTICA

En la misma línea del párrafo introductorio del primer momento metodológico, la actitud inicial en el segundo paso implicaba escuchar la palabra de dios y evaluar nuestra actitud en discernimiento. Desde la perspectiva académica en la que me encuentro, y como aporte e insistencia en este espacio, pienso que es importante dejarnos cuestionar también por lo que autoras y autores vienen reflexionando desde otras áreas de conocimiento, entiendo que ese es el espíritu del momento metodológico, solo realizo una insistencia.

La teología de la liberación es cuestionada desde la crítica queer/cuir por no haber abordado temas referentes a sexualidades. Marcella Althaus-Reid recuerda una escena en la que se siente cuestionada por abordar lo que ella llama los nuevos medellines, los nuevos vaticanos segundos que se viven en las calles desde sexualidades abyectas y esta no es suficientemente tenida en cuenta por quienes iniciaron esta corriente (Althaus-Reid 2008, 55-56). De modo similar a la crítica realizada por las teólogas feministas de la liberación con relación a los cuerpos de las mujeres y su participación en ese movimiento teológico (Vélez 2013, 1801-18012), las teologías queer/cuir insistirán en la

necesidad de recordar que “lxs⁴ pobres también tienen sexo y muchas veces este es lugar de opresión, pero también de fiesta” (Vega-Dávila 2022, 69) y, por lo mismo, necesario en una reflexión teológica y en la propuesta educativa que fomentamos en las aulas, en nuestras redes sociales, en nuestras relaciones interpersonales.

Considerando la extendida formación teológica clásica, basada en una comprensión de la realidad desde cánones religiosos y dispuesta muchas veces a la formación pastoral y no necesariamente a la incidencia social; la (hiper)moralización de la sexualidad, que descarta todo lo que no es heterosexual y fomenta el control en varios niveles de relación interpersonal; y a los movimientos fundamentalistas cristianos en Abya Yala, que buscan incidir en políticas en contra de los derechos del colectivo LGBTIQ+, me parece importante considerar desde la perspectiva teológica de la liberación dos rasgos que pueden ayudar a que nuestra formación pueda enriquecerse y sirva, además, como aliciente para el diálogo en la sociedad.

Reverso de la historia

La historia ha sido escrita por quienes han detentado el poder, lo que ha significado colocar de modo superior a quienes la han narrado y de modo subalternizado a todxs lxs demás. Esto ha detonado en el

4 El uso de la “x” en la creación de plurales responde a una posición crítica en el lenguaje, de modo concreto al masculino genérico extendido en nuestra lengua. Tal uso se trata de una opción política que obliga a quien lee a colocar el género, es posible que quien lea desee colocar una “o” para realizar el plural, otras personas quizá empleen la “a” o la “e”, en todo caso queda a criterio personal el modo de ser leído, y así evidenciar en lo cotidiano del ejercicio académico nuestras políticas, o mejor dicho, nuestras éticas de género.

racismo estructural que viven muchos de nuestros pueblos en Abya Yala, lo que responde al proceso de colonización que, en palabras de W. Mignolo, “consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres” (Mignolo 2005, 30), de que son/somos ciudadanxs de segunda clase.

La reflexión sobre el reverso de la historia, hacer teología desde ese lugar, atañía directamente a la idea de salvación y su alcance. En palabras de G. Gutiérrez: “Vivir y pensar la fe desde *lxs* “ausentes de la historia” replantea el modo de entender el mensaje salvífico del Evangelio. Situarse de lleno en el mundo de la opresión, participar en sus luchas populares por la liberación lleva a releer la fe” (Gutiérrez 1980, 354). Esto implica una ampliación del alcance salvífico a formas mucho más incluyentes, ya que desde la perspectiva clásica la salvación solo guardaba relación con quienes profesaban la fe en Jesús, el Cristo. En el pensamiento gutierriano, releendo a Bartolomé de Las Casas, implica ver el real alcance de la acción salvífica que no pasaba por la profesión de fe, sino por la dignidad humana, la que debe ser defendida. Esto significa hacer teología en un mundo de opresión y optar por la justicia social. En palabras del autor mencionado:

Bartolomé de las Casas señala, en primer lugar, que los españoles mismos están poniendo en juego su propia salvación debido al comportamiento que tienen para con los indios. Si no cesan -dirá Las Casas- en sus robos, saqueos y explotación de los indios serán sin duda condenados...La salvación de los “fieles, de los que pretender ser cristianos, está más en cuestión que la de los “infieles”. Bartolomé de las Casas tiene, en segundo lugar, la hondura profética de ver en el indio más a un pobre según el Evangelio que a un infiel, y por eso dice en carta al Emperador que si la muerte y la destrucción de los indios fuese la condición para ser cristianos, mejor será que “nunca jamás

fuesen cristianos”. En otras palabras, que más vale “indio infiel pero vivo” que “indio cristiano pero muerto” (Gutiérrez 1980, 356-357).

Teniendo en cuenta estas pautas, desde las teologías de la liberación latinoamericanas, se hace necesario redescubrir a quienes no han formado parte de la historia oficial debido a la colonización antes mencionada y que abarca también la actitud que han tenido múltiples iglesias, las que han colonizado tierras, cuerpos e identidades. Los primeros en ser “descubiertos” por esta propuesta son los pobres, en masculino genérico, expresión que ha borrado en el lenguaje a las mujeres. Estos pobres han sido identificados con los pueblos originarios, con los pueblos indígenas, con el mundo afro, con el sector trabajador, cuestionando la historia que ha sido blanca, burguesa, masculina (Millán 2014, 138) y también cristiana.

Justo esta historia oficial no ha considerado a las disidencias sexuales y de género, las que se puede reconocer que han participado de ella desde el “reverso de la historia heterosexual” (Vega-Dávila 2022, 72) y cisgénero, porque, en definitiva, no solo nuestras vidas valen, sino que “nosotrxs también somos lxs pobres” (Vega-Dávila 2022, 65). Sacando consecuencias directas y siendo coherentes con la perspectiva integral que esta teología pretende, donde

no hay dos historias, una profana y otra sagrada “yuxtapuestas” o “estrechamente ligadas”, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento. La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana (Gutiérrez 2014, 199).

Como resultado, la presencia de tales disidencias, desde nuestros cuerpos e identidades, demanda nuestra enunciación en todos los espacios que se nos han sido negados, lo que en la perspectiva de Judith Butler es nombrado como “el derecho a aparecer” (Butler 2017, 32-33). Y dado los contextos mencionados, la manera clásica de hacer teología -muchas veces de modo academicista y alejada de la realidad-, la perspectiva procreacionista radical -y de un supuesto modelo original- y las políticas antiderechos extendida en el continente, queda de manifiesto la vulnerabilidad a la que seguimos siendo sometidas nuestras existencias, pero como mencionan también las compañeras feministas: “ya no tendrán más la comodidad de nuestro silencio”. Lo mencionado responde a la idea de lejanía que muchas personas de la diversidad sexogenérica experimentamos y que no estamos dispuestas a seguir sosteniendo.

Insistir en una educación teológica desde las diversidades implica, en ese sentido, tomar en serio nuestras vidas, nuestras corporalidades, nuestros sueños, nuestras esperanzas no desde una perspectiva moralizante, sino desde una ética de libertad y autenticidad que ni nos aliene ni nos oculte. Se convierte en una invitación permanente presentar estas historias de disidencia y en el caso de las personas que hacemos parte de la diversidad sexogenérica hablar en primera persona.

Liberación

Hablar de libertad y sexualidad en el cristianismo remonta casi inmediatamente a la moralización que se ha vivido durante siglos. La relación del cristianismo hegemónico con las prácticas sexuales ha significado, a la corta y a la larga, control y culpa. Ambas han estado sostenidas por una tecnología de control, tal y como lo es

la confesión. Michel Foucault desarrolla esta actitud fundamental que ha permitido a las personas quedar sujetas a las instituciones, en un texto que recoge las clases que dio en Lovaina, *Obrar mal, decir la verdad*, afirma con contundencia que

[e]l cristianismo ató al individuo a la obligación de averiguar, en el fondo de sí mismo y a pesar de todo lo que esa verdad pueda ocultar, cierto secreto, cierto secreto cuyo develamiento, cuya manifestación debe tener, en su rumbo hacia la salvación, una importancia decisiva. Obligación, por tanto, de buscar la verdad de sí mismo. Obligación de descifrar a través de todos los obstáculos esa verdad, con la finalidad de emprender en relación con su salvación un rumbo o una etapa decisiva. Y tercero y último, obligación no sólo de descubrir esa verdad, sino de manifestarla, de manifestarla no sólo ante su propia mirada mediante una serie de actos, de acciones, como por ejemplo el examen de conciencia, sino también obligación de manifestarla a otros, al menos a uno, por medio de una serie de ritos, una serie de procesos y procedimientos que, como ustedes saben, se encuentran en parte, pero sólo en parte, en el sacramento de la penitencia (Foucault 2014, 108).

Tal obligación ha terminado, en muchas ocasiones, a vivir en lo que en la primera parte se nombró como “clóset sagrado”. Teniendo en cuenta que la comprensión de la categoría liberación es extensa retomo los niveles de liberación planteados por G. Gutiérrez:

[1] las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos [se] subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos...
[2] concebir la liberación como un proceso de hombres y mujeres en los que van asumiendo su propio destino... [3] Cristo salvador libera

al ser humano del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión (Gutiérrez 2014, 113-114).

Siguiendo esta línea de reflexión, es de reconocer cómo los movimientos de la disidencia sexual han venido luchando por nuestros derechos desde los llamados “disturbios de Stonewall” (Carter 2004, 158-192) y se han ido abriendo a otras temáticas relacionadas con la misma población, tal y como lo es la pandemia del VIH-SIDA, la discriminación, la violencia sobre nuestros cuerpos y las leyes en relación con los derechos civiles. Las personas de la diversidad sexual y de género seguimos luchando en contra de la opresión heteronormativa que sostiene de modo taxativo una única orientación sexual como la que permite el desarrollo humano y luchamos para aparecer con nuestra diversidad en todos nuestros espacios de relación. Muchos otros movimientos sociales han sido acogidos por teólogos de la liberación con mucha más facilidad, pero lo relacionado a las mujeres trans*, al trabajo sexual o el uso de profilácticos son pastorales indecentes aún. Puede haber, ciertamente, atención asistencialista, pero la doctrina denominacional sigue siendo la misma. Para muchas denominaciones cristianas las personas de la diversidad somos pecado y aberración⁵.

5 En la reciente entrevista a Francisco, obispo católico de Roma, afirmó a la agencia Associated Press lo siguiente: “Somos todos hijos de Dios y Dios nos quiere como estamos y con la fuerza que luchamos cada uno por nuestra dignidad. El ser homosexual no es un delito. No es un delito. Sí, pero es pecado. Bueno, primero distingamos pecado por delito. Pero también es pecado la falta de caridad con el prójimo, ¿y vos cómo andás?” (Associated Press 2023). Mi resumida postura en torno al tema la sostengo en mi perfil de Facebook:

“El contexto de la frase está relacionada con la criminalización de la homosexualidad en países islámicos (que no menciona así). Y cómo actúan los obispos en esas culturas. Me es muy claro que los obispos necesitan convertirse, como lo dice ese obispo de Roma, pero no creo que solo ellos, sino toda esa institución

La segunda forma de comprender la liberación nos abre a un proceso antropológico que implica lo que en estudios sociales se nombra agencia (Ema López 2004, 14-18). El rechazo a nuestras identidades nos ha llevado a vivir, por una parte, fuera de lo religioso, viviendo una suerte de diáspora existencial, en un exilio por ser quienes somos; por otra parte, es necesario notar que se han ido fomentando agencias espirituales, creando espacios religiosos abiertos a nuestras identidades, realizando un abanico de comunidades que se han ido nombrando como incluyentes (Bárcenas Barajas 2014, 83-108) y poco a poco más afirmantes de lo diverso.

A pesar de la claridad con que las teologías latinoamericanas abordaron el tema de la liberación para que no quede reducida a lo

y su doctrina en relación al ser humano que ha estipulado la vida y los actos de las personas, pero le ha quitado responsabilidad al no abordar la conciencia, libertad y límites, colocando candados a la gracia.

La #homosexualidad es pecado para esa denominación y para muchas otras, pero eso no significa que esto sea una verdad. La historia de esta denominación ha tenido excesos y errores en materia de moral, donde abiertamente se han equivocado, uno de los más descabellados es la esclavitud. Ese afán universalista de esa denominación, de querer afirmar algo para toda la cristiandad es un lastre colonialista que debe ser denunciado. Y aunque exista dentro de su moral una rara distinción entre la misma homosexualidad y los actos homosexuales, y seguro que muchos teólogos harán malabares para defender al Papa, siento mucha pena por quienes continúan en esa Iglesia y son de la diversidad sexogenérica. Es cierto que todos somos pecadores y pecadoras, pero en una sociedad que sigue maltratando y discriminando, que se cree superior por ser heterosexual y cisgénero, que emplean la biblia para negar nuestros derechos, sus palabras avivan el desprecio y los juicios que hemos vivido en muchas comunidades y que muchas otras personas vivirán por ser parte de esa institución. Puede que su intención haya sido buena, pero la lucha por la descriminalización pasa también por esa desculpabilización que forma la idea de pecado”. (Vega-Dávila, Facebook 2023).

inmanente -con lo cual no tendría problema alguno-, no deja de ser recurrente la mera espiritualización de la libertad, que en materia de diversidades sexuales y de género ha comprendido la liberación de las personas LGBTIQ+ como el abandono de la orientación sexual o de su identidad. Esta situación es aberrante y denota ignorancia de los avances científicos en materia de sexualidades, pero aún más es un verdadero atentado contra los derechos humanos. ¿De qué debemos ser liberadas las personas LGBTIQ+? De lo mismo que cualquier otra persona, del egoísmo, de la hipocresía, de la envidia, de los malos salarios, del patriarcado, del racismo, del clasismo, del capitalismo asesino, de la violencia, de “la muerte antes de tiempo”, y, por supuesto, de la discriminación, la que mata lentamente. Me parece, en ese sentido, que también necesitamos liberarnos de doctrinas que nos alienan y de teologías totalitarias (Althaus-Reid 2022), de modo que podamos vivir de modo pleno.

Educar para las diversidades se convierte, de esta manera, en una tarea que coloca la libertad en el plano de la consciencia y su apertura a otras realidades que nos exceden. La lucha por la liberación se encuentra así, en contra de toda experiencia o situación que enajene a las personas y les reste identidad y posibilidad de desarrollo integral.

TEORIPRAXIS: MEDIACIÓN PRÁCTICA

Al igual que en los otros momentos metodológicos, considerando la perspectiva de género, la mediación práctica no puede dejar de tener presente su intimidad con posicionamientos teóricos. Quizá este enunciado tenga más que ver más con quienes se encuentran solo en

la academia; quienes viven en los activismos, con presencia entre las personas postergadas por el sistema, más que la lectura de un texto, ellxs mismxs son un libro que deberíamos leer.

En medio de todo este escenario me parece de vital importancia, especialmente para quienes formamos parte de la formación teológica en el continente, que realicemos constantemente una distinción entre lo doctrinal, lo teológico y lo pastoral. Las que en teoría podrían coincidir, pero que, en definitiva, no siempre están en convergencia.

En ese sentido, existen muchas prácticas pastorales en diferentes denominaciones cristianas, que están abiertas a las diversidades, las que deben ser identificadas y ser reconocidas como necesarias y críticas en el contexto conservador y fundamentalista, pero que, en realidad, no responden a las “sanas doctrinas” de las iglesias. Hay apertura de muchos agentes pastorales, religiosas, pastoras, clérigos, clérigas a temas relacionados con las diversidades, pero no representan de modo alguno la posición oficial de sus denominaciones. De modo similar, existen teologías que se encuentran abonando en el tema de las diversidades pero que no necesariamente se viven en comunidades de fe, son elucubraciones importantes y buenas, pero sin asidero comunitario. No puedo negar que existen también doctrinas que han ido cambiando gracias a comunidades de fe y teologías que las han sostenido, no sin cismas⁶ y pérdidas no solo de dinero, sino de feligresía, pero forma parte del devenir histórico de la fe.

Todo lo anterior me hace pensar en la presencia de teologías que no forman parte de los programas teológicos actuales. Y particularmente

⁶ Un caso concreto puede notarse en la Iglesia Metodista Unida de Estados Unidos de Norteamérica, quienes debido al tema LGBT+ se discernía la separación entre quienes aceptaban y no su inclusión afirmativa (Heather 2021).

las teologías que abordan las sexualidades desde las perspectivas feministas y queer/cuir, que no coinciden necesariamente con los dogmas eclesiales de las comunidades y que son, muchísimas veces, estigmatizadas. Entiendo que esto no sea sencillo, especialmente porque los grupos conservadores y fundamentalistas deslegitiman estas posturas, y, además, existe temor por ser expulsadxs de lxs ministerios, de las cátedras teológicas, de las denominaciones debido al poder social y económico que poseen, pero no está de más recordar que las vidas de las personas sexo-género diversas también valen y que “ [u]na teología que quiera ser fiel a la compleja y rica realidad de opresión y esfuerzos de liberación que se vive entre *nosotrxs*, será siempre un signo de contradicción” (Gutiérrez 1980, 185). La coherencia con la perspectiva teológica liberacionista nos lleva a emplear herramientas de las ciencias sociales y humanas para producir teologías significativas. Esta propuesta metodológica nos permite hacer ciencia. El diálogo con otras matrices filosóficas enriquece la discusión, porque la reflexión sobre lo divino no está acabada nunca, toda teología es provisional.

Lo tenido en cuenta hasta ahora demanda, por otra parte, lecturas interdisciplinarias que coloquen a quienes estudian teología en la posibilidad de diálogo con otras ciencias y saberes que están más allá de lo meramente confesional⁷. No podemos olvidar que para leer “los signos de los tiempos” no debemos buscar la palabra de dios en la biblia, sino en la historia y los diferentes procesos que se vienen realizando. Ello amerita tomar en serio la mediación socio analítica y las herramientas que estas pueden brindar, de otro modo traicionamos nuestra vocación como teólogxs y educadorxs.

7 En mis tiempos de estudiante de teología, en un centro conocido por ser “progresista”, recuerdo a un compañero que se refirió a cursos como “Antropología y Sociología de la Religión” o “Realidad Latinoamericana y Peruana” como cursos de relleno en la formación sacerdotal.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A partir del texto se han realizado críticas tanto en torno a la metodología de la teología de la liberación en un contexto educativo como en la coherencia acerca de las diversidades, las que existimos en plural. Desde las teologías queer/cuir tomamos nuestras sexualidades como punto de partida, pero no como punto de llegada. Nuestro fin es mostrar la pluriforme gracia que también son nuestras existencias y las diferentes maneras que poseemos de experimentar el amor.

En un contexto educativo, las teologías de la liberación desde los estudios críticos de género han de movernos a una conversión pastoral que reconozca nuestros cuerpos e identidades con el mismo valor que el de las personas heterosexuales (Butler 2002, 17-49). Las teologías pueden también traicionar al ser humano, diverso, si es que se someten a la institucionalidad; y aún más, lo hacen cuando se llenan de panfletos armoniosos, pero no son coherentes y sorofraternas con luchas por la liberación.

Nuestra labor educativa teológica está al servicio de la humanidad que se descubre y redescubre en una Divinidad, amiga de la vida. Esto significa, parafraseando a Gutiérrez, “más vale un maricón, una lesbiana, una persona bisexual o trans viva, que siendo cristianxs y sometidas a la alienación de la muerte, muerte antes de tiempo”.

BIBLIOGRAFÍA

- Althaus-Reid, Marcella. 2022. *El Dios cuir*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Althaus-Reid, Marcella. 2008. “Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad”. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, 55-69.
- Althaus-Reid. 2005. *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Arens, Eduardo. 2008. “¿Entiendes lo que lees? La Biblia, entre la ilustración y el fundamentalismo”. *Revista Páginas*, 12-27.
- Associated Press. 2023. *Associated Press*. 25 de enero. <https://apnews.com/article/noticias-a5cf2c1d450064b588ab3f41d3bf6994>.
- Bárceñas Barajas, Karina. 2014. “Iglesias para la diversidad sexual: tácticas de inclusión y visibilización en el campo religioso en México”. *Cultura y Religión*, 83-108.
- Boff, Leonardo y Clodovis Boff. 1986. *Cómo hacer teología de la liberación*. Madrid: Paulinas.
- Butler, Judith. 2017. *Cuerpos aliados y lucha política*. Bogotá: Paidós.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Carter, David. 2004. *Stonewall. The Riots That Sparked the Gay Revolution*. New York: Library of Congress.
- Chiquer, Lucie, Camille Cottais, Darren Chim Kasanga, Naomi Ouattarra y Jeanne Pavard. 2020. *Las “terapias de conversión” a través del mundo: una tortura aún poco conocida*. Online: GROW - Generation for Rights Over the World.
- Enrique López, José Enrique. 2004. “Del sujeto a la agencia (a través de lo político)”. *Revista Athenea Digital*, 1-24.

- Foucault, Michel. 2014. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gutiérrez, Gustavo. 1980. “En busca de los pobres de Jesucristo”. *Revista de la Universidad Católica*, 81-108.
- Gutiérrez, Gustavo. 1975. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme: Salamanca.
- Gutiérrez, Gustavo. 2014. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Gutiérrez, Gustavo. 1980. “Teología desde el reverso de la historia”. En *La fuerza histórica de los pobres*, Gustavo Gutiérrez, 303-394. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- Heather, Hahn. 2021. “Diferentes grupos metodistas unidos plantean tomar caminos separados”. *Noticias MU*. 16 de Octubre. <https://www.umnews.org/es/news/conversations-address-going-separate-ways>.
- INFOBAE. 2022. *El 2022 fue el año donde el matrimonio igualitario se hizo legal en todo México*. 31 de Diciembre. <https://www.infobae.com/america/mexico/2022/12/31/el-2022-fue-el-ano-donde-el-matrimonio-igualitario-se-hizo-legal-en-todo-mexico/>.
- Instituto Nacional de Estadística e Información. 2018. *Primera Encuesta Virtual para personas LGTBI. Informe técnico*. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Información.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2022. *Encuesta nacional sobre diversidad sexual y de género (ENDISEG)*. Ciudad de México: INEGI.
- Lugones, María. 2014. “Colonialidad y género”. En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales*, Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Miño, 57-74. Popayán: Universidad del Cauca.
- Manjarrez Villalobos, Cassandra. 2022. *Prohibido pasar: Mujer en construcción. Autoetnografía de lo trans. Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios de Género*. Nayarit: Universidad de Nayarit.

- Mignolo, Walter. 2005. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: GEDISA.
- Millán, Mágina. 2014. "Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas". En *Más allá del feminismo: caminos para andar*, coordinado por Millán Mágina, 119-144. Distrito Federal: Red de Feminismos Descoloniales.
- Rich, Adrienne. 1996. "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". *DUODA. Revista de estudios feministas*, 15-42.
- Simpson, Leanne, entrevista de Naomi Klein. 2013. *Dancing the World into Being: A Conversation with Idle No More's Leanne Simpson* (6 de marzo).
- Spadaro, Antonio y Marcelo Figueroa. 2017. "La Civiltà Cattolica". *Fondamentalismo evangelicale e integralismo cattolico. Un sorprendente ecumenismo*. 15 de julio. <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/fondamentalismo-evangelicale-e-integralismo-cattolico/>.
- Vega-Dávila, Enrique. 2023. *Divinidad al desnudo. Cuerpos que oran. Tesis para obtener el grado de Doctor en Estudios Críticos de Género*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Vega-Dávila, Enrique. 2023. *Facebook*. 26 de enero. <https://www.facebook.com/photo?fbid=676518470930125&set=a.101930921722219>.
- Vega-Dávila, Enrique. 2022. "Narrativas de disfraz. Cuestionando a la ideología del odio. Mirada crítica desde género y religión. Conferencia presentada en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla" (6 de octubre).
- Vega-Dávila, Enrique. 2022. "Nosotrxs también somos lxs pobres! Teología de la liberación y diversidad sexo-genérica. Hacia una teología cuir de la liberación". *Revista Ciencias de la Complejidad* 3, n.º 2: 65-89.
- Vega-Dávila, Enrique. 2022. "Patriarcado y patriarcabro: Homofobia, discursos religiosos y violencia. Identificando algunos rasgos de las necroeclesiologías. Una reflexión desde una perspectiva crítica de género". *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 3, n.º 88: 152-166.

Vélez, Olga Consuelo. 2013. “Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro”. *Horizonte* 11, n.º 32: 1801-18012.

Artículo recibido: 22 de enero del 2024
Artículo aprobado: 3 de marzo del 2024

La espiritualidad ancestral, un modo de vida de hacerse persona en relación

SOFÍA CHIPANA QUISPE*

Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala, La Paz, Bolivia

Resumen: El texto se teje desde la necesidad de restablecer el equilibrio y la armonía a partir de la memoria ancestral sanadora y dinamizante de los principios relacionales que orientan el camino del ser persona en relación y que los pueblos andinos proponen como una alternativa de vida, frente a la matriz colonial que define las relaciones a partir del paradigma hegemónico de la vida basado en la naturalización de la inferioridad y superioridad humanas y la relación utilitaria con las comunidades de vida sostenidas muchas veces en discursos religiosos que llevan a la ruptura del tejido de la vida. Por lo tanto, se busca presentar la memoria desde la sabiduría que asume el pasado que está adelante entretejiendo el presente que prepara las sendas que recorrerán los pueblos originarios.

Palabras clave: memoria ancestral sanadora, *jaq'i* (ser persona en relación), matriz colonial, dualidad, relaciones recíprocas.

Summary: The text is woven from the need to reestablish balance and harmony from the healing and energizing ancestral memory of the relational principles

* Magister en Estudios Sociorreligiosos, Géneros y Diversidades de la Universidad Nacional de Costa Rica (Heredia, Costa Rica) y Licenciada en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana (San José, Costa Rica). Contacto: warmi_pacha@hotmail.com

that guide the path of being a person in relationship and that the Andean peoples propose as an alternative of life, as opposed to the colonial matrix that defines relationships from the hegemonic paradigm of life based on the naturalization of human inferiority and superiority and the utilitarian relationship with the communities of life often sustained in religious discourses that lead to the rupture of the fabric of life. Therefore, the aim is to present the memory from the wisdom that assumes the past that is ahead interweaving the present that prepares the paths that the native peoples will travel.

Keywords: healing ancestral memory, *jaq'i* (being a person in relationship), colonial matrix, duality, reciprocal relationships.

INTRODUCCIÓN

Compartir comienza con la necesidad de reconocer la matriz colonial que tiene, como una de sus bases, la influencia religiosa de carácter dualista que separa la vida en realidades contrapuestas entre lo bueno y malo, lo sagrado (lo divino) y lo profano (lo demoníaco) que tuvo un impacto devastador en las cosmogonías, cosmologías, y cosmovivencias de los pueblos invadidos que, al ser estigmatizadas como demoníacas, derivó en la configuración del ser superior e inferior, formando una gran brecha ontológica entre parte colonizadora y parte colonizada y consolidando las relaciones sociales en los estados-naciones que, aunque celebran sus bicentenarios libertarios, no pudieron salir de la construcción colonial de la vida.

Por otra parte, planteamos que la matriz colonial supone la desestructuración en la organización comunal de los pueblos originarios que, no obstante, resisten y recrean sus modos de vida desde el vínculo con la memoria ancestral sanadora que acompaña sus travesías por los territorios de origen y de las promesas. Aunque los estudios arqueológicos, sociológicos, e históricos señalan que los pueblos en Abya Yala antes de la invasión colonial habían desarrollado una organización jerárquica que influía las relaciones entre pueblos y la vida al interior de los pueblos, se reconocían las relaciones con las fuerzas vitales femeninas y masculinas desde un sentido plural y diverso, por lo que fueron catalogadas como sociedades politeístas, panteístas, y animistas.

En ese sentido, desde mi ubicación en la territorialidad andina y, específicamente, en el pueblo aymara, buscamos hacer la conexión con las fuerzas vitales que permiten encaminar el buen vivir, el *suma jacaña*, *suma q'amaña*, *sumak kausay*, que tiene como sus bases la espiritualidad y los principios relacionales que orientan la vida, pues el digno vivir requiere el despertar en la conciencia de lo relacional que recrea el tejido de la comunidad de vida, a partir del principio andino de la dualidad, en la cual se aprende a ser persona en relación con las diversas comunidades de vida y las fuerzas vitales que fluyen en el cosmos habitado y sus relaciones con las fuerzas siderales, llevando a modos de vida mucho más holísticos.

Se trata de una invitación a generar conexiones a partir de las cosmovivencias andinas que habitan en la interioridad de cada pueblo donde las relaciones de correspondencia recíproca son fundamentales para equilibrar las fuerzas relacionales que, para algunos pueblos, son denominadas como energías o fuerzas masculinas y femeninas, pero que realmente trascienden la noción sexual, ya que responde

a las nociones de correspondencia, donde todas las realidades se correlacionan y no están separadas, por lo que el sentido de la dualidad es un modo de nombrar esas relaciones de correspondencia que todos los seres requieren para seguir siendo y estando.

Será por ello que el reconocimiento de hacerse persona en relación implica la profundización en la espiritualidad ancestral y, en nuestro caso, la andina, donde se consideran las relaciones duales como principios que generan fisuras en la preminencia del mundo de lo uno, lo universal, del individuo, y se ofrecen enfoques que ayudan a trascender las nociones antropocéntricas para no descuidar la convivencia recíproca, es decir, la vitalidad de cada ser, donde los derechos de las personas no se ubican en el centro, sino en correspondencia e interdependencia a fin de mantener el equilibrio y la armonía en el cosmos y para dejar caer el ropaje de la matriz colonial que se sostiene en el poder como dominio y que presenta un modo de vida deseable, pero no sostenible.

LA COLONIZACIÓN: LA PUESTA DEL MUNDO AL REVÉS A PARTIR DE LA MATRIZ COLONIAL

Entre los años 1600 y 1615, el cronista Felipe Huamán Poma de Ayala, ubicado en los territorios andinos del centro de Perú, escribió y dibujó su denuncia respecto a la invasión y usurpación de los territorios que, según su percepción, había puesto “el mundo al revés”, es decir, había provocado caos, por ejemplo: la ejecución arbitraria del gobernador de esos territorios; la destrucción de los espacios y las representaciones de la fuerzas vitales; la persecución y muerte a la que estaban destinadas las poblaciones que no aceptaban la religión,

el trabajo forzado en las minas y obrajes¹; y la presencia invasiva de los que se arrogaban la posesión no sólo de las tierras, sino de la vida.

Este mundo puesto al revés según la cosmología andina, supuso hacer un *kuti*, un rito de mayor conciencia y conexión con la fuerza ancestral a fin de generar una mayor conciencia de la desarmonía provocada, buscando restablecer el equilibrio de la vida y el retorno de las fuerzas vitales, haciendo movimientos hacia la izquierda a fin de hacer la conexión con la fuerza del corazón, para que la vida siga siendo y estando en el cuerpo de los territorios y las diversas comunidades de vivientes. Asimismo, cuando nos referimos a las fuerzas ancestrales, hacemos referencia a esa memoria presente, ya que se parte de la premisa de que el pasado está delante, y no nos antecede porque se trata de presencias vitales que hacen que los ciclos de vida fluyan en cada tiempo y espacio.

El deseo profundo del *kuti* es parte constitutiva del *Pachakuti*, la fuerza del retorno de la vida restaurada en el cosmos que acompañó a los pueblos originarios en diversos tiempos, pues supuso el fin de algunos pueblos y el renacimiento de otros. En ese sentido, la resistencia a la invasión e imposiciones coloniales se realizó de diversas maneras: combates y rebeliones organizadas, resistencias simbólicas espirituales, y hasta la fuerza de la palabra, como son las narraciones donde el sentido de la inversión está presente o donde el ser que se presenta con poder no siempre es el que tiene el poder real, aspectos que conservaban no sólo la resistencia, sino la posibilidad de la comprensión de los otros poderes. Por lo que no era casual que en esos relatos se asignara la presencia de los seres de respeto o guardianes de la vida a seres vulnerables, de manera particular en la

1 Espacio donde las mujeres eran llevadas para el trabajo de los textiles.

figura de ancianas y ancianos indigentes, que provocaban cambios significativos en la vida de las personas y los pueblos.

La conciencia crítica ante el sistema colonial se mantiene mientras los pueblos conservan su relación con la tierra y sus estructuras de organización comunal, aunque en su relación con los estamentos de los estados empiezan a generar cambios por los modos de vida hegemónicos que se empiezan a interiorizar a partir de la educación, la salud, la religión, y los proyectos de “desarrollo”. Sin embargo, no se asume del todo el modo de vida que separa las realidades y devasta la vida en los territorios.

A su vez, la crítica a la matriz colonial tiene diversos matices en las poblaciones de raíces ancestrales, no obstante, en los espacios de sentipensares alternativos, se empieza a cuestionar el paradigma de vida construido a partir de la superioridad de unos grupos y la inferioridad de otros, sostenida en el discurso religioso de la cristiandad que constituyó la identidad de las poblaciones dominadas a partir del “no ser” reforzado con el pensamiento moderno biologicista que naturalizó la inferioridad y categorizó las diferencias a partir de la racialización que privilegió a una raza, la “blanca”, sobre todas las demás, a fin de presentarla como prototipo de superioridad, lo que aún sostiene la base ideológica de la dominación o exterminio de quienes son asignados como inferiores, como diría Galeano, “el racismo era y es un eficaz salvoconducto para huir de la historia”.²

Entonces, resulta importante reconocer que las sociedades atravesadas por la matriz colonial configuradas a partir del racismo, suponen

2 *Úselo y tírelo: el mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana* (Buenos Aires: Planeta, 1994), 24.

la necesidad de un análisis profundo que permita comprender y cuestionar su conformación, los elementos que la constituyeron, cómo se ha utilizado, y qué tipo de aprendizajes y prácticas ha generado. Esto desafía, a su vez, a salir de las nociones binarias de pobreza y riqueza, subdesarrollo y desarrollo, para abrirse a la pluralidad de los pueblos y sus modos de vida que permiten superar las nociones de superioridad e inferioridad, para reconocer la diversidad de los mundos relacionales.

Del mismo modo, en el ámbito religioso se cuestiona la superioridad moral y sus proyectos pastorales de exclusión e inclusión, pues muchos de los pueblos que mantienen sus propios modos de espiritualidad son excluidos, mientras que su conversión al cristianismo supone una inclusión a medias, como se puede apreciar en los procesos de inculturación en las que se busca reconocer las semillas del verbo a fin de equiparar algunos aspectos de la cosmovivencia de los pueblos, negando las otras dimensiones duales de la vida que precisan de otros modos de relacionarse con los seres de respeto o fuentes vitales.

La matriz colonial desde la que aún se plantea lo teológico sigue los parámetros del pensamiento moderno que plantea la vida a partir de la preminencia de la razón, a la que se accede desde un saber que configura un modo de vida separado de la naturaleza, considerada como un ente subordinado a su creador y a la criatura que se le asemeja (cf. Gn 1,26-27) que, de algún modo, tiene su correlación con el pensamiento moderno “ateo” que separa la vida desde la perspectiva de la razón y lo subjetivo, la ciencia y la no-ciencia, que es contraria a los mundos relacionales, a los que considera como primitivas, animistas, sincréticas, por su relación con las fuerzas de la vida en el cosmos.

El entronque entre la evangelización y la civilización diseña la matriz colonial como un camino necesario para acceder a la zona del ser, aspecto que refuerza la rueda de la constitución del racismo, como se puede ver en la construcción compleja de la identidad “mestiza” que privilegia “el lado europeo de sus sistemas de organización, convirtiendo en ‘otros’ a los pueblos indígenas y las colectividades afroamericanas”³, y debilita el sentido de esos otros modos de ser y limita sus adaptaciones en los contextos actuales o hasta las invalida.

Tal como se puede ver que, aunque las teologías afros e indígenas adquirieron sentidos propios a partir de las cosmovivencias comunales, no obstante, no son valoradas si no pasan por las formas establecidas por la religión y el pensamiento hegemónico o si plantean un nuevo modo de asumir el cristianismo a partir de sus cosmoopercepciones, del mismo modo que pasa en cualquier espacio académico que busca orientar un modo de vida centrado en el poder del conocimiento que se impone sobre las otras formas de saber. En ese sentido, se refleja el racismo construido que no termina de destejarse porque representa los intereses de quienes buscan mantener su poder y sostienen la legalidad con la que el racismo fue impuesto. Por ello es que los pueblos oprimidos resisten a través de sus saberes y espiritualidades en la construcción de sus modos de ser, estar, saber, y hacer a partir de la desafiante tarea de tejer con los hilos rotos y quemados sus horizontes de sentido.

3 Francesca Gargallo Celentani, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* (Ciudad de México: Corte y Confección, 2014), 32. La cita corresponde a la observación en la nota 30 al pie de página que la autora hace sobre la propuesta de Rita Laura Segato.

LA CONEXIÓN CON LA MEMORIA ANCESTRAL SANADORA

La ancestralidad para los pueblos no se limita a reconocer la energía vital de la vida renacida cuando dejamos el cuerpo habitado, sino que es también reconocerse en una memoria milenaria entretrejida con los diversos seres, razón por la que se hallan narraciones de los cuerpos relacionados con otros seres que habitan en los territorios y que son reconocidos como hermanos mayores, como lo son, por ejemplo, las plantas maestras que son reconocidas como abuelas y hermanas mayores. Se trata, pues, de la ancestralidad cósmica de los diversos seres que tienen la capacidad de caminar en los tiempos y, a su vez, el vínculo con la ancestralidad conlleva la convicción de que la fuerza que se requiere, no es solamente humana, sino también de las diversas fuerzas vitales, de modo que se presenta un modo de vida que no se disocia de lo que se considera “naturaleza”.

Por eso evocar y sentir las fuerzas ancestrales supone un acuerpamiento necesario, como lo hizo Berta Cáceres con el río Gualcarque, con lo que establece una relación propia de las sabidurías que la reconocen como un ser con el que se puede dialogar de manera recíproca, como lo hacía Cáceres: “Cuando iniciamos la lucha contra Agua Zarca yo sabía lo duro que iba a ser, pero sabía que íbamos a triunfar, me lo dijo el río”⁴, que refleja una relación recíproca de correspondencia, ya que el río sostiene la resistencia y la vida en el territorio habitado por las diversas comunidades de vida.

4 Manu Mediavilla, “Berta Cáceres, defensora ambientalista hondureña. Se cumplen 6 años de su brutal asesinato”, *Amnistía Internacional España* (blog), 2 de marzo de 2022.

Esas formas de reconocerse como parte de la comunidad de vida se diferencian de los modos de vida que ven a los diversos seres como objetos, materia, recursos, ya que en los mundos relacionales adquieren la noción de ser, como lo planteó la marcha de las mujeres amazónicas por la vida de Ecuador en octubre del 2013, que tuvo la finalidad de impedir la ampliación de la frontera petrolera en los territorios amazónicos, por lo que su demanda fue la consideración del concepto *Kausay Sacha* (amazonia viva) como una nueva categoría de territorialidad y de cuidado de todo lo que está dentro del territorio (animales, bosques, tierra, espíritus, humanos) y la no explotación de Yasuni⁵. Según Patricio Guerrero, son mujeres y niñas de las nacionalidades Shuar, Kichwa, Shiwiar, Zápara, y Huaorani las que buscaban defender sus territorios de vida, como se puede apreciar en sus propias expresiones ya que, según dice Gloria Ushiwua:

Nosotras, como mujeres záparas, no estamos de acuerdo en que exploten nuestro territorio, porque, como somos pocos, vamos a terminar muriendo por la contaminación. Ahora, por ejemplo, no podemos tomar agua de nuestro río porque está muy contaminado y tenemos miedo de morir si bebemos esa agua. Aparte, tenemos miedo de qué es lo que vamos a comer porque la selva es nuestro mercado y nuestra medicina. No queremos perder eso. No queremos explotación.⁶

5 El Parque nacional Yasuní, fue declarado como tal el 1978 y en 1998 una de sus áreas fue asignada como zona intangible a fin de preservar el territorio de los pueblos en aislamiento voluntario. El 2007 se abre la posibilidad de ampliar la zona de exploración del petróleo como una ampliación del pozo que está fuera del parque, haciendo la consulta el 2018, en la que ganó la consulta por la ampliación de la zona intangible, sin embargo, el área de amortiguamiento quedó desprotegida perdiendo su carácter de intangible, lo que supone una amenaza para los pueblos en aislamiento.

6 Patricio Guerrero Arias, *La chakana del corazonar: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala* (Quito: Abya Yala, 2018), 436. La cita del autor corresponde a la opinión de una dirigente de la nación indígena Zápara, en el contexto de la “Marcha de las

Por su parte, Patricia Gualinga, que en la actualidad es una de las vicepresidentes de la Conferencia Eclesial de la Amazonía (CEAMA), planteó lo que se busca defender con la lucha que realizan:

Nosotras venimos marchando desde lejos con la fuerza del corazón [...]. Nosotras estamos defendiendo nuestra forma comunitaria de vida el kawsay sacha [la selva viva]. Nuestra lucha es una lucha espiritual, una lucha desde el corazón porque amamos la vida, estamos defendiendo el agua, la tierra, los bosques, nuestra Madre Sacha, estamos luchando para que nuestras hijas tengan un lugar tranquilo donde puedan soñar mañana, [...] la explotación podría significar el “exterminio” de los pueblos indígenas, por sacar petróleo, van a matar la vida, los hermanos huaoranis, tagaeris y taromenanis y todas las nacionalidades vamos a empezar a desaparecer [...] Con las petroleras ¡qué va a haber Sumak Kawsay!, ¡qué va a haber Buen Vivir!, lo que van a dejar es destrucción y muerte como ya han dejado; nosotras las mujeres que siempre hemos estado sintiendo la vida, sabemos que la vida está amenazada con lo que quiere hacer este gobierno que dice defender los derechos de la naturaleza, luchamos por nuestros hijos, por eso venimos marchando y seguiremos luchando, pero esto no debería ser solo una lucha de las mujeres, sino de todos, porque a todos ahora nos amenaza la muerte.⁷

En esa misma sintonía como comunidad de sabias y teólogas indígenas de Abya Yala, tuvimos la oportunidad de coincidir con la

Mujeres Amazónicas por la Vida”, que inició en la Amazonía ecuatoriana el 12 de octubre del año 2013 y culminó en Quito el 19 de octubre del mismo año.

7 Guerrero Arias, 436s. La cita del autor corresponde a la opinión de una dirigente indígena de la comunidad kichwa de Sarayaku, en el contexto de la “Marcha de las Mujeres Amazónicas por la Vida”, que inició en la Amazonía ecuatoriana el 12 de octubre del año 2013 y culminó en Quito el 19 de octubre del mismo año.

marcha de las mujeres que llegaban a Quito y planteamos en nuestra palabra viva el reconocimiento de la pluralidad de espiritualidades que precisan tejerse desde sus propias fuentes, cuestionar todo aquello que obstruye o atenta contra sus modos de ser, y abrazar todo lo que pueda fortalecer su posición al interior de sus comunidades que permita su dignificación. Por lo que, como comunidades vinculadas a nuestras raíces ancestrales, hicimos un llamado “a los teólogos y teólogas a deconstruir una teología andro-antropocéntrica que desarraiga de la tierra y de la relación armónica con las/os otras/os seres, y a construir unas teologías impregnadas del Buen Vivir que generan los vínculos con la Tierra...”⁸

Entonces, es claro que las espiritualidades ancestrales en su entretreído con las diversas ritualidades buscan generar las relaciones de correspondencia recíproca, como lo plantea Sylvia Marcos, al referirse a la relación que se establece con los cuatro caminos:

La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando, al iniciarse una ceremonia, los cuerpos se dirigen alternativamente a cada rumbo o dirección del cosmos. No es folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión de los cuerpos y del cosmos, una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia...⁹

En lo mencionado anteriormente se presentan algunos modos en que los pueblos, las comunidades, y las naciones originarias buscan establecer las

8 “Nuestra palabra viva” (Pujilí, Ecuador: Declaración del 2º Encuentro de Teólogas Indígenas de Abya Yala (COTIAY), 15 de octubre de 2013).

9 *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas* (México: Eón, 2011), 21.

memorias sanadoras a partir de su relación con los territorios habitados por las diversas comunidades de vida para procurar una sanación personal, ya que se trata de la conexión con los espacios y tiempos, conexión que supone sanar los linajes anteriores y los venideros para armonizar el tejido de la vida a partir de las otras formas de saberes y espiritualidades que habitan en los registros de los cuerpos en relación.

LA DUALIDAD, UN PRINCIPIO ORDENADOR DE LA VIDA

La memoria ancestral sanadora supone despertar la conciencia de formar parte del gran tejido de la vida para salir de las lógicas coloniales en las que se configura como prototipo de ser humano al referente masculino, varón, blanco, rico, con poder, y religioso, que le permite invadir, someter, y dominar a partir de la construcción de la inferiorización de los cuerpos que se salen del prototipo establecido. Esto replantea el entronque del patriarcado colonial y del ancestral propuesto por el feminismo comunitario, dado las condiciones desiguales que se establecen, y porque los cuerpos masculinos indígenas fueron limitados en su ser a una especie de feminización¹⁰ a fin de establecer sobre sus cuerpos relaciones de dominio.

En ese sentido, la conexión con las memorias sanadoras fortalece los principios relacionales, como lo es la dualidad complementaria, asumida

10 Cf. Karina Ochoa Muñoz, “El debate sobre las y los amerindios: entre el discruso de la bestialización, la feminización y la racialización”, en *Tejiendo otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, ed. Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz (Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2014), 105–18.

por algunos pueblos como el principio ordenador de la vida que cuestiona las influencias religiosas y las perspectivas de género binarias, que tienden a limitarla a las relaciones de *chacha-warmi* (varón-mujer), presentando la complementariedad a partir del matrimonio, y la preminencia de lo masculino establecido por el patriarcado colonial, que también supuso la condena de los cuerpos catalogados como “indios sodomitas”.

Por ello es que los enfoques de género en Los Andes precisan no sólo plantear la noción de la interseccionalidad, sino de analizar las complejas relaciones que se entretienen en los mundos relacionales, para sentipensar las repercusiones colonizadoras de la religión y las dinámicas de las espiritualidades andinas donde aún se halla la perspectiva dual de la vida. Estas consideraciones también ayudarían a repensar las rupturas y desequilibrios, que precisan sentipensarse para encaminar el buen vivir, que supone la conciencia de los cuidados recíprocos de todas las comunidades de vida, ya que el control de los cuerpos a partir de la noción ontológica de la inferioridad supone la pérdida de la autonomía territorial a partir del desarraigo de los cuerpos con las fuerzas vitales que hacían posible el proceso de los seres en relación, pasando por una serie de aprendizajes en cada etapa de la vida.

Adentrándonos en las cosmogonías ancestrales, más allá de catalogarlas como esencialistas, precisamos adentrarnos en los sentidos profundos de la dualidad que se diferencian del dualismo y binarismo que tienden a presentar las realidades como contrapuestas, mientras que la dualidad supone relaciones de correspondencia que se aprenden en el proceso de hacerse *jaq'i*, el ser en relación con la comunidad de vida. Por lo que el sentido dual no se limita a la pareja, sino más bien es entendida como fuerzas femeninas y masculinas que recrean la vida de los pueblos a partir de la pluralidad de energías que se corresponden y, por lo tanto, no se busca la unidad, sino las relaciones

de correspondencia, que en algunos casos implica deliberaciones por medio de los rituales con las fuerzas vitales que son totalidades integradas,¹¹ y también busca establecer acuerdos entre las personas que precisan reconocerse en la integralidad de la vida.

En ese sentido, las memorias sanadoras ancestrales son fuentes que desafían a salir de las nociones de género como categorías de análisis respecto a las relaciones de poder del varón sobre la mujer y su perspectiva antropocéntrica. Aunque algunos estudios de género cuestionan el referencial masculino, sus mandatos, y privilegios sostenidos en una estructura colonial que desconoce las funciones compartidas por mujeres y varones en la comunidad, y también cuestionan la superposición de lo heteronormativo sobre los parentescos paralelos duales que se comprenden en la relación con el cosmos y desconocen que la vida de los diversos seres, por lo tanto, trasciende la sexualidad biológica (o sexo), como la concepción social de género (o género a secas),¹² no se debe concebir la vida de forma aislada, sino que debe concebirse a través de una red de relaciones complementarias entre seres y realidades, donde se reconoce la diferencia, pero no la sobreposición de uno sobre el otro, trascendiendo así las nociones antropocéntricas.

Por lo que surge la necesidad de replantear el sentido del ser en relación a partir de la profundización de los principios de la complementariedad y reciprocidad y la relacionalidad y correspondencia, a fin de mantener el equilibrio que hace posible la realización de la justicia cósmica necesaria para restablecer las relaciones.

11 Cf. Denise Arnold, Domingo Jiménez, y Juan de Dios Yapita, eds., *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*, 3ª ed. (La Paz, Bolivia: ILCA, 2014).

12 Cf. José Estermann, *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Colección "Teología y filosofía Andinas" 5 (La Paz: ISEAT, 2008).

SER PERSONA EN RELACIÓN: JAQ'Í

El pueblo aymara, al igual que otros pueblos que conservan la relación con los ciclos cósmicos y principios vitales, tienen la posibilidad de cuestionar “la naturaleza biológica” determinada por el pensamiento moderno, y pueden plantear un proceso de descolonización del ser, saber, y poder que determina las relaciones a partir de la matriz colonial.

Por ello surge la necesidad profundizar en los saberes que orientan la constitución del ser persona en relación que, en el contexto aymara, es el *jaq'í*, desde el que se busca salir de la preminencia del pensamiento y saber hegemónico centrado en el ser humano, que desde el ámbito religioso está llamado a señorear toda la “creación” y en el pensamiento moderno se distancia de la naturaleza para observarla, estudiarla, y controlarla y, de ese modo, en las dos nociones se halla el sentido de dominio.

En ese sentido, la noción de *jaq'í* busca trascender el sentido antropocéntrico, pues su reconocimiento parte del cuidado mutuo de la vida y de la conciencia de que la desarmonía o el deterioro de una especie es el deterioro del tejido de la vida. Por lo que en las diversas etapas del ser en relación hay acompañamiento a partir de epistemologías biocéntricas que viabilicen las relaciones no sólo humanas, sino con todas las comunidades de vida interrelacionadas con las fuerzas telúricas y siderales. Se trata de una antropología de la vida, que reconoce “las prácticas relacionales de coparticipación en el mundo”,¹³ entre las diversas comunidades a partir de la

13 Denise Arnold, “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*, ed. Heydi Tatiana Galarza Mendoza (La Paz, Bolivia: ISEAT, 2017), 16.

interdependencia cíclica: las fuerzas vitales que fluyen en el tejido de la vida, las personas, y todos los seres. Ya que la noción de *jaq'i* no se presenta “como una especie natural, diferenciada de otras especies naturales, sino que se refieren a la condición social de ser persona (*jaq'i*), con todas sus ramificaciones de socialidad en términos de obligaciones y los deberes recíprocos entre personas, sean humanos o no humanos”.¹⁴

En ese sentido el *jaq'i* se hace parte de la comunidad corazonada desde la propia sabiduría, pues la palabra en aymara que hace referencia a la comunidad es *jivasa*, que significa nosotros y nosotras; y nosotros y nosotras es la montaña, las plantas, los insectos, las piedras, los ríos: todo es nosotros; “y en un significado más profundo significa ‘muero yo para unificarme con el entorno’. [Ya que la raíz *jiwa*] “muerte o transformación”. [Por tanto,] para llegar a ser un *nosotros* [y *nosotras*], debemos despertar desde una conciencia comunitaria”.¹⁵ Como se señala, el *jaq'i*, no es un sujeto, o humano diferenciado de las diversas comunidades de vida, pues la asignación de *jaq'i* no es exclusivo para nuestra especie, ya que es posible que otros seres logren desarrollar el sentido de su ser en relación, pues el otro sentido de *jaq'i* es la dignificación de la vida que adquiere a partir de su capacidad de relacionarse.

Esta comprensión del ser persona presenta la noción holística del mundo andino a partir del sentido social de las relaciones entre las personas, el cosmos, y lo que se considera como sagrado. Esto pasa por la:

14 Arnold, 29.

15 Fernando Huanacuni Mamani, ed., *Vivir Bien / Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* (La Paz, Bolivia: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI, 2010), 79s.

Diferencia entre la construcción inicial de la “persona natural” y luego de la “persona social”. La primera etapa ocurre en el ambiente familiar, cuando se “modela” la persona inicialmente por las intervenciones de parte de los familiares, y se orienta su educación al espacio de la vivencia familiar. Es un período en que se internaliza el conocimiento. En cambio, se llega a ser una “persona social” más tarde, cuando se exterioriza el conocimiento en forma de la acción física, discursos y canciones. En esta etapa, las “personas que conocen” transmiten sus conocimientos a otros según las prácticas textuales del lugar.¹⁶

En ese sentido, “desde pequeños están orientados a ser persona —*jaq’?*”,¹⁷ proceso que se presenta como un camino para hacerse persona a partir de los aprendizajes de las palabras, acciones, y relaciones que provienen del consejo de las personas mayores y de las otras comunidades de vida.

Por tal razón, es importante considerar que las nociones relacionales en las sabidurías ancestrales no buscan el sentido de lo uno, sino de las relaciones de paridad desde las que se puede “crear acuerdos y construir una vida basada en lo poli y lo pluri”¹⁸ Por ello, las mujeres indígenas que son conscientes de las relaciones de dominio en sus comunidades no asumen una lealtad ciega con ellas; reconocen que hay otros sistemas que han configurado la vida, donde no sólo ellas son las oprimidas, sino hay una estructura que impera sobre la vida de sus pueblos y territorios, pues los discursos y saberes externos

16 Arnold, Jiménez, y Yapita, *Hacia un orden andino de las cosas*, 203.

17 Vicenta Mamani Bernabé, “Identidad y espiritualidad de la mujer aymara” (Tesis de licenciatura en teología, La Paz, Bolivia, Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), Costa Rica; Fundación Shi-Holanda; Misión de Basilea-Suiza, 2000), 65.

18 Aura Cumes en: Yásnaya A. Gil, “Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol Vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo”, *Revista de la Universidad de México*, abril de 2021, 25.

no bastan para superar las múltiples opresiones que viven, por lo que buscan profundizar e indagar en los propios saberes y prácticas aquello que puede fortalecer las relaciones comunitarias basadas en las memorias sanadoras que cuestionan las relaciones de dominio.

En tal sentido, hacerse persona en relación se dignifica en la medida que aprende a relacionarse en reciprocidad, reconociendo que cada ser no pierde su fuerza en el tejido de la vida. Por ello, el aporte que nos ofrece la noción de las relaciones duales plantea desafíos profundos que permiten cuestionar los velos impuestos a las fuerzas vitales femeninas que fueron invisibilizadas o presentadas como diabólicas, mientras que las energías masculinas fueron adquiriendo formas y relaciones con las imágenes cristianas coloniales, pero no siempre reconocidas en toda su dignidad, ya que sus interpretaciones también velaron sus sentidos.

Aunque quedan presencias significativas que no se pudieron invisibilizar, silenciar, o demonizar, como la relación con la Pachamama, un ser de respeto o fuerza vital más reconocida y querida que conserva el sentido de la fuerza dual-plural cósmica, no limitada a una noción simplemente reproductora, sino como la energía que logra establecer las relaciones en el tejido de la vida más allá de las nociones teístas de occidente, pues se trata de una presencia cercana a la que se puede ver, tocar, oír, y hasta hablar.

El reconocerse como un ser interrelacionado supone asumir con responsabilidad las relaciones afectadas y desequilibradas que precisan de intencionar el respectivo *kuti* que las armonice, o posiblemente será preciso un *Pachakuti* que propicie el cambio del mundo que se puso al revés, pues los modos de vida hegemónicos presentados como las únicas maneras de vivir han tocado con agresividad el tejido de la vida

y han separado la relación de *chacha-warmi* que paulatinamente fue perdiendo la función de recrear la comunidad de vida, pues desde el sentido de la dualidad complementaria procuraba la sociabilidad con todas las formas de vida.

Se trata de corazones que surgen a partir de las espiritualidades que invitan a hacer silencio y escuchar el corazón, a preguntarse cómo está el corazón, lo que hace posible emprender el camino que busca restablecer el equilibrio y armonía en el tejido de la vida a partir del sentido de los mundos relacionales, donde la humanidad y, sobre todo, los varones no están en el centro de todo. Se trata de una reubicación para asumirse como un ser en relación, sentido que amerita un mayor aprendizaje, ya que los paradigmas de vida basados en la superioridad y racismo vaciaron el sentido del *jaq'i* que, al asociarse a las poblaciones aymaras, tiene una connotación de desprecio y hasta de rechazo.

Sin embargo, aún queda la interpelación que llega como un eco profundo de las voces sabías que proceden del *jaq'i aru*, la palabra de los seres en relación, que aún interpelan, *jaq'itach*, *janich jaq'ita*: “¿Eres un ser en relación, o no eres un ser en relación?”. Quedamos con la fuerza de palabra que es interpelación, pero también es consejo.

A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA INVITACIÓN A ESCUCHAR EL CORAZÓN

En el marco en que se ofrece los aportes y desafíos de la Teología de la Liberación, en nuestro compartir no planteamos aspectos específicos al respecto, sin embargo, dejamos resonando el aporte de las espiritualidades ancestrales como modos de vida de los pueblos originarios de Abya Yala

que, pese a la imposición del cristianismo colonial, busca tejerse a partir de las memorias sanadoras que le permiten asumir su pasado, ubicado delante de la vida de los pueblos como un saber que los acompaña y protege la vida y que se sale de las nociones racionales del saber occidental a la que se suscriben diversas teologías.

En el compartir desde el contexto andino, ofrecemos la aproximación a los mundos relacionales que se entretajan en los diversos pueblos vinculados a sus raíces ancestrales, que dejan como aporte la deconstrucción de la cristiandad que impera aún en las diversas denominaciones cristianas y en las prácticas religiosas de los mismos pueblos que responden a la matriz colonial y que, en gran medida, responde al interés de ciertos poderes que buscan mantener las desigualdades a fin extender su dominio a partir del mito del desarrollo.

Por otra parte, los mundos relacionales que buscan reconocerse en el tejido de la vida como parte de la biodiversidad ponen en cuestión la predominancia del referente masculino con poder y las nociones teístas que se buscan presentar como universales pues, para muchos pueblos, su liberación no procede desde la preminencia de un ser trascendente, sino a partir de las relaciones con las fuerzas vitales que se corresponden y hacen posible el restablecimiento de la vida.

Por ello es que las teologías que ponen la centralidad en el evangelio como absoluto, sin considerar el sentido de la integralidad de las espiritualidades ancestrales que orientan la vida de los pueblos, tienden a enajenar los saberes y las espiritualidades de los pueblos y derivan en un vacío ontológico en las poblaciones indígenas, reforzando así el paradigma colonial del no ser al inducir a la negación de los modos de vida relacionales para asumir modos de vida “civilizadas” que se presentan como apropiadas.

Por lo que el sentido de hacerse persona en relación planteado desde los pueblos aymaras, que también se encuentran en las cosmovivencias de otros pueblos de Abya Yala, es una forma de generar vínculos significativos aprendidos en la medida en que se despierta la conciencia cósmica de asumirse como parte del tejido de la vida, no fuera, al centro, o al margen, sino en relación junto a las otras comunidades de vida, lo que no sólo afianza el sentido de identidad, sino de ubicación en la vida, implicando un proceso sanador y liberador desde el que se puede encaminar saberes, seres, y quehaceres mucho más amables con el cosmos habitado.

Finalmente, dejamos el desafío de salir del pensamiento hegemónico y universal que se sostiene en la matriz colonial que atraviesa las sociedades y las estructuras eclesiales que, aunque empieza a plantear perspectivas relacionadas a la ecología, sin embargo, rechaza todo lo que sale de los parámetros de la colonialidad del saber y del ser y, por lo tanto, supone una negación de los pueblos originarios a quienes sólo se reconoce desde los aspectos puramente folklóricos, del mismo modo que pasa con el cristianismo, al cual le cuesta reconocer lo que los pueblos fueron integrando o interpretando de algunos símbolos cristianos a partir de sus cosmopraxis relacionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Arnold, Denise. “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. La Paz, Bolivia: ISEAT, 2017.
- Arnold, Denise, Domingo Jiménez, y Juan de Dios Yapita, eds. *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*. 3ª ed. La Paz, Bolivia: ILCA, 2014.
- Estermann, José. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Colección “Teología y filosofía Andinas” 5. La Paz: ISEAT, 2008.
- Galeano, Eduardo. *Úselo y tírelo: el mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana*. Buenos Aires: Planeta, 1994.
- Gargallo Celentani, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección, 2014.
- Gil, Yásnaya A. “Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol Vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo”. *Revista de la Universidad de México*, abril de 2021. <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/171c2172-9cbe-40cc-ae9-df2bc0ae3a0b>.
- Guerrero Arias, Patricio. *La chakana del corazonar: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Quito: Abya Yala, 2018.
- Huanacuni Mamani, Fernando, ed. *Vivir Bien / Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. La Paz, Bolivia: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOII, 2010.
- Mamani Bernabé, Vicenta. “Identidad y espiritualidad de la mujer aymara”. Tesis de licenciatura en teología, Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), Costa Rica; Fundación Shi-Holanda; Misión de Basilea-Suiza, 2000.
- Marcos, Sylvia. *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. México: Eón, 2011.

Mediavilla, Manu. “Berta Cáceres, defensora ambientalista hondureña. Se cumplen 6 años de su brutal asesinato”. *Amnistía Internacional España* (blog), 2 de marzo de 2022. <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/blog/historia/articulo/6-anos-del-asesinato-berta-caceres/>.

“Nuestra palabra viva”. Pujilí, Ecuador: Declaración del 2º Encuentro de Teólogas Indígenas de Abya Yala (COTIAY), 15 de octubre de 2013.

Ochoa Muñoz, Karina. “El debate sobre las y los amerindios: entre el discruso de la bestialización, la feminización y la racialización”. En *Tejiendo otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal, y Karina Ochoa Muñoz, 105–18. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2014.

Artículo recibido: 5 de enero del 2024

Artículo aprobado: 22 de marzo del 2024

Contextualización, intercontextualidad, y el gran contexto del cambio climático

KARLA ANN KOLL*

Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica

Resumen: La teología latinoamericana de la liberación se reconoce como una de las primeras teologías contextuales. En la primera parte de este trabajo se examina cómo se ha entendido la contextualización en diferentes teologías y se pregunta cómo devolver elementos de criticidad al concepto de contextualización. Además, considera importante incorporar la intercontextualidad en el trabajo teológico. Para eso, retoma el concepto de la catolicidad. La crisis climática nos está demostrando cada día más que a pesar de nuestros esfuerzos de definir distintos contextos, todos existen dentro de un único sistema climático. Urge que en la reflexión teológica se reconozca este gran contexto de las comunidades humanas y no-humanas en sus esfuerzos de articular una teología de vida. Al mismo tiempo, los esfuerzos de mitigación y adaptación frente al cambio climático tocan cada contexto y requieren la recuperación de sabidurías ancestrales y la articulación de teologías locales.

* Doctora en Misión, Estudios Ecuménicos, e Historia de las Religiones del Seminario Teológico de Princeton (Princeton, Estados Unidos). Contacto: k.koll@ubl.ac.cr

Palabras claves: contextualización, intercontextualidad, teología contextual, catolicidad, cambio climático.

Abstract: Latin American liberation theology is recognized as one of the first contextual theologies. The first part of this article examines how contextualization has been understood in different theologies and asks how to return elements of criticality to the concept of contextualization. In addition, the author considers it important to incorporate intercontextuality into theological work. For that, she turns to the concept of catholicity. Every day the climate crisis shows us that despite our efforts to define different contexts, all contexts exist within a single climate system. It is urgent that theological reflection recognize this greater context of human and non-human communities in its efforts to articulate a theology of life. At the same time, climate change mitigation and adaptation efforts touch every context and require the recovery of ancestral wisdom and the articulation of local theologies.

Keywords: contextualization, intercontextuality, contextual theology, catholicity, climate change.

Solamente es posible pensar, incluso sobre Dios, desde donde pisan mis pies. Carlos Alberto Libano Christo, el fraile dominico brasileño conocido como Frei Betto, ha insistido en esta postura una y otra vez.¹ La afirmación de que todo pensamiento se genera desde una ubicación específica forma la base epistemológica para las teologías contextuales y, entre ellas, la teología latinoamericana de liberación. Pero, ¿Qué pasa ahora si el lugar donde han estado mis pies ya está bajo agua porque el nivel del mar ha subido? ¿O si la tierra donde he vivido ya no puede producir alimentos por la sequía? ¿Cómo voy a poder pensar acerca de Dios?

La teología latinoamericana de la liberación se conoce como una de las primeras teologías contextuales. Cuando surgió al final de la década de los sesenta y al inicio de la década de los setenta del siglo pasado, partió de un análisis, tomado de la teoría de la dependencia, de los procesos socioeconómicos en la región que estaban derivando en subdesarrollo y pobreza. En las siguientes décadas, se diversificaron los sujetos teológicos: mujeres, pueblos originarios, campesinado, comunidades afrodescendientes, entre otros grupos, empezaron a articular sus propias teologías, enfatizando un aspecto u otro de su contexto al que su reflexión teológica buscaba responder. Se entendió la contextualización como una necesidad, pero al mismo tiempo se prestó poca atención a analizar los procesos de contextualización. Ahora, los impactos que está generando el cambio climático en muchas comunidades nos impulsan a examinar de nuevo la contextualización de la teología.

1 Véase, por ejemplo: Centro Martin Luther King, “Conferencia pronunciada por Frei Betto en el teatro Guaso de Guantánamo el 26 de abril de 2017, invitado por el Centro Memorial Martín Luther King Jr. en el marco de las actividades por sus 30 años”, Formación Socioteológica, *Centro Martín Luther King* (blog), 23 de mayo de 2017.

Como primer paso para poder considerar las consecuencias del cambio climático para nuestra forma de entender el contexto en el cual hacemos nuestro trabajo teológico hoy, ofrezco un vistazo a las distintas maneras en que se han hecho diversas teologías reconocidas como contextuales. Al hablar de contextos, resulta necesario tanto poder distinguir un contexto de otros como visibilizar las conexiones entre contextos. Entonces, desde la intercontextualidad se resalta, como tema importante de reflexión y praxis a considerar, la contextualización de la teología hoy. Finalmente, examino el cambio climático como el gran contexto para cualquier esfuerzo teológico en actualidad.

CONTEXTUALIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA

Uno de los primeros usos del término contextualización aplicado a la teología surgió del trabajo del Fondo para la Educación Teológica (Theological Education Fund – TEF), iniciado por el Consejo Misionero Internacional en 1958, para apoyar instituciones de educación teológica en África, Asia, y América Latina.² Creció entre iglesias en distintas partes de lo que llamamos hoy el Sur Global la sensación de que las instituciones fundadas por las misiones de las distintas denominaciones, con sus planes de estudio y metodologías importadas del norte, no podían formar pastores ni pastoras (además de teólogos y teólogas), capaces de enfrentar los desafíos en las nuevas situaciones poscoloniales. Con la integración del Consejo Misionero Internacional en el Consejo

2 Para la historia del Fondo para la Educación Teológica, véase David Esterline, “From Western Church to World Christianity: Developments in Theological Education in the Ecumenical Movement”, en *Handbook of Theological Education in World Christianity: Theological Perspectives, Ecumenical Trends, Regional Surveys*, ed. Dietrich Werner et al., Regnum Studies in Global Christianity (Oxford: Regnum Books International, 2010), 13–22.

Mundial de Iglesias (CMI) en 1961, el TEF siguió funcionando como un servicio de la Comisión Mundial de Misión y Evangelismo (CMME).

En 1965, el teólogo taiwanés Shoki Coe se unió al equipo del TEF y llegó a ser el director en 1970 cuando dicha institución entró en su tercer mandato. En un artículo publicado en 1973, Coe resumió los resultados de un estudio que el TEF había hecho sobre las necesidades en la educación teológica alrededor del mundo. Enseguida, Coe presentó el nuevo método teológico que el TEF buscaba implementar con el término “contextualización”. Con este nuevo método, las iglesias y las instituciones teológicas iban a poder superar las limitaciones del modelo de la indigenización que concebía la teología como una planta que se podría trasplantar de un lugar a otro, sin que sufriera cambios. Como nota Dale Irvin en su comentario sobre la postura de Coe, en este modelo la teología resulta ser una especie invasiva. En cambio, la contextualización llamaba a las iglesias a examinar a profundidad los procesos sociales, culturales, y políticos de sus contextos para poder proponer sus propias teologías capaces de promover cambios y abrir posibilidades para el futuro. Entonces, contextualización refirió tanto a este proceso dinámico como al producto teológico.³

En 1976, un grupo de teólogos y teólogas de África, Asia, y América Latina, además de un teólogo de la comunidad afro-americana de los Estados Unidos, se reunieron para un diálogo ecuménico en Dar Es Salaam, Tanzania. Reclamaron su derecho, para ser fieles al evangelio y a sus pueblos, de reflexionar sobre las realidades de sus propias situaciones e interpretar la palabra de Dios en relación con

3 Dale Irvin, “Contextualization as Reception of the World: Shoki Coe and the Transformation of ‘Theology’”, en *Wrestling with God in Context: Revisiting the Theology and Social Vision of Shoki Coe*, ed. M. P. Joseph, Po Ho Huang, y Victor Hsu (Minneapolis: Fortress Press, 2018), 35–36.

estas realidades.⁴ En esta reunión nació la Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), organización cuyas reuniones y publicaciones ayudaron a popularizar las teologías contextuales.⁵

En las últimas cinco décadas, el término “contextualización” se ha utilizado en una variedad de maneras en el quehacer teológico. Para poder evaluar el papel de la contextualización en las teologías latinoamericanas y su utilidad para la reflexión teológica con cara al futuro en esta región en la cual gran parte de la población sigue sufriendo bajo estructuras sociales y políticas que generan pobreza y exclusión, es necesario desenredar un poco los usos del término y ver si es posible devolverle algo de criticidad.

Examinar los distintos usos que se han dado a la palabra “contexto” va más allá del espacio de este artículo.⁶ A nivel etimológico, notamos que la palabra se forma de la unión de una partícula (con-) con un nombre (-texto). Entonces, el contexto sería lo que acompaña al texto, incluyendo las circunstancias y condiciones de su producción. Además de los procesos sociales y culturales, el contexto abarca también la red de significaciones socialmente compartido por la comunidad que ha producido el texto en cuestión. Tanto los contextos y los textos, sean estos escritos, eventos, u otros productos culturales, son construidos socialmente.

Los contextos dejan sus marcas en los textos. Sin conocer algo del contexto, es imposible entender el sentido y el significado de un

4 Sergio Torres y Virginia Fabella, eds., *The Emergent Gospel: Theology from the Developing World* (Maryknoll, NY: Orbis, 1978).

5 En castellano, se conoce a EATWOT como Asociación EcuMénica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT),

6 Para una discusión más amplia de la palabra “contexto” y sus acepciones, véase Ignacio Cervera Conte, “La contextualización en el quehacer teológico”, *Estudios Eclesiásticos* 81, n° 316 (2006): 145-76.

texto. La labor cuidadosa que hacen las y los exégetas de relacionar los textos de las escrituras con sus contextos de origen constituye uno de los usos frecuentes de la palabra “contextualización” en nuestro quehacer bíblico-teológico. También hablamos de “contextualizar” en los escritos teológicos de varias épocas. En este uso, el proceso de contextualización tiene una mirada al pasado y trabaja para hacer los productos del pasado entendibles en el presente.

La teología, como una práctica discursiva, también es producido socialmente dentro de un contexto específico. En este sentido, todas las teologías son contextuales, sin importar que tan abstractas sean. Sin embargo, desde los años setenta del siglo pasado, se han producido una plétora de teologías que reclaman ser contextuales. Es decir, son teologías que explícitamente hacen referencia a algún aspecto de su contexto en el proceso de elaborar su reflexión. Muchas de estas teologías, como la teología latinoamericana de la liberación, se presentan como una nueva manera para hacer teología.

Para intentar describir las distintas formas que se han desarrollado para hacer teologías contextuales, el misionólogo católico estadounidense Stephen Bevans identifica seis distintos modelos. Para Bevans, hacer entender la fe cristiana en relación con un contexto particular es un imperativo teológico. Para tener una definición más amplia posible, Bevans define contexto como “experiencia del presente” que puede incluir las experiencias personales y comunitarias, la cultura, la ubicación social, y los cambios sociales. Entonces, en las teologías contextuales, la experiencia humana actual se toma como un *locus theologicus* que se pone en diálogo con las experiencias del pasado conservado en las escrituras y en la tradición cristiana.⁷

7 *Models of Contextual Theology*, Revised and expanded edition (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), 3–7.

Para describir las teologías contextuales, Bevans se inspira en el trabajo del teólogo católico Avery Dulles y su trabajo sobre modelos de iglesia. Bevans entiende modelos como casos o tipos ideales que permiten simplificar una realidad compleja. Los modelos de método teológico que propone son descriptivos e inclusivos. Aunque cada uno tiene su distintivo punto de partido y sus preposiciones teológicas distintivos también, ninguno puede ser empleado en forma exclusiva. Como vamos a ver, cada modelo tiene una forma propia de definir el contexto al que la teología debe responder.⁸

El modelo de traducción es la idea de contextualización encontrada en muchos textos sobre la práctica misionera. Este modelo trata al evangelio como un depósito de verdad que no cambia. A través de la búsqueda de equivalentes dinámicos en la cultura local, se pretende hacer accesible un evangelio supracultural a cada pueblo.⁹ En cambio, en el modelo antropológico, el énfasis está en la presencia de Dios y su gracia ya en cada cultura. Por lo tanto, se empieza el proceso de reflexión teológica con las preguntas que surgen dentro de la cultura para crear expresiones propias de la fe cristiana.¹⁰ El modelo sintético busca un camino en medio de estos primeros dos modelos, preservando la importancia del mensaje tradicional, incluyendo las formulaciones doctrinales, y tomando en serio los aspectos de la cultura local. Trabaja a través del diálogo, prestando en forma más abiertamente que otros modelos recursos como teologías de otros contextos. Enfatiza tanto lo único de una cultura local como lo que tiene en común con otros contextos.¹¹ Otro modelo, llamado trascendental o subjetivo, inicia en

8 Bevans, 28–33.

9 Bevans, 37–44.

10 Bevans, 54–61.

11 Bevans, 88–95.

la experiencia religiosa del sujeto en la búsqueda de un cambio radical de perspectiva. Teologizar consiste en dar voz a la experiencia de Dios que el sujeto ha tenido en un contexto particular. Bevans cita a Justo González, un teólogo que se acerca a la tradición cristiana desde una profunda identificación con la cultura latinoamericana, como un ejemplo del modelo subjetivo.¹² Teólogos y teólogas en las culturas occidentales de América del Norte y Europa han desarrollado un modelo que identifican como contracultural. Toma muy en serio el contexto, pero al mismo tiempo mira cada contexto con sospecha, ya que el evangelio, entendido en este caso como el hecho de Jesús, juzga y desafía aspectos de cada cultura. Este modelo se enfoca en la comunidad cristiana local que resiste los aspectos nocivos de su contexto como el consumismo.¹³

Bevans ubica la teología latinoamericana de liberación en el modelo de praxis. Bevans nota la fuerza epistemológica de este método que busca construir conocimiento teológico a través de la acción reflexiva y, así, contribuir a los procesos de cambio social. De esta manera, el método se enfoca en los procesos sociales dentro de un contexto y no tanto en la cultura como tal. Entonces, la verdad se experimenta en la historia y no solamente al nivel de las ideas. Para Bevans, liberación es un tema y no una descripción de este método. Nota que la teología práctica desarrollada en América del Norte ha seguido también el modelo de praxis.¹⁴

El trabajo de Bevans nos permite examinar las distintas metodologías que se emplean bajo el nombre de teologías contextuales. Señala

12 Bevans, 103–16.

13 Bevans, 117–27.

14 Bevans, 70–79.

cómo cada uno de estos acercamientos metodológicos se enfoca en un aspecto particular del contexto. Sin embargo, no nos ayuda mucho en la tarea de precisar la manera en que podemos entender el contexto en nuestro quehacer teológico hoy en América Latina. Definir contexto como experiencia humana actual no nos parece muy útil pues, ¿por ejemplo, personas y grupos pueden experimentar un contexto particular en formas muy distintas según su ubicación social dentro de dicho contexto. Además, no nos ayuda a distinguir entre diferentes experiencias ya que, si se reduce la definición del contexto a una ubicación social demasiado específica dentro de una sociedad o grupo cultural, se cae en el peligro de un “localismo miope” en el cual la teología resultante pierde de vista el carácter universal del mensaje cristiano y no tiene la capacidad de comunicar con personas o grupos fuera del contexto específico.¹⁵ Muy temprano en el desarrollo de las teologías contextuales, el teólogo estadounidense Tom Driver observó que él podría hacer teología en su tina de baño como su contexto.¹⁶ Con el rechazo de las meta-narrativas por ser productos de la imaginación occidental imperial y su opción epistemológica por el conocimiento generado desde abajo, ciertas teologías poscoloniales celebran su carácter fragmentario.¹⁷ Así, estas teologías locales pueden perder la capacidad de analizar el imperialismo que buscan criticar y rechazar. El giro decolonial en América Latina nos recuerda que

15 Douglas John Hall, “On Contextuality in Christian Theology”, *Toronto Journal of Theology* 1, n° 1 (marzo de 1985): 12–14; Douglas John Hall, *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context* (Minneapolis: Fortress, 1989), 110–26; citados en Cervera Conte, “La contextualización en el quehacer teológico”, 156.

16 *Patterns of Grace: Human Experience as Word of God* (San Francisco: Harper & Row, 1977), 1–28; citado en Joerg Rieger, “Context Is What Hurts: Rethinking Contextual Theology in Light of Empire and Economics”, en *The Reemergence of Liberation Theologies: Models for the Twenty-First Century*, ed. Thia Cooper (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 19.

17 Eleonora Dorothea Hof, *Reimagining Mission in the Postcolonial Condition: A Theology of Vulnerability and Vocation at the Margins* (Aoetemeer: Boekencentrum, 2013), 12s.

cada contexto local se encuentra insertada todavía en las relaciones de poder establecidas en el proceso de colonización.¹⁸

Otro aspecto que falta clarificar es la relación entre sujetos y contextos. Al inicio de su libro, Bevans levanta la pregunta de quién hace teología en un contexto dado. Por un lado, niega que una persona que no participa directamente en el contexto del grupo pueda hacer teología contextual para este grupo. Por otro lado, afirma que una persona no-participante puede contribuir al desarrollo de una teología contextual en formas limitadas.¹⁹ Sin embargo, la cuestión de quiénes hacen teología no está muy presente en los capítulos que tratan cada uno de los modelos de teología contextual, lo que se nota especialmente en el capítulo sobre el modelo de traducción con ejemplos de personas que no son del contexto en cuestión, buscando no solamente traducir el mensaje cristiano al nuevo contexto, sino también imponer las normas sobre los límites de lo que es aceptable en ese proceso. Hoy en día, muchos estudios misionológicos están enfocados no tanto en los agentes transculturales, sino en las personas locales que han hecho el trabajo de apropiarse el mensaje cristiano (según lo comprendieron) para sus cosmovisiones y culturas locales.²⁰ Entonces, en este caso la contextualización no es sola ni principalmente el trabajo de traducción hecho por personas que llegan como misioneros o misioneras, sino un proceso de contextualización como apropiación. Esta postura tiene muchas implicaciones para nuestro entendimiento de la historia del

18 Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, eds., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Ediciones Universidad Central (Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007).

19 *Models of Contextual Theology*, 17–21.

20 Este enfoque historiográfico ha sido desarrollado por el historiador africano Lamin Sanneh en obras como *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll, NY: Orbis, 1989).

cristianismo, o de los cristianismos, en esta región. Jennifer Scheper Hughes argumenta que el cristianismo logra expandirse entre los pueblos originarios no por la imposición colonial, sino porque las comunidades sobrevivientes de la invasión lo hicieron propio.²¹ Esto tiene ramificaciones para cómo miramos los procesos actuales de contextualización del quehacer teológico.

En las últimas décadas se ha visto una multiplicación de sujetos teológicos en la región: comunidades campesinas, grupos afrodescendientes, mujeres, pueblos originarios, la comunidad LGBTQIA+, entre muchos otros. No todos estos grupos utilizan un modelo de praxis en su esfuerzo de producir una teología contextualizada. Sería muy interesante de analizar todas estas teologías según la tipología de Bevans para entender más cómo se está manejando el tema de la contextualización actualmente.

Sin embargo, todavía no hemos tratado la cuestión de cómo asegurar que la contextualización juegue una función crítica en el proceso de reflexión teológica. Como nota Joerg Rieger, en muchos trabajos de teología se toman los contextos como dados, pues los describen en lugar de analizarlos y, así, corren el peligro de producir teologías que responden a intereses particulares pero que son irrelevantes para otros grupos. La propuesta de Rieger es tomar como contexto “lo que duele”, es decir, necesitamos tomar en serio el dolor generado por varios tipos de opresión.²² Enfocarnos en las causas del dolor de un grupo de personas dentro de un contexto específico nos lleva a un

21 Jennifer Scheper Hughes, “Mapping the Autochthonous Indigenous Church: Toward a Decolonial History of Christianity in Las Américas”, en *Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives*, ed. Raimundo Barreto y Roberto Sirvent (Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019), 94s.

22 Rieger, “Context Is What Hurts”, 19–28.

análisis estructural ya que, tal como notó Enrique Dussel hace décadas, el grito del dolor humano es no-ideológico y juzga cual formulación teórica, incluyendo nuestras teologías, por lo que también el grito de dolor exige una respuesta.²³

INTERCONTEXTUALIDAD

Para poder considerar más ampliamente la función del contexto en el quehacer teológico, necesitamos también considerar la intercontextualidad. Es obvio que cada persona o grupo de personas siempre se encuentra en uno u otro contexto, aunque este contexto se puede describir o delimitar de una variedad de maneras. También, la intercontextualidad parece obvia, ya que solamente es posible definir un contexto porque podemos distinguirlo del otro contexto, pero es importante mirar más allá de la intercontextualidad superficial que nos ofrecen las redes sociales, que buscan colapsar las distinciones entre contextos en la búsqueda de conectar nuestra atención a sus anunciantes comerciales.

El término “intercontextualidad” fue desarrollado por Arjun Appadurai, un antropólogo social de la India, en sus estudios sobre la globalización. Aunque Appadurai no ofreció una definición precisa de la intercontextualidad, advirtió que la intercontextualidad va mucho más allá de la intertextualidad a la hora de examinar prácticas y formas de poder que atraviesan varios contextos.²⁴ Por su parte, el filósofo

23 Enrique Dussel, *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo* (México: Potrerillos, 1995), 10–12.

24 Arjun Appadurai, *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*, vol. 1, *Public Worlds*, Vol. 1 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 187.

José Medina señala dos características de la intercontextualidad: afirma que los contextos tienen una inconclusión constitutiva, es decir, nunca son completos, sino que existen en un proceso continuo de ser completados por otros contextos; y que, dentro de cada contexto, las interacciones entre sujetos producen sentidos que son incontenibles. Dichos sentidos buscan fluir a otros contextos por las grietas que dan a otros contextos, donde son apropiados y reconstruidos continuamente.²⁵ Los procesos de colonización establecieron las estructuras de poder que existen hoy tanto dentro de los contextos particulares como entre contextos. También, la resistencia a estas estructuras de poder fluye entre contextos.

Es importante notar que el cristianismo nace como un movimiento intercontextual cuando los peregrinos que habían experimentado la llegada del Espíritu Santo el día de Pentecostés en Jerusalén regresaron a sus hogares y compartieron la noticia sobre Jesús en sus propios lenguajes. No vamos a explorar aquí cómo se logró imponer una contextualización particular de la fe cristiana dentro del imperio romano, ya que solamente me limito a observar que siempre ha existido cristianismos que escapan del control y que resisten la imposición.

Dentro de su auto-entendimiento, la iglesia formuló una manera de concebir su propia intercontextualidad cuando se declaró “católica”, término que viene del griego καθ’ ὅλου (*kath’ holou*), que muchas veces se traduce como “universal”. Sin embargo, Justo González nota que se traduce mejor como “según el todo”. Él explica la diferencia así: “‘Universal’ es lo que se encuentra uniformemente presente en todas partes, mientras ‘cath’ólico’ es lo que concuerda con el todo,

25 José Medina, *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity, and Discursive Agency* (Albany: State University of New York Press, 2006), 46–51.

aquello en que todos tienen un lugar”.²⁶ Las iglesias que empezaron a reconocerse como parte de la gran iglesia católica a partir del siglo dos eran precisamente las iglesias que afirmaban el uso de cuatro evangelios y no solamente uno pues, desde el inicio, la catolicidad implicaba una variedad de perspectivas, aunque muy pronto la palabra se convirtió en arma para atacar a grupos que pensaban de formas distintas sobre la fe.

En las últimas décadas, la Comisión de Fe y Constitución del Consejo Mundial de Iglesias ha trabajado para ampliar y precisar la definición de la catolicidad. La iglesia es católica precisamente porque Dios es el Dios de la vida y desea vida para toda su creación. La naturaleza católica de la iglesia se expresa precisamente en la gran diversidad de la vida y la práctica cristiana, y debemos decir que de la teología también, en todos los lugares. Cada iglesia es la iglesia católica, una expresión plena de la iglesia. Al mismo tiempo, ninguna iglesia local es la iglesia entera. La catolicidad requiere la comunión de todas las iglesias locales y se expresa en la interacción dinámica entre iglesias a favor de la justicia. La catolicidad vincula cada expresión de la iglesia con la humanidad entera y con la creación, a partir de y a través de sus particularidades. Como nota John Gibaut, esta definición de catolicidad se manifiesta no en acuerdos doctrinales, sino en la ortopraxis.²⁷

Bevans nota que la catolicidad hace la contextualización de la iglesia en cada lugar y de su teología un imperativo.²⁸ Para Robert Schreiter, otro misionólogo católico, el surgimiento de las teologías contextuales dentro del contexto de la globalización permite replantear la relación

26 Justo L. González, *Mapas para la Historia Futura de la Iglesia* (Buenos Aires: Kairós, 2001), 94.

27 John St-Helier Gibaut, “Catholicity, Faith and Order, and the Unity of the Church”, *The Ecumenical Review* 63, n° 2 (2011): 177–85.

28 Bevans, *Models of Contextual Theology*, 14s.

entre lo local y lo global en una “nueva catolicidad”.²⁹ Desde el surgimiento de la iglesia de los pobres en América Latina, Jon Sobrino afirma la necesidad de construir la catolicidad desde la periferia, desde las comunidades del Tercer Mundo y “los enclaves tercermundistas de otros mundos de abundancia”.³⁰

La catolicidad nos recuerda que ninguna teología contextual se desarrolla en forma aislada, ya que una teología contextual necesita poder hablar no solamente desde y para un contexto particular, sino hablar desde un contexto a otro contexto más amplio. Entre los criterios que Ignacio Cervera ofrece para evaluar modelos de teología contextual, señala la dimensión profética. Es un deber teológico denunciar los aspectos anti-vida en cada contexto, y se hace necesario desenmascarar los procesos y las estructuras que producen muerte.³¹ En el marco de la colonialidad, sabemos que las estructuras de poder que generan dolor y muerte atraviesan varios contextos. Por eso, la denuncia profética necesita trascender el contexto local y convertirse en reclamo de reivindicación. Estas demandas necesitan encarnarse en movimientos internacionales de solidaridad.

La catolicidad también nos ofrece una clave para entender la relación entre lo particular y lo universal en las luchas a favor de la vida. En cada contexto, con cada identificación de una injusticia particular, está presente la lucha a favor de la vida. Al mismo tiempo, ningún contexto puede reclamar contener la totalidad de la lucha por la vida.

29 Robert J. Schreier, *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local* (Maryknoll, NY: Orbis, 1997).

30 Jon Sobrino, “La iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera iglesia”, en *Resurrección de la verdadera iglesia: los pobres, lugar teológico de la ecclesiology*, 2ª ed. (Santander: Sal Terrae, 1984), 130.

31 Cervera Conte, “La contextualización en el quehacer teológico”, 171s.

En los últimos años, ha surgido un nuevo campo académico denominado “cristianismo mundial”, el cual se enfoca en las expresiones locales y particulares del cristianismo.³² Sin embargo, como el historiador brasileño Raimundo Barreto ha señalado, este movimiento académico ha prestado poca atención, al menos hasta la fecha, a las experiencias de las comunidades cristianas en América Latina. Barreto argumenta que el estudio del cristianismo mundial debe incorporar las perspectivas de decolonialidad e interculturalidad de las teologías latinoamericanas.³³ En el marco del campo del cristianismo mundial, Bevans ha retomado el tema de las teologías contextuales y nota que, por lo general, las teologías contextuales vinculan un contexto particular – definido a partir de experiencia, ubicación social, cultura, o procesos de cambio social – con la tradición cristiana más amplia. Aunque se han celebrado algunos diálogos entre teólogos y teólogas de distintos contextos, como en EATWOT, Bevans argumenta a favor de una intercontextualidad crítica que profundice en el entendimiento y la visualización de las diferencias que existen entre contextos en cuanto a las expresiones religiosas y sus articulaciones en teologías contextuales.³⁴ Este diálogo intercontextual es urgente para América Latina. Existen muchos distintos contextos, donde hay grupos haciendo teología, los cuales definen los contextos de distintas maneras, utilizando distintos instrumentos de mediación. Por un lado, tal diálogo nos ayudaría a desarrollar con más profundidad la interseccionalidad, es

32 Dale Irvin, “What Is World Christianity?”, en *World Christianity: Perspectives and Insights*, ed. Jonathan Tan y Anh Q. Tran (Maryknoll, NY: Orbis, 2016), 3–26.

33 Raimundo C. Barreto, “Decoloniality and Interculturality in World Christianity: A Latin American Perspective”, en *World Christianity: Methodological Considerations*, ed. Martha Frederiks y Dorottya Nagy (Leiden y London: Brill, 2021), 65–91.

34 Stephen B. Bevans, “Models of Contextual Theologizing in World Christianity”, en *World Christianity: Perspectives and Insights*, ed. Jonathan Tan y Anh Q. Tran (Maryknoll, NY: Orbis, 2016), 146–60.

decir, las maneras en que las formas de opresión interactúan para producir, en contextos específicos y entre contextos, distintos tipos de vulnerabilidades y exclusiones. Por otro lado, a nivel metodológico nos permitiría examinar y comparar las maneras en que se definen los contextos y su función dentro del proceso de teologizar.

EL GRAN CONTEXTO DEL CAMBIO CLIMÁTICO

Mientras los distintos grupos de variados lugares han estado desarrollando sus teologías locales, los contextos han estado cambiando. Una amenaza a la vida está creciendo. “El cambio climático ya está destruyendo vidas, desmantelando la biodiversidad y es perjudicial para el futuro de la humanidad en este planeta” afirma Patricia Espinosa, secretaria ejecutiva de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (UNFCCC).³⁵ Según la Organización Meteorológica Mundial (OMM), julio de 2023 fue el mes más caloroso jamás registrado. Este hecho llevó al secretario general de las Naciones Unidas, António Guterres, a declarar que hemos pasado de la era del calentamiento global a una nueva “era de la ebullición global”.³⁶ El cambio climático ya está generalizado y se está intensificando, causando mucho dolor para los seres humanos y otros seres vivos. Si el contexto es lo que duele, ¿Cuáles son las implicaciones del cambio climático para el quehacer teológico?

35 Naciones Unidas, “Informe del IPCC: Impactos, adaptación y vulnerabilidad | Naciones Unidas”, Acción por el Clima, *United Nations* (blog) (United Nations, 6 de abril de 2022).

36 United Nations, “Hottest July Ever Signals ‘Era of Global Boiling Has Arrived’ Says UN Chief”, UN News, United Nations, 27 de julio de 2023.

No existe ningún lugar geográfico que no esté siendo afectado por la crisis climática. Todos los aspectos de nuestras vidas, y las vidas de muchas otras especies, están en riesgo. América Latina es una de las regiones en el mundo más vulnerables a los impactos del cambio climático, pues tanto las temperaturas atmosféricas como el nivel del mar están aumentando más rápidamente en la región que en otros lugares.³⁷ Ya los impactos se sienten. Los glaciares en los Andes están desapareciendo y, hasta han perdido 42% de su superficie en los últimos treinta años.³⁸ Las tormentas se hacen más fuertes, como los y las habitantes de la costa caribe de Centroamérica experimentaron con los huracanes Eta e Iota en noviembre de 2020. En el sur, una sequía prolongada ha dejado el nivel del Río Paraná (el segundo río más largo de América Latina) muy baja, afectando seriamente la producción agrícola en una vasta región.³⁹

Aunque el cambio climático es un fenómeno mundial, los impactos son distintos según la zona. Los grupos, las comunidades, y las naciones que menos han contribuido a la emisión de gases de efecto invernadero están sufriendo los mayores impactos de las tormentas cada vez más fuertes, de las olas de calor, de las sequías, y del aumento en el nivel del mar. Entonces, el cambio climático no es solamente un asunto de las ciencias geofísicas, sino que también tiene implicaciones

37 Para más información sobre los impactos en América del Sur y América Central, véase Edwin J. Castellanos y María Fernanda Lemos, “Central and South America”, en *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability*, ed. Hans-Otto Pörtner et al., Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change (Cambridge, UK and New York, USA: Cambridge University Press, 2022), 1689–1816.

38 Agencia EFE, “Los glaciares andinos perdieron el 42 % de su superficie en 30 años”, Noticias, *Swissinfo* (blog), 20 de mayo de 2022.

39 Instituto Nacional del Agua, “¿Qué pasa en el Río Paraná?”, Noticias nacionales, *Argentina.gob.ar* (blog), 13 de julio de 2023.

sociales, políticas, y éticas. Los impactos revelan y profundizan las injusticias estructurales que existen. Afectan las relaciones de género, las luchas de los pueblos originarios, y la sobrevivencia de las comunidades campesinas. Frente a esta realidad, ha surgido la justicia climática como concepto y movimiento. Además de denunciar las injusticias actuales, reclama el clima del planeta como un bien común de toda la humanidad e insiste en que los esfuerzos para enfrentar el cambio climático también deben buscar la justicia social no solamente en el presente, sino para las generaciones futuras.⁴⁰

El consenso de la comunidad científica es irrefutable. La emisión de gases de efecto invernadero por la quema de combustibles fósiles, que empezó al inicio de la era industrial y que va en aumento cada año, está produciendo cambios en el sistema climático con una rapidez que sobrepasa la capacidad de los ecosistemas para la adaptación. El hecho de que el cambio climático que estamos experimentando ahora es producto de la actividad humana tiene muchas implicaciones para nuestro trabajo teológico.

Desde sus inicios, la teología latinoamericana de la liberación ha insistido en que la pobreza sufrida por grandes grupos en la región no es la voluntad de Dios. Estos grupos son víctimas de los procesos de empobrecimiento generados por sistemas económicos controlados por élites buscando siempre mayores ganancias y concentración de riqueza. La teología latinoamericana incorporó un análisis, tomado de la teoría de la dependencia, de cómo el sistema neoliberal capitalista estaba, en nombre del desarrollo, saqueando los recursos de la

40 Mercedes Pardo Buendía y Jordi Ortega, “Justicia ambiental y justicia climática: el camino lento pero sin retorno, hacia el desarrollo sostenible justo”, *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, nº 24 (14 de octubre de 2018): 83–100.

región y produciendo el subdesarrollo.⁴¹ Estos sistemas contruidos por seres humanos también pueden ser cambiados por decisiones y acciones humanas. La teología latinoamericana de la liberación ha enfatizado la movilización de los grupos vulnerabilizados para buscar la transformación hacia sistemas sociales más justos.

De igual manera, si el cambio climático es generado por acciones humanas, no es inevitable. Como observó Leonardo Boff hace muchos años, donde hay comunidades pobres, hay ecosistemas degradados. El grito de los pobres es el grito de la tierra.⁴² De hecho, el mismo sistema neoliberal extractivista que genera los procesos de empobrecimiento es responsable por el cambio climático y, aunque ya no podemos revertir algunos de los efectos del cambio climática, podemos, a través de acciones colectivas y decisiones políticas, limitar el nivel de cambios que el sistema climático experimenta.

Aunque muchas teologías poscoloniales han renunciado, con mucha razón, a un intento de articular una visión teológica totalizante, el sistema neoliberal extractivista global no ha renunciado a su sueño de apropiarse de los recursos de cada rincón del mundo, desde las montañas más altas de los Andes hasta las profundidades del Mar Caribe. Las venas de América Latina siguen abiertas: ahora el oro y la plata fluyen junto con el litio y otros metales raros utilizados en las nuevas tecnologías para captar la energía renovable del sol y del viento.

Aunque hemos enfocado nuestros procesos de reflexión teológica en contextos locales, debemos reconocer que vivimos en un solo sistema

41 Por ejemplo, véase José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* (Salamanca: Sígueme, 1977), 43–61.

42 Leonardo Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996).

climático global. De hecho, la biosfera siempre ha sido el gran contexto para toda actividad teológica, pero ha sido ignorada, y ahora el cambio climático se impone como el gran contexto para cualquier esfuerzo humano. Frente a las voces que ven en discursos sobre el medio ambiente un universalismo abstracto, Timothy Morton nos recuerda que no hay nada más concreto que hablar de nuestro hogar, este planeta.⁴³

El cambio climático nos exige re TRABAJAR lo que entendemos por contexto. Cada lugar desde donde articulamos una visión teológica es a la vez un territorio. Esta conceptualización no se refiere solamente al espacio geográfico, sino al desenvolvimiento de las relaciones sociales dentro de dicho espacio.⁴⁴ En toda la región, comunidades de los pueblos originarios están defendiendo sus territorios y sus formas de vida. Cada contexto también es ecosistema, una red de relaciones dinámicas entre seres vivos y su ambiente abiótico. Ambas conceptualizaciones tienen implicaciones epistemológicas donde enraizar nuestras reflexiones teológicas para acompañar y animar los esfuerzos por defender la vida de todos los seres.

También, el cambio climático nos hace repensar cómo nos entendemos como seres humanos. Frente a la globalización promovida por el neoliberalismo, Spivak ofrece el concepto de la “planetariedad”: afirma que debemos considerarnos “sujetos planetarios en lugar de agentes globales, como criaturas planetarias en lugar de entidades globales”.⁴⁵ Pertenece a este planeta. Al mismo tiempo, somos

43 Timothy Morton, *Ecología oscura: Sobre la coexistencia futura*, trad. Fernando Borrajo (Barcelona: Paidós, 2019).

44 Luis Llanos-Hernández, “El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales”, *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* 7, n° 3 (4 de mayo de 2010): 207–20.

45 Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, Wellek Library Lectures (New York: Columbia University Press, 2003), 72.

seres ecosistémicos, pues nuestra existencia se vincula con los ciclos naturales de los cuales dependemos: los ciclos químicos y las redes de organismos nos proveen el aire que respiramos y el agua que forma parte de la sangre circulando en nuestras venas busca regresar al río más cercano o traspasar nuestra piel y subir como vapor a las nubes. Nos invita a repensar nuestra corporalidad en esta interdependencia.

Con la crisis climática, nos damos cuenta de que lo ambiental no puede ser un tema más entre otros en nuestra reflexión teológica, sino es el contexto mayor de todos nuestros esfuerzos teológicos. Además, la ecología se vuelve una mediación necesaria para nuestra reflexión teológica, junto con las ciencias sociales. Necesitamos poder dialogar con los hallazgos de la comunidad científica para articular teologías que animen y acompañen acciones en contextos locales.

Como la crisis climática es global, requiere acción a nivel mundial. Los informes del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC por sus siglas en inglés) representa el esfuerzo de personas científicas de 195 países para revisar todos los estudios sobre el cambio climático y formular propuestas de políticas públicas nacionales e internacionales para limitar el cambio climático. Es cierto que los representantes de los gobiernos del mundo que se reúnen cada año en la Conferencia de las Partes (COP) no han cumplido con los compromisos asumidos en el Acuerdo de París en 2015 (mantener el aumento de la temperatura media mundial de este siglo muy por debajo de los dos grados centígrados por encima de los niveles preindustriales), sin embargo, y a pesar de la presencia de delegaciones grandes de la empresa petrolera, las reuniones continúan siendo un espacio para forjar políticas colectivas frente a la evidencia científica. Es muy importante levantar las voces de las comunidades de fe en estos espacios. Así, nuestras teologías tienen que ser teologías públicas.

Al mismo tiempo, la mitigación y la adaptación nos remiten a cada contexto local. Es tiempo de hacer todo lo posible en todos los lugares, ya que cada fracción de un grado de calentamiento que se evita salva vidas. ¿Cuáles serían las teologías contextuales y las prácticas pastorales para acompañar y animar estos esfuerzos? ¿Qué significa liberación ahora? También esto nos lleva a notar que hay una dimensión universal de la mitigación y la adaptación en América Latina, por ejemplo, en la Amazonia, la región que cuenta con uno de los sumideros de carbono más importantes del mundo. Asimismo, Otros territorios de América Latina tiene grandes fuentes de agua dulce.

La mitigación se refiere a los esfuerzos para reducir las causas del cambio climático, en particular, la producción de emisiones de gases de efecto invernadero. Hay que buscar una reducción en el uso de combustibles fósiles en reorganizar los sistemas de transporte público en los centros urbanos donde vive la mayoría de la población latinoamericana. También es importante repensar los sistemas de producción agrícola que, con su uso intensivo de energía e insumos de agroquímicos, liberan mucho carbono al suelo. La implementación de sistemas de agricultura regenerativa aumenta la capacidad del suelo de captar carbono. La mitigación también requiere la resistencia activa frente a proyectos petroleros, tanto los que ya existen como los propuestos para el futuro. Parar la deforestación y resembrar bosques contribuye a disminuir la cantidad de carbono que entra en la atmósfera.

La adaptación se enfoca en la preparación para enfrentar las consecuencias del cambio climático. El objetivo es hacer nuestras comunidades, y los ecosistemas de los cuales son parte, más resistentes a los impactos, superando las vulnerabilidades socialmente construidas y disminuyendo los riesgos. También implica buscar oportunidades y desarrollar capacidades para la toma de decisiones colectivas. El

conocimiento local, especialmente de los pueblos originarios, es clave en los procesos de adaptación. Por ejemplo, comunidades en la región de Cusco en Perú están utilizando técnicas ancestrales para sembrar agua.⁴⁶ Otro ejemplo son las chinampas desarrolladas por los pueblos originarios en el Valle de México, islas flotantes de lodo y material vegetal para la producción agrícola en uso hasta hoy.⁴⁷ También es a nivel local donde se empieza a gestionar las nuevas relaciones sociales que podrían dar paso a otras formas de organización social más sostenibles. Esto es parte de una adaptación transformativa que busca cambiar percepciones de la relación entre los seres humanos y los ecosistemas que habitan.⁴⁸

Katharine Hayhoe, una científica del clima canadiense que se identifica públicamente como evangélica, tiene dos consejos sobre que tenemos que hacer frente al cambio climático: hablar sobre la crisis climático y buscar activamente la esperanza.⁴⁹ ¿No es eso lo que hacemos las personas que nos dedicamos a la teología? ¿Tomar la palabra y buscar activamente la esperanza? Podemos articular teologías con diversas voces que responden al gran contexto del cambio climático desde nuestras ubicaciones específicas. También buscamos esperanza. Una tarea importante es celebrar y compartir en nuestro trabajo teológico las historias de los esfuerzos locales e internacionales que están enfrentando el cambio climático y construyendo comunidades resilientes.

46 PNUD Perú, “Innovación desde las comunidades para enfrentar la crisis del agua en Cusco”, Noticias, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 15 de noviembre de 2022.

47 Emma González Carmona y Cynthia Itzel Torres Valladares, “La Sustentabilidad Agrícola De Las Chinampas En El Valle De México: Caso Xochimilco”, *Revista Mexicana de Agronegocios* 34 (2014): 699–709.

48 Graciela O Magrín, *Adaptación al cambio climático en América Latina y el Caribe*, Estudios del Cambio Climático en América Latina (Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2015).

49 Katharine Hayhoe, “Lo más importante que puedes hacer para combatir el cambio climático es hablar de ello”, Video, *TEDWomen* (blog), 2018.

CONCLUSIÓN

La teología latinoamericana de liberación surgió como una de las primeras teologías que tomó su contexto y el actuar de personas dentro de dicho contexto como un punto de partida para la reflexión teológica. En las décadas recientes, se han desarrollado múltiples teologías contextualizadas que ofrecen diversas formas de entender tanto los contextos como la función del contexto dentro de la metodología teológica. La crisis climática nos impulsa a una reconsideración de la conceptualización del contexto dentro de la teología. A la vez, nos ofrece la oportunidad de enraizar la reflexión teológica en los ecosistemas locales, permitiendo visualizar las conexiones entre contextos y construir vínculos entre grupos y comunidades para enfrentar la crisis climática con acciones acompañadas por teologías que movilizan y nutren la esperanza. Esta es la nueva catolicidad que necesitamos hoy.

BIBLIOGRAFÍA

- Agencia EFE. “Los glaciares andinos perdieron el 42% de su superficie en 30 años”. Noticias. *Swissinfo* (blog), 20 de mayo de 2022. <https://www.swissinfo.ch/spa/los-glaciares-andinos-perdieron-el-42-de-su-superficie-en-30-años/47609530>.
- Appadurai, Arjun. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Vol. 1. Public Worlds, Vol. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Barreto, Raimundo C. “Decoloniality and Interculturality in World Christianity: A Latin American Perspective”. En *World Christianity: Methodological Considerations*, editado por Martha Frederiks y Dorottya Nagy, 65–91. Leiden y London: Brill, 2021.
- Bevans, Stephen B. “Models of Contextual Theologizing in World Christianity”. En *World Christianity: Perspectives and Insights*, editado por Jonathan Tan y Anh Q. Tran, 146–60. Maryknoll, NY: Orbis, 2016.
- . *Models of Contextual Theology*. Revised and Expanded edition. Maryknoll, NY: Orbis, 2002.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.
- Castellanos, Edwin J., y María Fernanda Lemos. “Central and South America”. En *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability*, editado por Hans-Otto Pörtner, Roberts, Melinda M.B. Tignor, Elvira Poloczanska, Katja Mintenbeck, Andrés Alegría, Malies Craig, et al., 1689–1816. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge, UK and New York, USA: Cambridge University Press, 2022. doi:10.1017/9781009325844.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel, eds. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ediciones Universidad Central. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

- Centro Martin Luther King. “Conferencia pronunciada por Frei Betto en el teatro Guaso de Guantánamo el 26 de abril de 2017, invitado por el Centro Memorial Martin Luther King Jr. en el marco de las actividades por sus 30 años”. Formación Socioteológica. *Centro Martin Luther King* (blog), 23 de mayo de 2017. <https://cmlk.org/conferencia-pronunciada-por-frei-betto-en-el-teatr>.
- Cervera Conte, Ignacio. “La contextualización en el quehacer teológico”. *Estudios Eclesiásticos* 81, n° 316 (2006): 145–76. <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudiosesclasiasticos/article/view/9549>.
- Driver, Tom Faw. *Patterns of Grace: Human Experience as Word of God*. San Francisco: Harper & Row, 1977.
- Dussel, Enrique. *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*. México: Potrerillos, 1995.
- Esterline, David. “From Western Church to World Christianity: Developments in Theological Education in the Ecumenical Movement”. En *Handbook of Theological Education in World Christianity: Theological Perspectives, Ecumenical Trends, Regional Surveys*, editado por Dietrich Werner, David Esterline, Namsoon Kang, y Joshva Raja, 13–22. Regnum Studies in Global Christianity. Oxford: Regnum Books International, 2010.
- Gibaut, John St-Helier. “Catholicity, Faith and Order, and the Unity of the Church”. *The Ecumenical Review* 63, n° 2 (2011): 177–85. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.2011.00108.x>.
- González Carmona, Emma, y Cynthia Itzel Torres Valladares. “La Sustentabilidad Agrícola De Las Chinampas En El Valle De México: Caso Xochimilco”. *Revista Mexicana de Agronegocios* 34 (2014): 699–709. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14131514005>.
- González, Justo L. *Mapas para la Historia Futura de la Iglesia*. Buenos Aires: Kairós, 2001.
- Hall, Douglas John. “On Contextuality in Christian Theology”. *Toronto Journal of Theology* 1, n° 1 (marzo de 1985): 3–16. <https://doi.org/10.3138/tjt.1.1.3>.

- . *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context*. Minneapolis: Fortress, 1989.
- Hayhoe, Katharine. “Lo más importante que puedes hacer para combatir el cambio climático es hablar de ello”. Video. *TEDWomen* (blog), 2018. https://www.ted.com/talks/katharine_hayhoe_the_most_important_thing_you_can_do_to_fight_climate_change_talk_about_it/transcript?language=es.
- Hof, Eleonora Dorothea. *Reimagining Mission in the Postcolonial Condition: A Theology of Vulnerability and Vocation at the Margins*. Aoetemeer: Boekencentrum, 2013.
- Hughes, Jennifer Scheper. “Mapping the Autochthonous Indigenous Church: Toward a Decolonial History of Christianity in Las Américas”. En *Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives*, editado por Raimundo Barreto y Roberto Sirvent, 91–105. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.
- Instituto Nacional del Agua. “¿Qué pasa en el Río Paraná?” Noticias nacionales. *Argentina.gob.ar* (blog), 13 de julio de 2023. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/que-pasa-en-el-rio-parana>.
- Irvin, Dale. “Contextualization as Reception of the World: Shoki Coe and the Transformation of Theology”. En *Wrestling with God in Context: Revisiting the Theology and Social Vision of Shoki Coe*, editado por M. P. Joseph, Po Ho Huang, y Victor Hsu, 35–46. Minneapolis: Fortress Press, 2018.
- . “What Is World Christianity?” En *World Christianity: Perspectives and Insights*, editado por Jonathan Tan y Anh Q. Tran, 3–26. Maryknoll, NY: Orbis, 2016.
- Llanos-Hernández, Luis. “El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales”. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* 7, n° 3 (4 de mayo de 2010): 207–20. <https://www.revista-asyd.org/index.php/asyd/article/view/1119>.
- Magrín, Graciela O. *Adaptación al cambio climático en América Latina y el Caribe*. Estudios del Cambio Climático en América Latina. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2015. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/39842-adaptacion-al-cambio-climatico-america-latina-caribe>.

- Medina, José. *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity, and Discursive Agency*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Míguez Bonino, José. *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Morton, Timothy. *Ecología oscura: Sobre la coexistencia futura*. Traducido por Fernando Borrajo. Barcelona: Paidós, 2019.
- Naciones Unidas. “Informe del IPCC: Impactos, adaptación y vulnerabilidad | Naciones Unidas”. Acción por el Clima. *United Nations* (blog). United Nations, 6 de abril de 2022. <https://www.un.org/es/climatechange/ipcc-wgii-report>.
- Pardo Buendía, Mercedes, y Jordi Ortega. “Justicia ambiental y justicia climática: el camino lento pero sin retorno, hacia el desarrollo sostenible justo”. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, n° 24 (14 de octubre de 2018): 83–100. <https://doi.org/10.20932/barataria.v0i24.415>.
- PNUD Perú. “Innovación desde las comunidades para enfrentar la crisis del agua en Cusco”. Noticias. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 15 de noviembre de 2022. <https://www.undp.org/es/peru/noticias/innovacion-desde-las-comunidades-para-enfrentar-la-crisis-del-agua-en-cusco>.
- Rieger, Joerg. “Context Is What Hurts: Rethinking Contextual Theology in Light of Empire and Economics”. En *The Reemergence of Liberation Theologies: Models for the Twenty-First Century*, editado por Thia Cooper, 19–28. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Sanneh, Lamin O. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll, NY: Orbis, 1989.
- Schreiter, Robert J. *The New Catholicity: Theology Between the Global and the Local*. Maryknoll, NY: Orbis, 1997.
- Sobrino, Jon. “La iglesia de los pobres, resurrección de la verdadera iglesia”. En *Resurrección de la verdadera iglesia: los pobres, lugar teológico de la ecclesiológia*, 2ª ed., 99–142. Santander: Sal Terrae, 1984.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *Death of a Discipline*. Wellek Library Lectures. New York: Columbia University Press, 2003.

Torres, Sergio, y Virginia Fabella, eds. *The Emergent Gospel: Theology from the Developing World*. Maryknoll, NY: Orbis, 1978.

United Nations. “Hottest July Ever Signals ‘Era of Global Boiling Has Arrived’ Says UN Chief”. UN News. United Nations, 27 de julio de 2023. <https://news.un.org/en/story/2023/07/1139162>.

Artículo recibido: 10 de enero del 2024
Artículo aprobado: 13 de marzo del 2024

Lenguaje y teología de liberación en la era del tecnocapitalismo

MIGUEL ESPAÑA*

Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica

Resumen: La teología de la liberación se ve desafiada por una nueva gramática de dominación, consistente en el entrelazamiento de formas de gubernamentalidad propias de sociedades industriales y fordistas, nuevos modos de gestión del poder global con base en la Internet de Todas las Cosas, y otras tecnologías aplicadas a la explotación de la Madre Tierra y a sociedades del Sur Global: esto es la totalización del tecnocapitalismo (Poder + Tecnologías). ¿La Teología de la Liberación cuenta en su tradición con ideas, intuiciones, o propuestas que nos ayuden a actualizar el lenguaje de liberación en la era del tecnocapitalismo? Proponemos poner en diálogo la teoría de la ecojusticia y de la complejidad como un intento para actualizar el lenguaje de la teología de la liberación en la era del tecnocapitalismo.

Palabras claves: Lenguaje de dominación, tecnocapitalismo, semiocapitalismo, lenguaje perijorético, ecojusticia, teología de la liberación.

Abstract: Liberation theology is challenged by a new grammar of domination, consisting of the interweaving between forms of governmentality typical of

* Es Magister en Teología Sistemática por la Universidad Evangélica Nicaragüense MLK Jr. (Managua, Nicaragua) y Licenciado en Teología por la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos por parte del Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales (Managua, Nicaragua). Contacto: m.españa@ubl.ac.cr

industrial and Fordist societies, new modes of global power management based on the Internet of All Things, and other technologies applied to the exploitation of Mother Earth and societies of the Global South: It is the totalization of technocapitalism (Power + Technologies). Does Liberation Theology have any ideas, intuitions, or proposals in its tradition that help us update the language of liberation in the era of technocapitalism? We propose to bring the theory of eco-justice and complexity into dialogue as an attempt to update the language of liberation theology in the era of techno-capitalism.

Keywords: Language of domination, techno-capitalism, semiocapitalism, perijoretic language, eco-justice, liberation theology.

INTRODUCCIÓN

Repensar la teología de la liberación desde los desafíos sociopolíticos, socioambientales, y sociotecnológicos actuales es de suma importancia, debido a los cambios en las configuraciones de las redes de poder en las sociedades de hoy. Ni la teología de la liberación ha muerto ni las relaciones de producción y reproducción¹ en el sistema capitalista han dejado de ser estructuras de pecado. Tales estructuras pecaminosas se han

1 Esta es una categoría central en los análisis sociológicos de Pierre Bourdieu, el cual indica las estrategias de acumular diferentes formas de capital (social, económico, simbólico) para obtener o perpetuar ventajas sociales en una persona y grupo social. Esto no necesariamente es consciente, sino gracias a las disposiciones del *habitus* que tiende a reproducir las condiciones de su propia producción. Pero también puede darse de forma consciente cuando los privilegios y ventajas son amenazadas. Pierre Bourdieu, *Las estrategias de la reproducción social* (Buenos Aires: SIBLO XXI Editores, 2011), 35–49.

rizomatizado², convirtiéndose en más totalizadoras por su doble forma de dominación: física y virtual.

La teología de la liberación, desde los planos territorializados y fácticos de las luchas entre dos proyectos hegemónicos, Capitalismo versus Socialismo de la segunda mitad del siglo XX, se ubicaba en las zonas del pensamiento crítico y liberador desde su “opción por los pobres”, pensada desde las líneas maestras de la sociología crítica marxista, la teoría de la dependencia, y la crítica política anticapitalista y antimperialista. La praxis de liberación, como acto primero, definía compromisos ético-políticos y epistémicos sobre los cuales se debía reflexionar la fe, acto segundo. No se trataba de una lógica lineal y mecánica $A \rightarrow B$, sino de un entrelazamiento entre compromisos-reflexión, ortodoxia-ortopraxis. En las reconfiguraciones de las relaciones de poder global con base en las tecnologías informacionales y las Inteligencias Artificiales (IA), la teología de la liberación ha buscado su autointerpretación y pertinencia desde su opción por la vida en toda su complejidad, puesta en peligro por el tecnocapitalismo.

Los procesos de profundización de la economía capitalista neoliberal, desde la cual se afianza el proceso globalizador, son llevados a cabo por la plena aplicación de las tecnologías de la información y la internet a las finanzas, la neuroeconomía, y el comercio y, así, el estallido de la tecnología de los años noventa preparó el terreno para la economía digital que vendría después. En palabras de Nick Srnicek:

2 El rizoma conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera, y cada uno de sus trazos no remite necesariamente a trazos de la misma naturaleza; pone en juego regímenes de signos muy diferentes y hasta estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni al Uno ni a lo múltiple ... No está hecho de unidades sino de dimensiones, o más bien de direcciones móviles. No tiene comienzo ni fin, sino siempre un medio por el cual crece y desborda. Constituye multiplicidades. François Zourabichvili, *Vocabulario De Deleuze* (Buenos Aires: Atuel, 2007), 93.

En los años 90 con la entrada de las tecnologías de la comunicación y la información se inició nuevos cambios. La baja en el sector manufacturero en Estados Unidos por los Acuerdos de Plaza hizo posible migrar al capital financiero hacia las telecomunicaciones, se formaron más de cincuenta mil empresas para comercializar internet: entonces, el boom de la bolsa quedó desanclado de la economía real cuando se aferró a la nueva economía con base en internet.³

Las empresas empezaron a modernizar su infraestructura computacional, lo que hizo posible la deslocalización y tercerización: “Posicionamiento de marca y diseño se quedan en los países de altos ingresos, mientras que la manufactura y producción se deslocalizaban a fábricas con pésimas condiciones en países de bajos ingresos”.⁴ Este proceso no se detuvo, sino que se profundizó hasta llegar a codificar las tecnologías de las plataformas y redes de la información en verdaderos mecanismos de control, vigilancia, y explotación. A esta reconfiguración del capitalismo global Soshana Zuboff la llama *Capitalismo de vigilancia* y Nick Srnicek *Capitalismo de plataformas*, con lo cual plantean cómo el capitalismo nos vigila desde todos los dispositivos inteligentes, extrae nuestros datos de usuarios y patrones de consumo para ser vendidos a las grandes empresas, realiza minería de datos sobre opiniones políticas para vender predicciones electorales y para la planificación del control político y gubernamental ante la creciente insatisfacción de grandes sectores poblacionales.

Persisten interconexiones entre las formas localizadas, territorializadas, y corporalizadas de dominio, control, y explotación, en las que se ubican muy bien las reflexiones sobre la gubernamentalidad de Michel Foucault y de la explotación según Marx; es decir, es la forma de poder que se

3 *Capitalismo de plataformas* (Buenos Aires: Caja Negra, 2019), 25.

4 Srnicek, 27.

configura en las sociedades del siglo XX por relaciones coloniales y neocoloniales. Desde el estallido de la internet hasta la cuarta revolución tecnológica (Internet 5G, Inteligencia Artificial, computación cuántica, metaverso, etc.) estas formas de dominio se vuelven omnipresentes y totalizadoras. Eric Sadin llama a esta forma de poder totalizador “poder-kairós”. Este es un “principio técnico universal” porque no hay esfera de la vida socionatural que se le escape y, por lo tanto, es “tecnología de lo integral”. El “poder-kairós” actúa sobre nosotros y nosotras y modela cada vez más profundamente la forma de nuestras existencias. Es un tipo de gobernanza de naturaleza inédita, ya que el poder dominante no coincide con el Leviatán de Hobbes, sino con “tecnologías de administración de la vida y de la previsión”.⁵

Estas formas de explotación son físicas, informacionales, y psíquicas. A ésta última forma de gobernanza Byung-Chul Han le llama psicopolítica, en el sentido de que domina la colectividad desde un programa psicográfico: “Después de la biopolítica disciplinaria de cuerpos en Foucault, ahora se trata de incrementar la productividad a través de la optimización de procesos psíquicos y mentales. El disciplinamiento corporal cede ante la optimización mental”.⁶

1. RECEPCIÓN DEL ANÁLISIS ESTRUCTURAL MARXISTA EN LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Teológicamente, el tecnocapitalismo significa el proceso de reconfiguración del pecado estructural a sistema-de-pecado. El pecado

5 *La inteligencia artificial o el desafío del siglo* (Buenos Aires: Caja Negra, 2020), 242–45.

6 *Psicopolítica* (Barcelona: Herder, 2014), 23.

estructural es una categoría de la teología de la liberación que sintetizaba la tradición teológica cristiana con el análisis político-económico marxista. El análisis marxista plantea que la infraestructura político-económica es el fundamento de la superestructura en las sociedades, es decir, que las relaciones de producción son el fundamento de los valores, las creencias, el arte y, la religión: en una palabra, la ideología. Karl Marx señala: “Tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida”.⁷

Los teólogos y las teólogas de la liberación vieron en la categoría de análisis “estructural” la oportunidad de trascender el concepto subjetivista, moralizante, e individualista (burgués, diría J. B. Metz) de pecado. La perspectiva sociohistórica de la salvación en la teología de la liberación requería de una categoría con suficiente poder analítico que explicara la capacidad del pecado de objetivarse en estructuras políticas, económicas, o religiosas a través de las cuales se reproducen injusticias, opresiones, y exclusiones y, de esa manera, fue recibida la categoría de análisis estructural marxista como “pecado estructural” dentro de los análisis de la TL.

Persisten las estructuras de pecado porque permanecen relaciones de explotación, división internacional del trabajo, estructuras patriarcales, y ecodidas que deterioran las relaciones intersistémicas de la vida.⁸ En medio de esta persistente estructuración del pecado,

7 *Contribución a la crítica de la economía política* (Madrid: Editorial Siblo XXI, 1980), 4–5.

8 Según información de FAO y otros (2022), en 2021 el hambre afectaba a 56,5 millones de personas en la región, en 2022 la pobreza afectaría al 45,4% de las personas menores de 18 años de América Latina, 13,3 puntos porcentuales por encima del promedio correspondiente a la población total. En particular, la pobreza extrema afectaría al

observamos la reticulación e intrincación del sistema capitalista con base en la interconexión y penetración de las nuevas tecnologías informacionales, bioingenierías médicas y alimentarias, y el desarrollo de las Inteligencias Artificiales. Esto ha dado lugar a lo que Yuk Hui ha denominado sincronización: “La convergencia de diferentes temporalidades históricas en un único eje temporal global”⁹ posibilitado por la línea temporal premodernidad-modernidad-posmodernidad que ha codificado tecnologías de dominación.

Para nuestro propósito, entenderemos pecado estructural como la máquina (hardware) o base material-estructural que media, interconecta y efectiviza códigos de dominación, a lo que llamaremos sistema-de-pecado (software). Lo estructural-material de las relaciones de dominación y opresiones ahora se ha interconectado global e intersubjetivamente, dando como resultado una verdadera transformación de las relaciones humanidad-naturaleza y tecnológicas, con fuertes consecuencias para la red de la vida. Como ejemplos de los peligros del proceso de sincronización y dominación global bajo la lógica del tecnocapital, o entrelazamiento entre la estructura global de los flujos del capital y los mercados con la potencia de la revolución informacional en manos de las élites globales-locales, señalamos

18,5% de las personas menores de 18 años, que enfrentan un mayor riesgo de padecer inseguridad alimentaria al vivir en hogares que no pueden cubrir una canasta básica de alimentos. CEPAL, *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2022: la transformación de la educación como base para el desarrollo sostenible* (Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2022). Vinculado a las desigualdades e injusticias socioeconómicas se encuentran las injusticias climáticas y ambientales, que se refleja en el Cambio Climático y sus efectos, principalmente entre las comunidades más vulnerables, así también, en el deterioro ambiental vinculado a la explotación de la Madre Tierra y sus dones. Organización Meteorológica Mundial, *El Estado del Clima en América Latina y el Caribe 2021* (Ginebra, Suiza: OMM, 2022).

9 *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad* (Buenos Aires: Caja Negra, 2021), 12s.

el transhumanismo¹⁰, el Homo Deus¹¹ y la alteración de las cadenas bioquímicas, energéticas, y genéticas de los ecosistemas globales por medio de la profundización del tecnoceno.¹² ¿La teología de la liberación, desde su tradición más crítica y pertinente, puede aportar al debate en torno a las nuevas formas de dominación, exclusión, y opresiones en la era de las cibersociedades? ¿Es posible y necesario repensar un lenguaje teológico liberador que responda al lenguaje de los códigos de dominación presentes en las redes de poder global? ¿Es posible entender la liberación como modelo de fragmentación-complejización en sociedades en proceso de sincronización global y, si es posible, tendría la teología de la liberación algo que aportar a este debate?

2. LENGUAJE: CÓDIGOS DE DOMINACIÓN O LIBERACIÓN

La discusión sobre el lenguaje y la arquitectura de los mundos de vida es de suma importancia para comprender que los lenguajes no solo

10 El transhumanismo es una forma de religión con base en la promesa de que el desarrollo de las tecnologías traerá la paz, el bienestar y la armonía con la naturaleza. Para ampliar sobre el tema desde la perspectiva religiosa consultar: Elaine Graham, “El ciborg espiritual: Religión y poshumanismo desde la era secular a la postsecular”, *Concilium*, n° 391 (2021): 323–33.

11 El homo Deus es una superinteligencia que dirigirá la vida en todo el planeta y con implicaciones en nuestro sistema solar. Es una forma de dominación de una inteligencia artificial. En marzo del 2023 más de mil expertos en el desarrollo de la IA emitieron una carta solicitando detener por 6 meses el entrenamiento de las IA superiores a GPT-4, por los peligros que significa para la libertad y seguridad humana. Para profundizar sobre el homo Deus consultar Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Breve historia del mañana* (Barcelona: Debate, 2018).

12 El tecnoceno es la época en que a través del desarrollo e implementación de tecnologías de alta complejidad y altísimo riesgo dejamos huellas en el mundo, que pone en peligro la continuidad de la vida en sus equilibrios ecosistémicos. Para ampliar sobre el tema consultar Flavia Costa, *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida* (Buenos Aires: Taurus, 2021).

vehiculan experiencias, saberes, y sentires, sino que también en ellos se encuentran todas las convenciones sociales, principalmente aquellos que articulan las relaciones de poder. Qué se nombra, quién lo nombra, y cómo lo nombra afecta las vidas de las personas, lo que resulta ser una discusión pertinente en la actualidad, en una época de crisis que es expresión de la crisis de toda una época: la modernidad/colonialidad. Los análisis sobre la crisis de la modernidad /posmodernidad señalan la razón colonial, patriarcal, capitalista, instrumental, y ecocida como el fundamento de las crisis del siglo XX: Guerras mundiales, crisis nucleares, crisis climáticas, crisis migratorias, etc. Esta razón de dominio es una racionalidad construida desde un yo abstracto, eurocéntrico, y una razón de conquista: de la Madre Tierra, de las mujeres, de otras culturas y saberes, de otros lenguajes y tecnologías. El yo/modernidad de la antropología racista occidental, vehiculaba, a la vez que fundaba, una razón de dominio: *Conquiro, ergo sum*, diría Leonardo Boff.¹³ En síntesis, la razón/yo de dominación funda un lenguaje, a la vez que una gramática de dominación.

El ADN lingüístico de la modernidad se encuentra en toda la producción de lenguajes técnicos-instrumentales, en el sentido de que tienen diversos fines y utilidades (comercio, gobierno, arte, ciencia, religión) pero con una gramática universal dominante.

El lenguaje es la casa del ser, aseveró Martín Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, y esto contra la reducción del lenguaje a la técnica y lógica occidental, por lo que Heidegger propone “liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario”¹⁴, lo cual

13 *Ética y Moral: La búsqueda de los fundamentos* (Polígono de Raos: Sal terrae, 2004), 18–20.

14 *Carta sobre el Humanismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2006), 12.

define de la siguiente manera: “En el pensar el ser llega al lenguaje”.¹⁵ Pensar-ser-lenguaje es una unidad que permite el despliegue del ser a través del pensamiento y expresado en el lenguaje. Por lo que, el lenguaje no debe reducirse a las normas gramáticas o la lógica occidentales como técnicas (contra la razón técnico-instrumental) porque es la casa del ser. “Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta”¹⁶, porque el lenguaje, aunque revela los proyectos humanos, no puede expresar la plenitud del Ser¹⁷. En otras palabras, el ser humano no puede decir la totalidad de lo que es como claro del ser porque, si así fuera, dejaría su dignidad humana para reducirse a una entidad que puede definirse de forma total. Y es contra los -ismos y las cosificaciones que Heidegger nos previene en su *Carta* y en favor de una comprensión del ser humano como ser-en-el-mundo.¹⁸

Esta postura heideggeriana la traemos a discusión porque nos permite presentar al lenguaje más allá de su expresión normativa, y, además, como fundamental para la realización humana. Es obvio que existen reglas gramaticales y reglas lógicas en cada lengua, y esto es una normalización de los usos o *juegos de lenguajes de las comunidades de*

15 Heidegger, 11.

16 Heidegger, 31.

17 El «ser» no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser esta esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea este una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre. Heidegger, 39.

18 En dicha definición, *mundo* no significa en absoluto un ente ni un ámbito de lo ente, sino la apertura del ser. El hombre es, y es hombre por cuanto es el que *ex-siste*. Se encuentra fuera, en la apertura del ser, y, en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojado, se ha arrojado ganando para si la esencia del hombre en el *cuidado*. Arrojado de este modo, el hombre está *en* la apertura del ser. *Mundo* es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada. Heidegger, 68.

hablantes.¹⁹ Ahora, más que normas gramaticales o una idea de utilidad o pragmática del lenguaje, a lo que apuntamos es que el lenguaje es lo que somos, donde habitamos, lo que nos constituye como animal simbólico y religioso.

Desde la perspectiva de Humberto Maturana el lenguaje es lo que constituye lo humano en el *homo sapiens sapiens* a través del “entrelazamiento entre lenguajear y emocionar”.²⁰ Todo quehacer humano se realiza en conversaciones, esto es, en redes de coordinaciones de acciones y emociones que resultan de un fluir entrelazado del hacer y el emocionar en el lenguaje.²¹ Ser humano para Maturana no se encuentran en un proceso biológico sino en el proceso de culturización²² y, de forma más radical, plantea que “el devenir de nuestro linaje de *homo sapiens sapiens* seguirá el curso de nuestro vivir” o, en otras palabras, “la genética sigue al fenotipo ontogénico, y no al revés”. Esto tiene enormes implicaciones éticas, porque el futuro de lo que seamos como especie no depende de fuerzas heterónomas, sino de lo que hagamos como humanidad.²³

Lenguaje, para aclarar, no se reduce al decir o hablar, ni solo a la palabra interior llamada pensamiento, así tampoco a lo escrito o a lo visual, sino que lenguaje es todo lo anteriormente dicho, pero más: es toda la estructura de las realidades y posibilidades humanas en relacionalidad con todo su medio *socionatural*. Las realidades humanas no son *in re* o naturales (¿lo real?), sino que son estructuras definidas

19 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* (Barcelona: Crítica, 1988), 25.

20 *El sentido de lo humano* (Santiago de Chile: Dolmen, 1996), 142s.

21 Maturana, 210.

22 Maturana, 143.

23 Maturana, 144.

por las experiencias humanas en el marco de un paradigma científico-filosófico que se ha hecho cultura. Cosmos, naturaleza, humanidad, sociedad, estos significantes se definen por el significado que se les adjudican. Por lo tanto, todo es lenguaje en tanto que ha sido investidos de sentidos sociales: el lenguaje es la casa del ser, el ser humano habita en su máxima creación, a la vez que su creación lo habita: es su cosmos.

Con lo anterior queremos dejar manifiesto que el lenguaje realmente es la técnica, a su vez que tecnología, con la que nos apropiamos de y transformamos *lo* natural, lo divino, y a nosotros mismos y a nosotras mismas. No se trata de proponer un imperativo lingüístico en el sentido de sus normas, sino de proponer un imperativo humano: los sentidos. Quizá esta sea una forma interesante de comprender los juegos de lenguajes de las comunidades hablantes de Wittgenstein, en las que en el uso (lengua viva) las comunidades definen las reglas del juego de cada lengua, y por lo cual para Wittgenstein “imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida”.²⁴

Así, el lenguaje es lo que somos, lo que nos habita y habitamos. Esto implica no solo su normalización gramatical, sino además su objetivación y reproducción social en instituciones, identidades, y pertenencias. Este periplo o elogio del lenguaje como condición y posibilidad de mayores grados de humanización se propone contra la reducción del sentido humanizador, creativo, y liberador del lenguaje a códigos cerrados desde una sincronización totalizante: el lenguaje del tecnocapitalismo.

En síntesis, Martin Heidegger advierte contra la reducción del lenguaje a las técnicas gramaticales y lógica occidental, y Ludwig

²⁴ *Investigaciones filosóficas*, 31.

Wittgenstein reconsidera su *Tractatus* en el que reduce el lenguaje a una correspondencia entre significados del lenguajes y hechos positivos en favor de los juegos del lenguaje.²⁵ Al final, Humberto Maturana libera el lenguaje del biologicismo ubicándolo como proceso humanizador, sin negar el fundamento filogenético.

Desde un punto de vista crítico a las políticas lingüísticas, Antonio Gramsci establece una diferencia importante entre la gramática inmanente y la gramática dominante. El lenguaje vivo, de uso cotidiano, tiene su gramática definida por los usos de las comunidades hablantes (inmanente), pero también puede imponerse una gramática normativa y esto “es una elección, una dirección cultural, es decir, un acto de política cultural-nacional”.²⁶ Es un acto político porque tiene una finalidad determinada por las clases dominantes.²⁷ Aunque Gramsci ubica su crítica desde las políticas de dominación de culturas nacionales, hoy en día, cuando la globalización interconecta a todas las culturas desde un solo lenguaje, sincronización, esta crítica obtiene una nueva dimensión.

Es incuestionable el hecho de que hoy en día las nuevas configuraciones del tecnocapitalismo global significan un verdadero lenguaje, semiótica, o gramática de dominación. Este lenguaje de dominación se expresa en códigos informacionales, en manipulación genética de la bioingeniería, y en tecnologías de extracción y explotación de la Madre Tierra, así como, en el decir de Byung-Chul Han, de Psicopolítica e Infocracia, como las formas de totalización/ dominación de las subjetividades en nombre del alto rendimiento y

25 *Tractatus Logico-Philosophicus* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

26 *Cuaderno de la cárcel: Literatura y vida*, Obras de Antonio Gramsci 4 (México: Casa Juan Pablos, 1998), 223.

27 Gramsci, 22s.

eficiencia, reduciendo cada vez más las coacciones externas.²⁸ Es lo que Franco Berardi conceptualiza como semiocapitalismo²⁹, el cual estructura y orienta el lenguaje/pensamiento con que comprendemos y construimos el mundo (“General intellect”) o, en palabras de Franco Berardi: el “general intellect” se despliega y evoluciona conforme la línea paradigmática que le indica el código semiocapitalista. En síntesis, el semiocapitalismo es el lenguaje del tecnocapitalismo, como lenguaje de dominación.

Desde la década de los años 80 se ha implementado lo que Luc Boltanski e Ive Chiapello llaman “discursos de la gestión empresarial” como una nueva configuración del *ethos* social, lo que resulta en un *nuevo espíritu del capitalismo*. Este “nuevo espíritu” presenta dos facetas: una centrada en la “acumulación de capital” y la otra en los “principios de legitimación”. La literatura de gestión empresarial presenta las estrategias, técnicas, y disposiciones para la gestión eficaz del talento, para el máximo rendimiento, para la eficacia que aumente la productividad y, por otro lado, implica una nueva visión moral y normativa de la vida, ya no gobernada por dispositivos externos coactivos, sino creando estructuras subjetivas de autoexplotación.³⁰ Este nuevo lenguaje o discurso se ha desarrollado, perfeccionado, e interiorizado hasta convertirse en nuestra verdadera naturaleza. Si el lenguaje es la casa del ser, entonces la casa que el tecnocapitalismo nos ha construido con su lenguaje/gramática de dominación es el cierre de todo futuro alternativo. La caída del bloque socialista y el elogio al triunfo del capitalismo de inicios de los años noventa no representó el cumplimiento de la historia en ese momento, sino su

28 Han, *Psicopolítica*.

29 *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad* (Buenos Aires: Caja Negra, 2019), 17, 224–27.

30 Luc Boltanski y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Akal, 2002), 97–152.

promesa: estamos en el fin de la historia como fin de las posibilidades de lenguajes alternativos, o sea, de la diversidad y complejidad humana reducida a cosas, datos, y mercancías con base en el lenguaje del tecnocapitalismo.

3. LENGUAJE TEOLÓGICO: DEL LENGUAJE COLONIAL A LOS LENGUAJES DE LIBERACIÓN

El lenguaje teológico es una forma especializada de hablar sobre las experiencias de fe, creencias, y prácticas, en nuestro caso cristianas, en contextos particulares y sobre anhelos y desafíos concretos. Es un intento por hacer inteligible para las sociedades de hoy experiencias y datos de las vidas de fe del pasado y presente de las comunidades cristianas. Cuando se toma un libro de historia del pensamiento cristiano, por ejemplo, los iluminadores dos tomos de Paul Tillich³¹, el lector se da cuenta de que las ideas teológicas tienen una matriz cultural donde se originan y desarrollan al calor de debates no solo religiosos, sino también culturales de gran importancia para la vida de los pueblos. La reflexión teológica es la carta de ciudadanía de la fe cristiana en las sociedades que le dan habitación, a la vez que las habita: la reflexión teológica hace a la fe cristiana pertinente en sociedades que exigen que sus instituciones socioculturales aporten respuestas a las preguntas más apremiantes en el marco de la reproducción de la vida en sociedad. De lo contrario, y por proceso natural, al dejar de ser relevantes, pierden su ciudadanía, desapareciendo por volverse obsoletas.

³¹ *Pensamiento cristiano y cultura en occidente: De los orígenes a la Reforma*, vol. 1 (Buenos Aires: La Aurora, 1976); *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente: De la Ilustración a nuestros días*, vol. 2 (Buenos Aires: La Aurora, 1977).

Una lectura del desarrollo histórico de la teología desde sus diversos contextos de disputas y creaciones nos informa sobre la importancia de aprender los lenguajes de cada época. Los lenguajes son nuestras casas, a veces son hogares, y otras veces campos de batallas en los que se dirimen idearios, intereses, programas, estrategias-dispositivos, y tecnologías de grupos en disputa en un corte espacio-temporal concreto. Hoy, ante la sincronización e interconectividad global a través de la lógica del tecnocapitalismo con base en las tecnologías de la información, la Inteligencia Artificial, y el desarrollo de la robótica, podemos hablar de un lenguaje de dominación universal, monocultural, y omnívoro: el semiocapitalismo. Los flujos financieros globales, la vigilancia y control global, así como el desarrollo de tecnologías de ciber guerras y de producción altamente especializadas, se desarrollan con base en La Internet de Todas Las Cosas³² y el desarrollo de las plataformas informacionales. La “respon-habilidad” es el verdadero desafío de la teología de la liberación en el siglo XXI: Desarrollar la capacidad de generar respuestas adecuadas a los desafíos de nuestra época.

La teología de la liberación de la segunda mitad del siglo XX fue capaz de asumir los lenguajes de liberación de los pueblos latinoamericanos y de los grupos subalternos, desde teorías analíticas como la sociología crítica frankfurtiana, la crítica antimperialista, y la teoría de la dependencia, para hacer pertinente la fe en contextos particulares y continentales de opresión, exclusión, y represiones. Este lenguaje de la TL, aunque respondía a las demandas y realidades populares del contexto latinoamericano, se elevaba a discurso universal por generar

32 La Internet de Todas Las Cosas se refiere a la interconexión de dispositivos y objetos cotidianos a través de Internet, permitiéndoles recopilar, transmitir y compartir datos. En esta visión, no solo los dispositivos físicos se conectan, sino que también se incluyen elementos abstractos, como procesos, ideas, conceptos y sistemas complejos con el fin de mejorar la eficiencia, la conveniencia y la toma de decisiones en favor del tecnocapitalismo.

respuestas sugerentes para otros procesos de liberación en otras latitudes, gracias a la generalización de ciertas categorías de análisis.

Todo proceso de teorización y generalización provoca una distancia entre la realidad-proceso y la teoría-fijación, asimismo, la teoría como construcción del saber y explicación de la realidad no escapa de ciertas valoraciones socioculturales. Esto quedó patente con la crítica contra un lenguaje varonil y generalizador de la TL, principalmente de la mano de la teología feminista³³, lo que también ocurre a las teologías de las negritudes³⁴, indígenas³⁵, y Queer³⁶. Era necesario hacer consciente a la temprana TL de que el lenguaje que utilizaba reproducía ciertas claves encubridoras de la epistemología occidental. En su momento, Rubén Alves había dedicado unas reflexiones críticas contra el lenguaje de una teología tradicional en Rudolf Bultmann, Karl Barth, y Jürgen Moltmann por su carácter individualista, subjetivista, no histórico, y que no rescata los lenguajes de liberación de los grupos subalternos en proceso de liberación.³⁷ Reconociendo la revolución teológica que ha significado el lenguaje de liberación de la TL para su contexto, nos preguntamos: ¿No será importante llevar a cabo una revisión del lenguaje de la teología de la liberación, considerando los importantes cambios de los códigos sociotecnológicos y su relación con las nuevas

33 Elina Vuola, *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación, la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista* (Madrid: IEPALA, 2000), 93; Juan José Tamayo, *Teologías del Sur: El giro descolonizador*, 2ª ed. (Madrid: Trotta, 2017), 187s.

34 Maricel Mena López, “Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II.”, *Revista Albertus Magnus* 5, n° 1 (1 de enero de 2014): 102s.

35 Juan José Tamayo, *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2009), 150s.

36 Marcella Althaus-Reid, *Dios Cuir* (México: Universidad Iberoamericana, 2022).

37 *Religión: zopio o instrumento de liberación?* (Montevideo: Tierra Nueva, 1968), 41–102.

configuraciones del poder global con base en la revolución de La Internet de Todas las Cosas?

Podríamos decir que la teología tradicional reproducía lo que Hugo Zemelman llama epistemología parametralizadora, es decir, una forma de construir el conocimiento que se reduce a una única forma de interpretar/construir las realidades. Al respecto reflexiona Zemelman: “Querer forzar las explicaciones sobre las realidades complejas a teorías únicas y englobantes no es más que un ejercicio mecánico que falsea la complejidad”.³⁸ Para Zemelman: “a una mayor complejidad del objeto se requieren relaciones de conocimiento también más abiertas. Así es como debemos abordar una complejidad de lo real que necesariamente tiene su contrapartida en las formas de razonamiento y que ha provocado una crisis de los modelos de racionalidad científica”³⁹. ¿Y qué objeto de reflexión sería más complejo que las experiencias e ideas de Dios de las más diversas comunidades humanas? La teología tradicional ha sido y sigue siendo, en sus formas neoconservadoras y fundamentalistas, una teología parametralizadora neocolonial y, para no caer en las trampas del dogmatismo epistémico, la TL debe desparametralizarse o fragmentarse en el sentido de Yuk Hui.

La TL ha recibido fuertes críticas, desde la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación de 1984*, pasando por los anuncios de su defunción en los años 90 y la crítica de Clodovis Boff contra la TL⁴⁰, así también como respecto a los ajustes de cuentas que tuvo que pasar con las teologías feministas, indígenas, negras, y Queer. Estas críticas han servido para que la TL misma haga un autoexamen

38 *Los horizontes de la razón: uso crítico de la teoría. Dialéctica y apropiación del presente. Las funciones de la totalidad*, vol. 1 (Anthropos, 1992), 58–68.

39 Zemelman, 1:119.

40 Sergio Silva, “La Teología de la Liberación”, *Teología y vida* 50, n° 1–2 (2009): 109.

y complejice su lenguaje analítico, lo que resulte en una pluralidad de lenguajes liberadores, lo que ya es un hecho en las llamadas teologías contextuales. La complejidad se da en un proceso de orden/desorden/organización⁴¹ que permite la evolución de todos los sistemas, desde los organismos vivos más simples hasta el desarrollo cerebro/mente, o sea, las relaciones entre las conexiones neuronales de todo el planeta tierra con la emergencia de la inteligencia, la creatividad, y la biodiversidad. De esto pretende apropiarse el lenguaje del tecnocapitalismo, para transmutarlo en un tipo cerebro-de-gobernanza-global o, en palabras de Yuval Harari, esto significaría un futuro dominado por el *Homo Deus*. Pero no nos alegremos por la partícula latina “homo” como humanidad en plenitud, sino como una élite global.

Lo anterior tiene muchas implicaciones para un lenguaje teológico liberador en la actualidad, del que no podemos eliminar las contradicciones o las simplificaciones por un paradigma complejizador único ni eliminar la incertidumbre para que emerja una armonía totalitaria, ni mucho menos reducir la complejidad a una única universalidad sabiendo que existe la multiversalidad y la pluriversalidad. Estas, y otras ecologías de saberes, forman parte de la epistemología de la complejidad en Edgar Morin⁴² y los *X Principios para el humanismo del siglo XXI* de Julia Kristeva.⁴³ Un gran reto es que, sin dejar de ser encarnada en cada contexto y desde sujetos particulares en procesos de luchas por la justicia (porque en el ahí como espacio-temporalidad

41 Para profundizar sobre esta temática pertinente para la epistemología del siglo XXI se puede consultar el manual introductorio de Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: Gedisa, 2005).

42 Morin, 135–64.

43 “Diez principios para el Humanismo del siglo XXI”, *Cuadernos de Literatura* 17, n° 33 (25 de junio de 2013): 407–12.

estructurado por negaciones y ausencias es que se concretan los efectos más nocivos del tecnocapitalismo global contra la vida), desde la teología de la liberación se debe pensar en los flujos, nudos, y polos por los que lo global se hace local, y lo local reproduce lo global en diversas realidades. Estos enlaces, nudos, y polos pueden ser cada persona con su smartphone, tablet, laptop, smartwatch, smarthouse, y hasta los centros que hacen mineras y gestión de los datos de los cibernautas y las organizaciones de ciberseguridad y de publicidad global.

El lenguaje sincronizador no equivale a la complejidad, sino a un proceso de simplificación que implica selección, jerarquización, separación, y reducción.⁴⁴ La simplificación es un paradigma que reduce todo a un único modelo de saber, haciendo pasar su propio modelo como si fuera la verdad de todo lo real: la conciencia de la complejidad nos hace comprender que no podremos escapar jamás a la incertidumbre y que jamás podremos tener un saber total: “la totalidad es la no verdad”.⁴⁵

Como hemos señalado, la teología de la liberación ha asumido su radical contextualidad e incertidumbre, pero apuntando con coraje contra la estructuración del sistema-de-pecado global. Desde los inicios de la teología de la liberación, podemos rastrear este núcleo crítico pero sin desarrollo, porque aún no se habían perfeccionado las tecnologías-máquinas y las tecnologías-epistémicas necesarias para el gran cambio que supone La Internet de Todas Las Cosas.

De forma temprana y visionaria Helder Cámara, Rubén Alves, y Hugo Asmann pudieron advertirnos del desarrollo de las tecnologías

44 Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, 114.

45 Morin, 101.

en el marco de la globalización capitalista mundial. En su clásico libro *Religión, zópio o instrumento de liberación?*, Rubén Alves introduce una crítica contra aquella consciencia moderna que considera la tecnología como “camino hacia el futuro”, como el medio que tiene todas las respuestas a las necesidades humanas y que permitiría superar todos los obstáculos que no permiten el desarrollo de todas las potencialidades humanas, sean naturales o sociales. Por lo tanto, la tecnología se ha vuelto un tecnologismo, un tipo de mesianismo: “La historia será liberada a través y dentro de una sociedad tecnológica”.⁴⁶ Para Alves, el lenguaje del tecnologismo es un lenguaje colonial, ya que encubre el lenguaje de los oprimidos, es decir, sus lenguajes de libertad, resistencia, y esperanza en un mejor futuro.⁴⁷

Además, Rubén Alves se levanta contra la reducción de la vida a lo cuantificable, es decir, que toda la vida se ha reducido a cosas dentro de la lógica productivista del capitalismo con base en la implementación del desarrollo de las tecnologías. Plantea que “la virtuosidad cuantitativa crea una inmovilidad cualitativa” y provoca un tipo de solidificación del encerramiento de la sociedad creada por ellos, o sea, “lleva a la historia a su fin”. Para Rubén Alves “la tecnología transforma la conducta creativa en conducta operacional”.⁴⁸ A este proceso dicho autor le llama *tecnologismo*, como una lógica que mata la creatividad, la libertad, y la dignidad humana de los pueblos. Es el análisis crítico que hace patente la relación entre el modelo de producción capitalista y el desarrollo de las tecnologías para potenciar la explotación de los pueblos y de los ecosistemas.

46 Alves, *Religión*, 31.

47 Alves, 33.

48 Alves, 38.

El tecnologismo es parte de los lenguajes de dominación que cierran los futuros posibles de los pueblos y grupos oprimidos, es una política que niega otros lenguajes alternativos y, como hemos señalado, el lenguaje es la casa de sentido en que habitamos y que nos habita. Por tanto, la crítica del lenguaje del humanismo mesiánico trata de abrir los códigos cerrados de los lenguajes de dominación, como el caso de su crítica al tecnologismo, para que emerja un lenguaje de liberación.

El lenguaje de liberación comprende la historia como la historia de la libertad. Es el tiempo que apertura un proyecto de liberación para salir de la identidad de “lo que es” y, agregamos nosotros, “lo que fue, es y debería ser” desde la lógica del lenguaje tecnológico de dominación.

El lenguaje de liberación significa a la vez la libertad de la voluntad del poder del mundo presente, y la libertad de la voluntad para un mundo futuro renovado que debe ser creado. Estar comprometido con el tiempo de Dios, agregamos nosotros „con el lenguaje liberador de Dios“, significa participar dentro del presente que tiene el propósito de crear un futuro nuevo.⁴⁹

R. Alves diserta sobre el lenguaje del humanismo político (abierto a lo nuevo) confrontando otro lenguaje que cierra el futuro y esperanzas de los pueblos: es la relación entre el tecnologismo y capitalismo que ha llegado a desarrollarse, en nuestras palabras, en tecnocapitalismo.

Helder Cámara desde muy temprano comprendió las conexiones entre el avance de las tecnologías, las multinacionales, la CIA, el FMI, y los intereses de las élites locales, a lo que él llama “corporación gigante”. Esta corporación gigante explota los dones naturales y las fuerzas

49 Alves, 142.

de trabajo y dispone leyes que favorecen al Gigante. Helder Cámara establece una relación directa entre el desarrollo de las tecnologías dentro del sistema capitalista al servicio de la reproducción de este Gigante. Corporación gigante es la forma como Helder Cámara llama al pecado estructural que, en sus palabras, son “estructuras que mantienen a millones de hijos de Dios en una condición infrahumana”, y termina siendo violencia institucionalizada como “origen de toda violencia”.⁵⁰

No profundiza en la especificidad de lo tecnológico en los subsiguientes desarrollos del *Gigante*, posiblemente porque no estaban del todo claros sus complejos desarrollos, y fue hasta la década de los noventa que se llegó a ver con más claridad las funciones de las tecnologías de la información en el desarrollo del capitalismo, el imperio, y la globalización.

La imagen de “corporación Gigante” señala de forma temprana lo que hoy llamamos “tecnocapitalismo”, con la diferencia de que las nuevas formas de explotación y dominación que ha adoptado y adaptado el capitalismo están mediadas por las tecnologías de la información y la Inteligencia Artificial. Hugo Assmann, en 1987, presentó su libro *La Iglesia Electrónica* en el que explicita la relación entre capitalismo, los televangelistas de Estados Unidos con gran proyección en América Latina, y la producción de ídolos a través del impacto de la TV como dispositivos hipnóticos y creadores de dependencia.⁵¹ Para Assmann:

La TV no es únicamente un enorme proceso de intensificación del fetichismo, sino que ella se constituye, en cuanto fetichizadora, en

50 *Cristianismo, socialismo, capitalismo* (Salamanca: Sígueme, 1974), 57.

51 *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina: invitación a un estudio* (San Jose, Costa Rica: DEI, 1987), 136.

mediadora de esa adhesión devota a la realidad sustitutiva que ella misma engendra. La TV, aún y cuando no trae mensajes religiosos, instaura una relación próxima a lo religioso.⁵²

Obviamente, la cuestión central radica no en el avance de las tecnologías de la comunicación y entretenimiento, sino en su función dentro del capitalismo como “una fantástica producción social de apariencias, con el consiguiente ocultamiento de lo real”. El capitalismo fetichiza la realidad, ocultándola de nuestra percepción.⁵³ De esta manera, la TV, desde la lógica del capital, se convierte en mediadora entre nuestras percepciones de lo real y nuestras necesidades y las necesidades de reproducción del modelo productivo-reproductivo imperante.

Tecnologismo, Corporación Gigante, y Fetichismo como producción de ídolos son las tres categorías analíticas que utilizaron tempranamente estos tres teólogos para hacer referencia al desarrollo tecnológico informacional desde la lógica del capitalismo como expresión de lo que en teología de la liberación se llama “pecado estructural”. En este sentido, el pecado que connota una intención dirigida contra la vida, el amor, y la justicia, se objetiva en instituciones y estructuras fácticas.

Le década de los años 90 significó grandes transformaciones a diversos niveles, principalmente con el estallido de la internet y el afianzamiento de la configuración del sistema-de-pecado-global, llamado por José Luis Villacañas *Neoliberalismo como teología política*, en el sentido de que es “una forma más refinada de gobierno de la subjetividad capaz de conceder aquiescencia al poder mundial, a su normatividad económica, y de verlo como legítimo, en otras palabras,

52 Assmann, 138.

53 Assmann, 132s.

el neoliberalismo propone la norma existencial de la totalidad de la vida personal y de la totalidad social”.⁵⁴ En esto consiste el aspecto “teológico político” del neoliberalismo, en “integrar en un único sistema de poder el ámbito de la interioridad orientada al sentido personal de la salvación y el ámbito del derecho con su fuerza pública coactiva”.⁵⁵ Esto está directamente relacionado con nuestras reflexiones, las cuales han intentado dejar claro la trabazón entre la dominación infocrática, epistémica, económica-política, y tecnológica, lo que Yuk Hui llama sincronización o Manuel Castells redes de poder.

En este contexto de transformaciones, Leonardo Boff propone un análisis de las conexiones entre la herida de la pobreza y la miseria (Éxodo 3,7) y la agresión sistemática contra la naturaleza (Romanos 8,22-23).⁵⁶ Reflexiona sobre el sentido del desarrollo de las tecnologías con relación al impacto ecológico. En síntesis, refiere que las tecnologías orientadas por el poder-dominación se convierten en *instrumento que se interpone* entre nosotros y la naturaleza y, a su vez, expone la necesidad de una ecología holística que signifique una nueva alianza del ser humano con la realidad circundante social, terrenal, y cósmica⁵⁷, desde el principio de la religación.

Boff apunta que las tecnologías son un *saber operativo de las ciencias como saber analítico, crítico, y sistemático de la realidad que se presenta al conocimiento*.⁵⁸ Por lo tanto, este saber operativo está orientado desde los lenguajes (algoritmos, diseños, códigos) de dominación o de

54 *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo* (Barcelona: NED Ediciones, 2020), 64–75.

55 Villacañas, 75–82.

56 *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996), 135.

57 Boff, 60.

58 Boff, 96.

libertad/liberación. ¿Quiénes deciden qué lenguaje prevalece sobre todos los demás? El lenguaje de La Internet de Todas las Cosas se nos impone, subsumiendo nuestras instituciones sociales, culturales, y religiosas, convirtiéndose en capitalismo de plataformas en el decir de Nick Srnicek y, en nuestra propuesta, tecnocapitalismo. La propuesta es reapropiarnos del lenguaje de las cibersociedades desde la diversidad de lenguajes/identidades/epistemes con el fin de boicotear los códigos cerrados del lenguaje tecnocapitalista en favor de agendas ecojustas.

A inicios del siglo XXI, Ivone Gebara publica su libro programático *Intuiciones ecofeministas*, en el que entrelaza otra doble herida: la herida contra las mujeres en un mundo violentamente patriarcal con la herida contra la naturaleza producto del mismo patriarcado capitalista: “La aproximación de las mujeres a la naturaleza estaba sin duda ligada a las funciones fisiológicas de reproducción, lactancia y cuidado de los niños. Esto las excluía consecuentemente de una participación más activa en el mundo de la cultura y de la política”.⁵⁹

La epistemología ecofeminista no solo recupera la interdependencia entre seres humanos, sino con toda la red de la vida, como apunta Ivone Gebara en el libro anteriormente referido:

No se trata sólo de la interdependencia y relación con los otros seres humanos, sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos. En este sentido el conocimiento es un acto humano, en tanto elaboración y conciencia acordes a nuestra organización vital. Pero es también un conocimiento animal, vegetal y cósmico en nosotros.

⁵⁹ *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Madrid: Trotta, 2000), 19.

Esta segunda forma de interdependencia no es suficientemente traída a la luz, y por eso casi no es considerada.⁶⁰

La epistemología patriarcal, androcéntrica, y capitalista es un código que operacionaliza necrotecnologías. Como hemos apuntado, las tecnologías como *saber operativo* invisten máquinas, sistemas, redes, estructuras, sistemas de ideas/epistemologías que, siendo diseñadas desde los intereses del tecnocapitalismo global en detrimento de la vida y la diversidad sociocultural, se reducen a necrotecnologías.

Ahora bien, en fechas más reciente, Leonardo Boff ha publicado un libro excepcional titulado *El Tao de la Liberación* en el que plantea el problema de la destrucción de la Madre Tierra por el capitalismo. Boff opone el capitalismo global al ecodiseño desde la ecología profunda. El cambio de conciencia desde una espiritualidad no antropocéntrica, ni patriarcal, ni capitalista:

La cosmología y la espiritualidad están asimismo estrechamente relacionadas. En la medida en que la cosmología trata de cuestiones relativas al origen, la evolución, el destino y la finalidad del universo, apela en gran medida a nuestro propio sentido de la finalidad y del lugar que ocupamos en el orden general del universo, lo que sin duda puede incluir también nuestra relación con la Fuente de todo, o Dios. Una forma de pensar en la espiritualidad sería entenderla como el modo concreto en el que encarnamos o vivimos una cosmología en nuestra vida cotidiana.⁶¹

60 Gebara, 74.

61 Mark Hathaway y Leonardo Boff, *El Tao De La Liberación: Una ecología de la transformación* (Madrid: Trotta, 2014), 376.

Esta breve mención del proceso que ha asumido la TL para actualizar y hacer pertinente su lenguaje liberador a través de teologías contextuales y ecojustas en medio de los acelerados cambios en la configuración de las cibersociedades es importante porque señalan, apuntan, u orientan hacia un nuevo lenguaje liberador. Nuestra propuesta consiste en que el lenguaje de la teología de la liberación asuma con radicalidad el paradigma de la complejidad desde la ecojusticia y el lenguaje perijorético.

4. EL LENGUAJE ECOJUSTO Y PERIJORÉTICO DE LIBERACIÓN

En torno al paradigma de la complejidad hemos señalado algunos básicas, por lo que no insistiremos en ello, pero si remitimos a la constante y paciente persona lectora a profundizar desde la bibliografía presentada. Pero sí que podemos hacer dos señalamientos: primero, la teología ecofeminista de Ivone Gebara y la ecoteología de Leonardo Boff ya integran este paradigma epistémico de la complejidad, cada cual desde sus propias particularidades; segundo, el paradigma de complejidad bien entendido orienta la reflexión de la ecojusticia, dado que la ecojusticia es la perspectiva critico-propositiva de la praxis y episteme de la justicia ecosocial. En síntesis, la ecojusticia trata de hacer efectiva la idea central de la complejidad: todo esta interrelacionado en favor de la creciente complejización de la vida.

Con ecojusticia hacemos énfasis a una justicia eco-inter-sistémica que posibilita la vida en una dinámica tensa y creativa a diferentes niveles: biológicos, sociales, culturales, y tecnológicos. La ecología es el conjunto de ciencias que estudia las interrelaciones de los diversos

sistemas que sostienen la vida, y no hay que reducir el concepto solamente a “el medio ambiente” o “la naturaleza” como ente aparte de los diversos sistemas socioculturales y tecnológicos. Por lo tanto, la ecojusticia es una visión, a la vez que una praxis, de cuidado y cultivo de la red de la vida en todas sus expresiones. Por lo que es consistente con el mandato de cuidar y cultivar la vida, en Génesis 2,15.

La ecojusticia en Donna J. Haraway se expresa en la propuesta de una “alianza multiespecie” para sobreponernos a la necrológica del capitaloceno. El antropocentrismo, el capitalismo, y el patriarcalismo han minado las relaciones multiespecies. Frente a la negligencia contra los lazos de la vida, la autora insta a la *respon-habilidad*, que es la habilidad de “generar-con” o *simpoiesis*. Esta palabra es apropiada para los sistemas producidos de manera colectiva: históricos complejos, dinámicos, receptivos, y situados: “son evolutivos y tienen potencial para cambios sorprendentes”⁶². En esta visión tentacular, o sea, de generación de interrelaciones multiespecie, cuanto más ubicua parezca la simbiogénesis en los procesos de organización dinámica de los seres vivos, más enlazada, trenzada, expansiva, intrincada, y simpoiética es la configuración del mundo terrano. Se trata de “renovar los poderes biodiversos en el devenir- multiespecie. El orden ha sido retejido: los seres humanos son de y están con la tierra, y los poderes bióticos y abióticos de esta tierra son la historia principal”.⁶³

Esta idea de generar-con y devenir-con (simpoiesis) es el centro de una propuesta del lenguaje ecojusto como superación del lenguaje antropocéntrico, capitalista, y patriarcal. Es un lenguaje biocentrado,

62 *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*, trad. Helen Torres (Bilbao: Consonni, 2019), 63.

63 Haraway, 237–39.

que sana las relaciones rotas entre todas las especies y, agregaríamos nosotros, con las creaciones socioculturales como la educación, la economía, la planificación social, la religión, las tecnologías informacionales, y la robótica. Se trata de un lenguaje que crea una verdadera casa común. La propuesta simpoiética de ecojusticia de Donna Haraway se entronca con el lenguaje de la complejidad, y ambos están entrelazados con el lenguaje de la perijóresis.

En el artículo anterior,⁶⁴ hemos introducido la idea teológica de la perijóresis como una razón y lenguaje alternativo al lenguaje de dominación del sistema-de-pecado global, como una teología centrada en el entrelazamiento e interrelacionalidad de toda la vida en Dios. En la teología clásica, la perijóresis es unidad en la diversidad. Para Jürgen Moltmann, la perijóresis combina en forma genial la Trinidad con la Unidad, sin reducir la trinidad a la unidad y sin disolver la unidad en la trinidad.⁶⁵ “Por el proceso encarnacional, la vida de toda la creación expresa la danza, interrelacionalidad, y riqueza de la vida perijóretica de la Trinidad. Esta danza funda una “razón perijórica” que niega todos los sistemas que cercenan la libertad y la creciente complejidad de la vida”.⁶⁶ ¿Por qué la razón y lenguaje perijóretico son el paradigma adecuado para una teología de la liberación ante el semicapitalismo?

La respuesta a la pregunta planteada no tiene una única respuesta, sino que es más bien un proyecto de construcción de respuestas, dado que la razón perijórica es una danza y dinámica del Espíritu de la vida, pero que se hace sabiduría, cuerpo, comunidad, experiencia y, lenguajes ahí, en los procesos de cultivo y cuidado de la casa común.

64 Miguel España, “Razón perijórica como teología pública en la sociedad red”, *Vida y Pensamiento* 42, n° 1 (17 de agosto de 2022): 137–71.

65 *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios* (Salamanca: Sígueme, 1983), 91.

66 España, “Razón perijórica como teología pública en la sociedad red”, 163.

Por lo que, los lenguajes de reapropiaciones y re-existencias desde las comunidades, pueblos, y grupos subalternos en el Sur expresan una realidad y una intuición que se hacen cada vez más patentes en sus propias visiones y sabidurías: lo originario de la razón perijórica como dinámica del Espíritu de vida. En este sentido, la razón perijórica es el lenguaje y razón presente en cierta tradición cristiana (Orígenes, Ireneo, San Buenaventura, Giordano Bruno, Nicolás de Cusa, etc.), y aparece dentro de la visión del paradigma de la física cuántica y de la complejidad (Ilya Prigogine, Edgard Morin, Humberto Maturana, David Bohm, Fritjof Capra, etc.)⁶⁷ y, de igual manera, está presente en las cosmovisiones indígenas.

La perijóresis pertenece a la tradición de la mística y espiritualidad cristiana, la cual funda una comprensión de la interrelación e interdependencia de la creación con su Creador: no hay separación o ruptura, sino que todo tiene su origen en Dios pero no equivale a ser igual a Dios, pues esto sería panteísmo. La mejor manera de expresar esta verdad cristiana y de profundidad ecológica es la palabra panenteísmo, que para Jürgen Moltmann significa que “la esencia de Dios aloja ya en sí desde la eternidad la idea del mundo. Y es que no se puede concebir un Dios que no sea creador”.⁶⁸ La creación del mundo y las criaturas como “lo otro”, o sea, lo que teniendo su origen en Dios no es Dios, refiere a todas las criaturas de la creación y al mismo proceso evolutivo de los pluriversos y, además, es muy significativo, pues “lo otro” contiene la dignidad propia de su Creador y, por lo tanto, está llamado a religarse, no solo como destino del cosmos, sino como decisión personal. “Lo otro” no es desigualdad

67 Raúl Torres Martínez, *Los nuevos paradigmas en la actual revolución científica y tecnológica* (San José: EUNED, 2003), 47–146.

68 *Trinidad y Reino de Dios*, 122.

o menosprecio, sino lo propio de la dignidad de la creación y las criaturas para religarse con su origen desde su propia libertad. En el caso natural, por creciente complejización; en el caso humano, por medio de la libertad personal. “Lo otro” ha tornado en opresión y desigualdades en las sociedades del tecnocapitalismo, lo que rompe con la dignidad de la creación y las personas e impide un proceso de religación en nombre de la explotación y opresión socionatural.

El lenguaje de la razón perijorética es el lenguaje de religación. Ahí, donde la razón de dominación rompe, separa, y oprime, la razón perijórica recuerda que todo tiene su origen en el Dios Creador, y que nada existiera o se sostuviera si no fuera por la danza del Espíritu creador y de vida, danza que separa y que vuelve a unir, une y luego vuelve a separar, hasta alcanzar el proceso creativo-evolutivo que llega a altas formas complejas. Las guerras, las migraciones forzadas, el cambio climático, la violencia estatal, el crimen organizado, la violencia machista, todo ello es la gramática del lenguaje de dominación patriarcal y capitalista que ahora se ha vuelto un lenguaje mucho más elegante con la utilización de las tecnologías de punta (IA, plataformas digitales, nanotecnologías, bioingeniería, etc.), es decir, el semicapitalismo.

El lenguaje perijorético habla de la diversidad y riqueza de la vida del Dios trinitario que, en su economía creadora y salvífica, se dona en la creación y la dinamiza por su Espíritu para el desenvolvimiento de toda su complejidad. Por lo que, el lenguaje de la razón perijorética es lenguaje de liberación que niega todo poder que se quiera levantar como absoluto o cualquier sistema que niegue la vida en sus diversas expresiones biológicas, culturales, tecnológicas, o lingüísticas. Dios, siendo tres en sus relaciones, ama en un solo amor: de la sobreabundancia de la riqueza en Dios es que surge toda la vida,

que teniendo su origen⁶⁹ (τέλος, “télós”) en la dinámica Trinitaria, adquiere autonomía según grados de teleonomía y teleomática⁷⁰ en su propia dinámica procesual.

Los absolutos (e.g., la razón moderna, el neoliberalismo, y el semiocapitalismo) pretenden descomplejizar las realidades, reducir las diversidades, romper los lazos de la dinámica ecosistémica, y sincronizar todo en torno al lenguaje del ídolo: la productividad, las finanzas, la maximización de ganancias, la gubernamentalidad algorítmica, la mercantilización de las culturas y tradiciones; aún la interioridad se ha volcado a las redes sociales como una forma de consumo para explotar el narcisismo y la vanidad en nombre de la reproducción del ídolo: el tecnocapitalismo. En este sentido, el lenguaje de la razón perijorética es profético en cuanto denuncia las estrategias del ídolo que, desde su lenguaje de seducción y gestión de las subjetividades, hace más cruel la opresión socionatural y, a la vez, más elegante la gubernamentalidad.⁷¹

Hemos hecho referencia a la dignidad de la creación y de las criaturas, lo que conlleva traer a mención el símbolo cristiano de la criatura como imagen de Dios. Ser imagen de Dios no es cosa del individuo aislado,

69 Al decir “origen” lo hacemos pensando en la teoría del caos, en la que las condiciones iniciales de un fenómeno ya contienen las condiciones de su desenvolvimiento complejo. Por ello, el arké implica su propio telos. Teológicamente esto significa que el Alfa y Omega, es Omega y Alfa, una unidad dinámica entre origen y finalidad de todo en la vida divina.

70 Para Eric Schneider y Dorion Sagan todo está informado de una finalidad, pero no teleológica, sino teleomática o teleonómica, es decir que responden a procesos inherentes y a leyes naturales sin necesidad de recurrir a una divinidad consciente, o, en otras palabras, son “sistemas que operan con base en un programa, un código de información”. Aun así, Schneider y Sagan piensan que estas divisiones de la teleología están anidadas, “de manera que lo teleológico en sentido estricto también es por fuerza teleomática y teleonómico”. Para ampliar sobre esta discusión remitimos al lector al texto al aporte de estos autores *La termodinámica de la vida. Física, cosmología, ecología y evolución* (Barcelona: TusQuets, 2008), 370–72.

71 Byung-Chul Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, trad. Alberto Ciria (Barcelona: Herder, 2022), 33.

sino de procesos de complejización y construcción de comunidad de vida. Toda la creación esta llamada a la vida en Dios, a revelar la imagen del Dios creador por medio de procesos de complejización que muestren las riquezas del Dios creador. En este proceso de entrelazamientos complejos se encuentran las comunidades humanas que, por medio de la construcción de sociedades más humanas y ecojustas, revelan las riquezas de Dios. Para muestra, un botón: Leonardo Boff escribió un excepcional libro titulado *La trinidad, la sociedad y la liberación*, en el que presenta el símbolo de la Trinidad como base para la construcción de sociedades justas y fundamento de la dignidad de toda la creación por la inhabitación de Dios en la creación y la creación como cuerpo de la Trinidad.⁷²

El mundo que habitamos y que nos habita es nuestro lenguaje, es un lenguaje que puede servir para revelar la dignidad de toda la creación y de las comunidades humanas o que puede servir para ocultar las riquezas biodiversas y culturales, negando así la dignidad o gloria de Dios. Por lo cual, es importante tener claridad sobre las implicaciones de los usos de lenguajes que encubren la dignidad de la creación y las comunidades en favor de proyectos deshumanizantes. El lenguaje del tecnocapitalismo encubre la diversidad y rompe con los lazos de solidaridad, sincronizando todo a través de una necrolingüística que se apropia de las identidades y reduce todo a datos. El lenguaje de la razón perijorética boicotea el necrolenguaje en favor de la comunidad de vida multiespecie y de la reapropiación de las epistemes y tecnologías en beneficio del bienestar social, la diversidad cultural, y la integración biosociotecnológica humanizadora. Este lenguaje perijorético construye nuestra casa/mundo según la imagen de Dios: diversa, entrelazada, dinámica, compleja, en libertad, y relaciones ecojustas.

72 *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1987), 276–81.

CONCLUSIÓN

Los cambios que se han introducido con el estallido de la internet en los años noventa y el desarrollo de la telemática, muchas veces de forma sutil pero progresiva, están transformando el panorama social y las subjetividades a través de la “smartificación” a la vida. La smartificación es el desarrollo y aplicación de las tecnologías de la información y la Inteligencia Artificial a todos los ámbitos de la vida, lo cual puede servir para la mejora de la vida de las personas pero, al mismo tiempo, para ser una estrategia de vigilancia, controlm y explotación de datos biométricos y de consumo de los usuarios o cibernautas. Es el poder como inteligencia, en el caso del lenguaje del tecnocapitalismo, la inteligencia del poder-global.

Esto ha traído como consecuencia nuevas formas de opresión y dominación que, en el decir de Byung-Chul Han, significa la formación de un poder inteligente o poder elegante. Este poder no procede por coacciones directas, sino por seducciones desde la programación psicográfica, que significa pasar del disciplinamiento coactivo tradicional típicos de sociedades industriales y fordistas, a la gestión de la potenciación neuronal (“neuroenhancement”) para la formación de trabajadores eficientes y de alto rendimiento. El régimen neoliberal de dominación acapara totalmente la tecnología del yo, en la que la optimización del yo es técnica del yo neoliberal. Esto crea al sujeto del rendimiento, empresario de sí mismo y de la autoexplotación total.⁷³ Pero no solamente eso, sino también el desarrollo de máquinas cada vez más computarizadas que realizan con más eficiencia procesos

73 Han, *Psicopolítica*, 20–28.

de extracción, explotación, y anulaciones biofísicas⁷⁴, o sea, que rompen con los lazos ecosistémicos que sostienen la red de la vida y, así también, la bioingeniería genética. Todo esto significa que las formas tradicionales de explotación y opresión sionaturales se han perfeccionado desde los códigos que orientan las tecnologías informacionales y de la IA. El lenguaje del tecnocapitalismo es de dominación, usando códigos y algoritmos para este fin.

El lenguaje ecojusto y de la razón perijorética tratan de responder a los desafíos de esta necrolingüística. La primera, desde el paradigma de la complejidad y las Alianzas Multiespecie propuesta por Donna Haraway; y la segunda, desde la tradición espiritual cristiana la cual ve en las dinámicas complejas, la interrelacionalidad ecosistémica y la posibilidad de una sociedad ecojusta, el actuar del Espíritu de vida del Dios creador.

Los lenguajes antropocéntricos, patriarcales, y abstractos de las teologías tradicionales jugaban un papel fundamental en la reproducción de la visión moderno/colonial, negando legitimidad a todo aquello que no encajara dentro de la verdad-ser de la razón moderna eurocéntrica/occidental-céntrica. La teología de la liberación ha acertado en recuperar las memorias, lenguajes, y luchas de los pueblos del Sur como lugares de la presencia del Dios liberador. Las teologías contextuales y liberadoras han aportado a la TL a repensar su inicial lenguaje generalizador por un lenguaje que incluyera los rostros particulares de las comunidades de víctimas o grupos subalternos, entre los que se incluyen la Madre Tierra, las comunidades negras, feministas, LGBTIQ+, niñez, indígenas, etc.

74 Ben M. McKay, Alberto Alonso-Fradejas, y Arturo Ezquerro-Cañete, eds., *Extractivismo agrario en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, 2022), 17s.

Con la toma de conciencia del proceso de intrincación de las redes-de-poder global como sistema-de-pecado global, la TL ha asumido la visión ecológica profunda como paradigma complejo, crítico, y propositivo para repensarse a sí misma, y los desafíos de las sociedades del Sur Global en la era de La Internet de Todas Las Cosas. La gran pregunta de hoy es sobre la configuración del gran fetiche global, del ídolo totalizador que determinará el futuro de nuestras sociedades, de nuestra deriva evolutiva y de la Madre Tierra. Lo más cruel es que esta planificación del futuro no considera al Dios del futuro inaugurado por la vida y anuncio de Jesucristo, sino por un ídolo que exige sacrificios humanos y de la Madre Tierra para construir un futuro a la medida de tecnologías epistémicas y maquínicas/máquinas al servicio del ídolo: el tecnocapitalismo.

El lenguaje ecojusto y perijorético puede colaborar a resistir al lenguaje de dominación. La tradición profunda cristiana puede leerse desde la ecología profunda, asimismo, la ecología profunda puede enriquecerse de la tradición cristiana de la espiritualidad perijorética. Para ello, la teología misma debe liberarse de su lenguaje sincronizador y reduccionista para plantearse un diálogo sincero con su más auténtica tradición espiritual y, haciendo esto, profundizará su comprensión del texto bíblico y de la tradición de las memorias de las comunidades cristianas, desde el principio de la vida en el Dios creador y justificador.

BIBLIOGRAFÍA

- Althaus-Reid, Marcella. *Dios Cuir*. México: Universidad Iberoamericana, 2022.
- Alves, Rubem A. *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1968.
- Assmann, Hugo. *La Iglesia electrónica y su impacto en América Latina: invitación a un estudio*. San Jose, Costa Rica: DEI, 1987.
- Berardi, Franco. *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.
- . *Ética y Moral: La búsqueda de los fundamentos*. Polígono de Raos: Sal terrae, 2004.
- . *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.
- Boltanski, Luc, y Eve Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires: Siblo XXI Editores, 2011.
- Cámara, Helder. *Cristianismo, socialismo, capitalismo*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- CEPAL. *Panorama Social de América Latina y el Caribe 2022: la transformación de la educación como base para el desarrollo sostenible*. Santiago: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2022.
- Costa, Flavia. *Tecnoceno: Algoritmos, biobackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires: Taurus, 2021.
- España, Miguel. “Razón perijórica como teología pública en la sociedad red”. *Vida y Pensamiento* 42, n° 1 (17 de agosto de 2022): 137–71. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/444>.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.

- Graham, Elaine. “El cibernético espiritual: Religión y poshumanismo desde la era secular a la postsecular”. *Concilium*, n° 391 (2021): 323–33.
- Gramsci, Antonio. *Cuaderno de la cárcel: Literatura y vida*. Obras de Antonio Gramsci 4. México: Casa Juan Pablos, 1998.
- Han, Byung-Chul. *Capitalismo y pulsión de muerte*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2022.
- . *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, 2014.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate, 2018.
- Haraway, Donna J. *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Cthuluceno*. Traducido por Helen Torres. Bilbao: Consonni, 2019.
- Hathaway, Mark, y Leonardo Boff. *El Tao De La Liberación: Una ecología de la transformación*. Madrid: Trotta, 2014.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Hui, Yuk. *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra, 2021.
- Kristeva, Julia. “Diez principios para el Humanismo del siglo XXI”. *Cuadernos de Literatura* 17, n° 33 (25 de junio de 2013): 407–12. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/5609>.
- Marx, Karl. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Editorial Siblo XXI, 1980.
- Maturana, Humberto. *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Dolmen, 1996.
- Mckay, Ben M., Alberto Alonso-Fradejas, y Arturo Ezquerro-Cañete, eds. *Extractivismo agrario en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2022.
- Mena López, Maricel. “Teología negra de la liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II.” *Revista Albertus Magnus* 5, n° 1 (1 de enero de 2014): 87–106. <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2014.0001.05>.
- Moltmann, Jürgen. *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme, 1983.

- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Organización Meteorológica Mundial. *El Estado del Clima en América Latina y el Caribe 2021*. Ginebra, Suiza: OMM, 2022.
- Sadin, Eric. *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2020.
- Schneider, Eric D., y Dorion Sagan. *La termodinámica de la vida. Física, cosmología, ecología y evolución*. Barcelona: TusQuets, 2008.
- Silva, Sergio. “La Teología de la Liberación”. *Teología y vida* 50, n° 1–2 (2009): 93–116. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492009000100008>.
- Srnicek, Nick. *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- Tamayo, Juan José. *La teología de la liberación en el nuevo escenario político y religioso*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2009.
- . *Teologías del Sur: El giro descolonizador*. 2ª ed. Madrid: Trotta, 2017.
- Tillich, Paul. *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente: De la Ilustración a nuestros días*. Vol. 2. Buenos Aires: La Aurora, 1977.
- . *Pensamiento cristiano y cultura en occidente: De los orígenes a la Reforma*. Vol. 1. Buenos Aires: La Aurora, 1976.
- Torres Martínez, Raúl. *Los nuevos paradigmas en la actual revolución científica y tecnológica*. San José: EUNED, 2003.
- Villacañas, José Luis. *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones, 2020.
- Vuola, Elina. *Teología feminista. Teología de la liberación. Los límites de la liberación, la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Madrid: IEPALA, 2000.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988.
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Zemelman, Hugo. *Los horizontes de la razón: uso crítico de la teoría. Dialéctica y apropiación del presente. Las funciones de la totalidad*. Vol. 1. Anthropos, 1992.

Zourabichvili, François. *Vocabulario De Deleuze*. Buenos Aires: Atuel, 2007.

Artículo recibido: 23 de enero del 2024

Artículo aprobado: 28 de marzo del 2024

El tensionado concepto de esperanza en tiempos de crisis ecológica

ARIANNE VAN ANDEL*

Comunidad Teológica Evangélica de Chile, Santiago, Chile

Resumen: En este artículo se explora cómo reconsiderar el concepto de esperanza en tiempos de crisis ecológica. La autora compara las interpretaciones de la esperanza de Jürgen Moltmann y Raimon Panikkar, y las evalúa desde una perspectiva de la teología de la liberación.

Palabras claves: Esperanza, epistemología, interreligiosidad, ecología, teología feminista.

Abstract: This article explores how to reconsider the concept of hope in times of ecological crisis. The author compares the interpretations of hope given by Jürgen Moltmann and Raimon Panikkar, and evaluates them from a liberation theology perspective.

Keywords: Hope, epistemology, interreligious perspectives, ecology, feminist theology.

* Es Master en Teología Sistemática por la Universidad Libre de Ámsterdam (Ámsterdam, Países Bajos). Contacto: ariannevanandel@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Después de dar una charla sobre la crisis climática, casi siempre hay una persona que me pregunta: “¿Crees que todavía hay esperanza o ya es demasiado tarde?”. La búsqueda de una respuesta auténtica, desde mi propia vida y desde las narrativas espirituales que me sustentan, me ha impulsado a escribir este artículo. ¿Qué significa repensar la esperanza en el contexto de una destrucción del planeta casi irreversible? ¿Qué significa la crisis ecológica para pensar sobre la esperanza en perspectiva teológica, específicamente desde Latinoamérica?

Creo que el concepto de la esperanza misma está en crisis, pero por razones muy diferentes a las que señalaron algunos teólogos de la liberación hace no mucho tiempo. En el 2009, el teólogo John Sobrino notó que el concepto de esperanza estaba siendo cuestionado: “La utopía y la esperanza estaban vivas, pero el capitalismo las adulteró”, escribe, nombrando la convicción del “fin de la historia” de Fukuyama, y el “fin de los grandes relatos” de la posmodernidad.¹ Similarmente, su colega João Batista clamaba que “la muerte de las utopías, el vaciamiento de esperanza no nace de una situación de desesperación, escepticismo, de horizontes oscurecidos, (sino) traduce más bien una situación de euforia”.² Cita un estudio en que dos tercios de las personas en Europa se declaran felices con la situación que viven y que, por lo tanto, ya no desean cambios. Concluye que eso es

1 *Fuera de los pobres no hay salvación* (San Salvador: UCA Editores, 2008), 135.

2 “Esperanza, Utopía, Resurrección”, en *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, vol. II (San Salvador: UCA Editores, 2008), 495.

significativo en nuestro contexto: “Los únicos límites a la empresa humana son las leyes científicas-biológicas”.³

Estos teólogos de la liberación critican la facilidad con que la esperanza había sido declarada como “innecesaria”, negando el deseo de un horizonte de cambios o una utopía. No obstante, reivindican que la esperanza sigue siendo más esencial que nunca para la clase de personas las pobres, sujeto que la teología de la liberación ha puesto en el centro de la teología. La apuesta que la globalización iba a traer el “mejor de los mundos pensables” (idea de Leibniz) no ha sido verdad para la mayoría de las personas excluidas en un modelo que ha exacerbado las desigualdades.

La reivindicación de la esperanza de los teólogos y las teólogas de la liberación se relaciona con la disconformidad del mundo en que vivimos, pues ella es imprescindible para la transformación. La esperanza, sin embargo, ha sido un concepto de tensión en la filosofía, donde efectivamente se alaba como el sueño del ser humano despierto que puede impulsarlo hacia un futuro mejor (Aristóteles, Bloch), pero también se desprecia como lo peor del ser humano en su tendencia estática y de desmovilización (Nietzsche).⁴ La última tendencia paralizante frente a la crisis ecológica se nota en muchas iglesias, que asocian la crisis con el apocalipsis, concluyendo que “ya no hay nada que hacer”, o hasta “que es mejor no hacer nada, ya que va a venir Jesús”: una esperanza que paraliza.

3 Batista Libânio, 495.

4 Elisa Loncon et al., *De la derrota a los derrotados. Recuperando la esperanza*, Le Monde diplomatique (Santiago de Chile: Aún creemos en los sueños, 2023), 23.

La teología de la liberación, por el contrario, da a la esperanza un significado profundamente histórico, y se concentra en un nuevo sujeto de esta esperanza, los y las pobres:

Los pobres hacen renacer la utopía, tan valorado en tiempos de Bloch, y tan desvalorizada ahora por la posmodernidad. Y además la plantean de manera precisa. Utopía es la vida digna y justa de las mayorías, no el ideal -imposible- de perfección social y política, pensada desde la abundancia.⁵

Terry Eagleton complementa en su libro *Esperanza sin optimismo* que esta noción de esperanza utópica contrasta con el optimismo. Según Eagleton, el optimismo es un rasgo típico de la ideología de la clase dominante, y puede instalar como creencia, sin ningún fundamento, que las cosas tienden a resultar bien.⁶ Sin embargo: “Uno puede tener esperanza sin el sentir que las cosas generalmente suelen a salir bien”.⁷ Por otro lado, la esperanza sí necesita algunas razones para creer que, aunque muy improbable, el cambio deseado es “posible”: “Es irracional esperar por algo imposible, pero no por algo grandemente improbable”.⁸

En términos de mínimas razones para la esperanza, la crisis climática-ecológica significa un desafío, porque nos ha puesto un horizonte en que “el tiempo mismo se nos acaba”. Según la comunidad científica, dentro de una década, más o menos, terminará el tiempo para poder evitar que el proceso del cambio climático se des controle hacia unos procesos irrevertibles que nos llevarían a la extinción como especie. Y

5 Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación*, 107.

6 *Hope Without Optimism* (New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2015), párr. 8 de The banality of optimism.

7 Eagleton, párr. 3 de The banality of optimism, traducción elaborada por la autora.

8 Eagleton, párr. 19 de What is hope?, traducción elaborada por la autora.

los cambios drásticos que se deben hacer en estos años que nos quedan son tan inmensos que mucha gente se pregunta si “la esperanza en un cambio” no es más bien una ilusión.

En la epistemología de la teología de la liberación existe la convicción de que la esperanza está a la base del despliegue del proceso liberador de los y las pobres, pero especialmente enfocado en el nivel histórico humano. ¿Qué significa para el concepto esperanza si en la perspectiva histórica incluimos la historia de la naturaleza misma? ¿Qué significa la esperanza en estos tiempos desde una perspectiva de las personas marginalizadas? ¿Puede la naturaleza ser vista como el nuevo pobre? ¿Espera la naturaleza con nosotros y nosotras su salvación?

NUEVO CONTEXTO Y PARADIGMA

Quienes han reflexionado más sobre el significado del contexto de crisis ecológica para la esperanza son los teólogos Leonardo Boff y Jürgen Moltmann. Por otro lado, existe una corriente de pensadores ligada al budismo e al hinduismo quienes también la han pensado desde otro ángulo, y uno de ellos es Raimon Panikkar. Todos estos pensadores están en diálogo con lo que llaman “el nuevo paradigma en la ciencia cosmológica”: la historia del universo y el lugar de la vida en la tierra, incluyendo la historia humana.

El nuevo paradigma es nuevo en sentido relativo, porque tiene como lema algo que los pueblos originarios de América Latina ya habían incorporado en sus cosmovisiones desde hace miles de años: que la tierra no es nuestra, sino que nosotros y nosotras somos de la tierra. La llamada “nueva cosmología” muestra cómo los seres humanos

somos parte de la inconmensurable historia de evolución del universo, la parte que se mira a sí misma, que se ha vuelto autoconsciente.⁹ El científico Carl Sagan solía decir que “somos polvo de estrellas reflexionando sobre estrellas”.¹⁰

Lo que es nuevo en esta cosmología científica son los descubrimientos sobre el origen del universo y el hecho de que éste está en un continuo movimiento de expansión. Este hallazgo significa, según el matemático Brian Swimme, un nuevo giro copernicano:

Me refiero a la transformación radical de la imagen del mundo que va produciendo el relato cósmico de nuestro origen y desarrollo en la medida en que va penetrando en la conciencia humana. Cuando hablo de *nuestro origen y desarrollo* no me refiero solamente a la especie humana, sino al origen y el desarrollo de todo el Universo. Hemos descubierto algo que encierra enormes posibilidades. No podemos seguir considerando al Universo como producto del choque casual de distintos elementos ni como un mecanismo determinista. El Universo considerado como un todo se parece más bien a un ser en proceso de crecimiento.¹¹

Lo impresionante de este paradigma, que parte del descubrimiento de Einstein de que la materia y la energía son una sola entidad, es que la conciencia o inteligencia y la materialidad no se pueden separar. En este sentido, Boff describe cómo la tierra y la humanidad

9 Guillermo Kerber, “Ecología, nueva cosmología e implicaciones teológicas”, *Franciscanum* 52, n° 154 (10 de diciembre de 2010): 197–210.

10 Sarah Romero, “¿Cuál es el origen de la frase ‘somos polvo de estrellas?’”, Noticias, *Muy Interesante* (blog), 3 de junio de 2023.

11 “El Cosmos como Revelación primordial”, *Revista Electrónica de Teología, RELaT*, n° 389 (8 de junio de 2009).

forman una única entidad: “es decir un único ser, complejo, diverso, contradictorio y dotado de gran dinamismo, (...) al que el conocido científico James Lovelock denominó «Gaia»”.¹² En este sentido, cabe destacar lo siguiente:

Tal afirmación presupone que el ser humano no se limita a «estar» sobre la Tierra. No es un peregrino errante, un pasajero venido de otras partes y perteneciente a otros mundos. No. El ser humano, como homo (hombre), viene de humus (tierra fértil). Él es Adán (que en hebreo significa «el hijo de la Tierra» nacido de Adamah (Tierra fecunda). Él es hijo e hija de la Tierra. Más aún: él es la propia Tierra en su experiencia de consciencia, de libertad y de amor.¹³

Lo revolucionario de esta nueva cosmología es que cuestiona la historia humana como separada de la historia de la naturaleza. Me pregunto: ¿Qué significa esto para la esperanza, éste ánimo que Eagleton describe como “típicamente humano”?¹⁴ ¿Podemos “naturalizar la esperanza”? ¿O tendríamos que decir que los seres humanos *somos* el universo esperanzado?

La cosmología de Thomas Berry y Brian Swimme sugiere que la esperanza es una parte constitutiva de la realidad, ya que la creatividad evolucionaria tendría un impulso hacia una era ecológica.¹⁵ Según Eagleton, el pensamiento de Ernst Bloch también da un estatus ontológico a la esperanza:

12 *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo* (Santander: Sal Terrae, 2008), 47.

13 Boff, 47s.

14 *Hope Without Optimism*, What is hope?

15 Thomas Berry, *Evening Thoughts. Reflecting on Earth as Sacred Community*, ed. Mary Evelyn Tucker (San Francisco: Sierra Club Books, 2006), 59–74.

No es solo que uno debe tener razones materiales para la esperanza, pero esa esperanza para Bloch está en algún sentido una dinámica objetiva en el mundo [*sic*]- no solo en la historia humana, de hecho, sino en el cosmos mismo.¹⁶

Como Brian Swimme, Bloch insinúa que esta esencia esperanzadora empuja el universo, incluyendo la humanidad, a un futuro mejor. La esperanza en este sentido está vinculada a su resultado esperanzador. Eagleton llama a Bloch un “vitalista romántico” por esta convicción, porque según él, esa ontología de la esperanza no toma suficientemente en serio el sufrimiento del mundo. Conuerdo con que es complejo mantener esta visión frente a la destrucción ecológica que vivimos pues, aunque la realidad evoluciona, no necesariamente evoluciona para ser un lugar bonito, recuerda Eagleton.¹⁷

¿Cómo repensar la esperanza en la práctica, desde la nueva cosmología, sin caerse en una posición romántica? En esta búsqueda recurro a la *Teología de la Esperanza* de Jürgen Moltmann, con su concepción cristiana de “esperanza contra toda esperanza”, y la dejo dialogar con conceptos de la esperanza desde Raimon Panikkar, quien propone una manera espiritual de asumir la esperanza en la realidad presente. Ambos usan el concepto “esperanza activa”, pero desde ángulos diferentes. Luego de contrastar estas dos posiciones, hago un balance desde la teología de la liberación clásica, y complemento con aspectos de la teología ecofeminista. Creo que las voces de mujeres traen elementos nuevos que pueden hacer puentes entre las dos posiciones teológicas presentadas y, además, renovar nociones importantes de la teología de la liberación.

16 *Hope Without Optimism*, párr. 11 de *The Philosopher of Hope*, traducción elaborada por la autora.

17 Eagleton, párr. 14 de *The Philosopher of Hope*.

LA ESPERANZA ACTIVA DE MOLTSMANN

Jürgen Moltmann, teólogo alemán protestante, escribió su obra más conocida acerca de la centralidad de la esperanza en la teología cristiana, vinculándola con la escatología:

Mas, en realidad, escatología significa doctrina acerca de la esperanza cristiana, la cual abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello. En su integridad, y no sólo en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente. Lo escatológico no es algo situado al lado del cristianismo, sino que es, sencillamente, el centro de la fe cristiana.¹⁸

Moltmann problematiza el efecto paralizador de una cierta interpretación de la esperanza, porque reconoce que la escatología ha sido usada para desmovilizarnos. En este sentido, critica un concepto de esperanza ahistórica y metafísica. Para Moltmann, la esperanza cristiana tiene su fundamento en la fe en el Dios de Jesús, quien viene no tanto de un más allá del tiempo, sino de un más allá *en* el tiempo. Dios, dice Moltmann con Bloch, “tiene el futuro como carácter constitutivo”:

Un Dios que, en consecuencia, no podemos tener dentro de nosotros o por encima de nosotros, sino, en puridad, tan sólo delante de nosotros, un Dios que sale a nuestro encuentro en sus promesas para el futuro y al que, por tal motivo, no lo podemos tampoco “tener”, sino sólo aguardar en una esperanza activa.¹⁹

18 *Teología de la esperanza* (Salamanca: Sígueme, 1972), 20.

19 Moltmann, 21.

Según Moltmann, mucha escatología cristiana ha perdido su potencial movilizador, revolucionario, y crítico, por haber proyectado la esperanza cristiana en un más allá fuera de este mundo. “El otro mundo” según los evangelios, sin embargo, es nuestra realidad transformada: es el mundo de Jesucristo. Aunque se trata del mismo lugar en que vivimos, este mundo entra en total colisión con la realidad experimentable en el presente:

En todo el nuevo testamento la esperanza cristiana se dirige a lo que todavía no se ve; es, por ello, “esperar contra esperanza”; por esa razón, condena lo visible y lo ahora experimentable, presentándolo como una realidad precedera, como una realidad abandonada de Dios, que nosotros debemos dejar atrás.²⁰

En su apuesta por la promesa desde el futuro, Moltmann rechaza fervientemente teologías que proponen buscar a Dios en el “presente eterno”, o en la experiencia de momentos de eternidad en la naturaleza. Advierte que esta visión, al no reconocer ni el nacimiento ni la destrucción, inmoviliza. Destaca la importancia en las narrativas bíblicas de la noción de promesa de Dios de “un cielo nuevo y una tierra nueva”, indicando transformación radical desde el futuro.

En *Dios en la Creación*, Moltmann matiza varias de las convicciones que expresa en *Teología de la Esperanza*. En respuesta a la gran separación entre Dios y el mundo natural que se ha desarrollado en la tradición cristiana, Moltmann habla de la necesidad de ver la inmanencia de Dios en el mundo por medio de su Espíritu.²¹ Sin embargo, mantiene su fidelidad a la idea de que el trabajo salvífico de Dios no se encuentra

²⁰ Moltmann, 23.

²¹ *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación* (Salamanca: Sígueme, 1990), 26–28.

en teologías que buscan la presencia de Dios en el aquí y el ahora. La esperanza de la fe es “apasionamiento por lo posible”, dice con Kierkegaard, o “por lo posibilitado”:

Por esto la fe, cuando se dilata hasta llegar a la esperanza, no aquietta, sino que inquieta, no pacífica, sino que impacienta. (...) Paz con Dios significa discordia con el mundo, pues el aguijón del futuro prometido punza implacablemente en la carne de todo presente no cumplido.²²

El pecado para Moltmann tiene que ver con el rechazo de esta promesa y el abandonar la esperanza. Interpreta “abandonar la esperanza” en el doble sentido de creer que la promesa ya ha llegado -presunción- o de que nada puede cambiar -desesperación-: “La presunción es una anticipación inoportuna, arbitraria, del cumplimiento de lo que esperamos de Dios. La desesperación es la anticipación inoportuna, arbitraria, del no cumplimiento de lo que esperamos de Dios”.²³

En estas dos maneras de rechazar la esperanza reconocemos tanto la idea de haber alcanzado “el fin de la historia”, como se ha señalado en la cita de Batista al inicio de este artículo, como la desesperación de iglesias que dicen que “ya no hay nada que hacer”. Sin embargo, llamar a esta actitud pecado suena duro en vista de la situación que vivimos. Pienso en las veces que, con pánico, me imagino el fin de toda la especie humana, de toda la ternura, de toda la creatividad, la música, el baile, las comidas compartidas, el amor, y me pregunto qué hago frente a esta desesperación. ¿Realmente ayuda verla como pecado? ¿Cómo se relaciona la teología de Moltmann con la posibilidad de que la especie humana se extinga?

22 Moltmann, *Teología de la esperanza*, 27.

23 Moltmann, 29.

En otro escrito más reciente, leo que Moltmann definitivamente se aferra a la esperanza contra toda esperanza de la resurrección: “Cristo resucitado es el Cristo cósmico, y este Cristo cósmico es el misterio del mundo, que se halla presente en todas las cosas”.²⁴ Sin embargo, no niega la posibilidad de que nos podamos autodestruir:

Si supiéramos que no podríamos sobrevivir, no haríamos nada para impedirlo; en cambio, si supiéramos que íbamos a sobrevivir, tampoco haríamos nada. Solo cuando el futuro está abierto a ambas posibilidades —y estamos llamados, por cierto, a hacer lo necesario en ese tiempo que llamamos «hoy»—, es posible cambiar lo que puede sobrevenirnos a todos.²⁵

Así, Moltmann guarda la tensión escatológica hasta el final. La esperanza se da en la libertad humana de cambiar, y este poder es dado desde el futuro, desde la gracia de Dios.

LA ESPERANZA ACTIVA DE RAIMON PANIKKAR

Raimon Panikkar, filósofo y teólogo católico, ha repensado la tradición cristiana en diálogo con el hinduismo y el budismo. Desde esta perspectiva, aborda el tema de la esperanza, aunque no es su tema central.

El pensamiento de Panikkar, como muy bien lo resumió Jéssica Sepúlveda Pizarro, está basado en una visión nueva de la trinidad.

24 Jürgen Moltmann y Leonardo Boff, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* (Santander: Sal terrae, 2015), 19.

25 Moltmann. *Hay esperanza para la creación*, 37.

Panikkar describe a Dios, al ser humano, y al cosmos como tres dimensiones de una misma realidad interdependiente. En esta llamada “intuición cosmoteándrica” no hay centro, ya que cada uno es un polo de la realidad y, por lo tanto, los tres coexisten y están interrelacionados: “La dimensión divina no es una superestructura superpuesta a los seres, o un Otro absoluto, sino que es el principio constitutivo de todas las cosas, de ahí la calificación de Dios como relación”.²⁶

En esta mirada “la percepción fundamental de la dimensión divina es la infinita inagotabilidad de todo ser, su carácter siempre abierto, su misterio, su libertad”.²⁷ No existe el dualismo entre lo material y lo espiritual, o entre materia y energía:

...es decir, todo ser está en el Mundo y comparte su secularidad: “todo lo que existe tiene una relación constitutiva con la materia/energía y el espacio/tiempo”. No existe un Dios ni un ser humano desencarnado, así como un mundo sin las dimensiones conscientes y divinas.²⁸

La dignidad humana en la visión de Panikkar consiste en mantener los equilibrios entre estas tres dimensiones. Por eso la *ecosofía* que él promueve para el ser humano es la sabiduría de equilibrio y armonía entre Dios, entre el ser humano y el cosmos:

...en relación a la ecosofía, Dios no es sólo un Dios del ser humano, sino también el Dios del Mundo, es decir, tiene funciones

26 Jéssica Sepúlveda Pizarro, “Ecosofía: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ‘ritmo del ser’ de Raimon Pannikar”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 23 (2018): 266.

27 Sepúlveda Pizarro, 266.

28 Sepúlveda Pizarro, “Ecosofía”, 267, citando a Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad* (Madrid: Trotta, 1999), 85.

cosmológicas y cosmogónicas; sin estas funciones no sería Dios: “Dios es esa dimensión de más y mejor tanto para el Mundo como para el Hombre”.²⁹

Así la ecosofía va más allá de la ecología, como lo describe Daniel Turon:

Raimon Panikkar nos dice que más allá de una simple ecología, la *ecosofía* es una *sabiduría-espiritualidad de la tierra*. “El nuevo equilibrio” no es tanto entre el hombre y la tierra, sino entre *materia y espíritu*, entre el *espacio-temporalidad* y la *conciencia*. La *ecosofía* no es una simple “ciencia de la tierra” (*ecología*) ni siquiera una “*sabiduría sobre la tierra*”, sino “*sabiduría de la tierra misma*” manifestada al ser humano cuando sabe escucharla con amor.³⁰

La ecosofía consiste en aprender a conocer el ritmo del universo, es un *dejarse afectar*. Mediante esta sabiduría, la dimensión divina de la realidad se hace transparente en momentos que Panikkar llama *tempiternidad*.³¹ En esta visión: “la esperanza no consiste, por tanto, en el anhelo de un futuro que está por llegar —crítica de Nietzsche—, sino en redescubrir lo invisible, *lo que ya está*”.³²

Una epidemia actual es la depresión y la angustia, que en buena medida significan tirar la toalla, perder la esperanza. Pero la esperanza

29 Sepúlveda Pizarro, “Ecosofía”, 266, citando a Panikkar. Cf. Raimon Panikkar, *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad* (Madrid: Trotta, 1999), 97.

30 Daniel Turon, “Ecosofía y la evolución de la conciencia eco-política”, *Culturas Regenerativas* (blog), 28 de octubre de 2020.

31 Sepúlveda Pizarro, “Ecosofía”, 268–70.

32 Jasso, “La esperanza desde la teología de R. Panikkar”, *Filosofía y Teología, Pneumatikè* (blog), 9 de febrero de 2016.

no es de futuro, sino de lo invisible, de otra dimensión que hace que valga la pena vivir la vida, incluso si es una vida corta o bajo condiciones de explotación.³³

La esperanza se encuentra en redescubrir la dimensión divina del universo. Si se escuchan los latidos de la realidad, se supera lo subjetivo y lo objetivo, y nuestro escuchar se traducirá en un actuar por el bien del universo. No hay criterio externo para este actuar en armonía y sincronidad, sino que éste nace justamente de la ecosofía, que sabe de la justa medida en cada momento.

Panikkar cree que la sociedad actual ha perdido esta capacidad de escuchar, porque siempre le falta tiempo y, por eso, le falta *ser*: “Por eso, pensar en las raíces profundas de la crisis ambiental es pensar en la crisis temporal que vive nuestra civilización: ¡La opción de occidente por la vida activa por sobre la vida contemplativa es una de sus causas!”³⁴

COMPARACIÓN

¿La esperanza se encuentra en lo que puede interrumpir desde el futuro, o se puede encontrar en dimensiones profundas de nuestra realidad? ¿Dios viene del futuro o puede encontrarse en las relaciones de armonía en el universo? ¿Podemos esperar algún progreso evolutivo del universo y del ser humano hacia una sociedad ecológica, o este esperar es vano

33 Raimon Panikkar, *Ecosofía: La sabiduría de la Tierra*, trad. Jordi Pigem (Barcelona: Fragmenta, 2021), 32.

34 Sepúlveda Pizarro, “Ecosofía”, 271.

y hasta peligroso? Las posiciones de Moltmann y Panikkar parecen estar en oposición en tres aspectos: su percepción de la esperanza en el espacio y el tiempo, su imagen de Dios, y su mirada al progreso.

Me pregunto si los dos teólogos en realidad se contradicen. Me consta que ambas convicciones son una respuesta a un contexto particular y nos alertan de diferentes trampas en la teología que, en vista de la crisis ecológica, valen la pena ser revisadas. Reflexiono sobre las posibilidades y límites de cada posición frente a la crisis ecológica.

Esperanza en el futuro o en otra dimensión hoy

Moltmann eligió su clara posición en contra de una presencia de Dios en “el eterno Ser” de la naturaleza –propia de la teología natural– en el contexto del protestantismo liberal de su época, con sus posturas permisivas frente a los poderes del fascismo en la Segunda Guerra Mundial. Piensa la esperanza desde los horrores del holocausto y el desorden moral que se encuentra en la sociedad humana.

Una teología que quiere fundamentar la esperanza desde estas realidades se puede encontrar sólo a partir de la cruz. Lo que esperamos se encuentra en la experiencia de contraste con nuestra realidad, en la promesa del Reino de Dios, por la cual podemos trabajar, sin apropiarnos de ella. La gran apuesta de esta convicción es que toma profundamente en serio el sufrimiento y las injusticias en la realidad que vivimos. Moltmann rechaza toda idea que quiere integrar este mal como algo “natural”: el mal moral es resultado del pecado, y no se puede justificar por “los misterios” del universo. Moltmann ve la esperanza como la apertura y libertad constante a lo que “todavía *no* es” y, en esa característica, se

juega su fuerza movilizadora. En su postura me resuena la poética frase de Galeano sobre la utopía como horizonte: “¿Para qué sirve cuando se aleja constantemente? Sirve para caminar”.³⁵

Es una visión de la esperanza que pide el salto de la fe porque no está basada en algo visible hoy: es esperanza contra toda esperanza, como dice Romanos 4:18, porque desafía cualquier expectativa triunfalmente humana. Por otro lado, es una visión solamente enfocada en la historia humana. No supera un cierto dualismo entre la historicidad humana y la historia natural, propio de la modernidad. Crea desde ahí un dualismo entre el bien y el mal, en que la naturaleza es parte de la corrupción. Condenar “todo lo visible” significa condenar el mundo natural también, o no tenerlo en cuenta. El dualismo sirve para responsabilizar a los seres humanos por sus actos inmorales pero, por otro lado, es antropocéntrico, ya que la promesa de Dios solo se refiere en términos de relaciones entre seres humanos.

Panikkar ve la inmoralidad de manera más oriental, como una percepción equivocada de los ritmos del universo. Según él, son justamente los dualismos entre lo humano y el mundo natural y entre lo espiritual y lo material los que nos han alejado de una manera armónica de vivir en relación. Su enfoque en la esperanza está en ajustar nuestra percepción del tiempo y espacio más que en proyectarse. Este ajuste de mirada también es un actuar, y en ese sentido moviliza, pero cambia el ritmo y el modo de la movilización. La ecosofía de Panikkar pide un *dejarse afectar* por las relaciones cosmoteándricas, lo que invita a una sensibilidad contemplativa que nos permite descubrir la dimensión divina o tempiternidad en el despliegue del cosmos.

35 “Frasas de Eduardo Galeano”, Recopilación de frases y citas célebres, *Proverbia* (blog), 10 de febrero de 2021.

Es una idea atractiva de que, para esperar en la crisis ecológica, muchas veces tenemos que dejar de hacer, en vez de hacer más.

Por otro lado, Panikkar pierde la contextualidad concreta del sufrimiento humano en el tiempo que Moltmann tiene tan en el centro. No es muy claro cómo Panikkar quiere abordar temas como la avaricia, la desigualdad de relaciones de poder, y la maldad destructiva de las grandes corporaciones. Falta un criterio para poder ver dónde los seres humanos viven acorde del ritmo del universo, y dónde no. La intuición cosmoteándrica da, por un lado, posibilidad para integrar elementos corporales y emocionales en nuestras relaciones con las otredades y la naturaleza, pero es limitada cuando se quiere denunciar la maldad racional que algunos seres humanos han sistematizado para generar destrucción.

Dios del futuro o de las relaciones

La imagen de Dios que Moltmann nos presenta es profundamente bíblica y Cristocéntrica. Dios está presente desde el futuro que ya irrumpió como anticipo en la resurrección de Jesús. Este es el horizonte de la promesa que nos permite seguir trabajando hoy contra todas las fuerzas de muerte, aun cuando no vemos ningún resultado, en la confianza que Dios puede abrir futuro donde parece que no lo hay.

La fuerza de la propuesta escatológica de la teología de Moltmann está en su presentación de una alternativa atractiva frente a imágenes de Dios metafísicas alejadas de la realidad que roban a los y las creyentes de su responsabilidad. Es importante señalar que Moltmann se opone especialmente contra una teología natural que identifica a Dios en un

orden de la naturaleza visto como entidad estática, sin movimiento: el eterno presente que descansa en sí mismo.

La imagen de un Dios que viene del futuro dirige la atención a lo inesperado y lo insospechado que de repente irrumpe en nuestras expectativas de la realidad. Por eso, nos fortalece en la fe, basada en la resurrección, que siempre sigue porfiando en posibilidades de cambio, sin colocar estos cambios enteramente en nuestras manos. Sin embargo, esta imagen de Dios impide fundamentar la esperanza en algo diferente que el testimonio de la cruz y la resurrección de Jesús. Llama la atención el ajuste que hace Moltmann en su último escrito, en que incluye explícitamente a toda la creación en la salvación mediante el Cristo Cósmico.³⁶

Panikkar ve a la divinidad más como un continuo que un “totalmente otro” en el universo. Cuestiona las separaciones entre Dios, los seres humanos, y el mundo, sin que estas tres dimensiones se pierden totalmente el uno en el otro. En su propuesta resuena la nueva cosmología de la *interdependencia* de todos los seres, en que Dios se muestra en la calidad de las relaciones y su radical apertura y creatividad. La esperanza encuentra así su fundamento en la armonía del ritmo del universo mismo.

Esta imagen da la posibilidad de contemplar en la creatividad del universo la fuerza divina que empuja la vida. Por otro lado, no da respuesta al tema de las fuerzas destructivas en la naturaleza, ni en los ritmos que ya se están modificando o hasta apagando por nuestra intervención, y deja abierta muchas preguntas sobre la moral humana, como lo indiqué anteriormente. Aunque Panikkar encuentra el fundamento de la esperanza en nuestra

36 Moltmann y Boff, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?*, 19.

realidad, el salto de conciencia que ve necesario en la humanidad está lejos de cumplirse. En este sentido, Panikkar quizás estaría de acuerdo con el horizonte escatológico de la teología de Moltmann.

Progreso o despliegue

La teología de Moltmann, como la teología de la liberación, ha puesto la historia de liberación de las personas excluidas y marginalizadas al centro del pensar teológico. Esto puede ser una historia de liberación, pero se mantiene dentro de la escala de la historia humana y su búsqueda de avanzar. El Reino de Dios, aunque un horizonte inalcanzable humanamente hablando, es una promesa que espera en el futuro y, por ende, tiende a pensarse en términos lineales de tiempo hacia “un futuro mejor” para toda la humanidad.

En tiempos de la crisis ecológica el término “progreso” ha sido fuertemente cuestionado, por ser un concepto moderno que, desde el sistema capitalista, implicó un desarrollo humano sin límites que ha significado la destrucción de las bases de sustento de nuestra convivencia. Bruno Latour y Nikolaj Schultz muestran en su libro *Manifiesto ecológico político* que, en las narrativas de la modernidad de producción, desarrollo, y crecimiento, tanto socialistas como liberales, se ha olvidado la dimensión generativa de la vida dada en los ecosistemas: “Estamos acostumbrados a comprender el crecimiento como el único medio de salir adelante y, en eso, olvidamos las destrucciones que causa, mientras *la prosperidad* siempre ha dependido de las prácticas de engendramiento”.³⁷

37 *Manifiesto ecológico político: Cómo construir una clase ecológica consciente y orgullosa de sí misma*, trad. Margarita Polo (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2023), 36.

Panikkar, por otro lado, entiende la historia humana como parte del gran despliegue del universo, donde la esperanza no está sólo en un futuro en términos históricos, sino también se encuentra en la dimensión invisible de creatividad y apertura que se asocia más con el engendramiento de la vida. El progreso del universo, entonces, va más allá de la historia humana, incluyendo toda la creatividad de la evolución. Encuentro ahí la misma idea de Swimme y Boff, la idea de que todo el universo está vivo y en constante transformación.

Además, Panikkar reconoce esta creatividad en relaciones armoniosas que ya anticipan la posibilidad de cambio y de evolución hacia un mundo más balanceado ecológicamente. Pensar la esperanza como una parte constitutiva de la realidad en despliegue puede ser una apuesta peligrosa, si pierde de vista la profundidad de la crisis en que nos encontramos, pero puede también dar nuevas alternativas para enfrentar esta crisis, relativizando la idea de “progreso” como un “siempre más y mejor”, aprendiendo de la resiliencia de los ecosistemas mismos, e integrando la contemplación, el descanso, y el disfrute de momentos de plenitud en el presente.

BALANCE DESDE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

En la reflexión sobre las posibilidades y límites del pensamiento sobre la esperanza de Moltmann y Panikkar, visualizo las complejidades de cambiar el paradigma occidental y superar el dualismo entre historia natural e historia humana. Aunque las perspectivas de los dos teólogos parecen ser opuestas, creo que necesitan ser integradas en

una perspectiva de esperanza activa frente a la crisis climática. Para incorporar a la naturaleza sin caer en una posición esencialista o idealista, es importante volver a unas perspectivas claves de la teología de la liberación: su teología desde la praxis, su análisis de relaciones de poder, y su atención por la función del lenguaje como puente entre el presente y el futuro.

Teología desde la praxis

Primero, con la teología de la liberación se reveló la importancia de la praxis histórica como punto de partida de cualquier teología. Ninguna teología puede ser universal y neutral. La esperanza también se colorea según el contexto que vivimos y se aferra, según nuestras culturas y posiciones sociopolíticas, más a visiones futuras o a dimensiones presentes. Se ven estas expresiones diferentes acerca de la esperanza ya en el mismo relato bíblico, con su clara distinción entre el discurso profético y apocalíptico. En cada comunidad territorial, tenemos que discernir qué narrativas provocan una esperanza movilizadora frente a la crisis que vivimos.

Cuando construimos una narrativa teológica o filosófica de esperanza para la humanidad o el mundo entero, como lo hacen de alguna forma tanto Moltmann como Panikkar, no tematizamos la idea de que la esperanza que necesitan las víctimas de la crisis ambiental es diferente a la esperanza sobre la que reflexionamos las personas que todavía no sentimos mucho el impacto de la crisis. Y la misma esperanza se siente de otra forma en territorios de la tierra donde la naturaleza todavía florece, que en una zona destruida y contaminada. Una comunidad de desplazados climáticos va a interpretar la esperanza

de una manera muy diferente que una comunidad relativamente protegida en Holanda.

La teología de la liberación clásica sería probablemente crítica con el universalismo de Panikkar, quien nos habla desde la necesidad de reubicarnos y reconectarnos como seres humanos con toda la tierra y el cosmos. En esta visión, los contextos particulares de los territorios se pierden, y no se tematiza el problema de cómo interpretar en esta historia del universo un sistema económico creado por la historia humana que parece ir “en contra” de la dirección esperanzadora del universo, aunque somos parte de su evolución. Frente a la crisis climática es tentador decir que estamos todos y todas “en el mismo barco”, y que somos una sola humanidad, pero en la práctica distintos países, etnias, y clases sociales no se encuentran en la misma situación. Pensarnos como especie tiene el riesgo de olvidar contextos incomparables.

Más que de la tierra o del universo, somos de un territorio. Comparto lo que dice Latour: en la práctica no nos movemos a defender “la naturaleza” en abstracto. Siempre defendemos un territorio, la tierra que nos vio nacer o a la que pertenece nuestro cuerpo.³⁸ Cuando hablamos de la historia del universo o de una escatología del Reino de Dios, podemos perder de vista la perspectiva de la escala que más nos pertenece. En el territorio podemos además percibir “lo no cumplido” de la perspectiva de Moltmann junto a lo cumplido y sagrado de Panikkar. Se mezclan el “todavía no” con el “ya”. Además, cada territorio es diferente en su historia, desarrollo, y colonización o dominación vivida o ejercida.

38 *Donde aterrizar. Cómo orientarse en política* (Madrid: Taurus, 2019), 22.

Análisis de relaciones de poder

Esto nos lleva al segundo punto: la teología de la liberación nos ha enseñado que en los distintos contextos es necesario hacer análisis de las relaciones de poder. Para generar una esperanza movilizadora, eso es clave. No podemos olvidar la responsabilidad que tiene la clase dominante en causar la crisis climática y en sus opciones morales para mantener el sistema económico capitalista que genera y acumula riqueza solo para una pequeña minoría.³⁹ No toda la humanidad puede identificarse con la naturaleza de la misma forma: algunas personas se han apartado de ella, mientras otras sufren con ella. Toda la humanidad es parte de la tierra, pero existen grupos con mucha más responsabilidad y poder para cambiar el sistema que otros. Desde la opción de Jesús por las personas más vulnerables, existe entonces un llamado a solidarizar con quienes más sufren por la crisis climática, junto a la tierra.

Boff ha sugerido ver la tierra como parte de la categoría de “los pobres” de la teología de la liberación. Por un lado, así da atención a la manera en que los ecosistemas sufren por la destrucción y da voz a esta naturaleza, o pide escucharla, como lo dice Panikkar. Reconoce que el mundo del que somos parte no es “una colección de objetos, sino una comunidad de sujetos”, como expresa Thomas Berry.⁴⁰ Al mismo tiempo, con vincular la naturaleza a la categoría “pobre”, Boff toma en serio la fuerza destructiva del sistema económico y su impacto especial en la vida de personas empobrecidas.⁴¹

39 “El 1 % más rico de la población emite más del doble de carbono que la mitad más pobre de la humanidad”, Nota de prensa, *Oxfam International* (blog), 21 de septiembre de 2020.

40 Homo consciens, “Thomas Berry: La era ecozoica”, Cuidado ecológico, *Climaterra.org* (blog), 28 de noviembre de 2021.

41 “Leonardo Boff: ‘Perteneceemos a la Naturaleza, estamos todos conectados entre sí’”, *Fundación Edelweiss* (blog), 15 de diciembre de 2020.

Moltmann no contextualiza su teología de la esperanza de esta manera, pero sí tiene una mirada histórica y problematiza relaciones de poder. Muestra que podemos tener esperanza en la irrupción del Reino de Dios en la historia a través de la fe en Cristo: Él que ha sufrido con las personas marginalizadas y pobres, bajo los poderes de la muerte. En este sentido, es una visión que pone una identificación de clase en la vivencia de la esperanza, aunque Moltmann no lo especifica de esa manera. Por otro lado, muestra que el Cristo de la cruz es también el creador del cielo y de la tierra, en su imagen del Cristo Cósmico, y así promete la salvación de toda la creación de las relaciones injustas. En línea con su tradición protestante, pone un enfoque en la responsabilidad del ser humano y su dependencia de la gracia de Dios para encontrar su rol en la Creación, ya que una mirada que en esta crisis debe ser asumida especialmente por las personas en posiciones de poder.

Panikkar, por su parte, parece no hacer un análisis de poder y no denuncia los poderes opresivos, y hasta dice que “con una esperanza en el presente puede valer la pena vivir, hasta bajo condiciones de explotación”, lo que podría ser interpretado como un llamado a una actitud pasiva frente a la injusticia. Por otro lado, el cambio de paradigma que propone Panikkar para superar los dualismos entre historia y naturaleza nos invita directamente a unirnos a pueblos y personas que saben escuchar los ritmos de los ecosistemas, lo que indirectamente nos llevaría a solidarizarnos con ellos.

Panikkar se enfoca en la posibilidad de que desde esta escucha germina lo nuevo, e invita a ver la evolución y la naturaleza como aliada en ese proceso. Invita a cambiar el ritmo, a buscar lugares de contemplación, y a revalorar la fuerza divina en los procesos de la naturaleza. Esto puede tomar la forma de una resistencia política frente al sistema capitalista,

al cuestionar los ritmos de trabajo y la sobreproductividad, como lo ha trabajado la teóloga negra Tricia Hersey con su libro *Descanso es Resistencia, Un Manifiesto*⁴² o el filósofo Byung-Chul Han con su reciente libro *Vida Contemplativa, Elogio de la inactividad*.⁴³ Estas propuestas proponen una revolución frente a la aceleración deshumanizante del sistema, la cual es una causa importante de la crisis que vivimos.

La pregunta desde la teología de la liberación sería si estos espacios de reconexión con la naturaleza se pueden dar en las clases más precarizadas, y dónde. La intuición cosmoteándrica necesita espacios y tiempos para poder ser cultivada. El planteamiento de Panikkar puede llegar a ser idealista o hasta elitista, y solo disponible para personas que todavía tienen acceso al descanso y lugares de contemplación en la naturaleza. Además, la gran pregunta a Panikkar, como a Swimme y Berry, es: ¿Cómo se aprende y concientiza la intuición cosmoteándrica? ¿Qué es el cambio de lenguaje que se necesita para invitar a esta conversión en espacios de decisión política?

El lenguaje como puente

Esto me lleva al último punto que la teología de la liberación ha traído y que puede servir como un puente de la posición de Moltmann y Panikkar: la atención por el rol del lenguaje y de la hermenéutica. La tensión escatológica que Moltmann mantiene y la visualización de lo que todavía “no es” se crea con narrativas. El reconocimiento de la nueva historia del cosmos y los signos de lo divino en el presente

42 *Rest Is Resistance: A Manifesto* (New York: Little, Brown Spark, 2022).

43 *Vida contemplativa: Elogio de la inactividad*, trad. Miguel Alberti (Barcelona: Taurus, 2023).

de Panikkar, también. Al final, la esperanza humana puede ser vista como la opción de vivir desde una narrativa.

Un teólogo de la liberación que describe la esperanza desde el fenómeno del lenguaje y las narrativas es Rubem Alves en su libro *Teología de la esperanza humana*. Aunque Alves concuerda con Moltmann en que Dios es una expresión de la posibilidad de la libertad humana hacia el futuro, dice: “Las comunidades bíblicas, sin embargo, tenían una esperanza para el futuro, porque Dios estaba presente, y en su presencia, por el ejercicio de su poder, lo cual era completamente histórico, él negó histórica y presentemente el poder de ‘lo que era’”⁴⁴. Así Jesús podía decir que:

“el futuro es ahora trabajando en secreto, como una semilla que germina, o levadura que se expande, o una cosecha madurando. Así está, de hecho, presente en los fenómenos externos, tangibles cuales los seres humanos ven y escuchan”. Albert Schweitzer indicó que eso era el motivo dominante de la vida de Jesús. No sólo anunció la irrupción inminente del futuro como un negocio exclusivamente de Dios. Su ministerio era más que eso: fue acción intencionada para forzar este futuro de hacerse presente.⁴⁵

Alves muestra el puente en la narrativa cristiana entre escatología y esperanza en el presente. En el contexto de la crisis ecológica, se puede traducir a la misión de “vivir la narrativa que queremos que se haga realidad”. Quien ha trabajado esta convicción de forma muy práctica es la ecologista budista Joanna Macy en el libro *Esperanza Activa*, escrito conjuntamente con Chris Johnstone. Según ella, la esperanza activa

44 *A Theology of Human Hope* (Indiana: Abbey Press, 1972), 94, traducción elaborada por la autora.

45 Alves, 94s, traducción elaborada por la autora.

consiste en elegir entre las narrativas de nuestro tiempo acerca de la crisis climática. Identifica tres: “el relato de ‘Todo como costumbre’”, el relato de “‘Todo se desmorona’” y el relato que indica un “‘Gran Giro’” hacia una vida ecológica y en armonía con el planeta: “‘La elección más decisiva podría ser el relato desde el que vivimos y en el que elegimos participar. Esto establece el contexto de nuestras vidas de un modo que influye todo el resto de nuestras decisiones’”.⁴⁶

La elección de este relato resuena como el hacerse parte de la escucha al ritmo del universo a la que Panikkar invita. En este sentido, sería muy interesante explorar más lo que significa “‘hacer la naturaleza nuestra aliada’” en encontrar este nuevo relato. ¿Qué dirían los bosques, los aguas, los ríos, y los mares sobre la esperanza? La posibilidad de dar voz a la naturaleza en esta narrativa se ve concretamente, por ejemplo, en el movimiento por los derechos de la naturaleza.

En la teología feminista también se ha trabajado a profundidad la importancia del lenguaje en el gran enfoque en la epistemología. El lenguaje inclusivo y la reinterpretación de conceptos teológicos e imágenes de Dios ya hacen presente las relaciones que todavía no son. Una de las teólogas que pondera el gran efecto de las metáforas que usamos para nombrar a Dios fue Sallie McFague. Ella exploró las posibilidades de la metáfora del “‘universo/mundo como cuerpo de Dios’”. Esta propuesta no parece muy lejos de lo que plantea Panikkar, pero como McFague sigue enfatizando la mediación del lenguaje, no crea una nueva teología natural. Aguarda que las metáforas son siempre imprecisas, una apuesta, una creación que tienen que adaptarse según sus consecuencias en la práctica.⁴⁷

46 *Esperanza Activa: Cómo afrontar el desastre mundial sin volvernos locos*, trad. Joan Solé (Barcelona: Ediciones La Llave, 2018), 60.

47 *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 69–77.

De la misma forma, la teología feminista ha ayudado a desenmascarar las maneras en que el lenguaje excluye partes de la realidad, desde la hermenéutica de la sospecha. En la teología ecofeminista se expresa una gran atención por el lenguaje de las emociones y de nuestros cuerpos, muy olvidado en la teología tradicional y también bastante ausente en la teología de la liberación más clásica. Nuestra conexión con la naturaleza primero se encuentra en nuestra atención por nuestra propia corporalidad: la manera en que somos tierra. En el ecofeminismo se habla de nuestro cuerpo como nuestro primer territorio.⁴⁸ Partir con nuestra experiencia corporal conecta con aprender a escuchar el ritmo del universo del que habla Panikkar, ya que también se expresa en nuestros cuerpos, en sus ciclos, en su desarrollo, y en su envejecimiento, pero también es un acto político, histórico, y de reivindicación de una vida digna para todas las personas y toda la realidad viva y corporal-material.

Así, Alves, Macy, McFague, y las teólogas ecofeministas nos hacen conscientes de la contextualidad de nuestras esperanzas, de las manipulaciones y dominación de las narrativas sociopolíticas y religiosas, mientras usan la recreación del lenguaje como instrumento transformador de la realidad que esperamos.

CONCLUSIÓN

Es de gran importancia repensar la esperanza frente a la crisis climática. La ecoansiedad cada vez más presente en las generaciones

48 Angélica Schenerock, ed., *Defensa del territorio cuerpo-tierra. Apuntes Ecofeministas*, Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambiente, AC (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Instituto Nacional de Desarrollo Social, 2017).

jóvenes contrasta con la pasividad en muchas de nuestras iglesias. Es imposible dejarlo todo en manos de Dios.

Para responder con autenticidad a la pregunta de si todavía hay esperanza es vital distinguir la esperanza cristiana de la creencia de que todo estará bien y que Dios resolverá nuestros problemas. La esperanza cristiana, más que optimismo o seguridad de un buen resultado, debe estar enraizada en una escatología sana, de intención activa desde la fe.

En este artículo hemos visto dos posiciones teológicas de esperanza: la de Jürgen Moltmann y la de Raimon Panikkar. Se ha mostrado que estas miradas aparentemente contrapuestas necesitan ser integradas en nuestra búsqueda de una esperanza frente a la crisis ecológica. Por un lado, la esperanza se muestra en la fe de que Dios viene del futuro, abriendo caminos inesperados, como dice Moltmann. Viene denunciando y tomando en serio todo nuestro sufrimiento y muerte, y se aferra a la promesa de otra realidad posible. Por otro lado, es importante buscar signos de esperanza en la misma realidad evolutiva, escuchando y reconectándonos con los latidos del universo o la sabiduría de la tierra misma, dejándonos afectar, como propone Panikkar.

Descubrimos que la teología de la liberación y la teología feminista tienen claves para evitar los problemas de una mirada demasiado protestante moderna que rechaza cada signo de Dios en la naturaleza, por un lado, o caer en un esencialismo o idealismo romántico que sólo ve la naturaleza como divina, por otro. La teología de la liberación nos recuerda que cada posición teológica, también acerca de la esperanza, es territorial, y debe surgir de un análisis de las relaciones de poder en las situaciones concretas que vivimos. En los contextos concretos se puede vivir entre el “todavía no” y el “ya” de la esperanza de las dos posiciones.

Finalmente, es de ayuda ver la esperanza, **más que** como una realidad ontológica, como una opción por un relato de vida. Los relatos de la sociedad nos predeterminan hasta cierto punto, pero también podemos vivir relatos de resiliencia y resistencia. La teología de la liberación y la teología feminista crearon relatos así: narrativas que crean “acción intencionada para forzar otro futuro de hacerse presente”. Jesús vivió un relato así, y también hoy existen estas narrativas y acciones que hacen germinar el gran giro ecológico. Independientemente de si va a ganar este relato de transformación, es el único puente hacia un futuro vivible, por lo que vale la pena apostar por él, con fe.

BIBLIOGRAFÍA

- Alves, Rubem. *A Theology of Human Hope*. Indiana: Abbey Press, 1972.
- Batista Libânio, João. “Esperanza, Utopía, Resurrección”. En *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, II:495–510. San Salvador: UCA Editores, 2008.
- Berry, Thomas. *Evening Thoughts. Reflecting on Earth as Sacred Community*. Editado por Mary Evelyn Tucker. San Francisco: Sierra Club Books, 2006.
- Boff, Leonardo. *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- Eagleton, Terry. *Hope Without Optimism*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2015.
- Fundación Edelvives. “Leonardo Boff: ‘Perteneceemos a la Naturaleza, estamos todos conectados entre sí’”, 15 de diciembre de 2020. <https://www.fundacionedelvives.org/es/Noticias/d/leonardo-boff-perteneceemos-a-la-naturaleza-estamos-todos-conectados-entre-si>.
- Han, Byung-Chul. *Vida contemplativa: Elogio de la inactividad*. Traducido por Miguel Alberti. Barcelona: Taurus, 2023.
- Hersey, Tricia. *Rest Is Resistance: A Manifesto*. New York: Little, Brown Spark, 2022.
- Homo consciens. “Thomas Berry: La era ecozoica”. Cuidado ecológico. *Climaterra.org* (blog), 28 de noviembre de 2021. <https://www.climaterra.org/post/thomas-berry-la-era-ecozoica>.
- Jasso. “La esperanza desde la teología de R. Panikkar”. Filosofía y Teología. *Pneumatikà* (blog), 9 de febrero de 2016. <https://pneumaticka.wordpress.com/2016/02/09/raimundo-panikkar-teologia-esperanza/>.
- Kerber, Guillermo. “Ecología, nueva cosmología e implicaciones teológicas”. *Franciscanum* 52, n° 154 (10 de diciembre de 2010): 197–210. <https://doi.org/10.21500/01201468.948>.

- Latour, Bruno. *Donde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Madrid: Taurus, 2019.
- Latour, Bruno, y Nikolaj Schultz. *Manifiesto ecológico político: Cómo construir una clase ecológica consciente y orgullosa de sí misma*. Traducido por Margarita Polo. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2023.
- Loncon, Elisa, Carmen Castillo, Flavio Quezada, Sonia Brito, Lorena Basualto, Andrea Comelin, Katia García, Álvaro Ramis, Ana María Devaud, y Mía Dragnic. *De la derrota a los derroteros. Recuperando la esperanza*. Le Monde diplomatique. Santiago de Chile: Aún creemos en los sueños, 2023.
- Macy, Joanna, y Chris Johnstone. *Esperanza Activa: Cómo afrontar el desastre mundial sin volvernos locos*. Traducido por Joan Solé. Barcelona: Ediciones La Llave, 2018.
- McFague, Sallie. *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- . *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Moltmann, Jürgen, y Leonardo Boff. *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* Santander: Sal terrae, 2015.
- Oxfam International. “El 1 % más rico de la población emite más del doble de carbono que la mitad más pobre de la humanidad”. Nota de prensa, 21 de septiembre de 2020. <https://www.oxfam.org/es/notas-prensa/el-1-mas-rico-de-la-poblacion-emite-mas-del-doble-de-carbono-que-la-mitad-mas-pobre-de>.
- Panikkar, Raimon. *Ecosofía: La sabiduría de la Tierra*. Traducido por Jordi Pigem. Barcelona: Fragmenta, 2021.
- . *La intuición cosmoteándrica: Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.
- Proverbia. “Frases de Eduardo Galeano”. Recopilación de frases y citas célebres, 10 de febrero de 2021. <https://proverbia.net/autor/frases-de-eduardo-galeano>.

- Romero, Sarah. “¿Cuál es el origen de la frase ‘somos polvo de estrellas?’” Noticias. *Muy Interesante* (blog), 3 de junio de 2023. <https://www.muyinteresante.com/ciencia/2100.html>.
- Schenerock, Angélica, ed. *Defensa del territorio cuerpo-tierra. Apuntes Ecofeministas*. Agua y Vida: Mujeres, Derechos y Ambiente, AC. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Instituto Nacional de Desarrollo Social, 2017. <https://aguayvida.org.mx/materiales/3/>.
- Sepúlveda Pizarro, Jéssica. “‘Ecosofía’: hacia una comprensión de la sabiduría de la tierra desde la noción de ‘ritmo del ser’ de Raimon Pannikar”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 23 (2018): 263–78. <https://doi.org/10.5209/ILUR.61030>.
- Sobrino, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación*. San Salvador: UCA Editores, 2008.
- Swimme, Brian. “El Cosmos como Revelación primordial”. *Revista Electrónica de Teología, RELaT*, n° 389 (8 de junio de 2009). <https://servicioskoinonia.org/relat/389.htm>.
- Turon, daniel. “Ecosofía y la evolución de la conciencia eco-política”. *Culturas Regenerativas* (blog), 28 de octubre de 2020. <https://compaciencia.wixsite.com/danielturoncutrina/post/ecosofia-y-la-evolucion-de-la-conciencia-eco-politica>.

Artículo recibido: 27 de enero del 2024

Artículo aprobado: 15 de marzo del 2024

Teologías de la liberación y giro pos/de-colonial

Distancias, entrecruces y desafíos epistémicos

NICOLÁS PANOTTO*

Comunidad Teológica Evangélica de Chile, Santiago, Chile

Resumen: El presente artículo analiza la relación entre las Teologías de la Liberación (TL) y las Teorías Pos/De-coloniales (TPD) desde una mirada metodológica, epistémica y genealógica. Se sugiere que, a pesar de los puntos de encuentro y abordajes compartidos, ambas corrientes no responden, necesariamente, a los mismos encuadres, sino que mantienen distancias y diferencias que es necesario identificar para establecer puentes e interseccionalidades más efectivos en su tratamiento conjunto.

Palabras claves: teología de la liberación, poscolonialidad, descolonización, epistemología.

Abstract: This article analyzes the relationship between liberation theologies (TL) and post/de-colonial theories (TPD) through a methodological, epistemic and genealogical lens. The author suggests that even though the two currents connect at certain points and share approaches, they do not necessarily respond to the same

* Es Doctor en Ciencias Sociales por FLACSO (Buenos Aires, Argentina) y Licenciado en Teología por el ISEDET (Buenos Aires, Argentina). Contacto: nicolaspanotto@gmail.com

framing. Instead, they maintain distances and differences that need to be identified to establish the most effective bridges and intersectionalities in using them together.

Keywords: liberation theology, postcoloniality, descolonization, epistemology.

En este artículo quiero compartir, muy brevemente, algunas intuiciones un poco desordenadas que vengo desarrollando hace un tiempo sobre la relación entre las Teologías de la Liberación (TL) y las Teorías Pos/De-coloniales (TPD), especialmente en América Latina¹. Como siempre preciso, hay tres formas de abordar este posible vínculo, a saber: desde una mirada *metodológica*, desde una mirada *epistémica* o desde una mirada *genealógica*. Con mirada metodológica me refiero a una relación que se podría establecer a partir de un diálogo entre ambos marcos teóricos, donde TL y TPD se combinan para responder a diversos nudos temáticos o problemáticas específicas, entrecruzando visiones y encuadres de análisis. La mirada epistémica, por su parte, se sitúa en la identificación de los múltiples abordajes específicos dentro de la gran familia de las TL, que tienen una raigambre que podría también

1 Nicolás Panotto, *Religión, política y poscolonialidad en América Latina* (Buenos Aires: Miño y Davila, 2016); “Other Worlds, Other Epistemes, Other Subjects: The Flame (Never Extinguished) of Latin American Liberation Theologies”, en *Decolonizing Liberation Theologies. Past, Present, and Future*, ed. por Nicolás Panotto y Luis Martínez (NY: Pelgrave Macmillan, 2023), 217-240; “Teología como sensibilidad crítica sobre la (hétéro)práxis. Desafíos hermenéuticos hacia dentro de la teología de la liberación”, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 77, n.º 1 (2018): 167-191; “Modernidad, posmodernidad y la teología como sensibilidad crítica”, en *Susurros del Espíritu. Densidad teologal de los procesos de liberación*, ed. por Francisco de Aquino Jr., Pablo Bonavía, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz (Montevideo: Amerindia, 2023), 405-433.

vincularse con la diversificación epistémica de las TPD. Por ejemplo, las teologías andinas, interculturales, afro, incluso las teologías de la agencia/sujeto –como las que encontramos en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)– podrían ser ubicadas dentro de un rastreo decolonial, a pesar de que no se autodenominen como tal². Finalmente, la mirada genealógica se orienta más bien a ubicar elementos pos/de-coloniales “implícitos” en la lectura de las TL, los cuales nunca fueron aludidos manifiestamente dentro de estas corrientes –incluso, hasta podríamos sospechar de ciertas ambivalencias y resistencias mutuas– pero que pueden ser entendidos como puntos comunes, más allá de su denominación teórica. Me refiero, por ejemplo, al análisis sobre el tema de la colonización y su relación con la iglesia, la dimensión colonial de la teología cristiana, entre otros temas medulares dentro de las TL³.

Considero que, si realizamos un análisis de las fuentes y producciones más destacadas en la materia, es posible encontrar más elementos genealógicos y epistémicos de esta relación, que estrictamente metodológicos. Esto lo afirmo porque, a pesar de identificar cada vez más ejemplos de la utilización de herramientas y lecturas pos/de-coloniales dentro del amplio mundo de las TL, no podríamos aseverar de forma contundente que existe una extensa y reconocida trayectoria de integración orgánica y teórica de estas corrientes, o algo así como una “teología de la liberación

2 Luis Martínez Andrade, *Ecología y teología de la liberación* (Barcelona: Herder, 2019); Hugo Assmann, “Apuntes sobre el tema del sujeto”, en AA.VV., *Perfiles teológicos para un nuevo milenio* (San José: DEI-CETELA, 2004), 115-146; Marcella Althaus-Reid, “Gustavo Gutiérrez goes to Disneyland: *Theme Park Theologies* and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology”, en *Interpreting Beyond the Borders. The Bible and Postcolonialism*, ed. por Fernando Segovia (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 36-58; Jung Mo Sung, Néstor Miguez y Joerg Rieger, *Más allá del espíritu imperial* (Buenos Aires: La Aurora, 2015).

3 Enrique Dussel, “Epistemological Decolonization of ‘Theology’”, en *Decolonial Christianities. Latinx and Latin American Perspectives*, ed. por Raimundo Barreto y Roberto Sirvent (New York: Palgrave MacMillan, 2019), 25-42.

decolonial”⁴. Ahora bien, la pregunta aquí es si realmente necesitamos de una orgánica como ésta —es decir, una especie de *corpus* sistemático— para hablar del potencial que reside en la vinculación entre estas dos teorías. Y la respuesta es obviamente negativa. De hecho, buscarlo sería —valga la paradoja— alimentar un vicio moderno-céntrico colonial, que pretende validar un tipo de conocimiento a la luz del establecimiento de cierta claridad metodológica o presunción sistemática, en lugar de valorar los entrecruces, interseccionalidades, choques y roces contingentes, sin un corpus específico o incluso una orgánica difusa.

Sin embargo, sí considero que hay un elemento que requiere ser subsanado o al menos desarrollado con mayor precisión para analizar el potencial de esta relación. Parto de la siguiente premisa: que encontremos elementos conceptuales, políticos o metodológicos pos/de-coloniales dentro de las TL, no hace que éstas representen automáticamente un abordaje pos/de-colonial en el pleno sentido de la idea. Este problema lo encuentro en varias relecturas de la TPD, no sólo en las TL: por el solo hecho de hablar de colonialismo, descolonización o imperio, o de remitir a algunos/as autores/as de esta corriente, inmediatamente se pretenden como “teorías pos/de-coloniales”, cuando ello dista de ser así. Una cosa es referir a esas nomenclaturas en tanto categorías analíticas, y otra distinta es, como lo hacen las TPD, resignificarlas desde un encuadre epistémico crítico.

En el caso de las TL, a veces el querer destacar una vinculación genealógica, como la descrita —es decir, entablar la relación a partir de “temas” comunes entre ambas—, hace que la especificidad de lo pos/de-colonial se diluya, haciendo que los elementos característicos de

4 Stefan Silver, *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales* (Cochabamba: Maryknoll, 2018).

las TL absorban la representación de dicho abordaje. Frente a ello, hay que reconocer que también existen elementos que demarcan una diferencia entre ambos escuadros teóricos, distancia que es conveniente reconocer y hasta mantener para un mejor diálogo entre ellas⁵. Si diluimos una dentro de otra, entonces nos perderemos de establecer un intercambio enriquecedor y autocrítico.

Dicha distancia la podemos identificar en dos elementos centrales. Primero, en que existen aspectos de la epistemología y metodología de las TL que no se relacionan —e incluso entran en conflicto— con propuestas fundamentales de las metodologías pos/de-coloniales. Y segundo, en el hecho de que las teorías pos/de-coloniales ofrecen un espejo crítico sobre las TL en torno a elementos que ellas necesitan incorporar y trabajar.

I

Para comenzar a indagar sobre estos vericuetos, me parece importante dar algunas apreciaciones sobre la relevancia tanto de las TL como de la TPD, y por qué importa pensar la relación entre ambas. Sobre las TL considero, como muchas y muchos, que ellas no están muertas, como algunos/as pretenden. Su legado aún persiste a partir de la revolución paradigmática que encauzaron sobre el quehacer teológico, cuyo impacto aún transitamos. Sin embargo, sí considero que ha habido un importante cambio en torno a su orgánica epistémica, al menos si comparamos sus inicios en la década de los '70, donde existía

5 Carlos Enrique Angarita Sarmiento, “Apuntes para repensar la teología de la liberación en América Latina y el Caribe”, *Pasos* 137 (2008): 31-39.

una mayor producción, al menos como marco teórico con cierta pretensión de universalidad.

Algo que caracteriza la producción teológica de las TL hoy es su diversificación: encontramos gran número de teologías feministas, de las diversidades, interculturales, indígenas, afrodescendientes, de la niñeces y juventudes, que de alguna manera se alimentan a partir de los presupuestos de la TL y dialogan con ellos⁶. En otros términos, el gran aporte de las TL es haber promovido una sensibilidad y propuesto un método que permitió repensar la fe y el quehacer teologal desde una diversidad de identificaciones sociales y demandas políticas, propias de nuestros tiempos (pos)modernos⁷.

Por su parte, las teorías pos/de-coloniales representan un marco cada vez más visible dentro de la academia como del activismo, que ha irrumpido en la misma inercia que mencionamos sobre las TL: ha pasado de ser una propuesta reactiva frente a los reduccionismos de ciertas teorías críticas en boga en su momento —especialmente de la teoría de la dependencia o los estudios culturales— a un colectivo de voces que ha resignificado la dimensión de lo colonial y decolonial desde identificaciones mucho más amplias. De aquí que hoy encontramos feminismos decoloniales⁸, estudios poscoloniales queer⁹, teorías

6 Daylín Rufín Pardo y Luis Carlos Marrero, eds. *Re-encantos y re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de la Teología de la Liberación* (Buenos Aires: JuanUno, 2018); Nicolás Panotto y Luis Martínez, eds., *Decolonizing Liberation Theologies. Past, Present, and Future* (New York: Pelgrave Macmillan, 2023).

7 Panotto, “Teología como sensibilidad”, 167-191.

8 María Lugones, *Peregrinajes: teorizar una coalición contra múltiples opresiones* (Buenos Aires: Signo de los Tiempos, 2021).

9 John Hawley, ed., *Postcolonial and Queer Theories: Intersections and Essays* (Westport, CT: Praeger, 2001).

decoloniales del posdesarrollo¹⁰, abordajes críticos sobre los procesos de racialización¹¹, teorías interculturales decoloniales¹², entre muchas otras. En resumen, podemos definir las TPD como una propuesta que amplía el alcance de las teorías críticas modernas, transmodernas y posmodernas¹³ a partir de la puesta en evidencia del impacto que el binomio colonialidad/pos-decolonialidad tiene sobre las dinámicas de poder y prácticas emancipatorias.

En otras palabras, la especificidad de las TPD reside en cómo la noción de colonialidad permite ubicar las dinámicas de poder en el mundo neoliberal y global contemporáneo dentro de una genealogía histórica mucho más amplia, que se relaciona con colonialidades del ser, del poder y del saber, como decía Anibal Quijano¹⁴. Es decir, permite identificar con mayor profundidad las raíces del poder y su alcance micro-político, más allá de los campos tradicionales de la teoría crítica (aunque sin excluirlas), como la dimensión político-institucional, el sistema económico, los marcos ideológicos o las dinámicas discursivas. Hablar del poder desde la colonialidad, significa hablar de una matriz que brota desde los orígenes de la modernidad como episteme dominante, y que se enraíza en las normativizaciones

10 Arturo Escobar, *Autonomía y Diseño: La Realización de lo Comunal* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2017).

11 Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres y Ramón Grosfoguel, eds. *Decolonialidad e Pensamiento Afrodiáspórico* (Sao Paulo: Auténtica Editora, 2018).

12 Catherine Walsh, *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala* (Quito: Abya Yala, 2012).

13 Alfonso de Toro y Fernando de Toro, eds., *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica* (Frankfurt: Vervuert, 1999); Santiago Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011); Enrique Dussel, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (Madrid: Akal, 2020).

14 Anibal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research* (2000): 342-386.

que enmarcan idearios como soberanía, estado-nación, construcción de saberes, subjetividad(es), procesos de racialización, entre otras.

Pero las teorías pos/de-coloniales no sólo complejizan las lecturas sobre dinámicas de poder en las teorías críticas, sino que, a partir de allí, habilitan diversas prácticas, marcos simbólicos y epistemes de resistencia, liberación y emancipación. De todos los elementos que se pueden mencionar al respecto, destaco dos. Por una parte, promueven la dimensión liberadora que reside en la diversidad de identidades, pero evitan los vicios posmodernos/multiculturalistas del relativismo socioeconómico y cultural acríticos, al insertarlas en la genealogía de la colonialidad, es decir, en un marco de dinámicas de poder donde cada una de estas miradas resiste, a su vez, un modo de ver la historia, un modelo económico y una epistemología hegemónica, que las atraviesa y a su vez comparte con otros agentes en tanto contextos de opresión. Por otro lado, comprende las dinámicas políticas no sólo como prácticas institucionalizadas sino como espacios de construcción de saberes-otros. Es decir, que las resistencias y liberaciones se gestan también en los modos alternativos de construir conocimientos, sabidurías y teorías, ya que las luchas son también luchas epistémicas que se gestan en y desde nuestras prácticas. Por ello, lo pos/de-colonial valora formas alternativas de construcción de saberes como crítica política, a través de la valoración de narrativas populares, el arte subversivo, los diálogos disruptivos, las performances callejeras, entre otros elementos que van por el margen de los vicios objetivantes de la hegemonía epistémica moderno-céntrica-occidental, que habita no sólo el conservadurismo sino también cierto progresismo ilustrado.

Habiendo planteado estas apreciaciones sobre ambas corrientes, considero que su relación es inevitable, y a la vez merece ser desarrollada con mayor especificidad. Esto, en primer lugar, porque ambas poseen

muchos puntos comunes, que trataremos más adelante. Pero segundo, porque representan una *sensibilidad* similar, a saber: tanto las TL como las TPD se resisten a ser un marco teórico más; por el contrario, pretenden ubicarse como propuestas epistémicas que articulan voces, que hacen dialogar entre diferencias y proyectan un potencial político alrededor de diversas vivencias, prácticas, activismos y modos de construir saberes.

Como afirmaron teólogas y teólogos como Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Marcella Altrhaus-Reid, Néstor Míguez o Ivone Gebara, el potencial de las TL reside, no en construir un “dogma de la liberación”, sino en su capacidad de canalizar demandas, discursos y prácticas presentes en los procesos de liberación que se dan en el seno de la fe –asumiendo la complejidad, profundidad y paradojas que nacen de estas experiencias–, antes que en la construcción de un corpus cerrado y homogéneo. Sin duda, existen elementos distintivos en tanto propuesta epistémica, pero incluso ellos son revisados y revisitados constantemente a partir de los contextos y sujetos a los que convoca.

En otras palabras, tanto las TL como las TPD se transformaron en marcos de inspiración y movilización de diversas corrientes, activismos y cosmologías, y su aporte se traduce en senderos transdisciplinarios de encuentro antes que en marcos fijos de lineamientos teóricos.

II

Ahora sí, retomando lo afirmado al inicio sobre los posibles *encuentros genealógicos* entre las TL y las TPD, hay muchos elementos que podríamos mencionar: la vinculación entre ejercicio teológico, eclesiología e historia colonial; el surgimiento de las teologías populares

e identitarias como modos de deconstruir críticamente los andamiajes euro-occidentales de la teología cristiana; la reivindicación de nuevas metodologías de construcción teológica a partir de las experiencias concretas de grupos, personas y movimientos, entre muchos otros.

Aquí me gustaría profundizar dos de estos posibles encuentros¹⁵. Primero, la relectura de la historia que hacen ambos abordajes. Por ejemplo, los estudios pos/de-coloniales –especialmente la raigambre de estudios subalternos indios– cuestionan el historicismo moderno, el cual establece una jerarquización ontológica entre historia y progreso en un marco euro-occidental. Por ello hablan de la necesidad de una *historificación la historia*. La filósofa Emmanuela Fornari lo resume de la siguiente manera:

Adoptando la óptica no ya de un tiempo “homogéneo y vacío”, propio del historicismo, sino –como escribe de manera sugerente Chatterjee– “heterogéneo y pleno”, la “marginalidad” no occidental aparece no ya como algo externo o un residuo del poder historicador de la modernidad, sino como un espacio inter-medio que, más que ser una etapa de un proceso “estadial”, constituye un lugar de paradojas que pone en jaque el paradigma eurocéntrico de la modernización¹⁶.

Estas “dos historias” que presenta Partha Chatterjee y refiere Fornari –es decir, la historia del tiempo homogéneo y la historia como “historia de las pertenencias”– resuenan a dos elementos que las TL han trabajado desde sus orígenes. Primero, la unicidad de la historia frente

15 Los elementos desarrollados en esta sección los he elaborado con más detalle en Nicolás Panotto, “Descolonizar la secularización como nudo epistémico para la construcción de saberes-otros: hacia una educación intercultural (crítica) de lo religioso”, *Aula* 28 (2022): 217-230.

16 Emanuela Fornari, *Líneas de frontera. Filosofía y poscolonialismo* (Buenos Aires: Gedisa, 2017), 47.

a la escisión de una historia sagrada y otra profana¹⁷. La dimensión de la trascendencia ya no se proyecta en una unidad por fuera de la historia concreta que habitamos, sino a partir de los movimientos que se dan en ella, más concretamente, en las disrupciones liberadoras, que dan cuenta de la acción divina a partir de instancias de transformación¹⁸. La historia se hace heterogénea a partir de esta relevación de Dios en sus “márgenes” en tanto inscripciones subrepticias del saber, y dicha heterogeneidad-pluralidad liberadora constituye la espacialidad inherente de la manifestación del saber teológico y espiritual.

Es decir que la dimensión “profana” de la historia de los márgenes actúa como un entre-medio teológico que da cuenta de su constitución sagrada y teológica. A partir de esta irrupción –o “interrupción”, como plantea Nancy Cardoso¹⁹– es donde la historia se transforma en un escenario de revelación a partir del actuar divino en los procesos de liberación. Y este es, precisamente, el segundo elemento para destacar sobre el elemento histórico: la dimensión teológica de “lo marginal”, no sólo como espacio de representación de grupos particulares receptores, sino como agentes activos de la acción de Dios en la historia, donde el “resto” deviene en transformación revelatoria²⁰.

El otro elemento donde podríamos identificar una vinculación genealógica es en la cuestión epistémica. Las TPD han esbozado que

17 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima: CEP, 1996), 245-256.

18 Ignacio Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, en *Mysterium Liberationis*, ed. por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Vol. 1 (San Salvador: UCA Editores, 1993), 328-329.

19 Nancy Cardoso, “¡Interrompidas venceremos! Raacinhos sobre la libertação e fracasso”, en *Re-encantos y re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de la Teología de la Liberación*, ed. por Daylín Rufín Pardo y Luis Carlos Marrero (Buenos Aires: Juan Uno, 2018), 63-74.

20 Jonathan Pimentel Chacón, ed., *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza* (San José: SEBILA, 2010).

uno de los campos de batalla frente a las lógicas de la colonialidad es la construcción de saberes alternativos frente a los marcos hegemónicos de legitimación de un conocimiento. Partiendo del principio de que la colonialidad del poder es también colonialidad del saber²¹, necesitamos no sólo la visibilización de nuevas sabidurías, sino también canalizarlas para implosionar los saberes coloniales a partir de la inscripción de la *diferencia colonial* como espacio intersticial de deconstrucción y desplazamiento crítico de los saberes²².

Esta resignificación de los límites cognitivos y epistémicos se transforman en espacios donde se gesta –en palabras de Juan Aparicio y Mario Blaser– una *insurrección de los saberes subyugados*, como una forma de cuestionar la modernidad/colonialidad en su lógica más fundamental. Dicen: “El rechazo a lo no moderno como algo irreal es en sí mismo uno de los mecanismos por medio de los cuales la modernidad/colonialidad se protege y se sostiene como la base ontológica de la política”²³. Lo no-moderno aplastado o marginalizado por las fronteras de lo moderno/colonial, germina como un conocimiento que implosiona la estabilidad ontológica de la primera. Desde una visión decolonial, la emergencia de conocimientos silenciados y su *interseccionalidad*, como estrategia política de la transdisciplinarietà, van de la mano²⁴.

21 Aníbal Quijano, *Ensayos en torno a la colonialidad del poder* (Buenos Aires: El Signo, 2020), 151-199.

22 Catherine Walsh, ed., *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial. Reflexiones Latinoamericanas* (Quito: Abya-Yala, 2005).

23 Juan Aparicio y Mario Blaser, “La “ciudad letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina”, en AA.VV., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo I (Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, 2015), 112-113.

24 Carla Akotirene, *Interseccionalidades* (San Pablo: Polen, 2019).

Desde la mirada de las TL, podríamos decir que el elemento de la *intensidad de las voces subalternas* —como denomina Karina Bidaseka²⁵— tiene que ver con la pluralidad de apropiaciones que ha tenido lugar desde diversas identidades y demandas. Esto conlleva, por ende, no tanto una focalización en el contenido o particularidad de cada una de estas voces sino en *el despliegue de una estrategia política en clave pedagógica*, en dos direcciones: como promoción de diversidad de abordajes/experiencias posibles dentro del campo religioso/espiritual y como marco crítico con respecto a las definiciones hegemónicas de lo religioso. Es hacer eco a lo que Marcella Althaus-Reid ha presionado insistentemente sobre la necesidad del “indecentar” las TL²⁶:

La indecencia como círculo hermenéutico es, en cierto modo, una llamada al desvío desde el centro del conocimiento y la fe hacia los márgenes, sin retornar al centro. Es un intento de reivindicar el conocimiento marginal de Dios como fundamento de una praxis teológica alternativa de liberación.

III

Ahora bien, como mencionamos inicialmente, la relación TL-TPD no se da solamente ubicando estos posibles nudos genealógicos, sino también planteando una relación autocrítica que, en este caso, me gustaría enfocar especialmente sobre las TL. Aunque lo pos/

25 Karina Bidaseka, *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina* (Buenos Aires: SB Editores, 2010), 197.

26 Marcella Althaus-Reid, “From Liberation Theology to Indecent Theology: The Trouble of Normality in Theology”, en *Latin American Liberation Theology. The Next Generation*, ed. por Ivan Petrella (Maryknoll: Orbis Books, 2005), 27.

de-colonial está presente en la trayectoria teológica liberacionista en varios sentidos, éste también presenta varios desafíos para las TL, al menos en dos direcciones: primero, en la profundización de la impronta concretamente pos/de-colonial de las TL (la cual podría ser aún más visible de lo que conocemos hasta hoy) y, en segundo lugar, en una crítica sobre los elementos moderno-céntricos que aún perviven dentro de las TL.

En otros términos, *necesitamos descolonizar las TL*. Know Pui Lang, parafraseando a Partha Chatterjee, plantea que necesitamos *des-provincializar* el origen de las TL²⁷. Esta des-provincialización no tiene que ver tanto con aspectos geográficos. Más bien, nos referimos a una des-provincialización epistémica. Se relaciona con lo que Franz Hinkelammert ya afirmaba allá por 1988 sobre el desafío de “desoccidentalizar” la teología²⁸. Y ya hemos visto anteriormente varios/as autores/as que plantean la necesidad de ir más allá de los presupuestos ontológicos y metafísicos heredados.

Aquí, una de las tesis que propongo sobre este punto es la siguiente: *una descolonización de las TL no significa necesariamente “anexar” el elemento pos/de-colonial como algo exógeno a su producción, o formular la creación de otra teología del genitivo –como una “teología de la liberación decolonial”–, sino más bien radicalizar en clave pos/de-colonial los elementos epistémicos constitutivos de las TL, a partir de las zonas de encuentro como las que hemos mencionado. A partir de esta premisa, pienso en cuatro preguntas hacia las TL para este ejercicio. La primera es: ¿Cuáles son los elementos moderno-céntricos que aún persisten en las TL? Aunque en muchos sentidos estas*

27 Kwok Pui-Lan, “Hacer teología en la era de la globalización”, en *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, coord. por Consuelo de Prado y Pedro Hughes (Lima: CEP, 2008), 395-411.

28 Franz Hinkelammert. *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (San José: DEI, 2000), 12.

teologías fueron críticas con la modernidad²⁹ (especialmente en varios aspectos de su andamiaje socioeconómico, político y teológico), ellas también fueron hijas de su tiempo, y en varios sentidos mantuvieron nociones moderno-céntricas, tales como las concepciones a veces abstractas y centradas en lo socioeconómico (lo que reiteradamente cuestionó Marcella Althaus-Reid, especialmente sobre la carencia de corporalidad y sexualidad de los sujetos teológicos en las TL)³⁰, el rol de la teología como ejercicio crítico (que, más allá de acercarse a prácticas populares o pastorales, de alguna manera mantuvo ciertas clasificaciones racionalistas e ilustradas, especialmente en términos de referencias y metodologías filosóficas) y, principalmente, en las nociones metafísicas de lo divino (elemento que Ivone Gebara y Hugo Assman cuestionaron muchas veces, especialmente con su crítica a la metafísica del Dios Liberador de la Historia tan presente en las TL)³¹.

La segunda pregunta es: ¿Cómo se retroalimenta el “círculo hermenéutico” de las TL a partir de la proliferación de diversas voces? Mencioné anteriormente que una de las riquezas de las TL reside precisamente en su promoción y acogida de una diversidad de miradas teológicas, que no sólo responden a, sino que también proyectan críticamente varios elementos presentes y ausentes en su andamiaje. Sin embargo, mi preocupación es que las TL en tanto

29 Jung Mo Sung, “La irracionalidad de la Modernidad, idolatría y Teología de la liberación”, en *La Teología de la Liberación en Prospectiva*, ed. por Agenor Brighenti y Rosario Hermano (Santiago: UCSH, 2012), 123-146.

30 Marcella Althaus-Reid, “Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad”, *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora 11 (2008): 55-69.

31 Ivonne Gebara. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Madrid: Trotta, 2000); Hugo Assmann, “Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal”, en *Panorama de la Teología Latinoamericana*, ed. por Juan José Tamayo Acosta y Juan Bosch (Navarra: Verbo Divino, 2002), 139-154.

paradigma termine siendo una dispersión de relatos desconexos, sin que haya un “regreso” desde estas experiencias concretas para desarrollar nuevas miradas sobre el método y epistemología que hacen a la especificidad de las TL. Como ya indiqué, no me refiero a la insistencia de retornar a una especie de corpus de las TL, pero sí de un movimiento de retroalimentación donde nos podamos repreguntar a partir de los interrogantes que dieron luz a estas teologías, las cuales, como sabemos, siguen siendo sumamente vigentes, y de la misma manera, sirvan a discernir las problemáticas comunes que atraviesan todas estas voces, a las cuales el sentido de “liberación” responde. Concretamente: ¿qué nos dicen las experiencias de tantas agencias teológicas sobre la noción de sujeto teológico o excluido fundante en las TL? ¿De qué forma el ver-juzgar-actuar se amplifica a la luz de nuevas nociones como las de interseccionalidad, transdisciplinariedad o resistencia de saberes frente a lo colonial?

La tercera pregunta tiene que ver con un interrogante básico: ¿qué entendemos por “liberación” a la luz de las relecturas pos/de-coloniales? Si el punto anterior tiene más que ver con una revisión epistémica, éste se relaciona con la necesidad de ampliar el sentido de *crítica* en las TL. Sabemos que dentro de las primeras generaciones ha habido una revisión sobre el sentido restrictivo del concepto de liberación original, que partía de enfoques estrictamente socioeconómicos, inspirados en la teoría de la dependencia. Sin embargo, creo que a las TL aún carecen de un ejercicio de auto-interrogación más profunda, desde la presencia de diversos sujetos y contextos –como dijimos anteriormente–, o de una crítica que se gesta desde otros campos, como, por ejemplo, el de la literatura; las dinámicas socioculturales; la teoría política; el tema medioambiental; incluso, me atrevo a decir, de lo propiamente religioso.

En otros términos, así como la diversidad de teologías de la identidad deben dar lugar a un replanteo epistémico, también deben exponer los elementos estructurales que canalizan las prácticas y estructuras de opresión actual hacia un sentido más vasto sobre lo que debemos ser “liberados/as”, y que considere las raíces de colonialidad que complejizan lo subrepticio y enraizado de las dinámicas de poder estructural que nos agobian.

Mi última pregunta es: ¿Hasta qué punto las TL siguen manteniendo distinciones moderno-coloniales en su metodología? Recientemente discutíamos, en el marco de un panel de debate en estos temas, sobre la relevancia de distinciones entre exégesis y hermenéutica, entre intensiones pastorales y elementos teológicos, que aún circunscriben muchas de las querellas dentro de las TL. Muchas veces no percibimos que precisamente estas distinciones responden a una visión moderna de la compartimentalización metodológica, donde la distinción de campos y esferas muchas veces pretende encapsular experiencias y modos de construcción de conocimiento, desde una lógica de poder que mantiene las prácticas críticas y teóricas dentro de fronteras determinadas, pretendiendo sistematizar, controlar o encuadrar el “desorden” que brota del exceso epistémico, político, fenomenológico y teológico!, constitutivas de estos entrecruces.

Demás está decir que las TL representan un campo de ruptura metodológica frente a la compartimentalización ilustrada vigente en la teología cristiana del siglo XX. Sin embargo, creo que aún se mantiene apegada a algunos vicios, rozando cierto riesgo de colonialidad epistémica, como, por ejemplo, desde la distinción entre teología y Biblia; entre lectura sociopolítica y hermenéutica; entre la primacía de metodologías racionalistas por sobre metodologías alternativas en términos literarios, discursivos, corporales, artísticos, entre otros.

IV

En conclusión, las TL tienen aún mucho que aportar, precisamente porque aún participan de los devenires que habitamos, ofreciendo un discernimiento en torno a los males que nos asedian e insistiendo en la necesidad de procesos liberadores reales. Encuentro que lo pos/de-colonial como propuesta epistémica se presenta como una posibilidad para los diversos agentes, movimientos y propuestas dentro del abanico de las TL, de encontrar narrativas de actualización para este activismo compartido.

Pero insisto en la advertencia de que lo pos/de-colonial no se transforme en un cliché más, tanto de anexo como de fusión pragmática con las TL: más bien, se requiere de un intercambio donde los abordajes pos-de/coloniales sirvan a la actualización y profundización de la episteme liberacionista, así como las TL devengan en un aporte a las teorías pos/de-coloniales siendo una voz desde el campo religioso, espiritual y teológico, el cual muchas veces éstas carecen³². Dicho diálogo es fundamental en un contexto como el actual, donde las hegemonías no sólo operan desde una colonialidad del ser, del saber y del poder, sino también desde una colonialidad del creer que atraviesa, e incluso potencia, esas otras colonialidades en el espacio público, cada vez con más fuerza.

32 An Yountae, “A Decolonial Theory of Religion: race, coloniality, and secularity in the Americas”, *Journal of the American Academy of Religion* 20 (2020), 1-34; Nicolás Panotto y Clarissa De Franco, “Decolonização do campo epistemológico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) pela via contra-hegemônica dos direitos humanos”, *Estudos de Religião* 35, n.º 3 (2021), 33-54.

BIBLIOGRAFÍA

- Akotirene, C. *Interseccionalidades*. San Pablo: Polen, 2019.
- 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 the Borders. The Bible and Postcolonialism*, editado por Fernando Segovia, 36-58. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Althaus-Reid, Marcella. “From Liberation Theology to Indecent Theology. The Trouble of Normality in Theology”. En *Latin American Liberation Theology. The Next Generation*, editado por Ivan Petrella, 20-38. Maryknoll: Orbis Books, 2005.
- Althaus-Reid, Marcella. “Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad”. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião* 11 (2008): 55-69.
- Aparicio, Juan y Mario Blaser. “La “ciudad letrada” y la insurrección de saberes subyugados en América Latina”. En AA.VV., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I, 112-113. Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, 2015.
- Assmann, Hugo. “Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal”. En *Panorama de la Teología Latinoamericana*, editado por Juan José Tamayo Acosta y Juan Bosch, 139-154. Navarra: Verbo Divino, 2002.
- Assmann, Hugo. “Apuntes sobre el tema del sujeto”. En AA.VV., *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, 115-146. San José: DEI-CETELA, 2004.
- Bernardino-Costa, Joaze, Nelson Maldonado-Torres y Ramón Grosfoguel, eds. *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Sao Paulo: Auténtica, 2018.
- Bidaseka, Karina. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coniales en América Latina*. Buenos Aires: SB Editores, 2010.

- Cardoso, Nancy. “¡Interrompidas venceremos! Raacinhos sobre la libertação e fracasso”. En *Re-encantos y re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de la Teología de la Liberación*, editado por Daylins Rufin Pardo y Luis Carlos Marrero, 63-74. Buenos Aires: JuanUno, 2018.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- de Toro, Alfonso y Fernando de Toro, eds. *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Frankfurt: Vervuert, 1999.
- Dussel, Enrique. “Epistemological Decolonization of Theology”. En *Decolonial Christianities. Latinx and Latin American Perspectives*, editado por Raimundo Barreto y Roberto Sirvent, 25-42. New York: Palgrave MacMillan, 2019.
- Dussel, Enrique. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Madrid: Akal, 2020.
- Ellacuría, Ignacio. “Historicidad de la salvación cristiana”. En *Mysterium Liberationis*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Vol. I, 323-372. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- Escobar, Arturo. *Autonomía y Diseño: La Realización de lo Comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2017.
- Forniari, Emanuela. *Líneas de frontera. Filosofía y poscolonialismo*. Buenos Aires: Gedisa, 2017.
- Gebara, Ivonne. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 1996.
- Hawley, John. ed. *Postcolonial and Queer Theories: Intersections and Essays*. Westport, CT: Praeger, 2001.
- Hinkelammert, Franz. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: DEI, 2000.
- Lugones, María. *Peregrinajes: teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Signo de los Tiempos, 2021.

- Martínez Andrade, Luis. *Ecología y teología de la liberación*. Barcelona: Herder, 2019.
- Mo Sung, Jung. “La irracionalidad de la Modernidad, idolatría y Teología de la liberación” En *La Teología de la Liberación en Perspectiva*, editado por Agenor Brighenti y Rosario Hermano, 123-146. Santiago: Ediciones UCSH, 2012.
- Mo Sung, Jung, Néstor Miguez y Joerg Rieger. *Más allá del espíritu imperial*. Buenos Aires: La Aurora, 2015.
- Panotto, Nicolás. *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Buenos Aires: Miño&Davila, 2016.
- Panotto, Nicolás. “Teología como sensibilidad crítica sobre la (hétero)praxis. Desafíos hermenéuticos hacia dentro de la teología de la liberación”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 77, n.º 1 (2018): 167-191.
- Panotto, Nicolás. “Descolonizar la secularización como nudo epistémico para la construcción de saberes-otros: hacia una educación intercultural (crítica) de lo religioso”. *Aula* 28 (2022): 217-230.
- Panotto, Nicolás. “Other Worlds, Other Epistemes, Other Subjects: The Flame (Never Extinguished) of Latin American Liberation Theologies”. En *Decolonizing Liberation Theologies. Past, Present, and Future*, editado por Nicolás Panotto y Luis Martínez, 217-240. New York: Palgrave Macmillan, 2023.
- Panotto, Nicolás. “Modernidad, posmodernidad y la teología como sensibilidad crítica”. En *Susurros del Espíritu. Densidad teológica de los procesos de liberación*, editado por Francisco de Aquino Jr., Pablo Bonavía, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz, 405-433. Montevideo: Amerindia, 2023.
- Panotto Nicolás y Clarissa De Franco. “Decolonização do campo epistemológico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) pela via contra-hegemônica dos direitos humanos?”. *Estudos de Religião* 35, n.º 3 (2021): 33-54.
- Panotto Nicolás. y Luis Martínez, eds. *Decolonizing Liberation Theologies. Past, Present, and Future*. New York: Palgrave Macmillan, 2023.

- Pimentel Chacón, Jonathan, ed. *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza*. San José, SEBILA, 2010.
- Pui-Lan, Kwok. “Hacer teología en la era de la globalización”. En *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años*, coordinado por Consuelo de Prado y Pedro Hughes, 395-411. Lima: CEP, 2008.
- Quijano, Anibal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World-Systems Research* (2000): 342-386
- Quijano, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: El Signo, 2020.
- Rufin Pardo, Daylins y Luis Carlos Marrero, eds. *Re-encantos y re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de la Teología de la Liberación*. Buenos Aires: JuanUno, 2018.
- Sarmiento, Carlos. Enrique. “Apuntes para repensar la teología de la liberación en América Latina y el Caribe”. *Pasos* 137 (2008): 31-39.
- Silver, Stefan. *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*. Cochabamba: Maryknoll, 2018.
- Walsh, Catherine, ed. *Pensamiento Crítico y Matriz (De)colonial. Reflexiones Latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala, 2005.
- Walsh, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya Yala, 2012.
- Yountae, An. “A Decolonial Theory of Religion: race, coloniality, and secularity in the Americas”. *Journal of the American Academy of Religion* 20 (2020): 1-34.

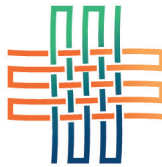
Artículo recibido: 5 de enero del 2024

Artículo aprobado: 28 de febrero del 2024

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



**UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA**
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: [UBL.SanJose.CostaRica](https://www.facebook.com/UBL.SanJose.CostaRica)
www.ubl.ac.cr