



ARTIGOS / ARTICLES

LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA Y EL GIRO DESCOLONIZADOR

Latin American Theology and the Decolonializing Turn

Pablo Mella, sj *

RESUMEN: Partiendo de una reconstrucción genealógica del giro decolonial del pensamiento latinoamericano, el artículo esboza una figura posible de la teología descolonizadora latinoamericana como una nueva versión de la teología de la liberación. A partir de la distinción entre estudios subalternos latinoamericanos, estudios culturales latinoamericanos, poscolonialismo y estudios decoloniales, señala los aciertos y los riesgos que podría tener una teología que asuma sin mayor criticidad las propuestas epistémicas de estas corrientes actuales del pensamiento latinoamericano. Se ejemplifican los riesgos a partir de las discusiones sostenidas en el marco del Foro Mundial Teología y Liberación bajo el lema “teología para otro mundo posible”, para sugerir sucintamente cómo estos pueden ser superados tomando en cuenta algunas de las advertencias críticas del giro decolonial.

PALABRAS CLAVE: Teología de la liberación. Pensamiento latinoamericano. Interculturalidad. Poscolonialismo. Teología decolonial.

ABSTRACT: From a genealogical reconstruction of the decolonial turn of Latin American thought, the article sketches a possible profile for a decolonializing theology of Latin America as a new version of liberation theology. Starting with

* Es Director Académico del Instituto Superior Bonó de la Compañía de Jesús en República Dominicana, donde enseña antropología filosófica, filosofía política contemporánea y pensamiento latinoamericano y caribeño. Es profesor invitado de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Artículo sometido a evaluación en 28.10.2016 y aprobado para publicación en 01.12.2016.

the distinction between Latin American Subaltern Studies, Latin American cultural studies, postcolonialism and decolonial studies, it points to the successes and risks of a theology that naively makes its own the epistemic proposals of these current trends of Latin American thought. Examples of these risks are located in the discussions which take place within the framework of the Global Forum “Theology and Liberation” under the slogan “Theology for another possible world”, so as to suggest succinctly how they can be overcome by taking into account some of the critical warnings of the decolonial turn.

KEY WORDS: Theology of Liberation. Latin American thought. Interculturality. Postcolonialism. Decolonial Theology.

La explosión no ocurrirá hoy. Es demasiado pronto... o demasiado tarde.

No vengo armado de verdades decisivas.

Mi conciencia no está atravesada por fulgores esenciales.

Sin embargo, con total serenidad, creo que sería bueno que se dijeran ciertas cosas.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*.

Introducción

Como todo proceso de creación intelectual, el llamado “giro descolonizador” del pensamiento latinoamericano (cf. MALDONADO-TORRES, 2008, p. 61-72) es susceptible de muchas interpretaciones, tanto desde dentro (por parte de quienes se consideran sus representantes y promotores) como desde fuera (por parte, no solo de quienes lo critican, sino también de quienes se declaran sus admiradores). La escritura de estas líneas acoge oportunamente esa diversidad de voces para discernir en qué sentido la producción teológica latinoamericana, marcada bajo el signo de la liberación, se puede apropiar de estas discusiones epistémicas que se han desarrollado más bien en el ámbito filosófico y científico social que en el propiamente teológico.

En estas páginas queremos hacer un trabajo de reflexión que, por las condiciones particulares en que se escribe, no puede ser otra cosa que un ensayo preliminar. El trasfondo de este texto es el seminario que facilitamos en el XII Simpósio Internacional Filosófico-Teológico de la FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, celebrado en Belo Horizonte, los días 5 y 6 de octubre de 2016. Las ideas compartidas en ese seminario se formularon relativamente en poco tiempo, por lo que muchas aseveraciones centrales del presente trabajo expresan, sencillamente, inquietudes. Reconocemos de entrada que haría falta una lectura más pausada, exhaustiva y metódica de la amplia literatura ya existente sobre el tema que nos ocupa.

Por otro lado, es importante advertir que la producción de una “teología decolonial” apenas está en ciernes en América Latina. Existen más bien escritos de “teología intercultural” (cf. TAMAYO, 2011; CASTILLO, 2016; ESTERMANN, 2014, p.347-368) que comparten más de un rasgo con la germinal teología decolonial¹, pero los mismos no han asumido de manera sistemática el giro descolonizador² del pensamiento latinoamericano. Por lo tanto, la producción teológica decolonial *stricto sensu* en América Latina cuenta con estudios que apenas señalan lo que puede aprender la teología de la liberación del giro descolonizador³ y con textos de prácticas teológicas que explícitamente se llaman a sí mismas “teología decolonial” procedentes del mundo anglosajón, especialmente de Estados Unidos y de los países angloparlantes de África (cf. KAUNDA, 2015, p. 73-92).

Nuestra reflexión se desarrollará en cuatro partes. En primer lugar, se expondrá el surgimiento complejo de los llamados estudios decoloniales, destacando el campo de investigación que el proceso abre. En segundo lugar, se explicará brevemente el origen de giro colonial, asociado especialmente al denominado grupo modernidad/colonialidad, y explicando sus categorías centrales, entre las cuales destacan dos: *colonialidad*, y su proyecto práctico, a saber, la *decolonialidad*. En tercer lugar, se pone un ejemplo de teología poscolonial como teología decolonial en germen, para apuntar los desafíos que el giro decolonial plantea a la primera teología de la liberación, hasta el punto de verse sentada en un auténtico banquillo de los acusados. Este ejemplo sirve de base para, en cuarto y último lugar, señalar los aspectos constructivos de una recepción del giro decolonial en la teología latinoamericana. Al mismo tiempo, se concluirá señalando algunos escollos a evitar para que esta recepción del pensamiento decolonial pueda dar lo mejor de sí en un discurso teológico que no renuncia a la centralidad de Cristo y a integrar su misión confiada a las Iglesias cristianas, a pesar de las ambigüedades con las que ambas se han expresado a través de la historia.

¹ Ver el número monográfico “Teología de la liberación y pensamiento poscolonial” de la revista *Voices*, vol. 37, núm. 2014/1, enero-abril 2014, editado por la Latin American Theological Commission de la Asociación EcuMénica de Teólogos/as del Tercer Mundo que plantea el problema desde el pensamiento poscolonial del que se hablará en el apartado 1 de este artículo. Puede recuperarse en la siguiente dirección url: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2014-1.pdf>.

² En la literatura sobre el tema, se suele eliminar la letra *s* al escribir el adjetivo *decolonial*, pero se suele incluir al escribir el adjetivo *descolonizador*. Me atengo a esta ortografía predominante.

³ Ary Fernández Albán. “Des-colonialidad y teología de la liberación”, *Journal of Hispanic/Latino Theology*, vol. 18 (2013), núm. 2, p. 48-59, recuperado el 20 de agosto de 2016 de <http://latinotheology.org/node/128>. También puede verse la tesis doctoral de este teólogo cubano que da pasos en esa dirección: *Rethinking Theology in Revolution: A Critical Retrieval of Sergio Arce's Theological Work, its Legacy and Relevance for Re-articulating Liberation Theologies in Cuba, Latin America, and the Caribbean*, Universidad de Toronto, 2016, disponible en https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/72900/6/Fernandez_Alban_Ary_201605_ThD_thesis.pdf.

1 Genealogía de los estudios decoloniales

Con el nombre de *estudios decoloniales* se hace referencia a un conjunto heterogéneo de trabajos teóricos, investigaciones y publicaciones en torno a una categoría central: *colonialidad* (cf. GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD, 2012, p. 8-21). Con el paso del tiempo, fue surgiendo en ese maremágnum la necesidad de distinguir los estudios decoloniales de otras corrientes investigativas que los precedieron. Ya que esta historia (como toda historia) se puede contar de muchas maneras, parece lo más conveniente esbozar una *reconstrucción genealógica* de su proceso de emergencia donde la claridad se alcanza solamente para fines expositivos⁴.

En una primera aproximación, resulta muy fácil confundir los estudios decoloniales, de cuño latinoamericano, con estos proyectos investigativos que les precedieron directamente y que, en realidad, constituyen sus interlocutores principales. Todos estos proyectos intelectuales comparten un aire de familia; pero, como veremos en el apartado siguiente, los estudios decoloniales pondrán el acento en el modo localizado de producir conocimiento desde “el Sur” y, en este caso, desde América Latina y el Caribe y se peculiar inserción en el sistema-mundo capitalista. Por eso hacer algunas distinciones respecto de otros proyectos intelectuales podría resultar útil con vistas a que la producción teológica latinoamericana esté en condiciones de apropiarse críticamente de muchas discusiones que ya tienen varios años en el ámbito filosófico y científico social latinoamericano y caribeño (cf. BLANCO, 2009).

En primera línea debe de hablarse de los *estudios culturales*, desarrollados en torno a la llamada Escuela de Birgminham. Su figura referencial es el jamaquino Stuart Hall, aunque se tiene como su padre fundador a Richard Hoggart. De acuerdo a Hall, dos “textos seminales” de este proyecto son el original estudio de Hoggart *The uses of Literacy* y la obra *Culture and society* de Richard Williams, representante clave del marxismo cultural inglés.⁵ El desarrollo de los estudios culturales está directamente asocia-

⁴ La genealogía se refiere al modo en que Foucault propone reconstruir los procesos sociales y cognitivos de la modernidad. No se trata de identificar un origen único del fenómeno histórico estudiado, retrazando una línea perfecta de los acontecimientos. Se trata de identificar los distintos riachuelos que se fueron encontrando como por azar hasta formar un ancho cauce. En ese proceso se dan convergencias, pero también rupturas asociadas a pugnas de poder grupal.

⁵ Para la presentación de Hall y los estudios culturales seguimos: Armand Mattelart y Érik Neveu, *Introducción a los estudios culturales*, Madrid, Paidós, 2004, p. 47-105; Stuart Hall, “Estudios culturales, dos paradigmas”, *Revista colombiana de sociología*, núm. 27 (2007), p. 233-254; *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán, Envión Editores / Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Pensar Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Andina Simón Bolívar, 2010 (con un estudio introductorio de los editores, Catherine Walsh, Eduardo Restrepo y Víctor Vich). Para un estudio denostador de los estudios culturales ver Carlos Reynoso, *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*, Barcelona, Gedisa, 2000.

do a la fundación en 1964 del Centre for Contemporary Cultural Studies en la Universidad de Birmingham. En buena medida, la tarea comenzó como una revisión del marxismo estructuralista de Louis Althusser. Esta revisión apuntaba en último término a la superación del marxismo ortodoxo y a la recuperación crítica de la subjetividad (*agency*) de los actores populares. Bajo la influencia metodológica de Hoggart, se propuso utilizar los recursos de la crítica textual y literaria para el estudio de fenómenos vinculados a la cultura de masas. Estos estudios se realizaban a través de talleres informales que se plasmaban en los hoy ampliamente conocidos y aceptados *working papers*.

La producción intelectual del Centro de Estudios Culturales de Birmingham y sus informales *working papers* no fueron acogidos por las grandes universidades inglesas, que consideraban este proyecto de investigación como una fuente de auténticas chapuzas académicas. Concretamente, el objeto de los estudios culturales se focalizaba en las expresiones culturales de los sectores populares y sus nuevos modos desarticulados de comunicación cotidiana, incluyendo las expresiones musicales urbanas y el consumo televisivo. Se entendía que en ese mundo de cultura popular marginado, se gestaba una nueva subjetividad capaz de resistir a los modelos culturales dominantes a pesar de todas sus fracturas y heridas. Contrario al marxismo estándar, la cultura popular no era considerada mera superestructura engañosa y legitimadora de las relaciones de producción que tejen la base económica de la sociedad capitalista, sino un punto de partida para el cambio social.

Para Hall se trataba de plantear una *concepción material de la cultura* gracias a la cual fuera posible visualizar la manera en que los sectores dominados se relacionaban en las periferias urbanas con estructuras de poder más amplias. El objetivo era discernir el significado político de las formas culturales de los sectores populares. Por esa vía, Hall recuperó la noción de *subalternidad* acuñada por Antonio Gramsci. Para este pensador neomarxista italiano, lo subalterno es lo opuesto a lo hegemónico. La noción gramsciana de "hegemonía" se refiere a un control social de las élites que penetra en la conciencia cotidiana de los sectores oprimidos a través de los canales culturales, especialmente de la cultura de masas. El control social ya no se ejerce por medio de una imposición violenta, militaresca, sino a partir de un asentimiento voluntario nacido de la misma conciencia de los sectores populares, ya que estos tienen introyectados, como referente ideal, los símbolos y valores de los sectores dominantes. Gramsci quería esclarecer, concretamente, por qué los sectores populares votaban por el fascismo. Esta constatación destruía una acendrada convicción marxista, a saber, que el pueblo oprimido (en la figura del proletariado) constituye el sujeto revolucionario por excelencia. El problema para el intelectual comprometido con el cambio social es, entonces, visualizar caminos por los que las culturas "subalternas" puedan dirigirse hacia una auténtica lucha social.

Bajo estas premisas gramscianas, el Centro se ocupó de estudiar diversas subculturas subalternas, por ejemplo, las juveniles (hippies, punks, etc.) como expresiones de adaptación ambigua a la cultura de los sectores dominantes. De esta forma, la construcción de la identidad de los sectores marginales pasó a ocupar el primer plano de la escena académica. Se comprendió que construir de manera fracturada la propia identidad constituía una acción central de los grupos dominados en tanto verdaderos sujetos sociales y, por lo tanto, como un terreno privilegiado de investigación no solo desde el punto de vista teórico, sino también desde el punto de vista práctico, es decir, de un proyecto intelectual orientado a la transformación social. Siguiendo esta vía, los estudios culturales acabaron por interesarse en temas como la raza, el género y las denominadas “nuevas alteridades”, esas identidades sociales que la cultura dominante o hegemónica, incluyendo la izquierda tradicional, considera como auténticas aberraciones humanas o de poca monta política.

Hijos de los estudios culturales son los llamados *estudios poscoloniales*⁶. La escritura de su historia rompe la línea del tiempo, pues los estudios poscoloniales fueron a abreviar a los trabajos intelectuales de pensadores de los años 40 y 50 del siglo XX. Entre estos nombres destacan dos martiniqueños: Aimé Césaire y Frantz Fanon. Los estudios poscoloniales pueden definirse como una disciplina académica que tiene como objetivo analizar, explicar y contestar los legados del colonialismo y de las políticas imperiales. Su interés primordial es mostrar las implicaciones del control externo y la explotación de poblaciones indígenas o autóctonas en sus propios territorios. Ahora bien, los estudios poscoloniales se acercaron a las escuelas posmodernas de pensamiento, sobre todo francesas; específicamente se apropiaron del pensamiento de Gilles Deleuze y de Michel Foucault. Estas suelen clasificarse también como “posestructuralismo” (cf. WILLIAMS, 2013). Por esta vía, pasó a primer plano de la investigación el análisis de la relación entre formas de conocimiento y ejercicio del poder. En términos generales, para los posestructuralistas toda forma de saber es una forma de ejercicio del poder. Metodológicamente, estos estudios se concentran en lo que llaman “políticas del conocimiento”, analizando cómo se ejerce el control a través de la creación y distribución de determinadas representaciones teóricas, especialmente a través de la academia. Como puede verse, se trata de algo muy parecido a la noción de hegemonía de Gramsci, pero prestando especial tarea a los productos culturales académicos. Ahora bien, a diferencia de estos posmodernos franceses, los poscolonialistas se interesan en estudiar cómo se mantiene el colonialismo y el neocolonialismo a través de conocimientos teóricos

⁶ Para esta exposición nos hemos valido de Sidi Mohamed Omar, *Los estudios post-coloniales. Hacia un nuevo proyecto para la crítica y la transformación cultural. Tesis de doctorado*, Castellón, Universidad Jaume I, 2006.

que son netamente eurocéntricos. Entonces aparece el interés especial por estudiar la peculiar relación que se establece entre el colonizador y el colonizado, incluyendo las ciencias sociales y humanas que visualizan al colonizado como un ser inferior.

Dada la influencia foucaultiana, los estudios poscoloniales pueden tenerse como una forma específica y original de historiografía contemporánea. Crean nuevas preguntas y procuran militantemente cambiar la manera en que son visualizados las culturas y los sujetos coloniales, desafiando las narrativas que se expandieron durante la era colonial a través de crónicas e historias oficiales. Para eso, se focaliza en la manera diferencia en que se ejerce el control institucional en las colonias, cuestionando el supuesto ordenamiento legal civilizado que nace en las naciones colonizadoras. En ese sentido, puede tenerse el pensamiento poscolonial como una forma alternativa de teoría crítica, ya que cuestionará de manera radical la narrativa lineal de la modernidad de pensadores neomarxistas como Jürgen Habermas. Así, acaban señalando cómo muchas teorías que se presentan como críticas acaban justificando el orden colonial ahora bajo gobiernos nacionales. Se trata de un auténtico neocolonialismo que se ejerce a través de una comprensión eurocéntrica de la historia, de una filosofía centrada en el sujeto racional e individual y de unas ciencias sociales que refuerzan la comprensión eurocéntrica de la historia a través de sus categorías. Siguiendo la misma dinámica de los estudios culturales, los poscoloniales se ocupan de manera privilegiada de la situación de la mujer, del estudio del lenguaje en su conflictividad social, de los discursos dominantes, y de la crítica literaria.

En 1994, Stephen Slemon, investigador canadiense (*apud* OMAR, 2006, p. 40) afirmaba que los estudios poscoloniales se referían a un campo bien heterogéneo de investigación. Sin embargo, todas estas formas heterogéneas compartían un punto: todas criticaban la pretensión totalitaria del historicismo occidental. Para estos fines, el poscolonialismo se disponía a construir una noción renovada de clase social, valiéndose de categorías provenientes del posmodernismo, especialmente del posestructuralismo francés. El campo de la historia aparecía entonces idóneo para la nueva tarea.

Como una radicalización ideológica de los estudios poscoloniales, aparecen los denominados *estudios subalternos* (cf. DUBE; LOZANO, 2010, p. 251-292). Los mismos se nuclearon en torno a una comunidad de investigación, el Grupo de Estudios Subalternos o Colectivo de Estudios Subalternos. Este colectivo fue conformado básicamente por historiadores del sur de Asia. Su interés de estudio se focalizaba en la evolución de las sociedades poscoloniales a nivel mundial, sobre todo de la India. Se tiene como su fundador al historiador indio Ranajit Guha. Como su nombre lo indica, el sello distintivo del enfoque tiene que ver con el término “subalterno”.

La categoría analítica creada por Gramsci fue recreada por el grupo para referirse a todos los grupos excluidos por los procesos de expansión colonial europea. La exclusión se verifica no solo en términos de clase, como plantea el marxismo tradicional, sino también en términos de raza, etnia, clase social, género, orientación sexual o religión. No se debe olvidar que con el neologismo “subalterno” Gramsci tomaba distancia de la noción clásica de proletariado que estaba en el centro de la hermenéutica social marxista. De esta manera, el Grupo de Estudios Subalternos encontró en esta categoría un instrumento heurístico mucho más idóneo para sus objetivos descolonizadores. Un ensayo emblemático de esta escuela es “Can a subaltern speak?” escrito por la pensadora india Gayatri Spivak en 1988.⁷ Los historiadores y pensadores subalternos procuran tomar distancia tanto de la producción historiográfica eurocéntrica, como de la producción científico social de las élites nacionales poscoloniales que siguen acríticamente dicha producción historiográfica eurocéntrica desde un enfoque netamente transdisciplinario.

Ya en los años 70 se pueden encontrar diversas actividades académicas que se consideraban a sí mismas como “estudios subalternos”, y no solo en el campo de la historia. Todas ellas tenían en común el estudio de la etapa poscolonial y la voluntad de cuestionar todas las manifestaciones culturales eurocéntricas, incluidas las ciencias sociales y humanas. A este grupo se sumaron luego científicos sociales de otras coordenadas. En 1993 se fundó el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, formado por John Beverley, Robert Carr, José Rabasa, Ileana Rodríguez y Javier Sanjines. El manifiesto fundacional de este grupo formuló así su pretensión teórico-práctica:

Lo que establece las pautas de nuestro trabajo es, principalmente, el consenso respecto a la necesidad de construir un mundo democrático. Creemos que la naturaleza ética y epistemológica de este consenso y el destino de los procesos de democratización en Latinoamérica están unidos de tal forma, que imponen nuevos retos y exigencias a nuestra labor como académicos y educadores. Esto implica, por un lado, una mayor sensibilidad frente a la complejidad de las diferencias sociales y, por el otro, la creación de una plataforma plural, aunque limitada, de investigación y discusión en la que todos puedan tomar parte. Las configuraciones tradicionales de la democracia y el estado-nación han impedido que las clases sociales subalternas tomen parte activa en los procesos políticos y en la constitución del saber académico, sin reconocer sus contribuciones potenciales como capital humano (excepto para explotarlo).⁸

⁷ Ver la traducción al español, con una introducción explicativa, en Gayatri Chakravorty Spivak / Giraldo, Santiago. “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre 2003, p. 297-364.

⁸ Disponible en <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm>. Este Manifiesto fue publicado inicialmente por la revista *Boundary 2* (v. 20, n. 3) y reimpresso luego en el volumen *The Postmodernism Debate in Latin America* (eds. J. Beverley, J. Oviedo, M. Aronna, Duke University Press, 1995) con el título “Founding Statement”.

Este manifiesto de intelectuales que desarrollan su labor en Estados Unidos puede tenerse como antecesor directo del giro decolonial. Pero también se le puede atribuir esta cualidad a un grupo heterogéneo de investigadores latinoamericanos que conformaron el ámbito de los “estudios culturales latinoamericanos” (cf. SZURMUK; IRVING, 2009).⁹ De hecho, los mismos trabajos del Grupo de Estudios Subalternos se ven incluidos como parte de los estudios culturales. Incluso algunos autores que hoy son emblemáticos del pensamiento decolonial colaboraron en la creación del corpus bibliográfico de los estudios culturales latinoamericanos (cf. GÓMEZ; MENDIETA, 1998).¹⁰ Quienes se sienten formar parte de este proyecto, reconocen que son deudores de todos los proyectos de investigación anteriormente señalados (cf. la importante “Presentación” de SZURMUK; IRVING, 2009). Sin embargo, aparece un nuevo elemento que será decisivo para comprender el giro decolonial, a saber, el reconocimiento de la tradición ensayística del pensamiento latinoamericano.

Quienes se adscriben a los estudios culturales latinoamericanos no tienen empacho en reconocer que su genealogía es múltiple. Según ellos, los estudios culturales latinoamericanos nacen de un proceso incesante de retroalimentación entre los más diversos grupos de la sociedad civil y de diferentes proyectos de investigación. Por eso acaban por ocuparse de ámbitos bien disímiles: junto al estudio del Estado nación, se interesan en el estudio de modos culturales populares, de criticar las instituciones que promueven la cultura o de posicionarse frente a las corrientes predominantes de pensamiento social en la academia universitaria latinoamericana. Explícitamente, reconocen cuatro raíces en su pasado intelectual como “momentos importantes” de su configuración: 1) el ensayo latinoamericano de los siglos XIX y XX; 2) el proceso de interpretación y aplicación de los escritos de la Escuela de Frankfurt, del Centro para Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham y los del posestructuralismo francés; 3) el contacto con proyectos académicos de otras áreas geográficas como los estudios subalternos y el poscolonialismo, pero en una relación horizontal Sur-Sur; y 4) los estudios culturales latinoamericanos en Estados Unidos, que puso sobre el tapete los temas de los movimientos sociales y las llamadas políticas de identidad (feminismo, movimientos chicano y afroamericano, militancia gay). (*Ibid.*, p. 12ss). Además, debe de señalarse que los estudios culturales latinoamericanos procuran adoptar un abordaje multidisciplinario con el propósito de cuestionar los cánones epistemológicos que predominan en el mundo académico latinoamericano.

⁹ Posiblemente el producto editorial más acabado de este grupo heterogéneo.

¹⁰ También se pueden ver las reflexiones críticas de Santiago Castro-Gómez contra el libro de Carlos Reynoso en su artículo: REYNOSO, 2003, p. 343-354.

De acuerdo a un artículo de John Beverley publicado en 2001 (retomado por GÓMEZ, 2005, p. 11), los estudios culturales latinoamericanos se clasificaban en cuatro grandes grupos que, a pesar de divergir entre sí en varios aspectos, se consideraban entonces como complementarios: a) los estudios sobre prácticas y políticas culturales (Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, George Yúdice y Daniel Mato); b) la crítica cultural, que retoma el deconstructivismo derridiano y las propuestas neofrankfurtianas (Alberto Moreiras, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz y Luis Bitto Carda); c) los estudios subalternos latinoamericanos agrupados en el citado Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (Ileana Rodríguez, el mismo Beverley y otros) y d) los estudios postcoloniales (Walter Dignolo) a quienes aparecen asociados el grupo “modernidad/ colonialidad” (Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado y Castro-Gómez). Resulta interesante que esta clasificación, al ser retomada por Juan Blanco, esta clasificación, los postcoloniales se ven confundidos con los de modernidad/colonialidad en la cuarta categoría (cf. BLANCO, 2009, p. 55).¹¹

En buena medida, este magma de los estudios culturales latinoamericanos puede tenerse como el umbral del giro decolonial. Szurmuck e Irving los definen como una vertiente latinoamericana de la crítica cultural en la que

se aplican metodologías y teorías multidisciplinarias a la crítica de la producción y consumo de la cultura, ampliamente definida, como parte de un proyecto político de interrogar jerarquías culturales y sociales, y mecanismos de comunicación y manipulación ideológica. Esta visión conforma programas de estudio cuyo fin es formar investigadores, profesores y lectores no especializados que buscan una perspectiva crítica que fomente el cambio social. Estos programas se basan en los diferentes hilos genealógicos de teoría crítica metropolitana (los de la Escuela Birmingham, el postestructuralismo francés, la Escuela Frankfurt, etc.) y también como ya lo elaboramos en la parte anterior, en la tradición del ensayo latinoamericano. Asimismo, introducen diferentes metodologías disciplinarias para preparar a los estudiantes para revisar archivos, entrevistar a informantes, interpretar textos escritos y visuales, seguir los procesos de comunicación cultural de los medios masivos, analizar los hábitos de consumo cultural, interpretar datos demográficos, etc. Como programas definidos por su interdisciplinariedad, se obligan a proveer acceso a los fundamentos metodológicos de básicamente todas (o casi todas, García Canclini ha señalado la falta de análisis económico) las disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades (2009, p. 25).

¹¹ La confusión también puede constatarse en CASTRO-GÓMEZ; RIVERA; BENAVIDES, 1999, que puede tenerse como una obra germinal significativa del giro decolonial: *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, Instituto Pensar, 1999. También en otra obra colectiva: GÓMEZ; MENDIETA, 1998.

2 El giro decolonial del pensamiento latinoamericano y el proyecto modernidad / colonialidad

La genealogía de los estudios decoloniales se presenta con algunas características diferenciadas de los estudios culturales latinoamericanos¹². En la misma se procura sobre todo establecer una ruptura con los estudios poscoloniales y con la teoría de la dependencia marcada por el marxismo. Sin embargo, como ya fue dicho al principio del apartado anterior, entre todos estos colectivos de investigación se comparten muchos temas e intereses investigativos comunes.

Para reconstruir la historia del giro decolonial del pensamiento latinoamericano, resulta de especial interés el prólogo de la obra colectiva *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, escrito por sus coordinadores, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007, Prólogo, p. 9-22). En ella se encuentra muy probablemente la explicación histórica más comprehensiva sobre el tema. En el mismo se narra la constitución del grupo de investigación modernidad/colonialidad, que puede tenerse como el principal referente del giro decolonial. No entraremos en los todos los detalles para fijarnos en sus hitos más emblemáticos.

Lo primero que cabe señalar es que, a diferencia de los grupos de investigación rememorados en el apartado anterior, quienes se adscriben al giro decolonial reconocen una deuda especial con el pensador peruano Aníbal Quijano, a pesar de que el nombre más conocido sea el del argentino Walter D. Mignolo. A. Quijano se atribuye haber acuñado la palabra *colonialidad*, un importante neologismo en las ciencias sociales y en el pensamiento filosófico social que ha dejado una significativa impronta (cf. SEGATO, 2014, p. 15-43). Como fue explicado al inicio de estas reflexiones, los estudios decoloniales se distinguen por poner en el centro el concepto de *colonialidad*. La acuñación del término se hace remontar a las investigaciones desarrolladas por Quijano junto a Immanuel Wallerstein en la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY), en la ciudad de Binghamton, a principios de los años 90.

Los mentores del giro decolonial entienden que la noción de *colonialidad* procura ir más allá, al mismo tiempo, de la noción de dependencia, marcadamente economicista, y del sesgo culturalista de los estudios poscolo-

¹² Para este apartado nos hemos valido de los siguientes textos que nos parecen oportunos para una primera visión (a sabiendas de que existen muchos más): ESCOBAR, 2003, p. 51-58; CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL (Comps.), 2007; PALERMO, Zulma. "La opción decolonial", *CECIES, Pensamiento latinoamericano alternativo*, s. f., recuperado el 9 de septiembre de 2015 de <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=227>. Para la recepción en el Brasil, ver BALLESTRIN, 2013, p. 89-117.

niales. La colonialidad es definida por Quijano como un patrón mundial de poder capitalista que tiene como eje la jerarquización racial (cf. 2014, p. 285-327). Como partes de este dinamismo jerarquizante que clasifica a todas las poblaciones del mundo, este patrón de poder mundial instala una rígida división social del trabajo, descalifica formas culturales completas (especialmente denigrando las lenguas autóctonas, marginándolas a la oralidad informal en zonas rurales) y refuerza las relaciones patriarcales. La colonialidad, por tanto, no solo se desenvuelve en niveles macroestructurales; también opera en el plano subjetivo individual, formateando las conciencias de los sectores populares. Es lo que el pensador portorriqueño Nelson Maldonado Torres ha llamado la “colonialidad del ser” (cf. MALDONADO-TORRES, 2007). Por esta razón, de acuerdo a Quijano, la dominación y explotación económica del Norte sobre el Sur se explica de manera más satisfactoria por una estructura etno-racial de larga duración, no tanto por una explicación del desarrollo técnico de los modos de producción¹³. Por su parte, Mignolo ha aportado la idea programática de que la colonialidad es el lado oscuro o la cara oculta de la modernidad.¹⁴

La colonialidad comenzó a funcionar en el siglo XVI, con la expansión colonial de Europa hacia América. Esta estructura instauró una dicotomía socio-cognitiva entre lo europeo y lo no-europeo. Por eso, la “invención” de América Latina y el Caribe constituye un punto de partida nuevo en la historia de la humanidad. Para los miembros del grupo modernidad-colonialidad, este punto es ignorado tanto por la explicación marxista del sistema mundo como por la teoría poscolonial desarrollada en el mundo anglosajón. Los pensadores que adoptan la noción de colonialidad como categoría central postulan, entre otras cosas, que la idea que tenemos de Europa hoy día es hija de este proceso, no su causa.

Por otra parte, a diferencia de lo que sugiere la teoría poscolonial de tendencia culturalista, los pensadores de la colonialidad entienden que el mundo contemporáneo no ha sido descolonizado del todo. Por eso se debe de hablar con Quijano de una “*colonialidad del poder*” que evidencia la necesidad de continuar la tarea descolonizadora. La noción de *colonialidad* plantea que las independencias jurídico-políticas de los siglos XIX (sobre todo en las colonias españolas) y del siglo XX (estas predominantes en las colonias inglesas y francesas) no cumplieron por completo con su tarea emancipadora de las poblaciones coloniales. En las antiguas colonias, aun después de convertirse en naciones independientes, se mantuvieron intactas relaciones coloniales de opresión de las poblaciones locales, aho-

¹³ Dicho sea de paso, ¿no se confirma esta tesis con la manera en que se fragmentó el voto norteamericano para la elección de Donald Trump en noviembre de 2016?

¹⁴ Ver Walter Mignolo, “La colonialidad, la cara oculta de la modernidad”, s. f., recuperado el 10 de agosto de 2015 de http://www.macba.cat/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf

ra por parte de las élites nacionales. Esta opresión se mantiene vigente en las esferas raciales, sexuales, epistémicas y de género. Debe hablarse entonces de una “segunda descolonización” que complemente la primera descolonización política formal. Esta nueva descolonización debe darse a través del reconocimiento pleno de todos los sectores poblacionales y de sus respectivas expresiones culturales, las cuales no han sido del todo sometidas por la hegemonía del sistema mundial capitalista. En ellas laten dinamismos de libertad que han sido silenciados, pero no aniquilados.

Este proceso de reconocimiento teórico y práctico de diversas formas de resistencia cultural recibe el nombre de *decolonialidad*. Así, *decolonialidad* es el nombre que designa la tarea propia de la “segunda descolonización”. Esta tarea no se llevará a cabo en poco tiempo ni de manera simple. Para quienes abrazan el giro decolonial la tarea será de “larga duración” (una palabra que procede de la obra historiográfica de Ferdinand Braudel, a través de los trabajos de Immanuel Wallerstein). Este proceso, cultural, político y económico al mismo tiempo, no puede realizarse plenamente a través de un mero acontecimiento jurídico-político.

La decolonialidad demanda, pues, muchas tareas simultáneas. Estas tareas están llamadas a entretenerse. En primer lugar, se necesita un nuevo lenguaje que dé cuenta de la complejidad del fenómeno societal en curso en el siglo XXI y que refleje la pluralidad de actores reales que interaccionan en el mundo contemporáneo. Este lenguaje debe procurar ser al mismo tiempo alternativo al lenguaje uniformador del sistema capitalista mundial. El mismo debe dar cuenta, más concretamente, de la complejidad de las jerarquías que se establecen entre razas, clases, sexualidades, conocimientos y espiritualidades. Esto implica entrar en diálogo con formas no occidentales de conocimiento, las cuales se caracterizan por ver al mundo como una totalidad orgánica, interrelacionada, a diferencia del pensamiento moderno, que ve el mundo de manera analítica, como una máquina compuesta por partes que pueden ser ajustadas o reemplazadas. En segundo lugar, este nuevo lenguaje debe ayudar a forjar nuevos conceptos que hagan nacer nuevos enfoques, paradigmas y disciplinas sociales, liberando una batalla contra lo que el venezolano Edgardo Lander ha bautizado como la “colonialidad del saber” (LANDER, 2003, p. 11-40).

Castro-Gómez y Grosfoguel adoptan el adjetivo “heterárquico” para calificar el nuevo enfoque buscado (cf. CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 18). Lo toman prestado del sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos. Este concepto recupera la idea introducida por los estudios culturales de recuperar la *agencia* de los sectores populares en contra del marxismo ortodoxo, ahogado por un pesado estructuralismo en el que las personas se veían sometidas a leyes ineluctables de la historia. El poder actual es pensado como un conjunto de “dispositivos heterónomos” que están en contacto entre sí. Estos dispositivos son llamados “heterarquías”. Pues

bien, el pensamiento decolonial procura ver la sociedad actual como un tejido de estructuras complejas en el que no existe un dispositivo que gobierne totalmente a los demás, sino que todas las “heterarquías” se influyen mutuamente y con distintas intensidades dependiendo de las coyunturas históricas. Bajo este presupuesto teórico-práctico, la decolonialidad entiende que debe de acompañar procesos complejos, heterogéneos y múltiples, que son portadores de temporalidades diversas, pero que actúan en forma de red.

De vital importancia para la tradición teológica es la conclusión de acompañamiento que se saca de estas consideraciones teórico-prácticas. La visualización de los “conocimientos otros” no debe entenderse como una operación de rescate folclorista o “esencialista” de supuestas “manifestaciones de cultura auténtica”. Tampoco debe ser entendida la otredad como “exterioridad del sistema”, como pretendían la filosofía y la teología de la liberación de los años 70. Por el contrario, se entienden como “formas intersticiales, ‘híbridas’, pero no en el sentido tradicional de sincretismo o ‘mestizaje’, y tampoco en el sentido dado por Néstor García Canclini a esta categoría, sino en el sentido de ‘complicidad subversiva’ con el sistema. Nos referimos a una *resistencia semiótica* capaz de resignificar las formas hegemónicas de conocimiento desde el punto de vista de la racionalidad posteurocéntrica de las subjetividades subalternas” (*Ibid.*, p. 20).

3 La teología de la liberación en el banquillo de la poscolonialidad

Veamos un caso en que se vislumbran los desafíos epistémicos que habrá de enfrentar la teología latinoamericana si toma la decisión de abrirse a la “nueva cartografía” del pensamiento latinoamericano.¹⁵ En 2005 se reunió el Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL) en el marco del Foro Mundial que tuvo como lema “Otro mundo es posible”. En ese mismo tenor se planteó la necesidad de una “Teología para otro mundo posible” (cf. TAMAYO; SUSIN, 2006).¹⁶ La creación de este espacio tenía como objetivo que la teología de la liberación pudiera insertarse en el nuevo contexto planetario caracterizado por la sensibilidad ecológica, el pluralismo religioso y la irrupción de nuevos movimientos sociales. El foro se comprendió a sí mismo como un fenómeno germinal, pero de carácter global y reticular, donde se pudieran encontrar principalmente los teólogos del llamado “Sur global”.

¹⁵ Vale la pena recordar que nos inspiramos en el título de la obra de BLANCO, 2009.

¹⁶ Ver la introducción escrita por Luiz Carlos Susin donde narra el proceso que gestó esta iniciativa. Ver además: BOFF, 2009.

Leonardo Boff planteó la nueva línea investigativa con una serie de desplazamientos epistémicos de gran envergadura:

En vez de hablar simplemente de Teología de la Liberación y resucitar así las discusiones del pasado, se prefirió hablar de Teología y Liberación. El sentido es confrontar la fe reflexionada y crítica (teología) con las formas de la opresión, que presentan las más diferentes caras, desde los niños consumidos como carbón en la máquina productivista, hasta masacres como las de Gaza. El discurso no es intraeclesial, a favor o contra las iglesias, sino público, orientado a la sociedad mundial. La cuestión central no es discutir el futuro del cristianismo, sino qué contribución puede dar éste a los verdaderos problemas humanos como son la perpetuación de la pasión de los pobres, el calentamiento global y sus eventuales consecuencias perversas (2009).

No resulta exagerado considerar esta reunión como el antecedente más claro y directo para el tema que nos ocupa, a saber, el de la recepción del giro decolonial en la teología de la liberación. Esta comunidad de indagación, compuesta en buena medida por representantes de la primera teología de la liberación, se comprende como una actividad netamente “para-ecclesial”. Corresponde a la iniciativa de individuos hiper-críticos que son capaces de comprender mejor a los pobres que cualquier sujeto ecclesial. En su proyecto, la diferencia entre lo público en general y lo confesional en lo privado se diluye. Su objetivo no es discernir la voluntad del Padre para cumplirla en gestos de amor y justicia como sacramentales del amor divino por el mundo, sino responder a los problemas humanos más acuciantes, allí donde prevalecen relaciones opresivas.

Aunque todas las ponencias del primer FMTL pueden tenerse como ejemplos germinales de teología decolonial, una de ellas resulta especialmente iluminadora para visualizar los déficit de la teología latinoamericana de la liberación. Se trata de la titulada “Desmitologizar la teología de la liberación. Reflexiones sobre el poder, la pobreza y la sexualidad” de la teóloga argentina radicada en Escocia, Marcela María Althaus-Reid (cf. ALTHAUS-REID, 2006, p. 447-467).

Althaus-Reid desarrolla su artículo desconstruyendo la última homilía del sacerdote jesuita salvadoreño Rutilio Grande, la que pronunció en Apopa días antes de ser asesinado. Como sabemos, el análisis crítico del discurso es el gran legado de todos los “pos” que hemos referido anteriormente. El lenguaje y el discurso se toman como documentos que reflejan las relaciones de poder operantes en la vida cotidiana y que testimonian la intromisión de la cultura hegemónica en la subjetividad de los sectores populares.

Todos los latinoamericanos de las comunidades de base hemos repetido la homilía de Rutilio Grande al entonar el canto de entrada de la misa salvadoreña: “Vamos todos al banquete/ a la mesa de la Creación / cada cual en su taburete / tiene un puesto y una misión”. La versión transcrita

en el epígrafe de la teóloga argentina parece haber pasado por el inglés, pero eso no afecta esencialmente la coherencia de su argumentación.¹⁷ La tesis central es que el sujeto pobre construido por la teología de la liberación clásica, así como sus luchas, era un sujeto colonial que para nada se corresponde con los “pobres reales” de América Latina. El pobre de la teología de la liberación clásica correspondía subrepticamente a un hombre heterosexual que desarrollaba su existencia en el marco de una familia nuclear burguesa occidental. Por eso, de acuerdo a Althaus-Reid, la teología de la liberación reproducía en su discurso un *ethos* autoritario, social, político y eclesiástico, que se sustentaba en la creación discursiva de pobres idealizados, cuya imagen resulta muy distante de “la realidad de los pobres como pueblo de diferentes identidades sexuales y de género” (ALTHAUS-REID, 2006, p. 451). Por el contrario, de acuerdo a esta teóloga “los pobres en América Latina no pueden estereotiparse tan fácilmente e incluyen mujeres pobres urbanas, travestis en vecindarios de calles pobres y homosexuales — hombres y mujeres — por todas partes” (*Ibid.*, p. 450). De esta línea argumentativa, saca una conclusión taxativa: “El punto es que en la distribución de las sillas liberacionistas, los modelos coloniales de la identidad, y especialmente de la identidad cristiana, fueron impuestos. La teología que prometía una opción para los pobres también definía ideológicamente una identidad cristiana basada en identidades patriarcales y coloniales” (*Id.*).

Las semejanzas con la gran tradición que remonta a los estudios culturales y a su evolución poscolonial saltan a la vista. Según esta propuesta inédita de “teología indecente” (como la autora bautiza su obra), la nueva senda por la que debe caminar la teología latinoamericana tiene que ver con la construcción de una nueva identidad cristiana “liberada” de los moldes impuestos por lo que el giro decolonial llama la *colonialidad del ser*. De ahí concluye la autora el programa necesario de la teología de la liberación en el siglo XXI, formulándolo en una máxima epistemológica todavía más taxativa que el juicio sobre la identidad plural de los pobres latinoamericanos: “Sólo un análisis poscolonial, que sospecha de la alianza entre ideologías europeas y cristianismo en relación con la construcción de identidades y relaciones entre las personas, puede llevar a los liberacionistas a nuevos niveles de sospecha hermenéutica. En definitiva, los liberacionistas nunca tomaron en serio los modelos de amor de nuestro propio pueblo latinoamericano” (*Ibid.*, p. 452).

El dictamen no puede ser más duro. O se es poscolonial o no se es nada. La teología de la liberación, de acuerdo a este giro poscolonial que a

¹⁷ El epígrafe de la autora reza así: “¡No hay ‘derecho’ contra la masa del pueblo! [Lo que necesitamos] es un mundo material para todos, sin fronteras y sin bordes. [Lo que necesitamos] es una mesa común cubierta con un gran mantel; una mesa para todos, como esta eucaristía; [lo que necesitamos] son *sillas para todos*.”

nuestro entender nos pone en el umbral de la teología decolonial, no hizo otra cosa que reforzar la colonialidad del poder: “Funcionando todavía como teología colonial, la teología de la liberación nunca desafió este orden [colonial] impuesto a los pobres y al amor entre los pobres. La teología que prometía una opción por los pobres, también definía una identidad cristiana para ellos basada en códigos coloniales europeos y patriarcales. Era una teología que ignoraba, por ejemplo, la compleja construcción sexual de los nativos de las Américas, reflejada en sus vidas amorosas y también en sus estructuras económicas comunitarias. Hay una conexión entre monogamia, monoteísmo y cárteles multinacionales, igual que hay una conexión entre las diferentes estructuras familiares latinoamericanas, deidades bisexuales y los *ayllus*” (ALTHAUS-REID, p. 454).

Dado que la autora desarrolla su reflexión desde un claro interés por el género, vemos la sexualidad pasar al primer plano. Cabe reconocer que, considerado en sí mismo, el punto destacado por la autora es cierto. En efecto, en términos generales, la primera teología de la liberación ignoró la sexualidad como un terreno de construcción de agencia. Pero María Althaus-Reid ve en ello algo más que apunta al núcleo de la moral y la espiritualidad cristianas: ignorar la sexualidad de los pobres es lo mismo que olvidarse del amor *toutcourt*. Así establece que la teología de la liberación “nunca estuvo fundada en el amor al margen de los modelos europeos medievales de relaciones afectivas, que estaban reguladas por intereses económicos. No es sorprendente que nuestros pobres tengan tan poco que ver con modelos eclesiales de familias sacralizadas y patriarcales: raras veces se casan o viven en monogamia, sino en modelos de solidaridad caracterizados por la aceptación y ayuda mutua en una especie de red afectiva de relaciones familiares amplias” (*Ibid.*, p. 452).

Para esta teóloga poscolonial, el juicio de aquellas personas que descalifican como promiscuas las relaciones sexuales de los sectores populares latinoamericanos es síntoma de una gran ignorancia. A través de este imaginario “clasemediero” se invisibilizan unas relaciones interpersonales en las que se encuentran íntimamente entrelazados los aspectos sociales con los espirituales. Bajo este presupuesto resulta entonces plausible para la autora que la sexualidad de los sectores populares pase a primer plano como “texto” a ser interpretado teológicamente. Así, de acuerdo a este modo de ver la tarea teológica, la primera teología de la liberación aparece como un proyecto intelectual más interesado en releer dogmas que en el amor de las personas. ¿Podrá dictarse una sentencia más dura en contra de la teología de la liberación? Pero las preguntas quedan abiertas, ¿puede tomarse una teoría etnográfica sobre la vivencia de la sexualidad en la cultura popular latinoamericana como estrado para pronunciar semejante sentencia? ¿Hasta dónde se podrán considerar “resistencias semióticas”, por retomar la expresión de Castro-Gómez y Grosfoguel, las prácticas “indecentes” de los sectores populares y de los intelectuales poscoloniales?

4 La figura posible de la teología decolonial

Tomando en cuenta el recorrido realizado, podemos concluir esbozando la figura posible de la teología decolonial latinoamericana. Comenzaremos señalando aspectos positivos, correspondientes a tareas que no fueron abordadas adecuadamente en el imaginario instaurado por la primera teología de la liberación. Concluiremos enumerando algunos peligros que deben ser evitados.

En primer lugar, la teología decolonial invita a la práctica teológica latinoamericana a tomar una distancia más neta de los lenguajes de la teología y la filosofía europeas y acercarse a las prácticas culturales populares. Este desplazamiento epistémico va en la línea de reforzar la agencia de estos sectores. Por poner un ejemplo relativamente reciente: una obra de Francisco de Aquino Júnior sobre el método de la teología de la liberación se desarrolla en diálogo con el pensamiento de Ignacio Ellacuría (cf. AQUINO JÚNIOR, 2010). Con esta opción, sigue poniendo en el centro de la comprensión teológica latinoamericana una noción eurocéntrica como lo es la noción de “intelección” de Xavier Zubiri. El giro decolonial invitaría a considerar otras formas de acercarse cognitivamente a la realidad del Reino que no genere un discurso tan especializado y, por ello, inevitablemente alejado del mundo de la vida de los actores eclesiales populares latinoamericanos. El mismo principio de “historización” planteado por Ellacuría podría lograrse de manera más efectiva a través de una consideración material de la cultura como la propuesta por Stuart Hall, que por una fina elucidación de las categorías noológicas zubirianas.

En segundo lugar, el giro decolonial invitaría a la teología latinoamericana a prestar más atención a las prácticas sociales a través de las cuales se constituyen los sujetos eclesiales en pluralidad. Bajo la crítica del giro decolonial queda evidenciado que el lenguaje de la teología de la liberación no recoge adecuadamente estas prácticas sociales (cf. BLANCO, 2008, p. 3), a pesar de entenderse a sí misma como “acto segundo” que parte de la praxis de liberación como “acto primero”. Por eso, este lenguaje predominante tampoco recoge adecuadamente la pluralidad de los sujetos pobres de América Latina y su “hibridez” cultural. Debe reconocerse que las manifestaciones culturales de la juventud marginal urbana actual pueden alejar a más de un agente de pastoral embebido de los discursos liberadores de los años 70.

En tercer lugar, aparece con más claridad el desafío del diálogo interreligioso y la necesidad de considerar sin denostaciones las diversas formas de espiritualidad. La teología de la liberación ha sabido acoger paulatinamente las expresiones de la religiosidad popular latinoamericana, con un espíritu de diálogo muy distinto de aquel que alimentaba los juicios de reserva dirigidos contra ella en el documento de Medellín (cf. *Documento*

de Medellín, n. 6). Pero no ha sabido dialogar con las nuevas formas de cristianismo pentecostal, cuyo número ha crecido significativamente en los últimos años. Tampoco ha sabido dialogar adecuadamente con las espiritualidades indígenas y afroamericanas, ni con las espiritualidades propias de la cultura posmoderna (cf. DUQUE, 2016). Todo se ha planteado en término de “inculturación”, no en términos de interculturalidad.

En cuarto lugar, parece urgente (y cabe señalar que ello no presenta mayores dificultades) la necesidad de integrar cosmovisiones holistas alejadas de la ideología del progreso y del desarrollo, que han considerado el planeta como un “recurso natural” para ser explotado sin medida. Estas cosmovisiones, como las del *Sumakkawsay* quichua o del *Suma qamaña* aymara, son propias de culturas “no-europeas”. Ellas nos abren a un abordaje integral de la problemática ecológica que hoy se formula en América Latina a través de la expresión *buen vivir* (cf. MELLA, 2015, c. 4). De hecho, el papa Francisco ha retomado la expresión “casa común” en su encíclica *Laudato Si'*, la cual ya se encontraba en los estudios poscoloniales.

En quinto lugar, una tarea especialmente delicada tiene que ver con el mundo de la sexualidad, como lo muestra de manera agónica el texto analizado de la teóloga Marcella Althaus-Reid. El convencimiento del valor de la moral cristiana acerca de la sexualidad no debe ser obstáculo para el acompañamiento paciente de la diversidad de situaciones humanas asociadas con la identidad de género y las vivencias sexuales. De modo similar a lo señalado en el punto anterior con respecto a la ecología, la exhortación apostólica del papa Francisco, *Amoris laetitia*, abre puertas en ese sentido. Sin embargo, esta tarea debe emprenderse de tal manera que no se caiga en una versión precrítica de la “sexualidad como maravilla”, como sugiere la reflexión hermenéutica de Paul Ricoeur a partir de un análisis concienzudo del texto bíblico (cf. RICOEUR, 1991). En este sentido, cabe recordar la advertencia de Castro-Gómez y Grosfoguel de no caer en esencialismos estériles de supuestas identidades inmunes a cualquier cambio transcultural.

Sin embargo, la apropiación del giro decolonial debe darse atendiendo a normas prudenciales que prácticamente se pueden aplicar a cualquier esfera de la vida. Digamos en primer lugar que no puede adjudicarse a una teoría social el poder de dar cuenta de todos los fenómenos humanos. El uso de una jerga que se clausura en torno a un proyecto investigativo puede traer como resultado el que se ignore la pluralidad de lenguajes que forman parte de la vida humana en general, pero sobre todo a las realidades extralingüísticas que no se dejan apresar por las expresiones discursivas.

En ese sentido, una adopción dicotómica y lineal del giro decolonial y sus conceptos puede resultar contraproducente en más de una ocasión para la teología, ya que la mayor parte de la tradición cristiana se ha vehiculado a través de la cultura europea. Por ejemplo afirmar (como le

oí decir a un defensor de la teología decolonial) que la noción de “Reino de Dios” es neocolonial, resulta un anacronismo inaceptable que revela un “fundamentalismo decolonial” desmerecedor de los propósitos buscados.

Tampoco es razonable la total unilateralidad con que la mayor parte de la literatura decolonial juzga a la Iglesia católica como vehículo privilegiado de la colonialidad. A pesar de sus claras connivencias coloniales y neocoloniales, las diversas iglesias cristianas son portadoras de un mensaje de libertad que las supera. Muchas personas y pueblos enteros han encontrado un camino de liberación social y personal gracias a ellas, en medio de muchas ambigüedades. Aquí también debe de aplicarse la “heterarquía” propuesta por Castro-Gómez y Grosfoguel.

De hecho, el giro decolonial se reconoce deudor de la teología de la liberación. Conviene que se profundice esta pista para no caer en una suerte de autocontradicción performativa, en lugar de negarse, programáticamente y de manera empecinada, a reconocer los elementos liberadores del Evangelio de Jesucristo vehiculado por comunidades ciertamente pecadoras, pero que siguen siendo llamadas, sin ningún mérito y por pura gracia divina, a la santidad.

Referencias

ALBÁN, Ary Fernández. Des-colonialidad y teología de la liberación. *Journal of Hispanic/Latino Theology*, v. 18, n. 2, p. 48-59, 2013.

_____. Rethinking theology in revolution: acritical retrieval of Sergio Arce’s theological work, its legacy and relevance for re-articulating Liberation Theologies in Cuba, Latin America, and the Caribbean. Tesis doctoral. Universidad de Toronto, 2016. Disponible en: <https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/72900/6/Fernandez_Alban_Ary_201605_ThD_thesis.pdf>. Acceso a: 30 nov. 2015.

ALTHAUS-REID, Marcella Maria. Desmitologizar la teología de la liberación: reflexiones sobre el poder, la pobreza y la sexualidad. In: TAMAYO, Juan José; SUSIN, Luís Carlos (Coords.). *Teología para otro mundo posible*. Madrid: PPC, 2006. p. 447-467.

AQUINO JUNIOR, Francisco de. *A teologia como intelecção do Reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89-117, 2013.

BLANCO, Juan. *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo: una introducción*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar, 2009.

BOFF, Leonardo. Foro Mundial Teología y Liberación, *Servicios Koinonia* (13 feb. 2009). Disponible en: <<http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=315>>. Acceso al: 09 out. 2016.

CASTILLO, Jit Manuel. *La interculturalidad un nuevo paradigma de evangelización para un mundo postmoderno, plural y multiétnico*. Santo Domingo: Amigo del Hogar; Instituto Superior Bonó, 2016.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (Eds.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización al debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

_____; RIVERA, Oscar Guardiola; BENAVIDES, Carmen Millán de (Coords.). *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar, 1999.

_____. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Universidad del Cauca; Instituto Pensar, 2005.

_____; GROSGOUEL, Ramón (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

DUBE, Saurabh; LOZANO, María Capetillo. Identidades culturales y sujetos históricos: estudios subalternos y perspectivas poscoloniales. *Estudios de Asia y África*, v. 45, n. 2, p. 251-292, 2010.

DUQUE, João Manuel. *Para o diálogo com a pós-modernidade*. São Paulo: Paulus, 2016.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula rasa*, n.1, p. 51-58, 2003.

ESTERMANN, Josef. Colonialidad, descolonización e interculturalidad: apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, v. 13, n. 38, p. 347-368, 2014.

GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD. Estudios decoloniales: un panorama general, *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, n. 6, p. 8-21, 2012.

GRUPO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS Latinoamericanos. Manifiesto. 1993. Disponible en: <<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm>>. Acceso al: 30 nov. 2015.

HALL, Stuart. Estudios culturales, dos paradigmas. *Revista colombiana de sociología*, n. 27, p. 233-254, 2007.

_____. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envión Editores; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto Pensar; Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.

KAUNDA, Chammah J. The denial of African agency: a decolonial theological turn. *Black Theology*, v. 13, n. 1, p. 73-92, 2015.

LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2003.

LATIN AMERICAN THEOLOGICAL COMMISSION de la Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo. Teología de la liberación y pensamiento poscolonial.

Voices, v. 37, n. 2014/1, en.-abr. 2014. Disponible en: <<http://internationaltheological-commission.org/VOICES/VOICES-2014-1.pdf>>.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Instituto Pensar, 2007. p. 127-167.

_____. La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 61-72, 2008.

MATTELART, Armand; NEVEU, Érik. *Introducción a los estudios culturales*. Madrid: Paidós, 2004.

MELLA, Pablo. *Ética del posdesarrollo*. Santo Domingo: Amigo del Hogar; Instituto Superior Bonó, 2015.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad, la cara oculta de la modernidad. Disponible en: <http://www.macba.cat/PDFs/walter_mignolo_modernologies_cas.pdf>. Acceso al: 10 agosto 2015.

OMAR, Sidi Mohamed. *Los estudios post-coloniales: hacia un nuevo proyecto para la crítica y la transformación cultural*. Tesis de doctorado. Castellón, Universidad Jaume I, 2006.

PALERMO, Zulma. La opción decolonial. *CECIES, Pensamiento latinoamericano alternativo*. Disponible en: <<http://www.cecies.org/articulo.asp?id=227>>. Acceso al: 9 sept. 2015.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: antología esencial: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

REYNOSO, Carlos. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa, 2000.

RICOEUR, Paul. *Sexualidad: la maravilla, la errancia, el enigma*. Buenos Aires: Almagesto, 1991.

SEGATO, Rita Laura. La perspectiva de la colonialidad del poder. In: PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo (Comps.). *Aníbal Quijano: textos de fundación*. Buenos Aires: Signo; Globalization and Humanities Project (Duke University), 2014. p. 15-43.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty; GIRALDO, Santiago. ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 39, p. 297-364, en.-dic. 2003.

SZURMUK, Mónica; IRVING, Robert McKee (Coords.). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI, 2009.

TAMAYO, Juan José; SUSIN, Luiz Carlos (Coords.). *Teología para otro mundo posible*. Madrid: PPC, 2006.

TAMAYO, Juan José. *Otra teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Herder, 2011.

WILLIAMS, James. *Pós-estruturalismo*. Petrópolis, Vozes, 2013.

Pablo Mella es doctor en filosofía por la Universidad de Lovaina (1999) y bachiller en teología por el Instituto Santo Inácio, Belo Horizonte, Brasil (1993). Su área de especialización es filosofía política contemporánea, aunque trabaja también sobre filosofía y ética de la educación, así como temas de antropología filosófica, hermenéutica contemporánea y desarrollo social. Fue galardonado con el Premio Nacional de Literatura en ensayo político por su primer libro *Los espejos de Duarte* (2013). Además ha publicado en 2015 *Ética del posdesarrollo* y en 2016 *Derecho, soberanía, educación e interculturalidad. Reflexiones a partir del contexto dominicano*.

Dirección postal: PP. Jesuitas,
Apartado 76,
Santo Domingo, República Dominicana
pablomellasj@bono.edu.do