Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

TEOLOGÍA POSCOLONIAL

Hille Haker, Luiz Carlos Susin y Éloi Messi Metogo (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Agenor Brighenti, Susan Ross,
Karen Ross y Felix Wilfred

350
ABRIL 2013
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

Se publica en coproducción
por los siguientes editores

SCM-CANTERBURY PRESS/Londres-Inglaterra
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG/DER SCHWABENVERLAG/Ostfildern-Alemania
EDITRICE QUERINIANA/Brescia-Italia
EDITORA VOZES/Petrópolis-Brasil
EX LIBRIS AND SYNOPSIS/Rijeka-Croacia

España (IVA incluido) ..... 45,50 €
Extranjero
Europa ..... 67,50 €
Otros países ..... 86US $

El precio del número suelto es de 12,02 €
(12,50 con IVA) más gastos de envío

Para suscripción, dirigirse a:
Editorial Verbo Divino
Avda. de Pamplona, 41 – 31200 Estella (Navarra), España
Tel. 948 55 65 10 – Fax: 948 55 45 06
publicaciones@verbodivino.es
www.verbodivino.es

Reservados todos los derechos. Nada de lo contenido en la presente publicación podrá ser reproducido y/o publicado mediante impresión, copia fotográfica, microfilme, o en cualquier otra forma, sin el previo consentimiento por escrito de la International Association of Conciliar Theology, Madras (India) y de Editorial Verbo Divino.

© International Association of Conciliar Theology y Editorial Verbo Divino, 2008

DISEÑO DE TAPA
HORIXE

IMPRIME
GraphyCems

ISSN: 0210-1041
D.L.: NA. 93-1992

CONTENIDO

1. Tema monográfico:

TEOLOGÍA POSCOLONIAL

Hille Haker, Luiz Carlos Susin y Éloi Messi Metogo: *Editorial* 7

Joseph Duggan: *Disonancia epistemológica. Descolonización del «canon» teológico poscolonial* 13

Enrique Dussel: *Descolonización epistemológica de la teología* 23

Perspectivas teológicas desde diferentes disciplinas

1.1. Uriah Y. Kim: *La política de alterización en Norteamérica y en el libro de los Jueces* 35

1.2. Wonhee Anne Joh: *Lamentación y lamentabilidad. Espectralidad poscolonial de la cruz*..... 47

1.3. Mayra Rivera: *Carne del mundo: corporeidad en la relación* 59

1.4. Namsoon Kang: *Teología desde un espacio de intersección del poscolonialismo y el feminismo. Más allá del etno/geocentrismo, el androcentrismo y el heterocentrismo* 73

Perspectivas teológicas desde diferentes regiones

1.5. Paulo Suess: *Prolegómenos sobre descolonización y colonialidad de la teología en la Iglesia desde una perspectiva latinoamericana* 85

1.6. Michael Nausner: *La larga sombra de Nefertiti. Teoría poscolonial y teología en Alemania* 97

1.7. Éloi Messi Metogo: *La teología poscolonial en contexto africano* 111

2. Foro teológico

2.1. Agenor Brighenti: *La teología de la liberación en un congreso orientado al futuro* 127
2.2. Susan Ross: *Margaret Farley, el Vaticano y «Just Love»* 137
2.3. Karen Ross: *«Haciendo» teología de la liberación desde dentro de los márgenes* 141
2.4. Felix Wilfred: *Sobre la renuncia del papa Benedicto XVI*..... 147

EDITORIAL

El colonialismo ha dejado su sombra de muchas maneras en las sociedades contemporáneas. Algunos opinan que nunca ha sido superado, sino que sigue gobernando el «mundo» con el nombre de «globalización». Como concepto filosófico, el colonialismo significa la pretensión de dominio o superioridad de una cultura sobre otra/s. Hace varias décadas, Edward Said, a quien algunos consideran el fundador de la teoría poscolonial,

Editores: Hille Haker, Luiz Carlos Susin y Éloi Messi Metogo.

Dra. Hille Haker. Actualmente está al frente de la cátedra Richard McCormick de Teología Moral Católica en la Loyola University Chicago (EE.UU.). Ha escrito libros sobre identidad moral y ética narrativa, así como sobre una aproximación ética a la reproducción y a la diagnosis genética en el comienzo de la vida humana. Ha editado varias obras. Es miembro del Grupo Europeo de Ética de la Ciencia y de las Nuevas Tecnologías, asesora de la Comisión Europea, y miembro también del Consejo Editorial de *Concilium.*

Dirección: Loyola University Chicago, Department of Theology, 1032 W. Sheridan Road, Crown Center, Room 300, Chicago, IL 60660 (Estados Unidos). Correo electrónico: hhaker@luc.edu

Dr. Luiz Carlos Susin. Enseña Teología Sistemática en la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul y en la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana, ambas en Porto Alegre, Brasil. Es expresidente de la Sociedad Brasileña de Teología y Estudios Religiosos y secretario general del Foro Mundial para la Teología de la Liberación. Su investigación más reciente ha sido sobre la relación entre teología y ecología. Entre sus publicaciones figuran *A Criação de Deus* (2003); *Deus, Pai, Filho e Espirito Santo*; *Jesus, Filho de Deus e Filho de Maria*; *Assim na terre como no céu,* algunos publicados por Paulinas (São Paulo) y otros por Vozes (Petrópolis).

examinó los términos *occidentalismo* y *orientalismo* para hacer ver que la conceptualización colonial construyó el «Oriente» como «otro». La historia del cristianismo muestra que estos términos no son solo conceptos culturales, sino que están fuertemente entrelazados con conceptos religiosos y teológicos. En la *teología* cristiana, la tensión entre las herencias judaica y griega ha sido durante mucho tiempo el escenario para una teología «colonial» y ha configurado el entendimiento de conceptos teológicos básicos. Hoy, sin embargo, el pensamiento y razonamiento «colonial» —o lo que Hille Haker ha denominado *identity theologics* (mezclando las palabras *theology,* «teología», y *politics,* «política»)— es criticado por la teología de la liberación, la teología feminista, la teología gay o, en el caso de este número, por la teología poscolonial. Esta surgió como un intento de reflexionar sobre la línea de demarcación entre el «colonizador» y el «colonizado», a menudo asociada con una cultura, religión y manera de razonar rectoras, que hace que quienes no están dentro de esa línea sean considerados como los «otros». Hondamente conectado con la historia del colonialismo, el poscolonialismo trata de entender el impacto del colonialismo en las estructuras socioeconómicas contemporáneas, en la interpretación cultural y en la diversidad religiosa. Como *teología* poscolonial, analiza la repercusión del colonialismo en la teología y en los conceptos teológicos. Este número de *Concilium* presenta a varios autores en relación con la «teología poscolonial», unos comprometidos con ella, otros situados en una posición crítica.

Dirección: Rua Juarez Távora, 171, 91520-100 – Porto Alegre, RS (Brasil). Correo electrónico: lcsusin@pucrs.br

Dr. ÉLOI MESSI METOGO, OP. Nacido en Camerún, en 1952. Es licenciado en Literatura y tiene dos doctorados: uno en Teología y otro en Historia de las Religiones y Antropología Religiosa. Enseña Cristología y Antropología Teológica en la Universidad Católica de África Central, en Yaundé. Entre sus publicaciones están *Éléments d'une théologie africaine pour le XXIe siècle* (Yaundé 2005), y su más reciente «L'enjeu de Dieu en Afrique», en Ambroise Kom (ed.), *Fabien Eboussi Boulaga, l'audace de penser* (París 2010).

Dirección: Université Catholique d'Afrique Centrale, BP 11628, Yaoundé (Camerún). Correo electrónico: esamndzigi@yahoo.fr

Joseph Duggan presenta el campo y escritos de la teología poscolonial, tal como esta ha surgido en las últimas décadas. Señala algunas de sus deficiencias, que deberán ser superadas en el futuro para poder cumplir con el alto grado de inclusión que la teología poscolonial se ha fijado a sí misma.

Enrique Dussel dirige su atención a la epistemología colonial que acompañó a la epistemología de la teología cristiana, y pide un cambio de esa epistemología a fin de volver al mesianismo original, que está aparte del pensamiento eurocéntrico.

Uriah Kim analiza la política de «alterización» a lo largo de la historia norteamericana y señala paralelos de ella en el libro de los Jueces. Leyendo Jueces desde una perspectiva poscolonial, pone de manifiesto la contradicción de configurar una identidad colectiva como la de Israel cuando está basada en la construcción conceptual de los «otros» como inferiores desde el punto de vista moral, intelectual o religioso. Jueces «puede ser un texto de apoyo al imperialismo y un mensaje de liberación», opina Kim, y advierte contra una lectura abusiva tanto de lo uno como de lo otro.

Anne Joh ofrece una reinterpretación poscolonial de la cruz, empotrándola en una estructura de emociones traumáticas: sentimientos que nos persiguen, pérdidas que causan un dolor tan penetrante que no hay modo de aplacarlo. Y sin embargo, argumenta Joh, esto es exactamente lo que ha ocurrido a menudo en teologías cristianas de la «cruz», reflejando el fallo del duelo. Una teología poscolonial necesita, pues, redirigir la mirada hacia el dolor de la cruz y explorar nuevos medios o ritos de duelo que sean a la vez de lamento e indignación.

Mayra Rivera estudia el discurso sobre el cuerpo tal como ha sido configurado por la colonización a lo largo de la historia, particularmente en lo tocante al género y la raza. Leyendo la «carne» como una metáfora central en el poema «Regreso al país natal», del escritor y político martinicano Aimé Césaire, Rivera muestra cómo la teología cristiana poscolonial puede contribuir no solo a modelos críticos de corporeidad, sino también a nuevos modos de entender la «Relación». La epistemología debe incluir las construcciones discursivas del cuerpo, particularmente en conexión con sus dimensiones

«material» y «relacional», y estar abierta a una «teología poética»: una teología que trate de intervenir en la «carne del mundo» imaginando cómo integrar la materialidad de las relaciones mundanas en el concepto de corporeidad.

Namsoon Kang analiza cómo la religión, el colonialismo y el género son lugares de dominio, y dirige también su atención al espacio de intersección de la teología poscolonial y el feminismo. Muestra cómo la colonización discursiva es también un problema dentro de las teorías feministas, pero previene contra el uso de términos binarios, como «el» colonizador y «el» colonizado. Además indica cinco estrategias por medio de las cuales las teorías poscoloniales y feministas ofrecen instrumentos para criticar y resistir los «poderes imperiales» de Estado, geopolítica, sociocultura y comunidades religiosas.

Paulo Suess aborda la mayor dificultad a que se enfrenta la actual teología cristiana: por un lado, esta tiene que reconocer la tendencia histórica de la Iglesia a alinearse con la colonización, y, por otro, debe admitir la necesidad de la descolonización en marcha. Esto ha sido llamado en Latinoamérica el proceso de liberación. Como alguien que pasó por el «choque de la diferencia» al trasladarse de Alemania a América Latina, Suess sitúa los retos actuales de descolonización en relación con la pluralidad de teologías contextuales, cuya base es la vida real, especialmente las vidas de los pobres que buscan alianzas portadoras de vida.

Michael Nausner examina el papel sorprendentemente marginal de la teoría poscolonial en Alemania. Apuntando a la (frecuentemente olvidada) estructura social colonial en la historia de los siglos XIX (última parte) y XX, de la que es muestra la matanza de los hereros de Namibia ocurrida en 1904 pero no reconocida hasta tiempos recientes, Nausner explora la recepción de la teoría poscolonial en Alemania. Dirige la atención a tres ejemplos notables, especialmente a la teoría poscolonial en relación con la inmigración en ese país. En la última parte de su ensayo, Nausner llama a realizar más esfuerzos para establecer la teología o teologías poscoloniales en Alemania y propone basar este enfoque en la «opción preferencial *con* los inmigrantes».

Éloi Messi Metogo se centra en una perspectiva africana de la teología poscolonial. La primera parte de su artículo invita a prestar atención a un enfoque crítico de la teoría poscolonial y el legado del colonialismo. La segunda es un alegato por la africanización del cristianismo, y la tercera propone algunas reflexiones sobre la descolonización de la teología.

En el Foro, *Agenor Brighenti* ofrece una reflexión sobre un Congreso Continental celebrado en 2012, en el que se reunieron teólogos, investigadores e intelectuales cristianos de todos los países de América Latina para celebrar un doble aniversario: los cincuenta años de la apertura del Vaticano II y los cuarenta del libro ya clásico de Gustavo Gutiérrez sobre la teología de la liberación. Brighenti señala que el Congreso se celebró con la alegría de la amistad y la esperanza, con realismo crítico de cara al futuro y con gran interés por los teólogos jóvenes.

Susan Ross comenta sobre la reciente «notificación» del libro de Margaret Farley *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics* por la Congregación para la Doctrina de la Fe, situándola en un contexto más amplio. Ross menciona en particular tres aspectos merecedores de una consideración más detenida: primero, el «papel del teólogo y de la labor teológica en relación con el episcopado»; segundo, la negación implícita o explícita de toda diferencia en peso e importancia de las enseñanzas de la Iglesia; y tercero, el conocimiento público casi inmediato de toda declaración procedente de la Santa Sede, lo que puede reducir extraordinariamente el tiempo y el espacio para que el Vaticano pueda comunicar oportunamente sus decisiones a las personas afectadas.

Karen Ross refiere cómo experiencias transnacionales se pueden enriquecer mediante visitas entre «parroquias hermanas», creando un «espacio medio» entre vivir la vida de «los pobres y oprimidos», según lo propuesto por Clodovis Boff, y no abandonar nunca la propia zona de confort. Informando sobre su papel como cabeza de una delegación de jóvenes adultos que va cada año a El Salvador desde su parroquia ubicada en Michigan, muestra cómo la solidaridad práctica entre miembros de la Iglesia puede ser al mismo tiempo articulada teológicamente.

Finalmente, cuando este número estaba siendo ultimado para su publicación, el papa Benedicto XVI anunció su renuncia. El presidente de *Concilium,* Felix Wilfred, se ofreció a escribir un breve artículo de reflexión sobre el legado del Pontífice y el futuro de la Iglesia católica, y es tal contribución la que cierra el presente número. Cuando este llegue a sus manos, amigos lectores, ustedes ya sabrán algo que nosotros desconocemos todavía: quién será el nuevo Papa. Hay, sin embargo, muchos retos retos que nuestra Iglesia común afronta en esta hora, y que Felix Wilfred pone de relieve.

Deseamos dar las gracias a todas las personas que han contribuido a la realización de este número: a nuestros colegas, los autores, a los traductores y a todos los editores. Vaya nuestro agradecimiento especial al Secretariado de Madrás, en particular a Nirmal Anthony Das.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Joseph F. Duggan *

DISONANCIA EPISTEMOLÓGICA
Descolonización del «canon» teológico poscolonial

Durante la última década, las teologías poscoloniales han empezado a configurarse como una disciplina. Hace solo diez años que R. S. Sugirtharajah se refirió a la escasez de estudios teológicos poscoloniales, diciendo: «Mientras que otras disciplinas se ocupaban de estudiar las amplias implicaciones culturales del imperio, el colonialismo europeo nunca ha sido un tema popular para la investigación teológica en el discurso occidental, a pesar de los vínculos tan sustanciales entre las Iglesias en Gran Bretaña y las misiones en el mundo colonial»[1].

Apenas se había secado la tinta de esas palabras de Sugirtharajah, cuando a fuerte ritmo empezaron a ser escritas y publicadas teologías poscoloniales. En 2004 Catherine Keller, Michael Nausner y Mayra Rivera publicaron *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire,* y en 2005 Kwok Pui-Lan hizo lo mismo con *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*[2]. Así como ha aumentado considerablemente el número de teólogos que escriben teologías poscoloniales, también

* Dr. Joseph F. Duggan (PhD). Es el fundador de Postcolonial Networks, http://postcolonialnetworks.com/, y coeditor de *Postcolonialism and Religions.* Su libro más reciente es *Decolonizing the Body of Christ,* coeditado con David Joy, Palgrave Macmillan, 2012.

Dirección: 1644 Shadow Wood Road, Reno, Nevada 89523 (Estados Unidos). Correo electrónico: nyclaman@googlemail.com

[1] R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology,* Chalice Press, Danvers 2003, pp. 143-144.

[2] C. Keller, M. Nausner y M. Rivera, *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire,* Chalice Press, St. Louis 2004.

se han multiplicado las ocasiones de discrepancia epistemológica. El dicho «Médico, cúrate a ti mismo» tiene aún que abrirse paso en las teologías poscoloniales, de modo que ayude a descolonizarse introspectivamente a la teología, al cristianismo y a las Iglesias. La ignorancia o la ingenuidad sostiene la naturaleza viral del pensamiento colonial alojado en teologías poscoloniales. Las características de esa ignorancia o ingenuidad quedarán de manifiesto al ser documentadas las teologías poscoloniales con atención a cuatro fases constitutivas de estudios, mencionadas por orden. Las teologías poscoloniales publicadas durante la última década ofrecen una ocasión para celebrar la labor descolonizadora y para continuarla.

Primera fase: las luchas anticoloniales

Los estudiosos que trazan el mapa de esta reciente disciplina olvidan a menudo su primera fase. Los teólogos poscoloniales raramente incluyen las luchas anticoloniales en India de teólogos que escribieron en los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado[3]. Como se dice al definir la «teología poscolonial» en la *Encyclopedia of Global Religion,* «El reconocimiento de las luchas anticolonialistas situaría la teología poscolonial con pueblos indígenas, colonizados, en períodos anteriores a su independencia. Las luchas anticolonialistas y los teólogos emergentes que escribieron en India y en África, así como las luchas de los pueblos-naciones nativos en Canadá o de los pueblos aborígenes en Australia, no han logrado llegar, por lo general, a las teologías poscoloniales»[4]. La exclusión de esas luchas anticoloniales, como también de las raciales y étnicas y de escritos subalternos, reduce innecesariamente el campo de lo que se conoce como teología poscolonial.

[3] D. Joy, *Mark and Its Subalterns: A Hermeneutical Paradigm for Postcolonial Contexts,* Equinox Publishing, Londres 2008, pp. 11-60.

[4] M. Juergensmeyer y W. C. Roof, *Encyclopedia of Global Religion,* vol. 2, Sage Publications, Thousand Oaks 2012, pp. 1010-1011.

Segunda fase: la crítica bíblica poscolonial

La segunda fase está marcada por la aparición de la crítica bíblica poscolonial. Esta surgió de la crítica literaria poscolonial cuando las teorías textuales poscoloniales se aplicaron a narraciones bíblicas. Sin duda, los escritos de Sugirtharajah han sido importantes para los estudios bíblicos poscoloniales. También significativas son las contribuciones tempranas de Musa Dube, Fernando Segovia y Gerald West[5]. Se pueden ver los primeros contornos de los estudios bíblicos poscoloniales examinando la bibliografía relativa a teólogas feministas como Ursula King[6].

Tercera fase: las teologías poscoloniales

La tercera fase se asemeja muy peculiarmente a la primera (el comienzo y fundación de las teologías poscoloniales). En ella empezaron a aparecer los escritos de teólogos que trabajaban principalmente en Norteamérica. Con las primeras contribuciones de Keller y Kwok llegaron también los escritos de Susan Abraham, Anne Wonhee Joh, Mayra Rivera y Laurel Schneider[7].

[5] M. Duve, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible,* Chalice Press, St. Louis 2000; F. Segovia, *Interpreting Beyond Borders,* Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, y G. West, *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context,* Orbis Books, Maryknoll 1995.

[6] U. King, *Feminist Theology from the Third World: A Reader,* Orbis Books, Maryknoll 1996.

[7] S. Abraham, *Identity, Ethics, and Nonviolence in Poscolonial Theory: A Rahnerian Theological Assesment,* Palgrave Macmillan, Nueva York 2007; A. Joh, *The Heart of the Cross: A Postcolonial Christology,* Westminster John Knox Press, Louisville 2006; M. Rivera, *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God,* Wesminster John Knox Press, Louisville 2007, y L. Schneider, *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity,* Routledge, Londres 2008.

Cuarta fase: lo indígena, contextual, transnacional, multirreligioso e interdisciplinario

La cuarta fase está solo comenzando, pero es con mucho la más compleja y multidimensional. En ella, las teologías poscoloniales inician la presión contra la rigidez de los contornos heredados de los estudios poscoloniales canónicos. El énfasis en las voces indígenas y multirreligiosas es esencial para una visión poscolonial verdaderamente robusta del papel histórico del cristianismo como el arma colonial para el control religioso y la deseada dominación. Rowan Strong lo explica de esta manera: «Los predicadores de la Sociedad de Propagación del Evangelio abogaban por la exportación imperial del cristianismo anglicano y de la estructura eclesial, considerando que era un medio de asegurar la unidad imperial y el orden social, beneficios requeridos tanto dentro como fuera de la metrópoli»[8].

En fases anteriores había una distinción más clara entre la teoría poscolonial y la teología poscolonial. La cuarta fase está en proceso de hacer algunas correcciones descolonizadoras a dinámicas que han excluido ciertas voces y contribuciones en las otras tres fases. A continuación vamos a indicar con brevedad las correcciones y contribuciones correspondientes.

Históricamente, los teólogos habían considerado la religión como uno de los agentes principales del colonialismo, y los teólogos habían visto a los teóricos como demasiado seculares. Resultado de ello fue el surgimiento de una frontera nada porosa entre los cultivadores de cada una de ambas disciplinas, sin conversaciones entre ellos, y con citas unilaterales por parte de los teólogos. El libro *Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality* fue un intento inicial de situar a los teólogos poscoloniales y a los teóricos poscoloniales en conversación directa[9]. Luego, en la producción de *Decolonizing the Body of Christ: Theology and Theory after Empire?*, los editores invitaron a teóricos y teólogos

[8] R. Strong, *Anglicanism and the British Empire, c. 1700-1850,* Oxford University Press, Londres 2007, p. 143.

[9] S. Moore y M. Rivera, *Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality, and Theology,* Fordham University Press, Nueva York 2011.

poscoloniales a elaborar conjuntamente un texto[10]. En 2009, Joerg Rieger, Jung Mo Sung y Néstor Míguez habían coeditado *Beyond the Spirit of Empire*, que representa una tendencia esperanzadora, dada la colaboración de tres expertos más allá de límites geográficos y disciplinarios[11].

En la cuarta fase, una nueva subdisciplina ha venido a añadirse a la crítica bíblica poscolonial y a las teologías poscoloniales. En un período relativamente breve se han publicado numerosos libros sobre misiología poscolonial, con lo que ha pasado a ser una de las subdisciplinas de más rápido crecimiento[12]. Muchas de esas misiologías se publicaron con la vista puesta en el Centenario del Congreso Misionero de Edimburgo (1910) o a raíz de tal celebración. Las misiologías poscoloniales examinan críticamente la orden «Id y enseñad a todas las naciones». Esta instrucción bíblica, no examinada críticamente, se convirtió en una licencia para colonizar naciones con arreglo a una sola expresión religiosa, sin libertad para elegir. Los misiólogos poscoloniales exploran la manera en que los cristianos pueden vivir y practicar su fe sin colonización por parte de otros.

Gracias a diversos medios están empezando a emerger teologías poscoloniales contextuales. Por ejemplo, a través de la red social Facebook se han formado grupos que complementan —y también subvierten— trabajos poscoloniales producidos tradicionalmente por profesores universitarios. Entre los grupos presentes en Face-

[10] D. Joy y J. Duggan, *Decolonizing the Body of Christ: Theology and Theory After Empire?,* Palgrave MacMillan, Nueva York 2012.

[11] J. Rieger, J. Sung y N. Míguez, *Beyond the Spirit of Empire,* SCM Press, Londres 2009.

[12] M. Grau, *Rethinking Mission in the Postcolony: Salvation, Society and Subversion,* T&T Clark, Bloomsbury 2011; J. Ingleby, *Beyond Empire: Postcolonialism & Mission in a Global Context,* Authorhouse, Central Milton Keines 2010; O. Kalu, P. Vethanayagamony y E. Chia, *Mission after Christendom: Emergent Themes in Contemporary Mission,* Westminster John Knox Press, Louisville 2010; D. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion,* Blackwell, Londres 2009; D. van der Water, I. Phiri, N. Kang, R. Hewitt y S. Nadar, *Postcolonial Mission: Power and Partnerschip in World Christianity,* Sopher Press, Claremont 2011, y A. Yong, *Remembering Jamestown: Hard Questions about Christian Mission,* Pickwick Publications, 2010.

book cabe enumerar el Grupo Gemrip (Argentina), Decolonialidad Latinoamérica, Decolonial Transnational (Alemania), así como Plural Space, Postcolonial Theology Network, y Postcolonial Networks. Estos grupos activistas lideran algunos de los proyectos poscoloniales más innovadores en sus contextos. Por ejemplo el Grupo Gemrip y Poscolonial Networks se han asociado para celebrar en julio de 2013 un encuentro del que saldrá el primer libro de teología poscolonial en español de Latinoamérica.

En la última década de estudios teológicos poscoloniales, Kwok Pui-Lan ha mostrado teología de mujeres indígenas en *Hope Abundant*[13]. La serie de Palgrave Macmillan *Postcolonialism and Religions* está predominantemente dedicada a estudios indígenas, transnacionales y multirreligiosos a fin de contribuir a descolonizar la producción disciplinar originada tan solo en Norteamérica y Europa. Asimismo, la serie descoloniza la atención exclusiva al cristianismo, ya que sus autores escriben desde muchas posiciones a lo ancho del espectro religioso, en el que están incluidos el Islam, el hinduismo y el misticismo sufí. Esos temas multirreligiosos son abordados en el primer volumen de la serie, *Decolonizing the Body of Christ: Theology and Theory after Empire?*

Principales aportaciones a la teología poscolonial

Colectivamente, los teólogos comprendidos en estas cuatro fases han realizado aportaciones significativas. Hay varios modos de decidir cuáles son, entre ellas, las más importantes. Uno es evaluar las que han incorporado otras contribuciones teológicas y teóricas y producido así marcos teológicos poscoloniales dotados de una mayor riqueza. He aquí tres de esas aportaciones notables:

Kwok Pui-Lan introduce en un marco teológico poscolonial análisis de género, raza y poder, estudios poscoloniales y crítica bíblica poscolonial, visto todo ello con una óptica peculiarmente feminista. Ya en una anterior etapa, esta teóloga se mostró sensible a la descolo-

[13] P. Kwok, *Hope Abundant: Third World and Indigenous Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll 2010.

nización de la mente, a fin de practicar la teología poscolonial como una mujer cristiana asiática. Sabe enlazar con maestría las cuatro etapas de la teología poscolonial y hacer avanzar la teología cristiana de modos no-violentos, no-imperiales, que la desalojen de su primacía histórica y le permitan encontrarse de nuevo con otras religiones. El impacto de *Postcolonial Imagination & Feminist Theology* está en la manera en que Kwok va más allá del pluralismo y cuestiona un todo unificado. Escribe: «Aunque no pretendo quitar a nadie el deseo de un todo significativo, sí quiero recomendar precaución contra el enorme poder de ese deseo: el señuelo de convertir las cosas en un todo unificado, aparentemente inconsútil»[14].

En su libro *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*, Laurel Schneider construye sustancialmente sobre aportaciones de Kwok, aunque apenas menciona sus escritos[15]. Mientras que Kwok elaboró una teología poscolonial dotada de espacio para diferencias religiosas que antes habían sido homogeneizadas por medio del colonialismo, Schneider cuestiona adicionalmente el «todo» e inicia una búsqueda ontológica crítica para reconsiderar la divinidad. En una crítica de la «lógica colonial del Uno», se refiere Schneider al «Uno y Mismo imperial que a la vez falla en la unidad; que en realidad no puede tolerar la carne; que se ahoga en las estrecheces del Todo, aun cuando es concebido por triplicado»[16].

Anthony Reddie y Michael Jagessar, con su *Postcolonial Black British Theology: New Textures and Themes*, aportan perspectivas negras y asiáticas a la teología poscolonial[17]. También incorporan influencias transnacionales frecuentemente olvidadas y teologías womanistas (womanismo = feminismo negro). Sin embargo, su contribución más importante es que hacen teología desde los márgenes de modo que trasladan la teología poscolonial desde su confortable torre de marfil a la experiencia de las personas. Describiendo el

[14] P. Kwok, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology,* Westminster John Knox Press, Louisville 2005, p. 39.

[15] L. Schneider, p. 3.

[16] L. Schneider, p. 2.

[17] A. Reddie y M. Jagessar, *Postcolonial Black British Theology: New Textures and Themes,* Epworth Press, Peterborough 2007.

libro de Reddie y Jagessar, dice David Ford: «Mientras la Iglesia no despierte hasta el punto de experimentar dolor y vulnerabilidad ella misma, no conectará plenamente con el Espíritu del Evangelio. La teología negra [teología británica negra poscolonial] puede ofrecer esperanza a la Iglesia»[18].

Descolonizar los desafíos éticos que suponen un impedimento para las teologías poscoloniales

Aunque es mucho lo realizado desde la queja de R. S. Sugirtharajah en 2003, sigue habiendo una significativa disonancia entre las teologías poscoloniales escritas y las teologías poscoloniales practicadas. La teología poscolonial necesita su propia emancipación para devenir un medio de liberación. Los problemas globales y planetarios a que se enfrentan las naciones son demasiado urgentes para que la teología se vea a sí misma simplemente como un asunto de investigación por el que se interesan unos cuantos estudiosos. En mi opinión, los teólogos poscoloniales se ciñen demasiado a las líneas trazadas por los teóricos poscoloniales que los han precedido. El resultado ha sido una excesiva teorización del otro en consideraciones pastorales, pero consideraciones que a fin de cuentas han perpetuado la exclusión de los subalternos como participantes-colaboradores teológicos.

Una teorización excesiva del otro a distancia es perpetuada por la sistemática y vergonzosa falta de citas de escritos teológicos poscoloniales del resto del mundo en las reseñas y bibliografías norteamericanas y europeas. Dos excepciones a esa manera de proceder son los escritos de J. Jayakiran Sebastian y la clase práctica pedagógica de Victor Ezigbo en Bethel University[19]. También ausentes de reuniones y coloquios están los teólogos de contextos externos a Norteamérica

[18] D. Ford, «Theological Legacy of the Slave Trade»: http://www.scotlandandslavery.org.uk/Thological_Legacies_Ford.html, *Ekklesia*, 15 de mayo de 2007.

[19] J. Sebastian, «Interrogating Christian Practices: Popular Religiosity Across the Ocean», en T. Best (ed.), *Baptism Today: Understanding, Practice, Ecumenical Implications,* Liturgical Press/Publicaciones del Consejo Mundial de las Iglesias, Collegeville-Ginebra 2008, pp. 255-256.

y Europa. Así, las teologías poscoloniales, como disciplina, y los teólogos poscoloniales no han descolonizado suficientemente sus orígenes occidentales ni sus prácticas discursivas académicas de carácter dominante. Como teólogos poscoloniales, nosotros tenemos que darnos cuenta de quién no está a la mesa cuando invitamos a reunirnos para escucharnos unos a otros y modificar nuestros argumentos, cuando llamamos a estudiosos de todo el mundo, especialmente a los de contextos indígenas, anteriormente colonizados. La norma no debe ser, por ejemplo, seguir las relativamente nuevas «Oxford Bibliographies Online». Entre sus casi veinte miembros del consejo editorial de estudios bíblicos, solo hay un experto no procedente del Norte mundial (uno de Sudáfrica). Simplemente, los teólogos poscoloniales tenemos que practicar lo que enseñamos y escribimos para ofrecer a la entera comunidad académica un ejemplo de descolonización en nuestro proceder como estudiosos.

Las teologías poscoloniales son presentadas casi exclusivamente como teologías liberales, progresistas, debido en parte a su emplazamiento en la línea secuencial de teologías de la liberación, negra, feminista, homosexual y womanista. En uno de sus escritos, Kwok definió a sus lectores como «intelectuales que trabajan en diferentes disciplinas utilizando la teoría poscolonial, y cristianos de comunidades religiosas progresistas»[20]. Este estrecho espacio que se atribuye a las teologías poscoloniales disminuye la obligada responsabilidad de todos los que comparten un legado colonial pero que acaso no asumen compromisos liberales, progresistas. *Great Awakenings: Evangelical Postcolonial Conversations*, un proyecto iniciado por Postcolonial Networks, demostrará la necesidad de que las teologías poscoloniales tengan un alcance más amplio y de que todos los legados coloniales sean examinados[21].

Para corregir la disonancia epistemológica, los teólogos poscoloniales harán bien en aspirar a la visión de Johann Baptist Metz: «Hacerse humano significa hacerse pobre»[22]. Si quieren ser creíbles,

[20] Kwok, p. 148.

[21] D. Hawk, J. Lalitha y K. Smith, *Great Awakenings: Evangelical Postcolonial Conversations,* InterVarsity Press, Downers Grove (pendiente de publicación).

[22] J. B. Metz, *Poverty of Spirit,* Paulist Press, Nueva York 1998, p. 10.

los teólogos poscoloniales tienen que colaborar con los pobres, los marginados y los subalternos, para recuperar recuerdos coloniales y descolonizar los contornos de otro modo limitadamente denotativos de las teologías poscoloniales.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Enrique Dussel *

DESCOLONIZACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA TEOLOGÍA

El tema de la «descolonización epistemológica» ha surgido en un grupo de filósofos, sociólogos, historiadores y otros científicos sociales latinoamericanos y latinos (estos últimos en Estados Unidos) como elaboración de una problemática que se ha iniciado por la crítica de posiciones teóricas tales como lo poscolonial (en los estudios culturales), los *subaltern studies* (entre historiadores de la India), lo posmoderno (principalmente en Europa y Estados Uni-

* Dr. Enrique Dussel (1934). Licenciado en Filosofía (Mendoza, Arg.), Dr. en Filosofía (Madrid), Licenciado en Teología (París), Dr. en Historia (La Sorbona), Dr. h.c. en Teología (Friburgo), Prof. emérito de la UAM (México), Prof. de Ética e Historia de la Iglesia (México), Presidente de CEHILA (1973-1992), miembro fundador de EATWOT.

Entre sus libros figuran: *Las metáforas teológicas de Marx,* Verbo Divino, Estella 1994; *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación,* Nueva América, Bogotá 1994; *1492: el encubrimiento del Otro,* Nueva Utopía, Madrid 1992; *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, 1993; *Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo,* Univ. Autónoma del Estado de México, 1998; *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* Trotta, Madrid 1998; *Hacia una filosofía política crítica,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; *Beyond Philosophy: History, Marxism, and Liberation Theology,* Rowman and Littlefield, Maryland 2003; con Karl-Otto Apel, *Ética del Discurso y Ética de la Liberación,* Trotta, Madrid 2005; *Política de la Liberación*, Trotta, Madrid, vols. 1 y 2, 2007-2009; *20 tesis de Política,* Siglo XXI, México 2006. Sobre Enrique Dussel: Michael Barber, *Ethical Hermeneutics. Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation,* Fordham University Press, Nueva York 1998, y Linda Alcoff-Eduardo Mendieta, *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation,* Rowman & Littlerfield, Maryland 2000.

Sitio web: www.enriquedussel.com

dos), y como desarrollo de las cuestiones que plantearon la *teoría de la dependencia* (en la década del 60 del siglo XX), de la crítica del capitalismo central (con respecto al periférico), la teología de la liberación, el tema de la raza, del género (desde los movimientos feministas), de los pueblos originarios (tales como los aztecas, mayas, incas, etc.), en torno a lo que se ha denominado el «colonialismo del poder» (propuesto por Aníbal Quijano, sociólogo peruano[1]) y la «transmodernidad»[2] (que surge desde el horizonte de la Filosofía de la Liberación que practicamos un grupo de filósofos latinoamericanos y latinos[3]). De esa compleja estructura temática emerge la cuestión de la «descolonización epistemológica», que tiene raíces muy antiguas en el pensamiento de José Carlos Mariátegui (peruano) y Frantz Fanon[4] (de Martinica).

En este artículo deseo describir dentro de la teología esta nueva ruptura teórica, en el horizonte de la ciencia (epistemológica entonces), y siguiendo la tradición de la teología de la liberación, pero no repitiendo lo ya dicho sino dando un nuevo paso adelante.

I. El cristianismo mesiánico

Hablar de cristianismo *mesiánico* es una tautología: es repetir dos veces lo mismo. «Cristianismo» viene de «Cristo», que en griego es el *mesías (khristós)* y sus seguidores los *mesiánicos (khristianoí)*. En efecto, la comunidad *mesianica*[5] primitiva fue una secta judía proselitista, es decir,

[1] Véase A. Quijano, 2008, «Coloniality of Power, Eurocentrism and Social Classification», en M. Boraña, E. Dussel y C. A. Járegui (eds.), *Coloniality at Large*, Duke University Press, Durham 2009, pp. 181-223; «Coloniality and Modernity/Rationality», en W. Mignolo y E. Escobar (eds.), *Globalization and the De-colonial Option*, Routledge, Londres, pp. 22-32.

[2] Véase la publicación electrónica *Transmodernity* (en especial la colaboración de Linda Alcoff).

[3] Véase E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000),* Siglo XXI, México 2010.

[4] N. Maldonado-Torres, *Against War. Views from the Underside of Modernity,* Duke University Press, Durham 2008 (sobre el pensamiento de E. Levinas, F. Fanon y E. Dussel).

[5] Léase «cristianismo».

abierta generosamente a los *goím* (no judíos en hebreo), que se expandió rápidamente entre los pobres, los oprimidos, los esclavos y otros grupos mayoritarios del Imperio helenístico-romano. La otra secta judía, en torno a la Ley en la sinagoga, desde la diáspora inaugurada por el exilio en Babilonia conservó sus costumbres sin incorporar a los indicados *goím*. La secta *mesiánica* constituida en iglesia (cristiana) se opuso en su origen al Imperio helenístico-romano, negándole su pretensión de ser dicho Imperio la mediación necesaria con lo sacro o divino. Los *mesiánicos* secularizaron al Imperio romano desacralizándolo. Era una iglesia perseguida, acusada de ser sus miembros «ateos de los dioses romanos».

La iglesia *mesiánica* (léase «cristiana») se transformó así en ciertas regiones, sobre todo en el Oriente del Imperio, en la actual Turquía por ejemplo, en la mayoría de la población. Constantino, en las luchas internas por lograr vencer a los Césares oponentes después de la muerte de Diocleciano, negocia con los *mesiánicos* y les propone la libertad del ejercicio de su culto. Los *mesiánicos* (léase «cristianos») pasaron de perseguidos a ser aceptados, tolerados y poco después hegemónicos en el imperio.

II. La Cristiandad

En el comienzo del siglo IV, entonces, de manera imperceptible, sin tomar en todo ello extrema conciencia se produjo la *inversión* del *mesianismo* en el *cristianismo* triunfante. Los *mesiánicos* (en un sentido muy semejante al contenido que le darán al término W. Benjamin o E. Levinas) dejaron de ser críticos del Imperio para ser sus decididos partidarios, sus miembros, y con el tiempo sus defensores. El *Mesías* crucificado por los soldados del Imperio romano era ahora aclamado como el *Cristo*: el *Cristo* que había perdido la figura del «servidor sufriente» de Isaías para ser el *Pantokrator*: el *Todo-poderoso* de las basílicas bizantinas.

S. Kierkegaard y Marx criticarán al Dios de Hegel por ser el Dios de la Cristiandad. La Cristiandad (*Christedom, Christlichkeit, Chretienté*) no es el cristianismo *mesiánico* (*Christianity, Christendum, Christianisme*)[6]; es su *inversión*, la *primera* inversión.

[6] Véase Karl Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche*, II, V: «Das Problem der Christlichkeit», Kohlhammer, Stuttgart 1964, sobre Nietzsche, cap. V, pp. 350ss.

Desde el siglo IV hasta el comienzo del siglo VII la Cristiandad reemplazó fetichistamente los fundamentos filosóficos y teológicos del Imperio helenístico-romano. Se produjo una nueva cultura híbrida, grecorromana y semito-cristiana de compleja constitución. El antiguo *mesianismo* se transforma en la religión que ha originado estructuralmente la *nueva* cultura que fue el fruto de la transformación de la *antigua* cultura grecorromana y cristiana.

En el Mediterráneo existía el culto, lo mismo que en muchos otros pueblos, de festejar el «nacimiento del sol» en el día más corto del año: el 21 de diciembre. Los *mesiánicos,* por la presencia cada vez más numerosa de prosélitos en sus comunidades, incorporaron esta fiesta «pagana» festejando el «nacimiento del sol de justicia»: Jesús. Se habían así subsumido muchos elementos de la cultura y de los ritos religiosos grecorromanos en el culto de la Cristiandad. Se había *evangelizado* la cultura grecorromana adoptando, transformándolos, sus símbolos, cultos, rituales, componentes de la *nueva* cultura, que primeramente en torno al Mediterráneo fue ascendiendo durante siglos hacia el norte germánico, cruzando los ríos Rin y el Danubio internándose en pueblos extraños al Imperio romano latino. Con el Sacro Imperio romano germánico, en torno a Tréveris, y con la coronación papal como Emperador del rey franco Carlomagno, se consumó un Estado fundado en la sacralidad de la Iglesia cristiana, de la Cristiandad. El patriarca de la Iglesia latina (el Papa) consagraba a los emperadores (era un «Papo-cesarismo).

Así se desarrollará la historia de la Edad Media, en que la Cristiandad latino-germánica (la que pretendiendo ser la *Ciudad de Dios* solo era en realidad la *Ciudad terrena*) fue arrinconada, sitiada, rodeada por el muro que levantó la civilización islámica desde que en el 623 comienza la expansión de la religión musulmana. Desde el siglo VII hasta finales del siglo XV (exactamente hasta el 1492), la Europa latino-germana quedó aislada del sistema asiático-afro-mediterráneo. El mundo islámico, de Córdoba y Fes (Andalucía y Marrueco) hasta el Egipto fatimita, la Bagdad referencia del sistema antiguo, Afganistán, el Mogol en la India, los reinos de Indonesia en torno a Malaka y finalmente presente en Mindanao en Filipinas, cruzando por Samarkanda los desiertos de la Ruta de la Seda hacia China[7],

[7] Una China que comenzará en el siglo XVIII la Revolución industrial antes que Inglaterra (véase Kenneth Pomeranz, *The great divergence. China, Euro-*

era la conexión y el «centro del mundo» *antiguo* (*antiguo* para Adam Smith[8]). La Europa latino-germánica era solo un mundo periférico, aislado, feudal en su «Edad oscura» (que contrastaba con la «Edad de la Ilustración», de las «luces» del mundo clásico islámico, urbano, científico aristotélico, mercantil).

III. La Cristiandad metropolitana y la Cristiandad colonial

De pronto, y sin preparación previa, la Cristiandad latino-germánica, de periférica y subdesarrollada, comenzará una expansión que la situará de tal manera en la geopolítica mundial que *todavía en el presente no ha captado su profunda transformación*. Y el tomar conciencia de este hecho nuevo es exactamente el objeto de este artículo, que durante cinco siglos la Cristiandad no ha advertido. ¡No es un hecho menor y llama la atención la ceguera ante su existencia evidente y mundial!

En efecto, la Cristiandad latino-germánica (no el cristianismo *mesiánico*) quedó rodeada por el mundo islámico. Por su parte Portugal, *Finis terris* por el occidente, intentó *abrirse* al comercio asiático ocupando puertos en las costas occidentales de África (el Atlántico oriental). Pero fue España, después de la expulsión de los últimos musulmanes de Europa (de Granada en enero de 1492), la que intenta llegar a la China (centro del mercado del mundo conocido antiguo) por occidente. Cristobal Colón descubre así el Atlántico y llega a unas islas perdidas del Mar Océano por el oeste. La apertura al Atlántico por parte de Europa (primero por España y Portugal, y posteriormente por Holanda y otros países atlánticos europeos) es el comienzo de la nueva Edad. *La Edad Moderna es la muerte del Mediterráneo y el nacimiento de Atlántico*. Europa se des-enclaustra, se abre al «ancho mundo» a partir del nuevo centro geopolítico de la navegación y el comercio: el Atlántico tropical (en su núcleo dominado por España en conexión con el Caribe hispánico en el siglo XVI[9]).

pa and the Making of the Modern World Economy, Princeton University Press, Oxford 2000).

[8] Giovanni Arrighi, *Adam Smith en Pekín*, Akal, Tres Cantos 2007.

[9] No es entonces extraño que la teología y la filosofía modernas (antes que Lutero y Descartes) comience en el Caribe. Véase sobre ese inicio de la teología

Sin advertirlo la Cristiandad latino-germánica comienza a construir ese nuevo mundo: el *Nuevo Mundo* (América hispánica, no la anglosajona que surgirá en el siglo XVII) será América Latina en primer lugar, cuestión no observada por las ciencias sociales actuales eurocéntricas (en Europa del Norte y Estados Unidos). Esto sitúa a la Europa latina (española y portuguesa) como *metrópolis de un mundo colonial* que se organizará desde finales del siglo XV (1492). Es decir, se produce una nueva determinación nefasta en la naturaleza de la Cristiandad (esta misma ya era una *inversión* destructora del cristianismo *mesiánico* primitivo). Además de *Cristiandad* (*primera* inversión) será ahora una Cristiandad *central*, *imperial*, dominadora de colonias oprimidas en nombre del Evangelio del Crucificado (*segunda* inversión). Crucificará indígenas en nombre del Crucificado[10]. Por ello, un indígena de Chile, pintando un cuadro de la crucifixión, puso en el lugar de Cristo (el *pobre Mesías* como le llama Guamán Poma de Ayala, el cronista inca peruano) a un indio, y en el lugar de los soldados (romanos) que lo crucificaban, a soldados españoles de la Cristiandad ibérica. El indígena había *invertido* la *inversión.*

Lo peor no es solo que la Cristiandad europea se encumbrara a sí misma apareciendo a sus ojos como representando el prototipo de cultura humana en cuanto tal (pretensión injustificable), de ser la civilización universal con derecho a dominar a otros pueblos y culturas (como lo expresará posteriormente de manera unánime hasta nuestros días el eurocentrismo colonialista europeo-norteamericano que hemos estudiado en numerosas obras[11]), sino que creará un mundo dominado que contradictoriamente era una Cristiandad latina *colonial*. Bautiza a pretendidos bárbaros libres y soberanos para hacerlos cristianos sumisos, dominados, coloniales a un Imperio cristiano (Cristiandad imperial versus Cristiandad colonizada entones). Y digo que es mayor escándalo que ser meramente una Cristiandad impe-

y filosofía moderna mi obra: *Der Gegendiskurs der Moderne. Koelner Vorlesungen*, Turia-Kant Verlag, Berlín 2013.

[10] Véase Franz Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death*, Orbis Books, Nueva York 1986.

[11] Véase mi obra «Encuentros, métodos evangelizatorios y conflictos», en *Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*, t. I/1 de *Historia General de la Iglesia en América Latina,* Sígueme, Salamanca 1983, pp. 336ss.

rial, porque la Cristiandad *colonial*, no la de España, sino la de México o Brasil por ejemplo, formada por cristianos adoctrinados por la Cristiandad *central* y eurocéntrica, deberá admitir ser *cristianos* de segunda, y no solo *ciudadanos* coloniales de segunda. Ser «cristianos *de segunda*» (claro que no cristianos *mesiánicos* como los primitivos, sino ya miembros de la Cristiandad latino-germánica moderna que había invertido el cristianismo *mesiánico*) es admitir reproducir pasiva y discipularmente una religión, una estructura política y una cultura confundidas por la *inversión* de la Cristiandad europeo-latina.

Hemos dicho que la Navidad fue la subsunción de una celebración religiosa grecorromana, no cristiana *mesiánica* o semita, como fruto de una transculturación válida que el cristianismo *mesiánico* realizó creativamente ante la cultura mediterránea. Y bien, cuando los conquistadores y los evangelizadores llegaron al Imperio inca, observaron que el 21 de junio en el gran templo del sol de Cuzco se celebraba el *Inti Raimi*, el «nacimiento del Sol». El emperador inca repartía ese «fuego sagrado» en todas las provincias, aldeas y hogares, y el fuego volvía a iluminar hasta la última familia del Imperio, siendo el dios Sol su origen físico-real. Los quechuas y aymaras debieron negar su calendario, sus fiestas, sus símbolos, todo, y adoptar irracionalmente la liturgia de la Cristiandad mediterránea del hemisferio Norte. Fue la pretensión de una religión *particular* que se arrogaba por la violencia de las armas una *universalidad*, fetichizada, la de la cultura europea moderna.

IV. Descolonización epistemológica

La Modernidad (que comienza como hemos indicado en 1492) de un mundo científicamente periférico en la llamada Edad Media (ya que su filosofía[12], matemática, astronomía, etc., se origina en el mundo islámico y chino, del Sur y del Este) llegará durante tres siglos (la

[12] El camino seguido por la renovación filosófica es un buen ejemplo. Aristóteles fue redescubierto por el pensamiento islámico por influencia de cristianos bizantinos, y Al Kindi ya en el siglo IX practicaba el pensamiento del estagirita De allí pasó a Samarkanda, Buchara, y otras ciudades, llegando a Córdoba en el siglo XI, y por los traductores de Toledo al París del siglo XIII. Véase Dussel, *Politics of Liberation*, vol. I, SCM Editor, Londres 2011.

época humanista y mercantil hegemonizada al comienzo por España y posteriormente por Holanda e Inglaterra) a situarse como centro del *World-System* (como lo propone I. Wallerstein). Solo con la Revolución industrial, y posteriormente a la crisis china, que comienza la indicada Revolución, la *Ilustración* pretende que su propia cultura es la única que tiene la posibilidad de abarcar el horizonte de la universalidad humana en cuanto tal. Los Románticos alemanes, como los deja ver el mismo Walter Benjamin, pretenden ser la culminación histórica de la humanidad. Hegel es el mejor ejemplo de este eurocentrismo. La historia recorre para el profesor de Berlín un camino del Oriente (lo primitivo) hacia el Occidente (la culminación del proceso), siendo el Cristianismo (léase: la Cristiandad germánica, romántica) la realización plena de todas las religiones, y Europa la plena eclosión de la civilización: «Inglaterra comprendió que debía ser la misionera de la civilización en todo el mundo»[13]. Cultura europea y civilización como tal (ante la barbarie de las otras culturas) es una y la misma cosa.

De manera que los cuatro fenómenos de la *Modernidad*, el *eurocentrismo*, el *colonialismo* y el *capitalismo* son cuatro aspectos de un mismo proceso y determinaciones simultáneas, contemporáneas: surgen y se desarrollan al mismo tiempo (y concluirán también al mismo tiempo). La expresión *teórica* clásica de esta compleja realidad histórica es la *Ilustración* (la *Aufklaerung*, las *Lumières*).

Si hubo un «giro lingüístico», que descubrió la importancia de la lengua en la filosofía y las ciencias sociales (como el producido por el «Círculo de Viena»), y si hubo un «giro pragmático» como el propuesto por K.-O. Apel, deseamos hablar ahora de un «giro descolonizador» epistemológico. Este último consiste en *tomar conciencia crítica desde el mundo poscolonial del eurocentrismo* como lugar de expresión del discurso (*locus enuntiationis*) *habitus* generalizado del pensador, del científico, del filósofo, que penetra tan profundamente en la subjetividad del teórico y en la objetividad de las teorías (y ciencias humanas y sociales) que es prácticamente imposible liberarse de sus limitaciones aceptadas por todos, por todas las comunidades científicas, por las

[13] Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*, IV, 3, 3, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt 1970, vol. 12, p. 538.

teorías, por los proyectos de investigación, de manera unánime, que impide prácticamente superar sus estrechos límites deformantes.

El eurocentrismo no solo deforma toda la historia para probar la centralidad de Europa «desde siempre», como Max Weber, sino que con la Ilustración divide además en dos a Europa. La Europa «del Sur», que *fue* en su origen importante (pero que ha deja de serlo en el siglo XVIII, tal como Grecia, Roma, España y Portugal), y «el corazón de Europa», la Europa «del Norte», que como explica Hegel son Alemania, Dinamarca, Francia e Inglaterra. Esa Europa del Norte, industrial, capitalista, de Cristiandades protestantes[14] en su mayoría, es la más eurocéntrica y metropolitana, porque desarrolla un capitalismo industrial, imperial (con Inglaterra principalmente) y globalizado en el presente (con Estados Unidos).

Las ciencias sociales no ponen en cuestión que el método y los objetos de las ciencias sociales tal como se presentan en Europa son universales, ya que las otras culturas, que se han ido quedando atrasadas desde el siglo XVI, se desarrollarán imitando a las ciencias europeas en el futuro. Esta «falacia desarrollista» (creer en la linealidad necesaria de la historia, en la que Europa camina a la cabeza de un proceso necesario, que hoy queda desmentido por el proceso de los países coloniales que no necesariamente siguen el proceso cumplido por Europa, tales como Rusia, India, Brasil, o especialmente la China) es un presupuesto de todas las ciencias sociales vigentes.

Si nos preguntamos, como síntesis, ¿cómo se originó el *giro de descolonizador epistemológico*?, nada mejor que la descripción de Eduardo Mendieta, que se asemeja a nuestra descripción al comienzo de este artículo:

> El *giro descolonial* o el proyecto de *descolonizar las ciencias sociales* y con ello la epistemología, es un paradigma teorético surgido de la convergencia productiva y síntesis de al menos cinco diferentes corrientes teoréticas/filosóficas: la filosofía dusseliana de la liberación, basada en una fenomenología levinasiana-schellingiana

[14] Las Cristiandades modernas son igualmente protestantes (anglicanas, luteranas, calvinistas, etc.). Son Cristiandades, eurocéntricas y metropolitanas, no solo las católicas (y aún quizá en menor medida por múltiples factores que hasta Marx descubrió de manera paradojal).

> que está estrechamente vinculada a una hermenéutica posterior al eurocentrismo, a la helenofilia, a la «Pax Americana», y es de alcance planetario; la teoría de Wallerstein de los sistemas mundiales refractada a través de la lente del tráfico atlántico de esclavos; la crítica poseurocéntrica, posoccidentalista de la *colonialidad del poder*, debida a Quijano; la crítica fenomenológica de Fanon sobre la geografía racial y corporeidad de la razón occidental, tal como la han explicado elocuentemente Lewis Gordon y Nelson Maldonado-Torres; y, por último, aunque no de menor importancia, la «gnosis de frontera» y el nepantlismo de Mignolo. Cada una de estas cinco corrientes goza de rica, extensa bibliografía, y todas ellas forman una verdadera biblioteca[15].

Se trata entonces de un saber «pensar la realidad, la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro, del poder cultural, racional, falocrático, político, económico o militar, sino desde más allá de la frontera misma del mundo actual central, *desde la periferia*, esta filosofía no será ideológica. Su realidad es la tierra toda y para ella son (no son el no-ser) realidad también los condenados de la tierra»[16].

Por su parte, I. Wallerstein, poniendo un marco histórico a la Teoría de la Dependencia dio a conocer su obra cumbre en 1974[17], que contextualiza la dependencia dentro del mercado. Por su parte, debe observarse la originalidad de la propuesta de Walter Mignolo[18], cuyo aporte es fundamental en la definición de la posición epistemológica descolonial actual.

---

[15] E. Mendieta, "The Etics of (Not) Knowing: Take Care of Ethics and Knowledge Will Come of Its Own Accord", en m. Isasi-Díaz y E. Mendieta (eds.), *Decolonizing Epistemologies. Latina/o Theology and Philosophy,* Fordham University Press, Nueva York 2012, p. 261. Sobre una ética no eurocéntrica véase mi *Ethics of Liberation,* Duke University, Durham 2013.

[16] Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México 1977 (traducida al inglés, alemán, italiano y portugués). Las hipótesis se gestaron en 1969, años antes que las obras de Edward Said y de J. F. Lyotard. Al usar la categoría «centro» (lo metropolitano) y «periferia» (lo colonial) se iniciaba el proceso de descolonización epistemológica.

[17] *The modern world-system. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*, Academic Press, Nueva York.

[18] Véase W. Mignolo, *De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial*, Ediciones del Abya-Yala, Quito 2011. No podemos extendernos so-

V. Descolonización epistemológica de la teología

La teología de la Cristiandad latino-germana metropolitana (y colonialista) es quizá la quintaesencia, la columna vertebral del eurocentrismo (aún más que la misma filosofía, aunque las dos disputan quién ocupa un peor lugar en esta ideología). Presentando las teologías al cristianismo (no *mesiánico*) como la religión por excelencia, cuesta al miembro de la Cristiandad permitir a las otras creencias o religiones su respectiva *pretensión de verdad universal*. Se confunde la elección y la revelación *como responsabilidad* a la elección y la revelación *como privilegio*, como propiedad, como descalificación de la pretensión de verdad de las otras religiones. Aun los grandes teólogos del siglo XX, tales como Henri de Lubac, Karl Rahner, Yves Congar o Jürgen Moltmann eran, *y no pudieron no serlo*, eurocéntricos. Renovaron creativamente las teologías europeas, pero no pudieron situar su subjetividad (y aun su corporalidad) en el «espacio colonial», en el mundo del Otro colonizado.

Un F. Eboussi Boulaga, camerunés, en su descripción ontológica del *ser colonial* africano[19], describe el desgarramiento de esa subjetividad colonial desdoblada: por una parte, africana (gracias a su lengua, a las tradiciones, a las referencias a la comunidad ancestral, al «núcleo ético-mítico» diría Paul Ricoeur) y, por otra, intentando lo imposible que es imitar al colonizador europeo que se le impone por toda la formación, por la educación y la academia que se le exige incorporar. La finalidad del colonizado «es en efecto persuadir, llamar la atención a aquel que es todavía su señor, para que lo reconozca»[20].

La mejor teología europea se compartía con los estudiantes latinoamericanos, africanos o asiáticos que frecuentaban las aulas de las universidades europeas, los cuales, profundamente colonizados sin tener conciencia de ello, intentarán titánicamente desarraigar a sus discípulos de su propia cultura del Sur para injertarles la europea (que les era extraña). Solo en muy pocos casos, y será el camino tomado por la teología de la liberación latinoamericana, una comunidad de teólogos

bre los aportes en el «giro descolonial» de otros participantes del movimiento como Santiago Casto-Gómez, María Lugones, Nelson Maldonado, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Lewis Gordon y tantos/os otras/os.

[19] *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence africaine, París 1977.

[20] Ibíd., p. 7. Este es el peligro de la «lucha por el reconocimiento» en el horizonte de una posición eurocéntrica que propone A. Honneth.

asumió en grupo la responsabilidad de crear una nueva teología no colonizada. Para ello debió echar mano de las ciencias sociales críticas que la teología eurocéntrica nunca había usado (como el marxismo, el psicoanálisis, una historia no eurocéntrica, etc.). Pero esta nueva teología será perseguida, no tanto por su contenido, sino por la pretensión de pensar *desde fuera de Europa* y *contra la Europa moderna, capitalista, metropolitana, eurocéntrica*, *machista*, *racista*, etc., que había confundido su particularidad con una pretensión de universalidad. La teología eurocéntrica, y las estructuras igualmente eurocéntrica y metropolitana de la Cristiandad latino-germánica, no podían soportar la crítica de un pensar teológicamente descolonizado. Y si la teología de la liberación latinoamericana tenía una especial percepción de la cuestión de la pobreza, la africana la tendría en el aspecto de la cultura comunitaria ancestral, y la asiática en problemas aún más arduos. Un Tissa Balasuria, de Sri Lanka, amigo y compañero de las primeras horas de EATWOT (la Asociación de los Teólogos del Tercer Mundo, que fundamos en 1976 en Dar-es-Salaam), será condenado por preguntarse si hubo más de una encarnación del Verbo (problema asiático teológico que exige un tratamiento específico y que no puede evitarse en el diálogo ecuménico entre las religiones universales existentes). La sola pregunta es ya condenable para una teología eurocéntrica.

La *descolonización epistemológica eurocéntrica de la teología* es un hecho que ha comenzado en la segunda mitad del siglo XX, pero que ocupará todo el siglo XXI. La descolonización epistemológica de la teológica comienza al saber situarse en un *nuevo espacio*, desde donde, y como *locus enuntiationis* y hermenéutico original, será necesario rehacer toda la teología. En la Edad Transmoderna que se acerca (más allá de la Modernidad y el capitalismo) será necesaria igualmente una trans-teología más allá de la teología de la Cristiandad latino-germánica, eurocéntrica y metropolitana, que ignoró el mundo colonial, y en especial a las Cristiandades coloniales (de América Latina y, en parte, del África, y de las minorías cristianas en el Asia[21]), que deben superar la colonialidad y la modernidad capitalista *invirtiendo* la Cristiandad para retornar a un cristianismo *mesiánico* profundamente renovado.

[21] Los cristianos en el Asia, como minorías que son, o vuelven a ser *mesiánicos*, como en el origen, o fracasan cuando quieren imponer la Cristiandad, que es una cultura y no una religión. Separar claramente los dos aspectos fue la intención de Mateo Ricci, pero fue perseguido por Roma, y su proyecto fracasó.

Uriah Y. Kim *

LA POLÍTICA DE ALTERIZACIÓN EN NORTEAMÉRICA Y EN EL LIBRO DE LOS JUECES

Hace unos veinte años apareció una tira cómica en la que una pareja de blancos apuntaban con el dedo a lo que parecía como un grupo de gente de color, diciendo: «Esos deberían volver al lugar de donde han venido». Fue durante otro de los repetidos episodios de la historia americana en que se ha culpado a los inmigrantes del desempleo y de otros males de la sociedad. La tira cómica no terminaba, sin embargo, con ese comentario. Seguidamente había otro dibujo, donde aparecía un americano nativo que llevaba una gran maleta y que decía a los dos blancos: «¡Permítanme ayudarlos a hacer el equipaje!». Esto encerraba la gran verdad de que también los blancos procedían de fuera, pero probablemente la intención no era más que provocar una sonrisa. No es fácil imaginar un programa gubernamental destinado a forzar o estimular a los blancos a que hagan las maletas para volver a Europa, aunque ha habido políticas y programas de gobierno ideados y aplicados para forzar a los americanos nativos a vivir en

* Dr. Uriah Kim. Es decano y profesor adjunto de Biblia Hebrea en el Seminario de Hartford, en Connecticut (EE.UU.), y fue editor de *Reviews in Religion and Theology* (Wiley-Blackwell) de 2007 a 2011. Obtuvo el doctorado por la Graduate Theological Union, en Berkeley, California. Ha publicado dos libros: *Decolonizing Josiah: Toward a Postcolonial Reading of the Deuteronomistic History* (Sheffield 2005) e *Identity and Loyalty in the David Story: A Postcolonial Reading* (Sheffield 2008), así como varios artículos que introducen o emplean la crítica poscolonial para interpretar la Biblia. Actualmente trabaja en un libro sobre la política de alterización en el libro de los Jueces.

Dirección: 77 Sherman Street, Hartford Connecticut 06105 (Estados Unidos). Correo electrónico: ukim@hartsem.edu

zonas destinadas a ese fin, o para hacer que algunas minorías volvieran al país de donde habían venido. ¿Cómo es posible que pueblos indígenas de América, Australia y de otras partes del mundo vivan y sean vistos como el Otro en países donde vivieron sus antepasados durante miles de años? ¿Cómo puede ser, por ejemplo, que los descendientes de europeos que no habían salido de Europa hasta 1492 se consideren hoy día como los «nativos» de esos países? ¿Cómo se explica que la gente en Corea y otros lugares del mundo, cuando se les pregunta «¿Quién es un americano?», enseguida imaginen una persona blanca? El proceso de alterización, de conversión del nativo en el Otro, que comenzó en 1492, ha tenido tanto éxito que hasta los niños indígenas americanos, en sus juegos, prefieren hacer de «vaqueros» que de «indios»[1].

I. Políticas de alterización

Los científicos han demostrado que todos los seres humanos somos genéticamente idénticos en un 99,9 por ciento; pero, según algunos estudios, cuando pequeños grupos de personas son situados en condiciones de aislamiento, al cabo de seis meses quedan divididos en dos grupos que no se llevan bien[2]. Ciertamente, la pequeña variación de 0,1 por ciento en la composición genética no puede ser la base de esa hostilidad entre grupos humanos. Algo ha de tener que ver, entonces, con la tendencia humana a establecer líneas divisorias entre «nosotros» y «ellos» por diversas diferencias. Quizá esa tendencia esté codificada en nuestros genes a través de un

[1] Esto es una adaptación del siguiente comentario de Ward Churchill: «La dominación blanca es tan completa que incluso los niños indios quieren ser *cowboys*. Es como si niños judíos quisieran hacer de nazis». Citado en M. A. Jaimes (ed.), *Fantasies of the Master Race: Literature, Cinema and the Colonization of American Indians, Ward Churchill,* Common courage Press, Monroe (ME) 1992, p. 4.

[2] W. R. Clough, «God, Strangers, Friends, Neighbors, Enemies: Religious Constructs of the 'Other'», en B. C. Alston (ed.), *Visions in Conflict: International Perspectives on Values and Enmity,* BookSurge Publishing, North Charleston (SC) 2010, pp. 1-33.

proceso evolutivo que requería de los miembros del grupo una lealtad absoluta hacia este y hostilidad hacia los extraños, con miras a la autoconservación. Tenemos que preguntarnos si estamos programados para ver como «otros», incluso como enemigos, a aquellos que nos parecen diferentes. Este rasgo podría definirnos como «animales creadores de enemigos»[3] y todavía hoy sigue siendo una fuente de conflicto entre grupos humanos. Pero el hecho de que estemos estrechamente emparentados como los bonobos, que prefieren hacer el amor y no la guerra cuando se encuentran con miembros de grupos ajenos al suyo, nos permite abrigar alguna esperanza de que no estamos condicionados a comportarnos como chimpancés, nuestros otros parientes cercanos entre los primates, que suelen mostrar hostilidad hacia los miembros de otros grupos[4].

1. La política de alterización desde 1492

El modo en que hemos dividido a las personas entre «nosotros» y «ellos» desde 1942 es mucho más sofisticado que el de nuestros parientes primates. ¿Cómo es que hay una estratificación racial, con los blancos habitualmente como capa superior, adondequiera que se vaya en el mundo? Una explicación es que el mundo de hoy fue configurado en gran parte por el llamado «intercambio colombino», que empezó en 1492 y puso en contacto ecosistemas, pueblos y culturas que habían estado separados durante eones para formar un solo mundo nuevo[5], y por la «colonialidad del poder», término referente a las estructuras de poder, control y hegemonía que empezaron a surgir desde la conquista de América y que no solo conformaron el mundo capitalista moderno, sino que también establecieron la estratificación de las personas basada en la raza y la etnicidad[6].

[3] S. Keen, *Faces of the Enemy: Reflections of the Hostile Imagination,* Harper & Row, San Francisco 1986.

[4] F. Waal, *El mono que llevamos dentro*, Tusquets, Barcelona 2007.

[5] C. Mann, *1493: Uncovering the New World Columbus Created,* Knopf, Nueva York 2011.

[6] A. Quijano e I. Wallerstein, «Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System», *ISSAI* 134 (1992) 549-557.

Dentro de este contexto, la retórica de la alterización es parte del discurso colonial, en que la identidad creada por el colonizador para sí mismo es confirmada gracias a la construcción del Otro como su opuesto inferior, en parte con utilización de estrategias retórico-literarias, para sostener que la superioridad del colonizador es natural y científica. Además, el proceso de alterización proyecta la inseguridad y ansiedad del colonizador en el colonizado, a fin de mantener el poder y la autoridad de aquel sobre este.

Tenemos así una imagen panorámica del mundo en la que la política de alterización sigue conservando la misma estratificación racial que fue construida durante la colonización que Occidente hizo del resto del planeta y limitando así nuestra imaginación y las relaciones entre individuos y comunidades. La realidad del mundo actual es que hay más personas viviendo en zonas de contacto, donde «culturas dispares se encuentran, chocan y luchan entre sí»[7], como dice Mary Louis Pratt, que en territorios claramente demarcados con un solo pueblo y una sola cultura. Muchas personas se encuentran en un incómodo espacio cultural intermedio, donde la política de identidad y la diferencia colonial contribuyen a determinar quién cuenta como «uno de los nuestros» y quién pertenece al grupo de «los otros». El problema de la alterización no queda restringido al nivel de la representación en los medios culturales y en la producción intelectual, sino que afecta también a las relaciones de poder entre las personas y a los lugares de estas en la economía política del capitalismo global. Es decir, la retórica de la representación y la economía política son dos caras de la alterización.

La política de alterización es un proceso complicado, pero los intelectuales tienen la responsabilidad, como afirma Gayatri C. Spivak, de descubrir y hacer conocer el discurso del Otro en la sociedad»[8]. Dejar sin examinar ese discurso es desentenderse de la conexión entre la ideología de la representación, la economía política y la «im-

[7] M. L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation,* Routledge, Nueva York 1992, p. 5.

[8] G. C. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture,* University of Illinois, Urbana 1988, 9. 272.

plicación del intelectual en la historia cultural y económica»[9]. Spivak responde a su famosa pregunta «¿Puede hablar el subalterno?» al final de su ensayo: el subalterno no puede hablar utilizando su propio idioma, sino que se ve en la necesidad de emplear la lengua de su amo al expresar su disconformidad con ser presentado como el Otro. La respuesta de Spivak a su primera pregunta es más complicada de lo que parece al principio, cuando prestamos atención a su segunda pregunta: «¿Qué debe hacer la elite para prevenir la incesante creación del subalterno?»[10]. Aunque es difícil *hablar en nombre del* Otro, cuyo papel en el proceso de alterización debe ser examinado, los intelectuales no deben renunciar a estar *con* él.

2. La política de alterización en Norteamérica

Estudiosos de grupos minorizados en Norteamérica, que reconocen la arraigada estratificación racial y la resultante desigualdad, asocian sus obras a movimientos sociales de liberación basados en la identidad —de los que a menudo dependen—, utilizando experiencias de ser presentados y tratados como el Otro «para criticar y reescribir narraciones dominantes y opresivas»[11]. Historias locales y experiencias de individuos y grupos minorizados atestiguan la realidad objetiva de las condiciones sociales y explican las relaciones sociales imperantes. Earl Lewis, por ejemplo, analiza la minorización de los negros americanos y de paso describe la *realpolitik* de la estratificación racial en la sociedad americana[12]. Asimismo señala la diferencia entre cómo minorías étnicas nacionales (irlandeses, italianos, polacos, griegos y otros blancos europeos) acabaron formando parte del grupo mayoritario, y cómo grupos raciales no-europeos (negros, indios nativos, asiáticos, latinos) quedaron atrapados en la

[9] Ibíd., p. 272.

[10] Ibíd., p. 294.

[11] L. Martin Alcoff y S. P. Mahanty, «Reconsidering Identity Politics: An Introduction», en L. Martin Alcoff et al. (eds.), *Identity Politics Reconsidered,* Palgrave MacMillan, Nueva York 2006, p. 4.

[12] E. Lewis, «Constructing African Americans as Minorities», en A. Burguiere y R. Grew (eds.), *The Construction of Minorities: Cases for Comparison Across Time and Around the World,* University of Michigan, Ann Arbor 2001, pp. 15-43.

categoría de minoritarios. También Nell J. Painter ha subrayado que inmigrantes europeos llegados después de los colonos ingleses pudieron dejar de pertenecer a las minorías porque eran considerados racialmente blancos y se convirtieron en *verdaderos* americanos en las varias ampliaciones de tal concepto a lo largo de la historia de los Estados Unidos[13]. Painter, quien distingue cuatro de esas ampliaciones, coincidentes con cuatro oleadas de inmigrantes, opina que las personas identificadas como racialmente blancas tuvieron más facilidades para alcanzar suficiente movilidad económica hacia arriba y ser así identificados como americanos. Por otro lado, también a lo largo de la historia americana, los negros fueron utilizados como el Otro, del que los nuevos inmigrantes necesitaban diferenciarse para ser aceptados como americanos. Lo que esos inmigrantes tenían en común con los americanos de raza blanca era precisamente el no ser negros, lo cual les permitía librarse de su previa categorización como el Otro. Pero los negros no podían ni pueden aún dejar atrás su estatus de minoría, a causa de la política de identidad basada en la raza. Las experiencias de los negros de ser minorizados atestiguan de manera precisa las injustas condiciones sociales en los Estados Unidos a lo largo de su historia, así como las políticas de alterización basadas en la raza y en la etnicidad.

Un examen de cómo los americanos asiáticos han sido clasificados y presentados en la historia y la imaginación de este país indica que el proceso de alterización en América es mucho más complicado de lo que podría sugerir un esquema binario descrito con anterioridad. El americano de origen asiático es un Otro con mucha capacidad de adaptación, que ha desempeñado un papel intermedio o de actor suplente en el drama de la identificación de blancos y negros. Normalmente, los americanos asiáticos no han ocupado el centro de las narraciones en EE.UU., excepto cuando los blancos necesitaban ajustar su identidad en tiempos de crisis nacional, sobre todo en circunstancias de conflicto con países de Asia, lo que ocasionaba que se dirigiera la atención a los asiáticos de dentro de las propias fronteras, y cuando estos eran presentados como una minoría-modelo para reprender o castigar a otros grupos minoritarios. Los americanos

[13] N. I. Painter, *The History of White People,* Norton, Nueva York 2010.

asiáticos están aún por ser definidos o clasificados como el *verdadero* Otro en la imaginación americana, aunque con el desarrollo de Asia en general y de China en particular, esto puede cambiar. Lo cual no significa que los americanos asiáticos no hayan sufrido con la política de alterización. Robert Lee demuestra que a lo largo de la historia americana han tenido que soportar ser considerados como fuera de su lugar y como secuaces de potencias extranjeras infiltrados. Han estado a solo un paso —o a un incidente— de padecer las malas consecuencias de ser vistos como el Otro[14].

II. La política de alterización en el libro de los Jueces

A personas que nunca han experimentado ser tratadas o presentadas como el Otro en relación con Occidente les es difícil entender toda la agitación provocada por el poscolonialismo. ¿Por qué quienes lo apoyan no se limitan a seguir el programa como ha sido trazado por gente bienintencionada de Occidente? ¿No es tal programa beneficioso para todos, a fin de cuentas? Los que en él han recibido el papel más corto se niegan a seguir el guion tal como se ha concebido. Por lo que respecta a los estudios bíblicos en particular, interpretar la Biblia según la exégesis moderna, surgida en el contexto del colonialismo occidental, sigue siendo una parte importante de ese programa, y los biblistas olvidan frecuentemente cómo el conocimiento que ellos producen sostiene el statu quo que favorece a los situados en lo alto de la estratificación racial que ha sido configurada por el proceso de alterización iniciado en 1492. Esos estudiosos necesitan prestar atención a la política de alterización en la Biblia y en la erudición bíblica, a fin de que no presenten involuntariamente el mundo a través de los ojos del grupo hegemónico, tan escaso de miramientos con los derechos de los perjudicados, ni apoyen el mundo estructurado en favor de los que injustamente se benefician de él.

En mi lectura del libro de los Jueces, encuentro clarificadora la posición de los colonos europeos en Norteamérica y la política de

[14] R. Lee, *Orientals: Asian Americans in Popular Culture,* Temple University Press, Filadelfia 1999.

alterización en la América colonial. Los colonizadores europeos se encontraron en la posición intermedia de resistir asimilarse a los nativos, esforzándose en mantener los vínculos con sus países de origen, por un lado, y de sentirse atraídos hacia los nativos, intentando a la par liberarse de Europa, por otro lado. Durante el período colonial, los diversos grupos de colonos europeos en Norteamérica se forjaron como «blancos» en contraste con los «pieles rojas» nativos, que ellos construyeron conceptualmente como el enemigo común. Al mismo tiempo, empezaron a identificarse a sí mismos como «americanos», en contraste con los europeos, a los que empezaron a ver como opresores mientras se apuntaban a la misma estratificación racial que situaba a los blancos en lo alto. Peter Silver, por ejemplo, argumenta que la retórica antiindia fue utilizada durante el conflicto entre las colonias del Atlántico Medio y los americanos nativos en los años cincuenta y sesenta del siglo XVIII para hacer que grupos dispares de colonos europeos vieran como enemigos a los nativos y sus simpatizantes europeos[15]. Aunque la cooperación a nivel local de los grupos heterogéneos de colonos fue intermitente e inestable, la retórica antiindia se desarrolló como un juego de herramientas para ser usado más delante en la alterización no solo de los indios nativos sino también de grupos europeos que eran percibidos como enemigos. De hecho, esos variados colonos europeos que no se llevaban bien unos con otros empezaron a verse como gente blanca y a forjar su identidad como americanos, en parte mediante la utilización del discurso antiindio.

1. Construcción de los otros como los enemigos

A primera vista, parece haber una clara línea divisoria entre los israelitas y los otros en el libro de los Jueces. Desde el primer versículo, el papel del pueblo indígena está fijado cuando los israelitas preguntan: «¿Quién de nosotros subirá el primero a combatir contra los cananeos?». En el nivel retórico, los cananeos, indígenas, se convierten en el enemigo de Israel. Después, los arameos, los moabitas,

[15] P. Silver, *Our Savage Neighbors: How Indian War Transformed Early America,* Norton, Nueva York 2008.

los amalecitas, los madianitas, los amonitas y los filisteos se van turnando en ese papel. Jueces emplea un pincel nada fino para retratar a la gente de la tierra prometida; no tiene interés en proporcionar rasgos específicos de los habitantes y sus culturas. Desde el punto de vista de Israel, y por lo que respecta a sus intereses, no hay diferencia entre los diferentes pueblos que encuentra; son intercambiables. Los «otros» son construidos conceptualmente como enemigos y fuentes de la infidelidad (a través de sus mujeres) y de la opresión (a través de sus hombres) parecidas por Israel. Construir a los «otros» como unidos en su deseo de acabar con su misma existencia contribuyó a que la heterogénea población de Israel se uniera como un solo pueblo e imaginase una identidad coherente para el conjunto de los israelitas, al menos en el nivel retórico. Este acto de diferenciación requería violencia y poder contra los otros, lo cual queda ampliamente demostrado en Jueces. Al final, sin embargo, los israelitas necesitan a sus enemigos para sostener su propia identidad como pueblo diferente de su construcción del Otro y llevar la carga de su propia inseguridad y enemistad reprimida. Sin sus enemigos, su identidad, basada en la diferencia, se borraría.

2. Arbitrariedad en la política identitaria

En el nivel textual, determinar quién pertenece a Israel o no parece un tanto arbitrario. La contradicción de la política identitaria es evidente cuando se lee el texto y se intenta determinar quién reúne las condiciones para ser «uno de los nuestros» o «uno de ellos» y por qué. Aunque los límites geográficos, la conducta y la fidelidad religiosa supuestamente definen quién pertenece a Israel, hay demasiadas excepciones a esas reglas. Los límites geográficos no sirven de mucha ayuda, puesto que hay no-israelitas viviendo dentro de Israel e israelitas viviendo con los otros fuera de esos confines. Además, las fronteras no están establecidas en Jueces, ni llegan a estarlo nunca, siendo borrosas y continuamente cambiantes al igual que los límites identitarios. A veces los israelitas se muestran, como los otros, capaces de cometer una «vergonzosa infamia» (Jue 19,23-24), pese a que su identidad depende de que sean moralmente superiores. Se conducen como los enemigos que ellos dicen detestar. Luego están los

que son identificados como no-israelitas pero se portan como los israelitas o al menos ayudan a las causas de Israel (p. ej., Yael, el hombre de Luz y un soldado madianita). Hay también personas como Caleb, Otoniel, Axá, Sangar y Dalila, entre otros, cuya identidad es ambigua. ¿Pertenecen a Israel o son ajenos a esta nación? Además, aunque se advierte reiteradamente a los israelitas que no den culto a otros dioses ni se casen con mujeres no pertenecientes a su pueblo, los hijos de Israel toman a las hijas de los otros y sirven a sus dioses (3,6). El texto reconoce repetidamente el fallo de Israel en cuanto a mantener su principal diferencia respecto a los otros.

3. El papel de las mujeres en la construcción de la identidad de Israel

Jueces recurre a la estrategia retórica más violenta en la construcción de la identidad de Israel cuando equipara esta con la masculinidad. Aquí, el imperialismo y el patriarcado trabajan juntos para hacer sostenible tal equiparación. Por estar la identidad de Israel ligada a la masculinidad, las mujeres extranjeras representan un peligro para ella. Pero no solo las extranjeras echan a perder esa identidad de Israel humillando su masculinidad; las mujeres en general socaban la autoridad e identidad masculina. Cualquier mujer puede neutralizar la masculinidad de Israel. Además, el levita Sansón y otros israelitas se ven forzados a desempeñar el papel de una mujer, lo cual socaba la arbitraria relación hegemónica entre Israel como hombre y el Otro como mujer. Esto puede reflejar la inquietud entre los hijos de Israel que han perdido su autoridad (y en consecuencia su identidad) en los contextos coloniales/imperiales. Sucesivamente, hombres israelitas sacrifican (a la hija de Jefté), matan (a la concubina) y violan a hijas de Israel (las vírgenes de Yabés de Galaad y las muchachas de Siló) para restablecer la identidad de los varones israelitas. Solo subyugando a las mujeres, los hijos de Israel pueden recuperar su masculinidad (y así su identidad), que perdieron al ser dominados por los otros, hombres de imperios.

El proceso de definir «quién se es» en Jueces, que no resulta tan fácil como parece al principio, sino que está lleno de contradicciones, indica la posición de los que produjeron y consumieron esta

obra. En su esfuerzo por definir la propia identidad y trazar las fronteras de ella por medio de su historiografía, los antiguos israelitas entraron en conflicto con otros desde una pretendida posición hegemónica, convirtiendo de hecho el espacio narrativo en una zona de contacto en que construyeron al Otro como moral y religiosamente inferior, aunque fuera superior militarmente, a fin de forjar la propia identidad como superior desde los puntos de vista moral, religioso e intelectual. Pero tal esfuerzo se frustra a causa de personajes híbridos que abarcan y encarnan a la vez el Yo y el Otro, haciendo borrosas las líneas divisorias entre «nosotros» y «ellos», y a causa también de mujeres que minan la autoridad e identidad masculina, por una parte, y son sacrificadas en aras de recomponer la frágil y fragmentada identidad de los hijos de Israel, por otra. Este proceso atestigua su preocupación y ambigüedad derivadas de estar situados entre los «otros» construidos conceptualmente y los imperios.

Aunque algunas de las historias de Jueces podrían haber tenido su origen en los comienzos de la Edad del Hierro (1250-1200 a.C.) —probar esto sigue siendo una obsesión de la investigación bíblica (occidental) moderna—, el libro de los Jueces en conjunto devino un instrumento retórico en la política de alterización de comunidades posteriores, víctimas de imperios, como reflejo de la preocupación de los dirigentes por la pérdida de su autoridad y por su deseo de reconstituir su identidad a expensas de los otros. Al explicar la Biblia a nuestros contemporáneos es importante tener en cuenta la zona de contacto desde la que los antiguos israelitas se esforzaban en construir su identidad a la par que se enfrentaban al imperio y a los que ellos percibían como los «otros». Por eso es fundamental que quienes hoy interpretan la Biblia para sus comunidades entiendan que los antiguos israelitas produjeron y consumieron las Escrituras hebreas a la sombra de un imperio. Utilizar la Biblia para apoyar cualquier forma de colonialismo/imperialismo, como ha hecho Occidente en favor de sus propios intereses y a costa del Otro, es irresponsable. Pero sería ingenuo pensar que la Biblia expresa solamente el mensaje imperial y descartar o ignorar el hecho de que contiene algunos elementos del discurso imperial/colonial, incluidas estrategias para construir a los extranjeros como inferiores. El libro de los Jueces puede ser un texto de apoyo al imperialismo y un mensaje

de liberación. Es una espada de dos filos y capaz, en consecuencia, de cortar por cualquiera de ellos. Debemos tener cuidado de no emplearla con demasiado brío por ninguno de sus lados: no sabemos quién puede caer por la espada de la palabra.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Wonhee Anne Joh *

LAMENTACIÓN Y LAMENTABILIDAD
Espectralidad poscolonial de la cruz

La pena exteriorizada va unida a la indignación. Y la indignación frente a la injusticia o, de hecho, el dolor por una pérdida insoportable, tiene un enorme potencial político. […] Estemos hablando de dolor o de ira, en todo caso se trata de respuestas afectivas que están muy reguladas por regímenes de poder y que a veces son objeto de censura explícita.

Judith Butler, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*

La emoción es un medio seguro de aprehender el mundo.

Jean-Paul Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*

* Dra. Wonhee Anne Joh. En 2003 obtuvo el doctorado en Estudios Teológicos y Filosóficos por la Drew University Graduate School. Es codirectora del departamento de Teología y Reflexión Religiosa de la American Academy of Religion, así como directora de facultad del Center for Asian / Asian American Ministry, en Garrett. Los campos de investigación que interesan particularmente a la Dra. Joh son relativos a poscolonialidad, género, afectos, guerra, militarismo, traumas, teoría política y raza, economías de la libertad, derechos, deuda, estudios críticos sobre guerra fría en lo tocante a las relaciones transpacíficas entre Asia y América, y políticas de amor desde una perspectiva teórica.

Entre sus recientes publicaciones cabe mencionar *Heart of the Cross: A Poscolonial Christology,* y *Terror, Trauma and Hope: A Spectrality of the Cross* (de aparición prevista en el presente año), y el libro coeditado *Engaging the United States as a Military Empire: Critical Studies of Christianity from Asian/Asian North American Perspectives* (también previsto para 2013).

Dirección: Associate Professor of Systematic Theology, Garrett-Evangelical Theological Seminary, 2121 N. Sheridan Road, Evanston, IL 60201 (Estados Unidos). Correo electrónico: anne.joh@garrett.edu

Hace ya más de dos décadas que el término *poscolonial* viene proliferando de manera continua, particularmente en los círculos académicos estadounidenses. La inquietud y el recelo que la mayor parte de los teóricos poscoloniales parecen sentir, y aquello por lo que dan la impresión de disculparse, es la posibilidad de que el prefijo *pos(t)-* de *poscolonial* sugiera —o, peor perpetúe— erróneamente la idea de que los proyectos coloniales pertenecen al pasado histórico. Me he servido de la teoría poscolonial en mis escritos teológicos, para abordar los modos en que, entrecruzándose, el género, la raza, la sexualidad y la economía han contribuido a la violencia y a las violaciones que están en el centro de los proyectos coloniales. La teoría poscolonial considera no solo la colonización de tierras, la apropiación de recursos materiales, la explotación de pueblos y la obstaculización en la producción de conocimiento, por nombrar unas cuantas formas de destrucción, sino además las maneras en que la colonización estructural y sistematizada se hace legible dentro del espacio psíquico de quienes quedan al alcance del colonizador y su mundo. También tal absorción imperial agresiva e inevitablemente dominante deja tras sí mundos en ruinas, aunque estas no carezcan de signos de vida. Solo cuando el *pos(t)-* de *poscolonial* no denota la pretensión artificial y deliberada de que de algún modo hemos dejado atrás la colonialidad puede la teoría poscolonial ofrecer una contribución significativa a la tarea aún en marcha de la descolonización, insistiendo en que nunca la ruina es total y creando así un marco «para imaginar alteridad desde la subordinación»[1].

Endeudada con los movimientos anticoloniales y descoloniales que se han venido produciendo en la esfera internacional desde los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, la teoría en cuestión ha ofrecido un agudo sentido de resistencia poscolonial. De muchos modos intenta no solo explicar la persistente división colonial, sino que además examina las diversas maneras en que el poder colonial se genera, se expande, se recompone y se vuelve a generar. Luego, como discurso político, la teoría colonial critica

[1] R. Chow, *Entanglements, or Transmedial Thinking about Capture,* Duke University Press, Durham 2012, p. 95.

y plantea el problema de las limitaciones y fallos inherentes a ideas que sirven de justificación a proyectos coloniales, como las de democracia, justicia, libertad, civilización, derechos e incluso salvación.

Aunque los teólogos han desplegado la teoría poscolonial para hacer más plural y familiar la crítica, así como para celebrar la imitación y la fusión, no han abordado en la experiencia poscolonial una importante dimensión, que debe ser considerada. Esto se hace notar, pienso, a través de una reinterpretación poscolonial de la cruz, que puede conducir a una significativa intervención en estructuras de violencia que generan, ponen en circulación y vuelven a generar más violencia. Puede ser que el sentimiento de la colonización circule de una manera similar a lo que Raymond Williams define como «estructura de sentimiento»[2]. Este ensayo es un breve intento introductorio de describir lo que puede ser esa estructura en la escena de una determinada cruz, haciendo constar a la vez que no es exclusiva de esa cruz, sino que corresponde a todas las cruces mediante las que se ha infligido sufrimiento y en que la resistencia ha resurgido de sus ruinas.

La cristología poscolonial es todavía emergente como discurso teológico; pero resulta esencial explorar un aspecto de la experiencia poscolonial que no suele ser mencionado en los trabajos de los teólogos poscoloniales. Se trata de sentimientos, a menudo no reconocidos, de impresiones difíciles de conceptualizar que siguen apareciendo, circulando «después» de la violencia. Se suelen transmitir de manera intergeneracional, a pesar de la intensa y a menudo engañosa creencia de que se hizo «justicia»[3]. Aunque esos sentimientos circulan y abundan a través de diversas escenas de dolor y relación colonial, quiero expresar aquí mi convicción de que, específicamente, la

[2] Williams, *Marxism and Literature,* Oxford University Press, Oxford 1977, pp. 128-135 (trad. esp. *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona 1998).

[3] Cf. Teresa Brennan, *The Transmission of Affect,* Cornell University Press, Ithaca 2004; también D. Eng escribe: «traumas históricos de pérdida, dolor y olvido son transmitidos inconscientemente de una generación a otra», en *The Feeling of Kingship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy,* Duke University Press, Durham 2010, p. 167.

colonización como fuente continua de formas de dominación y conquista violentas producen lo que muchos teóricos llaman «trauma».

En la tradición occidental frecuentemente sentimos que cuando alguien inflige a otro un daño o agravio, tiene que haber una compensación conocible, calculable y mesurable para hacer justicia. Sin embargo, lo que no solemos tener en cuenta es el ambivalente y a menudo desmesurado peso de la no-equivalencia. Como señala Judith Butler, «ningún cálculo utilitario puede dar la medida de la pena y desvalimiento de esas vidas»[4]. Muchas veces hay restos afectivos que continúan frecuentándonos incluso cuando pensamos que hemos obtenido justicia. Frecuentemente queda una falta de lenguaje en experiencias traumáticas tan profunda y duradera que genera una pena que inconscientemente pasa a la siguiente generación. ¿Cómo interpretar la manera de operar de la pena? Esta actúa en los individuos, pero hay también formas colectivas de pena que resisten todo esfuerzo de comprensión. ¿Qué y cómo respondemos a las pérdidas que nos acompañan? ¿Cómo las atestiguamos? ¿Qué hacemos con la clase de dolor y pérdida tan insoportablemente grave que se niega a dejarnos y disiparse y que, por el contrario, se infiltra en nuestro cuerpo e invade cada célula y cada minuto de nuestra vida? Es un dolor en el que la conciencia flota entre realidad e ilusión, entre forma y contenido, encarnado en el cuerpo pero desencarnado al mismo tiempo. La clase de dolor que se cierne al borde de todo lo que vemos, los movimientos corporales de la cotidianidad, en que los sentimientos se nos adentran a través de la pesada niebla de la pena. ¿Qué y cómo responder teológicamente a un inconcebible sufrimiento impuesto que literalmente le deja a uno sin aliento? ¿Qué sentido dar a una pena tan destructiva que convierte cualquier lenguaje en inadecuado, y todo lo que deja son terribles punzadas en el alma, fragilidad e incesante angustia traducida en lamentos y expresiones de indignación? ¿Cómo entender el poso de melancolía que permanece inamovible, fundido con nuestro propio ser? Esta pena aguda, extendida, se puede definir como «melancolía crítica». Pero «no debe ser entendida como buena o mala, porque

[4] J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?,* Verso, Nueva York 2004, p. 30 (trad. esp. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, Paidós, Barcelona 2009).

no tiene que ver con una visión de las cosas, al tratarse de una forma de exigir justicia»[5]. Esta «melancolía crítica» es lo que se necesita para la búsqueda de un mundo mejor partiendo de las ruinas de la colonización. ¿Cómo podemos entender la melancolía poscolonial afirmando su existencia, no para tener mejor dominio de ella, para conjurarla y «superarla», sino para reivindicarla, penetrarla y habitarla, a fin de que tal estado de ánimo «anule la multitud de pérdidas continuamente exigidas por un mundo social implacable»? ¿Podría ser una fuerza generadora de esperanza aunque tenga su origen en las ruinas de la desesperación? ¿Está Butler en lo cierto al considerar que en la permanencia en la pena hay algo que realmente nos ayuda a transformar nuestro sentimiento de vulnerabilidad en relación con otros y en relación con la producción de ciclos de violencia? Pregunta Butler: «¿Se gana algo penando, demorándose en la pena, permaneciendo expuesto a su peso insoportable y no esforzándose en buscarle una solución a través de la violencia?»[6] Es este sentido de «permanencia» en la pena el que quiero recuperar mediante una interpretación de la cruz para nuestros tiempos neocoloniales. La pena satura hoy nuestro mundo, pero nosotros procuramos excluir demasiado rápidamente la posibilidad de que nos afecte. Esa exclusión preventiva nos desconecta a unos de otros y deja sin atender la insoportable pérdida y el terror penetrante que muchos experimentan hoy en el mundo.

En otros escritos he propuesto lo que me parece una adecuada cristología poscolonial. Aquí me gustaría que diéramos un giro poscolonial hacia la teoría de los afectos, que nos ayude a reconsiderar nuestra interpretación de la cruz mediante el reconocimiento del poderoso estado afectivo de la pena. Haciéndolo quizá descubramos la importancia de la pena como fuerza generadora de esperanza frente a los sufrimientos derivados de las innumerables cruces de antes y de ahora.

[5] R. Khanna, «Hope, Demand and the Perpetual», en W. Anderson, D. Jenson y R. C. Keller (eds.), *Unconscious Dominions: Psychoanalysis, Colonial Trauma and Global Sovereignties,* Duke University Press, Durham 2010, p. 167.

[6] Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence,* Verso, Nueva York 2004, p. 30.

Trauma, terror y pena

«El símbolo central del cristianismo es la figura de un hombre torturado», escribe el experto en estudios bíblicos Stephen Moore[7]. Muchos eruditos, desde Josefo y Cicerón hasta Martin Hengel, han señalado lo espantoso y lamentable que era morir en la cruz. Según Hengel, «la crucifixión era un castigo en que se daba rienda suelta al capricho y sadismo de los verdugos»[8]. Después de describir las terribles tecnologías que se empleaban para dar muerte de cruz, Hengel señala que «el mensaje cristiano más primitivo sobre el Mesías crucificado mostraba la "solidaridad del amor de Dios" con aquellos que a través de un sufrimiento indescriptible recibían tortura y muerte por la crueldad humana»[9]. En esta interpretación concreta se retira la mirada del horror de la cruz para sacar a colación algo tan gratificante como el amor de Dios. La interpretación más familiar que hemos aprendido es que todo este sufrimiento encuentra su contrapeso, e incluso justicia, en que el amor de Dios excede el alcance y la profundidad del sufrimiento, especialmente el causado por la crueldad humana puesta de manifiesto en la cruz.

Dos intérpretes prominentes, Abelardo, con su ejemplar teoría moral de la expiación, y Anselmo, con su teoría de la satisfacción, apartan su mirada del lugar donde está el cuerpo torturado y la alejan igualmente de los testigos del horror de aquella muerte lenta. Su mirada —y por ello también la nuestra— durante demasiado tiempo ha estado dirigida hacia arriba, hacia el amor de Dios, del que se espera que remedie los males causados por esa crueldad. Quizá la cruz atestigüe mejor que ninguna otra cosa la capacidad de los seres humanos de ser crueles unos con otros; pero el amor de Dios no condona ni justifica tal capacidad. Aparte de la espantosa tecnología empleada para la muerte de cruz, quiero que nuestra atención se fije de modo particular en el sentimiento de pena que envuelve y satura intensamente la escena de la ejecución. Hay algunos indicios de duelo ante el cuerpo torturado en la cruz entre los que han presen-

[7] Stephen Moore, *God's Gym: Divine Male Bodies of the Bible,* Routledge, Nueva York 1996, p. 4.

[8] M. Hengel, *Crucifixion,* Fortress Press, Minneapolis 1997, p. 87.

[9] Ibíd., p. 88.

ciado la escena de cerca y de lejos. ¿Qué significaría para nosotros dirigir nuestra mirada directamente al horror de lo que pasó antes, durante y después de la crucifixión y reconocer que quizá, aun no valorando el sufrimiento en sí, era necesario mostrar de nuevo ese tremendo padecimiento? Como señala Rey Chow, «para los oficiales romanos en la ocupada Judea, la ejecución de un disidente político, como incluso el mismo Jesús, significaba probablemente poco más que el exterminio rutinario de "piojos"; mas para los seguidores del cristianismo tal ejecución (junto con su instrumento icónico, la cruz) ha tenido un claro significado simbólico de sacrificio a lo largo de los siglos. Para esos seguidores, conserva toda su significación el sufrimiento en la cruz»[10]. Desde el punto de vista de Chow, un individuo que sufre no puede ser glosado, «explicado» con un mensaje relativo al «amor de Dios», al «perdón divino», etc.

Por lo general, los estudios sobre traumas afirman que las experiencias traumáticas suelen llegarnos de improviso, fuera de nuestro control, nuevas, irreconocibles e imposibles de integrar en sistemas ordinarios de significado e identidad. No pueden ser expresadas adecuadamente con palabras y constituyen fundamentalmente sucesos desestabilizadores que requieren nuestra respuesta. La lenta, torturante muerte de cruz no solo la sufrió Jesús, sino también otros antes de él, junto con él y después de él. Aunque el elevado número de crucificados podría dar la impresión de que la muerte en cruz tenía algo de «normal» y «rutinario», sabemos por los historiadores que no era así. Tal tipo de ejecución estaba reservada a una clase de personas carentes de categoría y de poder. Pero aunque sus cuerpos no tenían ningún valor y por ello podían ser sometidos fácilmente a una de las muertes más humillantes y dolorosas, desde la perspectiva del Imperio aquel tipo de castigo rendía un máximo de utilidad en lo tocante a producir terror[11].

[10] Chow, p. 86.

[11] Para consideraciones más detalladas sobre el espectáculo de torturas y ejecuciones como formas de imponer disciplina por el terror, véase D. G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome,* Routledge, Londres 1998. También R. A. Horsley, «Prominent Patterns in the Social Memory of Jesus and Friends», en A. Kirk y T. Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text: Uses of the Past in Early Christianity,* The Society of Biblical Literature, Atlanta 2005.

Una ejecución en la cruz, o, mejor dicho, una tortura en público conducente a una muerte lenta, causaba un trauma duradero en quienes la presenciaban. La tortura de Jesús mediante crucifixión, cualquier tortura, no es un suceso que afecte solo al individuo que la sufre: tiene carácter colectivo. Pero si, como señala Butler en nuestro párrafo inicial, «La pena exteriorizada va unida a la indignación. Y la indignación frente a la injusticia o, de hecho, el dolor por una pérdida insoportable tiene un enorme potencial político. Estemos hablando de dolor o de ira, en todo caso se trata de respuestas afectivas que están muy reguladas por regímenes de poder y que a veces son objeto de censura explícita»: ¿es posible que nuestra pena e indignación manifestadas abiertamente como reacciones emotivas hayan sido censuradas y reguladas por los regímenes de poder ahora, al igual que antes en tiempos de Jesús? Si la pena e indignación exteriorizadas contra una pérdida insoportable tienen un potencial político y, por lo mismo, teológico para transformar nuestro mundo, ¿cómo podríamos interpretar la cruz para que continúe siendo el espacio afectivo que deje un margen a la pena y la indignación? En un mundo cargado de dolor insoportable, ¿qué puede ofrecer la tradición cristiana a modo de duelo intersubjetivo, de modo que podamos abrirnos paso a través de nuestra pena?

Pena y lamentabilidad

Aunque muchas personas emplean los términos *pena* y *duelo* de manera intercambiable, estrictamente hablando no significan lo mismo. La pena tiene que ver con los «sentimientos de aflicción, ira, culpa y confusión que se apoderan de uno cuando experimenta la pérdida de alguien a quien se está afectivamente unido», mientras que el duelo es «la respuesta social culturalmente construida frente a la pérdida de un individuo». La pena constituye una emoción dolorosa que busca una cura, en tanto que el duelo es un rito que «cura» el dolor de la pena. Peter Homans escribe que la pena es una emoción, y el duelo una acción simbólica impregnada de pena[12]. En

[12] P. Homans, *Symbolic Loss: The Ambiguity of Mourning and Memory at Century's End,* University Press of Virginia, Charlottesville 2000, p. 2.

esta sección quiero efectuar una exploración preliminar sobre pena, lamentabilidad y duelo, yendo al núcleo del recuerdo cristiano de la crucifixión y preguntándome por las limitaciones y fallos del duelo, el cual pudo haber sido obstaculizado o puesto en peligro, dada la relación con el imperialismo. Sugiero luego que la fuerza motriz de toda resistencia poscolonial debería ser, en parte, el aprendizaje de ritos de duelo que nos ayudasen a afrontar las abrumadoras pérdidas y el sufrimiento social infligidos en nuestro hipermilitarista mundo neocolonial. Señala Butler: «Si estamos interesados en detener los ciclos de violencia para producir unos resultados menos violentos, es ciertamente importante que nos preguntemos qué se puede hacer políticamente con la pena, aparte de un grito de guerra»[13]. Además, como cristianos, podemos estar retados a preguntarnos lo siguiente: ¿nos ha sido regulada hasta tal punto la pena que únicamente solemos sentirla por los que son «como nosotros», incapaces de extenderla o de reconocer siquiera como dignos de ella —su «lamentabilidad»— a los que son «distintos de nosotros» según las diversas operaciones de imagen organizadas por las estructuras de dominación? Butler opina que, en el mundo actual, incluso los afectos están regulados en tal medida que nuestro sentimiento de horror y rabia ante el sufrimiento y la pérdida no lo experimentamos de igual manera por todos los seres humanos. De hecho, puesto que nuestras percepciones del mundo han sido construidas para nosotros, es inevitable que nuestros sentimientos de pérdida, desesperanza, empatía e indignación entren en efervescencia cuando el mal afecta particularmente a personas que son «como nosotros mismos», mientras que, por de pronto, nos desentendemos de lo malo que sucede a quien percibimos como el «otro». Necesitamos, pues, preguntarnos por qué el horror moral frente a la violencia y la pérdida es experimentado de distinta manera según los casos.

Un modo de poner en cuestión la ya muy familiar interpretación de la cruz como un acontecimiento singular que desplaza todas las otras experiencias de sufrimiento y pérdida de antes y de ahora es dejar de centrar la atención en un solo individuo para abarcar una experiencia más amplia de sufrimiento social. Una interpretación

[13] J. Butler, *Precarious Life*, xii.

del sufrimiento y de la pérdida, ya desde un punto de vista colectivo, nos permite corregir el recuerdo social que la pena genera con frecuencia. Ampliando y reencuadrando la escena de la cruz obtenemos una imagen no solo de las víctimas directas, las que sufrieron tortura y terror, sino también de los que participaron en la ejecución de los mandatos del imperio, así como de los que fueron testigos presenciales o simplemente vieron u oyeron a distancia lo que tuvo lugar. Todos experimentaron el desbordamiento de sentimiento social que genera indignación y pena.

El espectro de la cruz

Ofrezco aquí un ejemplo de lo que quiero decir proponiendo que cambiemos nuestra tendencia a conectar la cruz con un solo individuo, para obtener un reencuadre en que figure una experiencia de sufrimiento más colectivo, así como de recuerdo social[14]. Mi ejemplo procede del trabajo de Nancy Pineda Madrid sobre el sufrimiento de mujeres conocido como «el feminicidio de Ciudad Juárez». Escribe Pineda Madrid: «La cruz indica un acontecimiento pasado, la ejecución de Jesús, de la cual dicen los cristianos que tiene significado para ellos aún hoy. Es un símbolo central en la vida de esta comunidad reunida. […] El acontecimiento de Jesús y la ejecución contemporánea de las hijas de Ciudad Juárez están vinculados en el uso de este símbolo»[15].

Esto resuena también en el trabajo de Kathleen Corley sobre ritos funerarios en los movimientos cristianos primitivos. Corley examina cómo debieron de proceder los primeros seguidores de Jesús en sus complicados ritos funerarios para hacer duelo en razón de la pérdida experimentada por sus comunidades. Sin embargo, posteriores teologías de la resurrección tendieron a pasar por alto o incluso a eliminar la obra de lamentación que debieron de efectuar principalmente mujeres para ayudar a sus comunidades a rememorar la

[14] Cf. A. Kirk, «Social and Cultural Memory», en *Memory, Tradition, and Text.*

[15] N. Pineda Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez,* Fortress, Minnesota 2011, p. 134.

pérdida de sus seres queridos. Corley apunta que fueron los ritos funerarios o el culto de los muertos, llevados a cabo por las mujeres, los que «formaron comunidad creando continuidad entre los difuntos —en este caso Jesús— y los vivos. Jesús se convirtió en el difunto especial de la comunidad, cuya presencia era recordada y sentida en celebraciones mortuorias, comidas y lamentaciones de mujeres y gente del común»[16]. Cuando nos situamos en la perspectiva de Corley y de Pineda Madrid podemos efectuar ese trabajo de reencuadre al que me he referido anteriormente. Del mismo modo que los ritos de duelo permitían el proceso de expresión de la pena mediante el recuerdo del amado, el trabajo de Pineda Madrid con las mujeres de Ciudad Juárez muestra claramente que el recuerdo de las hijas asesinadas, como el de Jesús, provoca en nosotros lamentaciones de pena y gritos de indignación de que tales actos inconcebibles tengan lugar y suelan quedar impunes; es más, mueve a la acción colectiva, e impulsa a las mujeres supervivientes a organizarse para lograr la reparación debida en favor de toda la comunidad. Así pues, la resurrección se hace evidente de nuevo en este resurgir desde las ruinas[17].

Pensando en la cruz para nuestros tiempos neocoloniales, me temo que no han cambiado mucho las cosas desde que la Roma imperial ejecutó a Jesús hasta la época actual de maquinaria económica neoliberal militarizada, que provoca degradación y rabia y tiene como víctimas a mujeres en Ciudad Juárez y en otros lugares del mundo. Si yuxtaponemos la espantosa muerte del que es la figura central de nuestra fe con las muertes de las mujeres de Ciudad Juárez, a los cristianos se nos plantean preguntas inquietantes que nos exigen pronta respuesta: ¿qué experiencias de sufrimiento se interpretan de manera diferenciada? ¿Qué cuerpos cuentan realmente? ¿Qué sufrimientos suscitan indignación y pena, y cuáles no? ¿Qué reinterpretación teológica del ser humano se debe hacer para que el sufrimiento «de ellos» pase a ser «nuestro» sufrimiento? ¿Cómo entender teológicamente que si Jesús que acabó en la cruz fue real-

[16] K. E. Corley, *Maranatha: ritos funerarios de las mujeres y orígenes del cristianismo,* Verbo Divino, Estella 2011.

[17] Sobre la labor afectiva de las mujeres como forma biopolítica de acción para producir relaciones sociales de vida, véase M. Hardt y A. Negri, *Commonwealth,* Harvard University Press, Cambridge 2009, pp. 131-147.

mente a causa de sus sentimientos por el mundo y por los que sufren con una sensación de pena, de pérdida y de rabia insoportables? Ni en Jesús ni en los que presenciaron la muerte de muchos en sus comunidades encontramos amnesia. Los que conocieron el terror y el trauma de las cruces esparcidas por este mundo, antes y ahora, son como espectros que no dejan de frecuentarnos. Vuelven siempre con el deseo y la exigencia de que se recuerde su sufrimiento, se les haga el debido duelo y se exprese una indignación nunca tardía por lo que les sucedió. Como señala acertadamente Derrida, «En este acto de duelo en proceso, en esta tarea interminable, el fantasma permanece y da mucho que pensar y que hacer. […] Un fantasma nunca muere; se queda siempre, o está en un constante ir y venir»[18]. La espectralidad poscolonial de la cruz vuelve y vuelve en estos tiempos en que nos reconocemos vulnerables y deshechos ante el sufrimiento del otro. En las ruinas de los proyectos coloniales y neocoloniales de suministro de muerte, sentimientos como la pena superan nuestros esfuerzos de control, regulación o disciplina. Para los cristianos, la cruz deviene memoria crítica, y desde la esfera de lo afectivo nos insta a transformar el mundo; un mundo que produce «multitud de pérdidas, exigidas continuamente por una maquinaria social implacable»[19]. Si el sentimiento es «pegadizo y se mantiene adherido», entonces la pena y el amor se adhieren íntimamente[20]. Luchar acompañado de la pena y dejar que ella produzca lamentos e indignación es adherirse al «amor, que es luchar más allá de la soledad, por todo lo que en el mundo puede animar la existencia»[21].

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

[18] Jacques Derrida, *Specters of Marx,* Routledge, Nueva York 1994, p. 123 (trad. esp. *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid 1998).

[19] D. Eng y S. Han, «A Dialogue on Racial Melancholia», en David Eng y David Kazanjian (eds.), *Loss,* University of California Press, Berkeley 2003, pp. 362-363.

[20] S. Ahmed, «Happy Objets», en M. Gregg y G. Seigworth (eds.), *The Affect Theory Reader,* Duke University Press, Durham 2010, p. 29.

[21] A. Badiou, *In Praise of Love,* The New Press, Nueva York 2012, p. 104.

Mayra Rivera *

CARNE DEL MUNDO: CORPOREIDAD EN LA RELACIÓN

El cuerpo funcionaba como un poderoso signo en discursos coloniales modernos; el tono de la piel, el tamaño de la cabeza y otros rasgos físicos eran leídos como marcas visibles de realidades más profundas relativas a un orden natural que explicaba y justificaba las jerarquías sociales. Se suponía que las diferencias entre cuerpos revelaban diferencias entre tipos de personas y servían así para clasificarlas, individual y colectivamente, en una imaginada jerarquía. El conjunto de conocimientos sobre diferencias corporales incluía una amplia variedad de ideas culturales, entre ellas algunas sobre género, sexualidad y clase[1]. Pero la categoría de «raza» dio un aura científica a criterios sociales, vinculando

* Dra. Mayra Rivera. Profesora adjunta de Teología en la Harvard Divinity School (Cambridge, MA). Es autora de *Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God* (2007) y coeditora, con Stephen Moore, de *Planetary Loves: Spivak, Postcoloniality, and Theology* (2010) y, con Catherine Keller y Michael Nausner, de *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* (2004). Actualmente esta escribiendo un libro sobre la importancia del cuerpo y de la carne en la teología y la teoría contemporáneas.

Dirección: Harvard Divinity School, Divinity 405, 45 Francis Avenue, Cambridge, Massachusetts 02138 (Estados Unidos). Correo electrónico: mrivera@hds.harvard.edu

[1] Algunos trabajos anteriores importantes en este campo son los de Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context,* Routledge, Londres-Nueva York 1995; Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race,* Routledge, Londres-Nueva York 1995; Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things,* Duke University Press, Durham-Londres 1995.

atributos dispares a rasgos físicos y reuniendo una amplia gama de valores y normas en un sistema organizado. La teoría poscolonial, mediante el análisis de tales representaciones desde diversas regiones y perspectivas, ha ayudado a identificar patrones recurrentes en el discurso colonial sobre el cuerpo, así como su papel en la configuración de las ideas contemporáneas sobre la corporeidad, comprendidos los conceptos de raza y género.

El cuerpo no es una categoría natural, sino discursiva, hemos concluido. Sin embargo, el análisis de patrones discursivos nos deja con interrogantes. Por ejemplo, ¿cómo se explican los efectos *somáticos* de prácticas sociales? ¿Se puede entender la constitución de cuerpos —materialmente, no solo psíquicamente— sin reproducir esencialismos biológicos? Después de considerar que las concepciones del cuerpo están conformadas profundamente por el legado de conocimiento colonial y que el discurso sobre el cuerpo nunca está exento de configuración social, ¿qué pueden aportar los enfoques poscoloniales al desarrollo de modelos críticos de corporeidad?

La búsqueda de recursos alternativos para indagar sobre estas cuestiones me ha conducido, sorprendentemente, a la «carne». La noción de carne evoca claramente narraciones cristianas. La declaración joánica de que la «Palabra se hizo carne» resume la encarnación en términos fascinantes que han inspirado a teólogos y poetas a lo largo de los siglos. Pero la carne tiene una historia ambigua, que incluye sus representaciones como causa de pecado. Lo que me ha conducido al término ha sido un interés en subrayar los aspectos materiales y relacionales de adquirir corporeidad. En este breve artículo abordo las nociones de carne y relacionalidad en fuentes caribeñas. Las obras de Aimé Césaire y Frantz Fanon sitúan «carne» en el contexto de debates más generales sobre colonialidad y raza. Desde sus percepciones críticas y poéticas, me vuelvo hacia las de Édouard Glissant, en busca de un marco teórico más amplio que pueda ayudar a conectar una concepción del cuerpo material con la materialidad de las relaciones globales. Su contribución potencial a los modelos críticos de corporeidad se halla, a mi entender, en el manifiesto entrelazamiento de tierra y carne, política y poética.

Carnalidad peligrosa

El título de este artículo proviene de «Regreso al país natal», un poema del renombrado escritor y político Aimé Césaire, natural de Martinica. En esta parte del largo poema, Césaire rechaza los criterios europeos de la grandeza y ensalza a los seres humanos que no son conocidos por sus inventos o conquistas, pero que pueden atribuirse una diferente clase de honor. Son, dice,

> verdaderamente los hijos mayores del mundo,
> abiertos a todos los hálitos del mundo,
> lugar de reunión de todos los vientos del mundo,
> lecho no drenado de todas las aguas del mundo,
> chispa del fuego sagrado del mundo,
> carne de la carne del mundo,
> ¡palpitante con cada movimiento del mundo![2]

Carne de la carne del mundo: este no es el lenguaje y mucho menos el estilo propios de lo que yo habría reconocido como pensamiento poscolonial antes de ponerme a buscar escritos caribeños sobre el cuerpo. Buscando el cuerpo encontré el mundo: hálitos, vientos, aguas y fuego sagrado… y carne. Pero ¿qué clase de discurso es este? Y ¿por qué volver a la carne?

La «carne» tiene mala reputación. Hablar de carne evoca imágenes de pecado, putrefacción, muerte. Y en el caso del adjetivo «carnal», las asociaciones están aún más estrechamente ligadas a lo pecaminoso: pasiones y apetitos incontrolados, indecencia. Estas asociaciones, que van de la mano con la representación cristiana de la carne como principio o causa subyacente de pecado, están también implícitas en pueblos considerados como racialmente carnales[3]. Significativamente, en sus comentarios sobre la obra de Glissant, Michael Dash comenta: «Las asociaciones con la carnalidad no son

[2] Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* («Cuaderno de un regreso al país natal»), citado en Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks,* Grove Press, Nueva York 1967, p. 124 (trad. esp. *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Tres Cantos 2009).

[3] Para una descripción más detallada de estas asociaciones véase mi «Carnal Corporeality: Tensions in Continental and Caribbean Thought», *Concordia International Zeitschrift für Philosophie* (de próxima publicación).

nuevas para el Caribe. Durante mucho tiempo, el Caribe ha estado *atrapado* en un discurso que la acentúa»[4]. Aunque no distingue claramente entre «cuerpo» y «carne», Dash habla de la feminización del Caribe en relación con las metrópolis europeas, haciendo suyas asociaciones comunes entre carne, sensualidad, feminidad y raza. El uso de «carne» debe ser entendido en relación con esas complejas conexiones y sustituciones discursivas, pero el poema de Césaire representa un intento de emplear el término *carne* para cuestionar la desvalorización de los pueblos caribeños.

Fanon incluyó unas breves consideraciones sobre esa recuperación de la carne en *Piel negra, máscaras blancas*, libro publicado en 1952 y ahora considerado un texto clave en el canon de los estudios poscoloniales. El capítulo titulado «La experiencia viva del negro» sitúa la discusión sobre la corporeidad explícitamente en el contexto de la racialización colonial. Uno de los aspectos más notables de ese ensayo es su estilo. Utiliza un lenguaje relativo al cuerpo para introducir al lector en las inquietantes experiencias que describe, haciéndole ver cómo los discursos marcan, hieren, elevan o destrozan cuerpos.

La argumentación de Fanon está dividida en dos partes: una tiene que ver con los discursos europeos, la otra con los caribeños. En la primera parte adopta —aunque mostrando sus límites— la fenomenología del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, que describió la constitución del cuerpo en relación con el mundo. «Vine al mundo imbuido de la voluntad de encontrar significado en las cosas, lleno mi espíritu del deseo de alcanzar la fuente del mundo», afirma Fanon, como si estuviera citando de un texto de fenomenología. Pero hay racismo. La Martinica no se libró de las fuerzas coloniales/racializadoras, y allí las conoció Fanon intelectualmente. En Francia experimentó su efecto íntimamente, en la propia carne. Las descripciones fenomenológicas de la constitución corporal no incluían aquello por lo que él tuvo que pasar. Sus encuentros con otros estaban siempre mediados por mitologías racistas: historias sobre primitivismo, salvajismo y deficiencia biológica. Todo esto obstaculizaba

[4] Michael Dash, «Writing the Body: Edouard Glissant's Poetics and Re-Membering», *World Literature Today* 63, nº 4 (1989) 610.

sus intentos de relacionarse normalmente con el mundo que ahora habitaba. En un instante, el peso de siglos de esas historias cae sobre una persona. Bajo ese fardo, el sentido de un cuerpo compuesto orgánicamente en relación con el mundo, el «esquema corpóreo», se viene abajo.

Otro esquema se hace visible: es uno entrelazado con el racismo. Y Fanon se lamenta: «Hay tiempos en que el hombre negro es encerrado dentro de su cuerpo». ¿Un yo atrapado en un cuerpo? ¿No es esta la imagen que con tanto esfuerzo hemos tratado de eliminar de los vocabularios teológicos? Nosotros somos nuestros cuerpos, insistimos. Pero el tropo del confinamiento persiste. Mayra Santos Febres adopta este mismo lenguaje para decir lo mismo aún en el siglo XXI, como si nosotras, las mujeres del Caribe, no pudiéramos dejar la estrecha celda de nuestro cuerpo[5]. Mediante el uso de metáforas similares, Fanon y Santos Febres no apelan a la idea teológica a menudo criticada de un yo interior, escondido en el cuerpo, al que podemos volvernos para encontrar un conocimiento directo y verdadero. Por el contrario, la cuestión es que, como cuerpos, somos visibles, manifiestos, y las sociedades utilizan esa visibilidad para regular las relaciones de las personas con el mundo. Las codificaciones coloniales de los cuerpos se convierten en obstáculos para las clases de relaciones con el mundo que llevarían a una corporeidad positiva. Los mitos y tradiciones sociales pueden parecer abstractos e inmateriales, pero constituyen cuerpos tanto como los elementos materiales que alimentan o emponzoñan la carne. Esos patrones de codificación sociopolítica de rasgos corporales han recibido considerable atención en obras poscoloniales, como he señalado al comienzo de este artículo.

La segunda parte del ensayo de Fanon es una crítica de estrategias dirigidas a *contrarrestar* narraciones coloniales y sus presentaciones degradantes de los negros. Para esto, Fanon se centró en las obras de poetas de la negritud, especialmente Césaire y el senegalés Léopold Senghor. Los poetas eran parte de un movimiento internacional que, surgido en Puerto Rico y Cuba en la primera parte del siglo XX,

[5] Mayra Santos Febres, *Sobre piel y papel,* Callejón, San Juan de Puerto Rico 2012, p. 56.

defendieron lo que ellos suponían que eran los valores culturales y estéticos africanos[6].

Fanon cita los versos del poema de Césaire que hemos recogido anteriormente en este artículo. Césaire describió la carne como constituida por el mundo. Mas, para él, ese mundo se encuentra específicamente en su país natal, al que dice «Tu barro entra en la composición de mi carne» cuando declara el final de la carne muerta[7]. Imagina su carne hundiéndose en la carne del mundo y recibiendo el abrazo en el que él se funde con el mundo[8]. Las efusivas afirmaciones de Césaire sobre la relación entre él y el mundo no implican dominio, ni muestran el menor indicio de ocultar la debilidad o la humildad. Antes al contrario, Césaire enumera sistemáticamente aparentes debilidades y detrás de cada una de ellas repite casi de manera litúrgica: «Lo acepto». Pero a Fanon lo molestaba claramente todo esto. Le recordaba antropologías coloniales que ponían el acento en lo exótico de la cultura africana, presentándola como fuente de religión primitiva, animismo y sexo ritualizado. Fanon imaginaba la mirada europea. Hablar de los elementos —vientos, agua, fuego y carne— suscitaba inmediatamente temores de primitivismo. ¡Y Fanon no quería nada de eso! Él aspiraba a ser un hombre entre los hombres. La libertad no se encontraba en las historias del pasado, insistía. Entregarse a tales sueños extáticos, buscar sabiduría en una cultura ancestral imaginada, o legitimidad en una comunidad de relaciones de sangre, era aceptar representaciones y suposiciones que tenían que ser cuestionadas.

Las advertencias de Fanon son todavía muy valiosas, aunque su presentación de la poesía de Césaire parece reductiva. La comple-

[6] En ambos países, el movimiento ya estaba activo en los años veinte con poetas como Luis Palés Matos y Nicolás Guillén. Por los años treinta ya había arraigado en las Antillas, y entre intelectuales negros en los Estados Unidos y Francia. Langston Hughes, famoso poeta del llamado Renacimiento de Harlem, tradujo la poesía de Nicolás Guillén al inglés, y el senegalés Léopold Senghor, la poesía de Langston Hughes al francés.

[7] Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal,* Présence Africaine, París 1983, p. 22 (trad. esp. *Retorno al país natal*, Fundación Sinsonte, Zamora 2007).

[8] Ibíd., p. 47.

jidad de ella difícilmente puede ser descrita como una simple negación de racionalidad o como una apelación ingenua a lazos de sangre. Ciertamente, no podemos permitirnos adoptar una carne definida como la sustancia de los impulsos primitivos, un elemento material supuestamente ligado con más firmeza a cuerpos oscuros que a cuerpos claros. No es posible olvidar las inflexiones coloniales de la carne —incluso en sus descripciones positivas— y simplemente ignorar las heredadas dicotomías de materia y racionalidad. Me pregunto, sin embargo, si el dolor causado por la lógica colonial, y el temor a que se reproduzca, han llevado a los estudios poscoloniales a desarrollar una especie de alergia a *todo* lo que trate de carne y tierra, y a centrarse principalmente, en cambio, en las dimensiones sociales discursivas de la corporeidad. Al huir de la carne en busca de un ser humano verdaderamente liberado pueden perderse algunas percepciones muy importantes.

Las apelaciones a una humanidad compartida o a abstractas nociones de cultura no bastan para hacer frente a los destructivos patrones de exclusión basados en reivindicaciones territoriales nacionalistas, ni mucho menos para luchar por un planeta en el que se pueda vivir. Durante demasiado tiempo, términos como *economía*, *medios materiales* y *recursos* han logrado borrar la palabra *tierra*, reemplazándola con abstractas nociones de *capital*. En su lugar, una tradición de pensamiento que explora el íntimo alcance de ideologías coloniales y racistas, a la vez que se ocupa de los vínculos entre las nociones de identidad y la tierra, los elementos y el mar, ofrece recursos únicos para un enfoque poscolonial de la corporeidad. Las conexiones entre la carne y la tierra en las literaturas caribeñas son con frecuencia recursos metafóricos, vinculados a la anterior poesía de la negritud mediante su uso de imágenes elementales y alusiones a ritmos. Por ejemplo, para Derek Walcott, laureado con el Premio Nobel, la conexión entre tierra y mar, y la pluralidad del archipiélago caribeño, son fuentes para entender las relaciones dentro de la separación. El novelista y crítico literario cubano Antonio Benítez Rojo llegó a llamar «pueblos del mar» a la diversa comunidad caribeña. De manera similar, la poesía de la Relación, de Glissant, permite que el paisaje se mueva mediante sus palabras. Significativamente, su última antología poética se tituló *La tierra, el fuego, el agua y los*

vientos[9]. Pero en la obra de Glissant podemos apreciar el potencial para unir la sensibilidad de Césaire por la tierra con la crítica poscolonial de Fanon en una teorización de espléndidamente basada de la «Relación»[10].

Relaciones terrenas*

En consonancia con las críticas de Fanon relativas a la recuperación de reales o supuestos antepasados, Glissant rechaza las apelaciones a lazos de sangre y explica los problemas de la idea identidad como raíz. La identidad radical, observa, se basa en el privilegio de la unidad, que supone una sola creación y es «santificada por la escondida violencia de la filiación»[11]. Ofrece ejemplos de tales nociones de la creación en mitos épicos y textos religiosos, que, similarmente, construyen filiaciones como bases para la legitimidad. En el cristianismo, argumenta Glissant, aunque se considera que Jesús rompió con el judaísmo, se le reconoce ante todo como el Hijo de Dios[12]. Para Glissant, este es un modelo de «filiación sin el peso de la herencia», que consagra la filiación y finalmente universaliza la historia humana e incluso una «historia natural» darwiniana[13]. Una preocupación central para Glissant es que los ideales de filiación y Unidad justifican conquistas y «permiten que una comunidad se declare con derecho

[9] *La terre, le feu, l'eau et les vents: Une anthologie de la poésie du tout-monde,* Galaade, París 2010.

[10] Adopto aquí la práctica de Glissant de poner mayúscula en «Relación».

* En lo que sigue, el lector deberá tener en cuenta que Glissant reclamó para sí y para todos el «derecho a la opacidad». «No somos transparentes para nuestros semejantes ni para nosotros mismos», escribió en 2002. *N. del T.*

[11] Édouard Glissant, *Poetics of Relation,* The University of Michigan Press, Ann Arbor 1997, p. 143.

[12] Para un análisis histórico del surgimiento de la condición de Hijo como el lenguaje normativo para la encarnación, véase Virginia Burrus, *Begotten, Not Made: Conceiving Manhood in Late Antiquity,* Stanford University Press, Palo Alto (CA) 2000.

[13] Glissant, *Poetics of Relation*, p. 147.

a la posesión de tierra, la cual se convierte así en un territorio»[14]. Los efectos de tales reclamaciones territoriales se dejan sentir intensamente en el Caribe, muchas de cuyas islas han sido explícitamente reivindicadas como posesiones de naciones coloniales»[15]. Por el contrario, en los centros metropolitanos, la noción de identidad como raíz contribuye a que los inmigrantes sean considerados extraños[16].

Pensar de este modo universalizado sobre el Uno impide acercarse al Todo. La alternativa a la mentalidad territorial no es, pues, ni la producción de narraciones de filiación competidoras, ni la idea de una humanidad universal. Glissant propone, en cambio, un imaginario de Relación. «Proponemos no un Ser de la humanidad ni sus modelos. *No* nos impulsa solamente la definición de nuestras identidades sino también su relación con todo lo posible —las mutaciones mutuas generadas por esta interacción de relaciones. Las creolizaciones contribuyen a la Relación, pero no a universalizar». Las negritudes, las ideas de galicidad, de latinidad, opina Glissant, son «todas conceptos que generalizan… más o menos inocentemente»[17]. La Relación no es un sustitutivo de un universal y —lo que es más importante— *no* «permite un despego ecuménico». Por el contrario, busca sentir la complicación de las relaciones universales.

La idea de Relación lleva, pues, a imaginar un país no como un territorio, sino como un lugar donde «dar-con» *(donner-avec)*[18]. El objetivo no es tomar y controlar, ni consumir pasivamente, sino entrar en una forma de participación que se exprese en relaciones con el ambiente natural y la protección de la tierra. Esto es claramente distinto de proteger un territorio construyendo barreras, vigilando sus límites o defendiendo la pureza de la raza o el idioma. Glissant lo describe como una «complicidad de relación». Desde esta pers-

[14] Ibíd., p. 143.

[15] Por ejemplo, Puerto Rico es definido todavía como «territorio» de los Estados Unidos.

[16] Glissant, *Poetics of Relation*, p. 50.

[17] Ibíd., p. 90.

[18] Glissant utiliza la expresión *«donner-avec»* como alternativa a *«comprendre»* para contrarrestar las connotaciones de apropiación contenidas en esta palabra, como explica Betsy Wing en el «Prólogo del Traductor» a *Poetics of Relation.*

pectiva, lo específico de una comunidad no es simplemente declarar que la asisten derechos, sino tener algo que poner en acción[19]. «La pasión por la tierra donde uno vive es una *acción* a la que debemos arriesgarnos en un esfuerzo sin fin»[20]. Las acciones que emprender dependen del contexto e incluyen elecciones sobre cómo uno se mueve y qué come. En el caso de Martinica, Glissant recomienda, por ejemplo, comer el fruto del árbol del pan localmente cultivado. Se pueden añadir diversos ejemplos de movimientos que han proliferado con la idea de recuperar antiguos modelos de agricultura de subsistencia como respuestas a crisis económicas y ecológicas. La base de tales decisiones no son principios absolutos, sino necesidades relacionales, y demandan que se tenga presente la especificidad material de las vidas humanas. Como decía Césaire, el barro entra en la composición de la carne.

La sugerencia de Glissant —«integrar lo que tenemos, aunque sea el mar y el sol, con la aventura de una cultura que es nuestra para compartir, y de la que asumimos responsabilidad»— puede inspirar también aventuras teológicas que integren la materialidad de las relaciones mundanas en el pensamiento de la corporeidad, que se ocupa de modos particulares de habitar el mundo, conectando con sus ritmos, percibiendo sus movimientos y cuidando de su salud[21]. Tal como yo lo concibo, el modelo de la corporeidad informado por la poesía glissantiana de la relación consideraría las relaciones elementales como partes integrales en la discusión sobre lugar, más allá de apelaciones a raíces reales o imaginarias. Ese modelo vería las apasionadas prácticas de conexiones con la tierra como modos de florecimiento carnal, de encarnaciones positivas. En vez de centrarse exclusivamente en las relaciones entre cuerpo y alma, incluiría la relación fundamental entre cuerpo y tierra.

[19] Glissant, *Poetics of Relation*, p. 147.

[20] Ibíd., p. 151.

[21] Ibíd., p. 152.

Lo político y lo sagrado

Glissant distingue entre dos orientaciones ecológicas. La primera —que él defiende— es la ecología como acción política. La segunda —a la que se opone— la encuentra en la ecología como misticismo, como una extensión de lo sagrado. Esta otra orientación está inherentemente ligada, según él, a la lógica del Uno —una creación, un linaje—, y así al exclusivismo y a la intolerancia. Tal dicotomía entre lo político y lo sagrado es habitual en las filosofías políticas, pero el argumento de Glissant es más matizado (y por eso más ambiguo). Ve en los libros concernientes a lo sagrado «el germen de lo exactamente opuesto» a sus reivindicaciones territoriales, que acaban con la univocidad del Uno, de su «certeza totalitaria»[22]. Su unidad nunca es exitosa o absolutamente unificada; pese a sus apelaciones a las raíces, son de hecho «libros de caballería andante». Y Glissant se pregunta si el mundo necesita nuevas versiones de tales libros, cuyas aserciones de fuerza política coexisten con «el rizoma de una relación múltiple con el Otro». Esto entrañaría, piensa Glissant, «basar las razones de cada comunidad para la existencia en una forma moderna de lo sagrado, que sería, todo considerado, una Poética de la Relación»[23].

Aunque escribe abiertamente contra el pensamiento totalitario —una vana Unidad—, Glissant no se limita a rechazar cualquier pensamiento sobre el Todo. En lugar de eso, subraya el carácter complejo y dinámico de las relaciones mundiales. La asociación de esta Poética de la Relación con nociones previas de lo sagrado parece estar fundada, al menos en parte, en su papel de justificar las reclamaciones éticas para la existencia de cada comunidad. La base para tales reclamaciones, y así para la protección de la diversidad en el centro de la relación, no sería una deidad externa que hubiese dictado el orden de la creación desde el principio. Sino que parece implicar una apelación a una realidad que no deriva de los individuos ni de las colectividades que configura, y por tanto una realidad que no puede ser plenamente explicada desde sus resultados o lo-

[22] Ibíd., p. 16.

[23] Ibídem.

gros. La comunidad existe en relación con algo de lo que no puede dar cuenta completa. Esto sería un pensamiento no-dogmático de lo sagrado, que rechaza ilusiones de una certeza absoluta. Dada la verdadera pluralidad de diferenciaciones en la Relación, no puede ser *conocida* la totalidad. No conocerla no es un fallo, entiende Glissant. Pero «no querer conocerla, ciertamente lo *es*. […] La imaginamos a través de una poética»[24].

A quienes están familiarizados con el discurso de la teología negativa, quizá les parezcan tales declaraciones extrañamente reminiscentes y sugestivas de una similar sensibilidad y actitud hacia el conocimiento. La teología apofática afirma que lo infinito no puede ser conocido totalmente, y sin embargo nosotros persistimos en buscarlo, interpelarlo, nombrarlo… aunque inadecuadamente. Pero las teologías apofáticas raramente incluyen declaraciones sobre un cosmos arcano; usualmente afirman la inefabilidad de Dios sin extender ese atributo al mundo o a otras criaturas[25]. Claramente, la «totalidad» de Glissant no es Dios. Los rasgos apofáticos de su poética no derivan de la infinitud de Dios, sino de la interdependencia ilimitada y dinámica de todo lo que existe. Sin embargo, no señala simplemente los límites del conocimiento y del lenguaje; habla afirmativamente de la «fuerza poética del mundo» viva dentro de nosotros[26]. De hecho, busca una poética capaz de orientar el pensamiento hacia lo que él llama «el Otro del pensamiento», una atenta participación en la Relación.

Los modos predominantes de racionalidad no son suficientes para inspirar la persistencia que permita «imaginar un amor a la tierra», como dice Glissant. Este amor, sin embargo, podría resultar imposible cuando las situaciones ecosociales son terribles y cuando todos los conceptos parecen inadecuados. Otto Maduro explica que el conocimiento no es solo una «capacidad pasiva para captar las cosas en aislamiento; saber es la particular habilidad para intervenir en

[24] Ibíd., p. 154.

[25] Para la integración de las orientaciones epistemológicas de la teología apofática con la relacionalidad cósmica, véase Catherine Keller, *The Cloud of the Impossible* (de próxima publicación).

[26] Glissant, *Poetics of Relation*, p. 159.

la realidad imaginando relaciones entre elementos que emergen de la experiencia individual y colectiva». Implica una «reconstrucción imaginativa de relaciones»[27]. En circunstancias de problemas agotadores y aplastantes, Maduro sugiere que «es de máxima importancia y urgencia desarrollar la capacidad de conocer lo que no ha existido antes e imaginar lo que puede ser factible». Nuestros tiempos exigen reimaginar relaciones materiales con otros y el mundo, más allá de los límites de lo que ya ha existido. Además, «oponerse a la inquietante estandarización afectiva de pueblos cuyo *afecto* ha sido distraído por los procesos y productos de un intercambio internacional, consentido o impuesto, es preciso para renovar *visiones* y *estéticas* de relación con la tierra»[28]. Necesitamos formas de conocimiento a menudo no valoradas suficientemente, como la poesía y otras prácticas estéticas, y supongo que también podríamos incluir la sabiduría procedente de tradiciones teológicas; pero sin que debamos limitarnos a ellas.

Opina Glissant que «el punto más elevado de conocimiento es la poesía». Quizá esta ampliación del conocimiento nos incite a releer la poesía carnal de Césaire como una visión y una estética que inspiren ese amor a la tierra que Glissant consideraba casi imposible y, sin embargo, decisivo. Las imagino materializándose mediante acción política y sensibilidades místicas, que entrelacen teología y poesía. Las imagino también buscando relaciones que acaso ya no existan, o no existan todavía: entre las culturas particulares y actos específicos de pasión hacia la tierra, entre las heridas pasadas y la sabiduría presente, entre nuestros cuerpos ya siempre sociales y la carne del mundo.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

[27] Otto Maduro, *Mapas para la fiesta: Reflexiones latinoamericanas sobre la crisis y el conocimiento,* AETH, p. 199.

[28] Glissant, *Poetics of Relation*, p. 148.

Namsoon Kang *

TEOLOGÍA DESDE UN ESPACIO DE INTERSECCIÓN DEL POSCOLONIALISMO Y EL FEMINISMO
Más allá del etno/geocentrismo, el androcentrismo y el heterocentrismo

El subalterno, cuando es mujer, está aún más profundamente en la sombra.

Gayatri Chakravorty Spivak[1]

La tarea a que se enfrenta hoy el mundo cristiano es la recuperación de su función universalizadora sin ninguna implicación colonial, imperialista o eurocéntrica.

Gianni Vattimo[2]

* Dra. Namsoon Kang. Es profesora de Cristianismo Universal y Religiones en Brite Divinity School de la Texas Christian University (EE.UU.). Antes de pasar a Brite en 2006, enseñó en la Facultad de Teología de la Universidad de Cambridge (Reino Unido) y en la Universidad Teológica Metodista de Corea. Participó activamente en diversas organizaciones y movimientos ecuménicos de carácter internacional, y fue oradora en la IX Asamblea del Consejo Mundial de las Iglesias, celebrada en Porto Alegre, Brasil, en 2006. Ha impartido lecciones/conferencias en Alemania, Brasil, Canadá, Corea, Grecia, Filipinas, Hong Kong, India, Indonesia, Italia, Jamaica, Japón, Reino Unido, Suiza, Sudáfrica, y Tailandia. Actualmente preside la Conferencia Mundial de Asociaciones de Instituciones Teológicas. Escribe en coreano e inglés, y su publicación más reciente es *Cosmopolitan Theology: Reconstituting Neighbor-Love, Hospitality, and Solidarity in an Uneven World.*

Dirección: Brite Divinity School, 2925 Princeton Street, Forth Worth, TX 76129 (Estados Unidos). Correo electrónico: n.kang@tcu.edu

[1] G. C. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», en P. Williams y L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader,* Columbia University Press, Nueva York 1994, p. 83.

[2] G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, Paidós Ibérica, Barcelona 2010 (trad. ingl., *After Christianity,* Columbia University Press, Nueva York 2002, p. 101).

> Toda cultura es originariamente colonial. […] Cada cultura se establece mediante la imposición unilateral de alguna «política» de lenguaje. El dominio comienza […] a través del poder de nombrar, de imponer y legitimar denominaciones.
>
> Jacques Derrida[3]

El embrollo de colonialismo, género y religión

Hoy, la cuestión de la marginación/opresión se está haciendo cada vez más complicada y polémica que nunca. La naturaleza compleja y escurridiza de los dos polos —el centro/colonizador/opresor y el margen/colonizado/oprimido— requiere deconstruir la problemática dualidad de centro y margen, colonizador y colonizado, inclusión y exclusión, poderoso y carente de poder, basada en rígidas líneas de género, raza, clase, tendencia sexual, etc. Hoy día es difícil determinar quiénes son los *nosotros* y los *ellos* a causa de la complicación de los ejes de opresión y colonización. La entidad singular y monolítica de los *nosotros* se hace imposible, problemática e incluso peligrosa, ya que tiende a distorsionar las representaciones de la condición de ser *nosotros.* Porque una identidad singular y monolítica, ya sea individual o colectiva, no puede captar la interseccionalidad de género, raza, etnicidad, clase, sexualidad, dis/capacidad, nacionalidad, ciudadanía, religión, etc. Vivimos en un mundo donde el centro/el colonizador/el opresor permanece a menudo invisible y disfrazado. Utilizar los discursos del poscolonialismo y del feminismo ayuda a tomar conciencia de los múltiples ejes de colonización y opresión. Además, el poscolonialismo y el feminismo hacen que estemos atentos e hipersensibles no solo al *etnocentrismo* y al *geocentrismo,* sino también al *androcentrismo* y al *heterocentrismo* en política, economía, cultura y discursos y prácticas de carácter teológico/religioso.

No se puede disociar la historia del colonialismo en Occidente de la historia del «plan global» del cristianismo. Walter Mignolo

[3] J. Derrida, *Monolingualism of the Other; or The Prosthesis of Origin,* Stanford University Press, Stanford (CA) 1998, p. 39.

afirma que «el plan global del cristianismo» fue parte del Renacimiento europeo y constitutivo de la modernidad, así como de la colonialidad, su lado oscuro»[4]. Yo, sin embargo, no limito mi uso del discurso poscolonial a ese contexto específicamente histórico. Se puede adoptar el término *poscolonialismo* de manera histórica o *trans*histórica, pero no *a*histórica. Mientras que la utilización del poscolonialismo como discurso *histórico* toma principalmente como base un determinado contexto histórico-político, la adopción del poscolonialismo como un discurso *transhistórico* no se limita a un contexto histórico específico de colonización. El poscolonialismo como discurso y práctica de carácter transhistórico intenta ir *más allá* del colonialismo en múltiples formas y sigue siendo pertinente para analizar contextos múltiples complejos de dominación, subyugación, poder y conocimiento que son indivisibles unos de otros y mutuamente irreductibles. Si bien el contexto histórico específico del colonialismo puede funcionar como una referencia significativa, mi uso del poscolonialismo como discurso y movimiento *transhistóricos* requiere ir más allá de la especificidad histórica del colonialismo, «como el concepto de patriarcado en el feminismo»[5], aunque no excluyéndola. El prefijo *pos(t)-* de poscolonialismo no hace referencia aquí a un *después* cronológico, sino a un *más allá* crítico, resistente. El *más allá* expresa, según Homi Bhabha, «su energía inquieta y revisionaria»[6].

Hay que notar la inextricable interconexión de las cuestiones de género y colonialismo con la religión. Esta, el colonialismo y el género son lugares críticos donde la dominación y subyugación y la asimetría de poder tienen lugar hoy en el mundo. Algunos suelen utilizar las nociones de colonizador/colonizado y dominación/subyugación en un análisis de la diferencia de poder entre hombre y mujer, y otros usan también la religión como una *sanción sagrada*

[4] W. Mignolo, «The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism», en *Public Culture,* vol. 12, nº 3 (otoño 2000), p. 722.

[5] S. Slemon, «The Scramble for Post-Colonialism», en B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader,* Routledge, Londres-Nueva York 1995, p. 50.

[6] H. K. Bhabha, *The Location of Culture,* Routledge, Londres-Nueva York 2006, p. 6.

de tal asimetría. En este sentido se puede emplear *género* como una metáfora de la diferencia de poder y la asimetría en lo tocante a dominación y subyugación. Las intelectuales feministas suelen criticar a los teóricos poscoloniales varones por no abordar las cuestiones de género en sus teorizaciones poscoloniales. Al mismo tiempo, entre las feministas occidentales no son raras las que ejercen el paradigma de dominación y subyugación en relación con mujeres del Tercer Mundo, aunque de manera *bien intencionada.* El poscolonialismo como discurso *transhistórico* revela que la «colonización discursiva» funciona como un proceso de «homogeneización y sistematización discursiva de la opresión de las mujeres en dos tercios del mundo, y que se ejerce el poder en buena parte del reciente discurso feminista occidental»[7].

Puesto que en la realidad son múltiples ejes de opresión y colonización, hay que reconocer que el *centro* de los poderes imperiales es a menudo invisible y huidizo y que hay que resistir toda definición binaria simplista de quién es el colonizador, el privilegiado, el opresor, especialmente cuando las mujeres del sur del mundo están en la encrucijada del género, la raza, la etnicidad, la clase, la sexualidad y la nación. El poscolonialismo y el feminismo ofrecen importantes *instrumentos* discursivos con los que analizar críticamente cómo la opresión por parte de los múltiples poderes imperiales y colonizadores afecta a las concretas vidas de los colonizados, los grupos minoritarios. Una clasificación simple y monolítica puede utilizar diferentes nombres para ocultar, o hacer invisible, el centro colonial; porque una persona puede estar en una situación de poder o de privilegio por su posición económica y a la vez seguir siendo marginal a causa de su raza, sexualidad, capacidad o género. Lo siguiente revela la complejidad del poder/privilegio y la interseccionalidad de género, raza/etnicidad, clase y nación:

> No todas las mujeres del Tercer Mundo son «de color», si por este concepto entendemos exclusivamente personas «no blancas».

[7] C. T. Mohanty, «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en C. T. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism,* Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1991, p. 55.

> Ni todas las mujeres de color son del Tercer Mundo, si este término es usado en referencia a sociedades subdesarrolladas o en desarrollo. […] Sin embargo, si ampliamos el concepto de Tercer Mundo para incluir grupos minoritarios raciales y étnicos internamente «colonizados» en este país, probablemente se podrían incluir tantos y tan diferentes grupos que la decisiva cuestión del racismo social e institucional y su vinculación histórica con la esclavitud en los Estados Unidos podría quedar diluida, perdida en el tótum revolútum. […] Las cosas se vuelven aún más complicadas cuando nos ponemos a considerar que muchas de las que nos identificamos como mujeres del Tercer Mundo o «de color» hemos crecido o nos estamos desarrollando rápidamente como «clase media» con acceso a educación superior y somos, por tanto, más privilegiadas que muchas de nuestras hermanas blancas, pobres, de la clase trabajadora[8].

El *colonizador,* como *sujeto cognoscente,* ha producido, institucionalizado, diseminado y archivado *conocimientos* hasta el punto de convertir el Occidente/Norte del planeta, con los varones cristianos anglófonos heterosexuales de clase media, en la norma y el centro del mundo. Desde las teorías poscoloniales y feministas se pueden apreciar los límites epistemológicos de la visión euroamericanocéntrica en la erudición feminista, y de la visión androcéntrica de los discursos poscoloniales de estudiosos varones en las crecientes voces de mujeres del Tercer Mundo, de colonizados, de grupos minoritarios por diferentes causas. Chandra T. Mohanty, por ejemplo, señala críticamente: «Las feministas occidentales que escriben sobre mujeres del Tercer Mundo deben ser consideradas dentro del contexto de la hegemonía mundial de Occidente en el campo de la información y las ideas, es decir, de su producción, publicación, distribución y consumo»[9].

[8] M. Quintanales, «I Paid Very Hard for My Immigrant Ignorance», en C. Moraga y G. Anzaldúa (eds.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color. Kitchen Table,* Women of Color Press, Nueva York 1983, p. 151.

[9] C. T. Mohanty, «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en C. T. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism,* Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1991, p. 55.

El poscolonialismo y el feminismo, como *instrumentos* analíticos teológicos, ofrecen estrategias de resistencia y crítica frente a los poderes imperiales de Estado, geopolítica, sociocultura, y de varias comunidades de creyentes, en lo relativo a cómo han justificado, perpetuado y sacralizado la opresión mediante sus teologías, doctrinas y sistemas institucionales, y cómo el poder puede complicar la religión. Al mismo tiempo, los discursos poscoloniales y feministas examinan a fondo cómo las personas marginadas, oprimidas, colonizadas llegan a internalizar los valores y sistemas opresivos y suelen dar su *consentimiento* a esos poderes coloniales hegemónicos. En este sentido, la liberación de los poderes coloniales en múltiples formas comienza tanto interna como externamente y requiere no solo el cambio de la condición objetiva, sino también la transformación de la subjetividad de los propios colonizados/marginados, mediante una «pedagogía del oprimido»[10] de carácter teológico. Así pues, el discurso feminista poscolonial cuestiona la hegemonía cultural, teológico-política y discursiva, así como su dominación, y se interroga al respecto. El *paradigma colonizador* se repite a lo largo del ejercicio discursivo de vigilancia, alterización, homogeneización, estereotipación, naturalización, clasificación, degradación e idealización/romantización distorsionada de los colonizados, las mujeres y los grupos minoritarios. Pero oponer resistencia a las múltiples formas de sistemas hegemónicos de conocimiento, pensamiento y poder simbólico no consiste simplemente en adoptar una estrategia de *rígido binarismo* «colonizador/colonizado». Antes bien, el feminismo poscolonial desafía a los *poderes coloniales* en su diversidad y explora ambigüedades, contradicciones, interseccionalidades y paradojas, porque localizar el centro o el margen es hoy tan complejo y escurridizo como siempre. El *centro* desde el que se ejercen poderes colonizadores parece estar en un lugar escondido.

[10] P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (traducción inglesa conmemorativa del trigésimo aniversario de la publicación de *Pedagogía del oprimido,* Santiago de Chile 1970), Continuum, Nueva York 2000. El libro en español se puede descargar en:

http://lahistoriadeldia.wordpress.com/2010/04/06/paulo-freire-pedagogia-del-oprimido-descargar-libro/

«Haciendo» teología con instrumentos discursivos del poscolonialismo y el feminismo: cinco puntos fundamentales

El poscolonialismo y el feminismo, además de discursos y prácticas de y para liberación de varios tipos de dominación y subyugación, son *instrumentos* analíticos valiosos, necesarios y útiles. Después de todo, como dice Gilles Deleuze, «la teoría es exactamente como una caja de instrumentos»[11]. Utilizar el poscolonialismo y el feminismo como *instrumentos* analíticos ayuda a construir un discurso teológico, y la correspondiente práctica, con sensibilidad crítica para las cuestiones de representación, identidad, violencia epistémica, interseccionalidad de género, raza, clase, sexualidad y sus paradigmas colonizadores, poder diferencial entre diferencias, etc. Voy a señalar cinco puntos fundamentales que debe buscar el discurso teológico poscolonial y feminista.

1. Deconstruir la construcción occidental de fijeza binaria

Los discursos poscoloniales y feministas deben urgir a *deconstruir la construcción occidental de fijeza binaria.* Una de las principales críticas de ambos discursos tiene que ver con la construcción moderna de identidad fija, unificada y esencializada, ya sea identidad de colonizado, identidad de género, identidad racial/étnica o identidad religiosa. La construcción moderna de identidad como *igualdad,* por ejemplo, produce compuestos binarios exclusivos como hombres/mujeres, razón/emoción, normal/anormal, puro/impuro, sujeto/objeto, conforme a la norma/desviado de la norma, espíritu/cuerpo, nosotros/ellos, heterosexual/homosexual, capaz/discapaz, humano/no-humano, civilizado/primitivo, cristiano/no-cristiano, Primer Mundo/Tercer Mundo, el Occidente/el Resto, y así sucesivamente. Los discursos poscoloniales y feministas dirigen sus miradas deconstructivas y críticas «no específicamente a la supuesta identidad

[11] M. Foucault y G. Deleuze, «Intellectuals and Power: A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze», en M. Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews (1977),* Cornell University Press, Ithaca (NY) 1993, p. 208.

de los dos polos en una oposición binaria, sino al programa ético-político oculto que impulsa la diferenciación entre ambos»[12].

Nadie puede ser solamente *una cosa* como la identidad unificadora, fija y esencializada del colonizador y el colonizado. Como atinadamente apunta Edward Said, la peor y más paradójica aportación del imperialismo fue dejar a la gente creer que eran principal, única y exclusivamente blancos o negros, occidentales u orientales»[13]. El discurso colonial depende de esa *fijeza* —según sostiene Homi Bhabha— en su construcción ideológica de los otros. Como resultado, la *fijeza* pasa a ser el «signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo» y «la principal estrategia discursiva» del discurso colonial[14].

Las identidades poscolonial y feminista dejan atrás esa identidad esencializada para abrazar una identidad de subjetividad intersticial, una identidad híbrida o una identidad liminal, que se construye provisionalmente en espacios intermedios de fronteras, encrucijadas e intersticios. El espacio intermedio no es solo espacio de resistencia crítica a los poderes imperiales, sino también un espacio importante de transformación creativa y liberación de los sistemas y valores coloniales. Cuando la gente colonizada/marginada/oprimida encuentra su identidad *auténtica* no en un espacio unificado, fijo, esencializado, sino en un espacio de posiciones múltiples, contradictorias, paradójicas, híbridas y de posibilidades y potencialidades, puede tener lugar la liberación como *acontecimiento.* La metáfora de la *hibridez* es también significativa en el cristianismo, puesto que este tiene como base la identidad divina de la *hibridez:* la encarnación divina en Jesucristo, híbrido de lo divino y lo humano. La cuestión de la identidad híbrida, compuesta, cobra mayor relevancia al emerger especialmente entre los marginados, oprimidos, colonizados, que no están integrados en la corriente principal. Conviene advertir, sin

[12] G. C. Spivak, *Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present,* Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999, p. 332.

[13] E. Said, *Culture and Imperialism,* Vintage Books, Nueva York 1993, p. 336 (trad. esp. *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona 2012).

[14] H. K. Bhabha, *The Location of Culture* (1994), Routledge, Londres-Nueva York 2006, pp. 94-95.

embargo, que si ponemos de relieve la identidad híbrida no es con ánimo de celebrar ciegamente la hibridez en sí, sino de reconocerla como un espacio importante para la resistencia a la fijeza unitaria del paradigma y discurso colonial.

2. Descentrar el etnocentrismo, el geocentrismo, el androcentrismo y el heterocentrismo

Una de las tareas del discurso teológico poscolonial y feminista es *descentrar el etnocentrismo (euroamericano), el geocentrismo (en el norte del planeta), el androcentrismo y el heterocentrismo en la construcción de poder/conocimiento teológico.* Pero no propongo simplemente *cambiar* la ubicación del centro por un «deseo de *venganza* poscolonial»[15] o feminista. Por ejemplo, reemplazar los interlocutores teológicos de Euroamérica por los de Asia, masculinos o femeninos, no significa *descentrar* el centro colonizador. *Descentrar* estas varias formas de *centrismo* significaría cuestionar *normas y criterios* teológicos, con independencia de los *orígenes* regionales o biológicos de quienes establecen esas normas, que ponen en situación de inferioridad el poder/conocimiento del «otro»: el otro visto en relación con la raza, o con el género, o con el sexo, etc. No voy a negar aquí la realidad de que es imposible construir un discurso teológico en cualquier lugar del mundo sin utilizar o mencionar genealogías intelectuales y tradiciones teológicas europeas. Conceptos tan importantes como igualdad ante la ley, justicia sociopolítica, libertad individual, derechos humanos, democracia, racionalidad, y muchísimos más, han sido recibidos de Europa.

Dondequiera que uno viva, necesita abordar la tradición intelectual y teológica de Europa, afirmativa o críticamente, porque «esta herencia [europea] es ahora global»[16]. Por ejemplo, la teología minjung, de Corea, y la teología de la liberación, de Latinoamérica, están muy endeudadas con el pensamiento marxista europeo, mientras que las

[15] L. Gandi, *Poscolonial Theory: An Introduction,* Allen & Unwin, Sidney 1998, p. x.

[16] D. Chakrabarty, *Provincializing Europa: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton University Press, Princeton 2004, p. 4 (trad. esp. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Tusquets, Barcelona 2008).

teologías/teorías feministas lo están con la idea ilustrada de la libertad e igualdad de la persona humana, pese a los límites epistemológicos y sociopolíticos de la Ilustración. La misma perspectiva sobre los seres humanos que se encuentra en la tradición teológica e intelectual europea echó las importantes bases del discurso teológico sobre justicia e igualdad, aunque Europa fallase en la práctica al colonizar al otro, negando su propia visión de los individuos como libres e iguales. Frantz Fanon, un pensador poscolonial, reconoce que la idea ilustrada del ser humano ha pasado a formar parte de la herencia universal, global[17]. Como mujer, no-euroamericana, filósofa y teóloga, yo también vivo, pienso, enseño o escribo desde *dentro* y *más allá* de esta herencia europea. La erudición teológica poscolonial y feminista recurre a las *ideas universales* de justicia, igualdad, libertad derechos humanos, etc., pero las ideas universales que la teología poscolonial y feminista invoca y recupera están exentas de toda forma de *centrismo,* «sin ninguna implicación colonial, imperialista o eurocéntrica»[18].

3. Promover una hipersensibilidad hacia los marginados

Los discursos deben promover una *hipersensibilidad hacia los marginados.* La parábola de Jesús sobre el «Juicio Final» (Mt 25,31-46) indica claramente que ser una persona de fe requiere una sensibilidad especialmente marcada con respecto a los marginados/colonizados/encarcelados. Para discernir quién podría ser el hambriento, el sediento, el extranjero, el desnudo, el enfermo, el encarcelado en el mundo actual de neoimperialismo, se necesita una sensibilidad poscolonial geopolítica y feminista. Con hipersensibilidad hacia los marginados, los discursos teológicos poscoloniales y feministas tratan de reinventar las ideas universales *para* y *con* los marginados por distintas razones. En este sentido, lo que necesitamos hacer es *pensar* con y *allende* el paradigma de carácter euroamericano debido a la colonización. Además, utilizar los instrumentos analíticos del pos-

[17] Cf. F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (con prólogo de Jean-Paul Sartre), Grove 1963, p. 311 (trad. ingl. del original francés, *Les damnés de la Terre,* obra también traducida al español como *Los condenados de la Tierra,* Fondo de Cultura, 2009).

[18] G. Vattimo, *After Christianity,* Columbia University Press, Nueva York 2002, p. 101 (trad. esp. *Después de la cristiandad*, Paidós Ibérica, Barcelona 2010.

colonialismo y del feminismo ayuda a desarrollar una *doble visión.* Esta consiste en situar la mirada no solo en el centro, sino también en el margen. La *doble visión* permite apreciar la asimetría en cuanto al reparto de poder y además *mantener* la propia *hipersensibilidad hacia los marginados,* así como la sensibilidad respecto a la complejidad e interseccionalidad de múltiples formas de colonización.

4. Ser radical en la afirmación de los otros, a pesar de todo

Los discursos teológicos poscoloniales y feministas deben buscar *radicalmente la afirmación de los otros, a pesar de todo.* El conocimiento y defensa de la propia *ubicación* en el mundo desempeña una función fundamental en la formación de marcos de referencia teológica dentro de los que desarrollar nuestros proyectos, no solo en la construcción de nuestro discurso teológico, sino también en las relaciones institucionales y religiosas y en la vida diaria. Esa ubicación, ya nos venga socialmente asignada o la hayamos alcanzado por propia decisión, es donde intervenimos, cuestionamos, nos comprometemos, nos apasionamos, y funciona como el lugar de nuestra responsabilidad y relevancia tanto personal como institucionalmente. Los discursos poscoloniales y feministas afirman que hay *espacios de coincidencia* entre polos en apariencia completamente opuestos: hombres/mujeres, Occidente/Oriente, blancos/no-blancos, cristianos/no-cristianos/ heterosexuales/homosexuales, etc., no obstante las relaciones desiguales y los diferentes espacios de poder y privilegio. Afirmar a los *otros* como quienes (o lo que) son, es lo que la palabra y la práctica religiosas deben promover en cada sector de la vida humana, estimulando una teología/religión de hospitalidad, responsabilidad y solidaridad.

5. Rehabilitar a los colonizados/marginados/oprimidos como «imago Dei»

Los discursos poscoloniales y feministas deben construir discursos teológicos para *rehabilitar a los colonizados/marginados como «imago Dei».* La teología poscolonial y feminista trabaja *dentro* y *contra/allende* la herencia religiosa —Escritura, tradición, doctrina, credo, etc.— para conservar la herencia liberadora y al mismo tiempo deconstruir,

desmantelar, desacreditar las herencias que producen, perpetúan, justifican y sacralizan el poder imperial en la vida diaria visible e invisiblemente, interna y externamente, personal e institucionalmente. El primer relato de la creación del Génesis declara de manera lúcida la igualdad ontológica de todo ser humano como imagen de lo Divino. La *igualdad ontológica* que el Génesis revela no tiene condiciones ni límites. Michael Foucault ofrece un concepto interesante de *ciudadanía internacional* que de hecho se asemeja a la idea del ser humano como *imago Dei* y puede constituir la base de una *ciudadanía* compartida de dignidad, derechos, justicia, igualdad. Afirma este autor:

> Existe una *ciudadanía internacional* de la que derivan derechos y deberes y que obliga a pronunciarse contra todo abuso de poder, quienquiera que sea su autor, quienesquiera que sean sus víctimas. Al final, todos somos miembros de la comunidad de los gobernados, por lo cual estamos obligados a mostrar *solidaridad mutua*. [...] Es un deber de esta *ciudadanía internacional*[19].

Los discursos poscoloniales y feministas ayudan a reconocer verdaderamente que ningún género, etnicidad, religión, ni «raza alguna posee el monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza, y hay un lugar para todos en el encuentro de la victoria»[20]. Los cambios son posibles solo cuando se cuestiona el paradigma colonial, así como los discursos y poderes con los que el poder colonial ha puesto sus cimientos. La autoridad colonial y los poderes correspondientes suelen estar basados hoy en la *invisibilidad* y en la *ausencia*. La resistencia poscolonial y feminista y la liberación comienzan, pues, con el cuestionamiento de los *centros* invisibles, tácitos, pero omnipresentes, de *normatividad* masculina, heterosexual, blanca. Solo entonces puede funcionar el discurso teológico para promover la reinstauración de los valores religiosos fundamentales de la dignidad, la igualdad de cada ser humano individual y la capacidad de resistencia a todo poder colonial de dominación y posesión.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

[19] M. Foucault, «Confronting Goverments: Human Rights», en P. Rabinow y N. Rose (eds.), *The Essential Foucault: Selections from Essential Works of Foucault 1954-1984* (1994), The New Press, Nueva York 2003, p. 64 (la cursiva es mía).

[20] E. Said, *Culture and Imperialism,* Vintage Books, Nueva York 1993, p. 280.

Paulo Suess *

PROLEGÓMENOS SOBRE DESCOLONIZACIÓN Y COLONIALIDAD DE LA TEOLOGÍA EN LA IGLESIA DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

Introducción

En su paso bimilenario por la historia y en su coexistencia con sistemas coloniales e imperiales, patriarcales y feudales, autoritarios y liberales, democráticos y dictatoriales, alineándose con ellos u oponiéndoles resistencia, la Iglesia católica, como sistema, no se ha conseguido librar radicalmente de la influencia de sus amigos convenientes o de sus adversarios declarados. La búsqueda de la descolonialidad de la teología es un proceso permanente. En él son cuestionados lenguajes y alineaciones con sistemas abierta o veladamente contrarios a la buena noticia de Jesús. La base de esa búsqueda es el recuerdo del sufrimiento histórico de grupos emergentes (indígenas, descendientes de africanos, mujeres, minorías, pobres) que luchan por la relectura y supresión de tradiciones teológicas hegemónicas, por un nuevo concepto dialógico de universalidad y por la participación constitutiva de su palabra contextualmente situada. Un «viraje descolonial» forja una teología en plural vuelta al mundo. Con movimientos antihegemó-

* Dr. Paulo Suess. Sacerdote diocesano, doctor en Teología Fundamental. Trabajó en la Amazonia desde 1966 y, a partir de 1979, fue secretario general del Consejo Indigenista Misionero (CIMI) y presidente de la International Association for Misssion Studies (IAMS). Actualmente desempeña la función de asesor teológico del CIMI y del Consejo Misionero Nacional (COMINA). P. Suess es profesor de posgrado en el Instituto São Paulo de Estudios Superiores (ITESP) y autor de varios libros.

Dirección: C.P. 46-023, CEP 04045-970, São Paulo, SP (Brasil). Correo electrónico: suess@uol.com.br

nicos aprende y participa en las luchas por la conservación de la vida y la reducción del sufrimiento.

Veinticinco prolegómenos

1. Descolonización y liberación son procesos permanentes. Con múltiples facetas, apuntan a transformaciones antihegemónicas, de cuño personal o estructural, diseñadas para mostrar horizontes que hacen avanzar la historia de cada uno y de las sociedades sin que jamás sean alcanzados.

2. Las declaraciones de independencia de países y pueblos otrora colonizados no han eliminado el virus que permite la supervivencia de mentalidades anteriormente estructuradas en el peligro de recolonizaciones políticas, culturales y religiosas.

3. En los contextos de las celebraciones del bicentenario de la independencia de varios países y estados nacionales latinoamericanos, incluso, en algunos casos, apoyados por gobiernos populares, surge un renovado esfuerzo de reflexión teórica sobre una nueva descolonización, ahora denominada «viraje descolonial», ya no anclada en la Ilustración europea. A partir de herencias autóctonas y sueños ancestrales tratan de romper con utopías cuyas banderas de libertad, igualdad y solidaridad continúan hincadas en suelos subterráneos coloniales y colonizadores, a pesar de su pretensión universalista, autocrítica y revolucionaria.

4. El intento de encontrar en las propias raíces soluciones para el futuro no es totalmente nuevo. No solo en los movimientos que preparan la independencia de países colonizados o en el grupo del «viraje descolonial»; también en otros movimientos nacionalistas han surgido protestas, revueltas, conjuraciones, confederaciones y revoluciones que han pasado de luchas simplemente verbales a luchas estratégicas. La constante de esos movimientos es la articulación de la emancipación como una identidad cultural a partir de raíces precoloniales. En esas raíces han procurado encontrar la matriz que permita reavivar el buen vivir precolonial y resucitar figuras heroicas que resistieron al colonizador.

5. Romper con la mentalidad colonial, con el paradigma cognitivo de la colonialidad, advertir del peligro de recolonización y producir una epistemología del Sur son metas esperanzadoras de un grupo de científicos sociales que se formó en las últimas décadas en torno al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), proponiendo un «viraje descolonial». El grupo ha producido una vasta bibliografía, con neologismos que advierten de que también lenguajes aparentemente progresistas pueden ser vehículos e instrumentos de «colonialidad». La colonialidad del poder, que articula en una estructura común las «clases sociales», hoy heterogéneas, discontinuas y conflictivas, sería una herencia notable de epistemologías y paradigmas científicos dominantes, generalmente localizables en el Norte[1].

6. Según el CLACSO, el binomio colonialidad/descolonialidad apunta a la supervivencia contemporánea de principios primordiales del colonialismo, que son el patriarcalismo, el racismo y el universalismo. En el primero, sobre todo en las religiones con raíces judeocristianas, prevalecen las decisiones masculinas sobre las femeninas. El segundo naturaliza las diferencias étnicas y las diluyen en diferencias sociales. Esa dilución de lo étnico en lo social es perceptible en los análisis sociales de los años sesenta del siglo pasado, que incorporaban al «indio» en la categoría de pobre como «el más pobre de los pobres». El tercero, el universalismo, confiere la primera y última palabra a la ciencia que considera universal por no sufrir influencia contextual. Consiguientemente, el saber local, por ser de alcance regional, sería inferior e inadecuado para un diálogo con la ciencia[2]. El universalismo científico se ha convertido, como el

[1] Cf. Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social», en Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* Bogotá 2007, pp. 93-126 (esp. 115); cf. Ramón Grosfoguel, «Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-colonais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global», *Revista Crítica de Ciências Sociaes* 80 (2008) 115-147.

[2] Cf. Milton Santos, *Por uma Geografia Nova. Da crítica da geografia a uma geografia crítica,* São Paulo 2008, p. 212 (trad. esp. *Para una geografía nueva*, Espasa, Madrid 1990); también Boaventura de Sousa Santos, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social,* São Paulo 2007, p. 31.

racismo y el patriarcalismo, en un instrumento de dominación. En el campo teológico aparece esta cuestión en la disputa entre teología universal y teologías locales. La Iglesia universal, sin embargo, no es una entidad que esté por encima de las Iglesias locales. La Iglesia universal nace en la articulación de las Iglesias locales. Por consiguiente, todas las teologías son locales, lo cual no afecta a la unidad en la fe.

7. Con la organización de redes de teologías poscoloniales aparte del CLACSO, cuyos participantes son científicos y activistas de varios continentes y cuyas temáticas son interdisciplinarias, hoy es relativizada la dicotomía geográfica Norte/Sur. Las teologías de individuos y causas emergentes desarticulan la colonialidad teológica de sus respectivas Iglesias. Al mismo tiempo contribuyen a la creación de un nuevo concepto de universalidad transversal a partir de causas de la humanidad, enraizado en sus teologías específicas y regionales (teologías indígenas, afroamericanas, feministas; teologías de la tierra y del agua, relecturas bíblicas)[3].

8. La insistencia en la construcción de teologías específicas y locales es de vital interés para pensar la descolonización de la teología en las Iglesias. Con otra nomenclatura, el «viraje descolonial» ya fue asumido por varias corrientes que precedieron a las formulaciones del CLACSO y de las redes poscoloniales. Entre nacionalismo, mesianismos y revoluciones modernas surgieron, a partir de los años sesenta, nuevas propuestas que rompieron con hermenéuticas exógenas, hasta entonces consideradas clásicas y universales. Entre esas propuestas se pueden enumerar la «pedagogía de los oprimidos», de Paulo Freire; la «teoría de la dependencia», de Gunder Frank y muchos otros; la «teología de la liberación», de Gustavo Gutiérrez, y la «geografía crítica» de Milton Santos.

9. Sobre todo en el campo de la literatura, América Latina pronto consiguió romper el cerco de colonización y colonialidad. Al comienzo de los años veinte surgió en Brasil el movimiento literario que se autodenominó «movimiento antropofágico», lidera-

[3] Cf. http://postcolonialnetworks.com/; cf. también Catherine Keller, Michael Nausner y Mayra Rivera (eds.), *Postcolonial Theologies, Divinity and Empire*, St. Louis 2004.

do por Oswaldo de Andrade. En la incorporación antropofágica de los caetés, pueblo indígena del litoral del estado de Alagoas que, el 16 de junio de 1556, en un festín antropofágico sacrificó a un náufrago tan destacado como el primer obispo de Brasil, dom Pedro Fernandes de Sardinha, el movimiento vio una metáfora para la eliminación de los contrarios y la supervivencia de un tercero que heredó vicios y virtudes de su país[4]. En los cinco años que siguieron al naufragio y muerte del obispo, los caetés fueron extinguidos en una especie de «guerra santa».

10. En el campo teológico, la metáfora de la incorporación antropofágica apunta al hecho de que ni teologías importadas de Europa ni mitologías indígenas locales sobrevivieron a sus antagonismos ideológicos. En cuanto hay vencidos supervivientes, las teologías de los vencedores también están amenazadas por la asimilación superficial o por la clandestinidad de mitos prohibidos. La helenización y la romanización se pueden considerar victorias de los griegos y los romanos, pero no del resto del mundo. Atenas y Roma no proporcionaron instrumentos «providenciales» para la interpretación universal del evangelio. Disponían de instrumentos culturales, geográfica e históricamente localizables. En el momento en que fueron impuestos como «universales» falsearon la identidad del cristianismo.

11. No solo los conceptos de la filosofía griega que todavía hoy están presentes en las diferentes teologías, sino también los propios neologismos del «viraje colonial» necesitan ser analizados críticamente, porque no existe un punto cero de colonización. Hasta el ambiente precolonial de un territorio mítico del buen vivir en una tierra sin males está marcado por los mismos rasgos genéticos que la descolonización se propuso eliminar. La falta de exterioridad a la colonización aproxima la colonialidad a la alienación presente en la naturaleza humana, tanto social como individual. La desalienación entre sociedad e individuos es recíproca. Se puede crear un sistema social que sea favorable al incremento de personas desalienadas, pero no es posible organizar una sociedad que produzca automáticamente tales

[4] Cf. Oswald de Andrade, «Manifesto antropófago», en Jorge Ruffinelli y João de Castro Rocha (eds.), *Antropofagia hoje? Oswaldo de Andrade em Cena,* São Paulo 2011, pp. 27-31.

personas. La «alienación colonial» forma parte no solo del «malestar de la civilización» (Freud) que une y opone las pulsiones de Eros y Tánatos en una compañía tensa y vital, sino también de la condición humana. Incluso antes de 1492 o 1500, fechas de la conquista de las Américas, había colonización y colonialidad, lo cual es importante para no fijar la descolonización de la teología solamente en esas fechas.

12. La colonización y la colonialidad radicadas en la proximidad de la condición humana, sociohistóricamente situada, nos advierten de dos peligros: primero, la naturalización de la colonialidad, como si no hubiese nada que hacer para superarla, y, segundo, la separación dicotómica de ella, como si fuese posible establecer una pared divisoria entre colonizadores alienados y colonizados vacunados y libres del virus de la alienación colonial.

13. Aspecto notable en la conquista de las Américas no era la crueldad de una u otra nación, sino la ambivalencia del propio cristianismo, que desde su oficialización constantiniana en el siglo IV había destruido sinagogas de judíos, santuarios de moros y templos de paganos, así como quemado «brujas» y herejes[5]. En el año 388, *Ambrosio* (m. 397), obispo de Milán, defiende a los incendiarios de la sinagoga de Calínico, en las ribera del Éufrates, y califica la sinagoga de «lugar de la incredulidad, la patria de la ausencia de Dios, el escondrijo de la locura, condenado por Dios mismo»[6]. Desde las *Retractationes* (II/31) de *Agustín* (m. 430), teólogos y misioneros justifican las «medidas de fuerza» con Lucas 14,23: «fuerza a la gente a que entre para que se llene mi casa». La *Capitulatio de partibus Saxoniae,* de 782, de Carlomagno (m. 814), dejó a los sajones la misma alternativa que el Requerimiento[7], de 1513, a los indios: o conversión al cristianismo, o muerte, y conversión significaba cambio de religión por fuerza mayor. La conquista espiritual de las Américas

[5] Cf. P. Suess (ed.), *A conquista espiritual da América Espanhola. 200 documentos – século XVI,* Petrópolis 1992, pp. 10s; para esa parte véase también íd., «Da história», *Introdução à Teologia da Missão,* Petrópolis 2007, cap. 4.

[6] Ambrosio, *Epist.* 40 PL 16, pp. 1104ss.

[7] «O Requerimento (1513): Catequese relâmpago e ultimato aos índios antes de sua conquista», en P. Suess, *A conquista,* l.c., 673s.

no representó una ruptura, sino la continuación de prácticas y métodos misioneros de los siglos anteriores. La colonialidad teológica no es una responsabilidad exclusiva de la Iglesia latinoamericana, sino que pesa permanentemente sobre toda la Iglesia católica.

14. La defensa del monopolio salvífico y herencias culturales de la Iglesia no han permitido a la teología, muchas veces, librarse de su colonialidad. Las teologías del pasado prácticamente nunca cuestionaron los respectivos sistemas imperiales, coloniales o dictatoriales. No prestaron mucha atención a las mediaciones políticas, desde el momento en que los respectivos gobiernos no atacaban enseñanzas fundamentales de la Iglesia y garantizaban la libertad de culto y enseñanza.

15. Pese a no impugnar el sistema colonial en sí, Las Casas, por ejemplo, con su compasión por las víctimas de la colonización, apunta a elementos importantes del «viraje descolonial». Su teología parte del recuerdo y del grito de los colonizados y de sus vidas mutiladas, mal que él atribuyó a excesos personales y no sistémicos. En su *Historia de las Indias* rememora desde Valladolid aquello que lo angustió en su misión: «Dejé en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, azotado, afligido, abofeteado y crucificado, no una, sino mil veces, por los españoles que aplastan y espantan a aquellas gentes»[8].

16. Hoy, las intervenciones políticas de la colonialidad están vinculadas al modelo de desarrollo de cada país. Ni los pueblos autóctonos, ni sus Gobiernos populares de Ecuador, Bolivia y Brasil quieren renunciar a ciertos productos finales de ese desarrollo. Por consiguiente, muchas propuestas de la descolonialidad, diseñadas, teóricamente, a partir de las propias raíces del «buen vivir» y en contraste con las colonizaciones sufridas, corren el peligro de que los movimientos —entretanto convertidos en partidos políticos— las tachen de insostenibles.

17. La desarticulación entre movimientos y partidos institucionalizados anuncia para la teología el reto de una doble lealtad. Se exige de la teología lealtad respecto a la Iglesia institucional y para con el

[8] Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias,* vol. 3 (lib. III, cap. 138), Caracas 1986, p. 510.

pueblo de Dios[9]. Las grandes causas de los pobres y de otros exigen una teología explícitamente descolonial y profética, que la Iglesia observa con una actitud distante. La teología, después del viraje descolonial, se encuentra en una situación difícil para defender causas como la de los pueblos indígenas, para los cuales no hay lugar en el sistema político vigente, dentro de una institución eclesial históricamente enganchada a los sistemas vigentes con los que negocia mejoras para el pueblo de Dios y ventajas institucionales. Por otro lado, esa misma teología descolonial defiende causas integradas en los programas políticos de los Gobiernos de hoy, como la causa de la igualdad de las mujeres, que la Iglesia, por su atadura cultural a sus orígenes, todavía no ha conseguido asumir como imperativos del propio evangelio.

18. «Buen vivir» y «bienestar» están desprovistos de significado fuera del sistema al que pertenecen[10]. El sistema de producción en cadena puesto en práctica por Henry Ford («fordismo»), que puede ser adoptado por capitalistas y socialistas, configuró el bienestar posible en el sistema capitalista o socialista de aquella época. El buen vivir del sistema quechua nos recuerda un ambiente precolonial que, bajo la amenaza del capitalismo tardío, procura confirmar su validez actual. El buen vivir quechua (*sumak kawsay*) es recuerdo y horizonte; recuerdo del buen vivir precolonial y tradicional del mundo andino y, al mismo tiempo, protesta y lucha contra el proceso de destrucción de ese buen vivir. La importancia del paradigma *sumak kawsay,* semejante a la descolonización de la teología, no está en la realización de una ruptura, sino en la recuperación de una perspectiva que apunta a la necesidad de esa ruptura[11].

19. Desde el punto de vista indígena y afroamericano, los movimientos independentistas que se enfrentaron a la colonización angloibérica, no alteraron mucho el sistema colonial. Asumieron y legali-

[9] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre la vocación del teólogo,* Roma 1990, nn. 21ss.

[10] Cf. Milton Santos, *Por uma Geografia Nova,* l. c., 254.

[11] P. Suess, «*Sumak Kawsay:* horizonte, plataforma, aliança», en José María Vigil y Pedro Cadaldáliga (eds.), *Agenda Latino-americana mundial 2012.* Bem Viver – Bem Conviver, Sumak Kawsay, Goiânia/GO 2012, pp. 42s.

zaron la continuidad —que llega hasta hoy— de la colonización y la colonialidad internas «de un poder de origen colonial-imperial que se hace con el control absoluto de la vida, de la esfera política y económica, de la naturaleza, de la espiritualidad, de la cultura, pero sobre todo con el control de los saberes, de las subjetividades, de los imaginarios y de los cuerpos, como también de las afectividades»[12].

20. La persistente colonialidad de hoy, según Boaventura de Sousa Santos, «admite que los negros y los indígenas son discriminados porque son pobres, para no tener que admitir que son pobres porque son negros e indígenas»[13]. En Brasil, uno de los aspectos que revelan la continuidad de un racismo acentuado es la población carcelaria, que en su gran mayoría es de negros, y la ausencia de ellos en las jerarquías de la sociedad brasileña, incluso en la jerarquía eclesiástica.

21. La teología india es uno de los intentos de construir, partiendo de las propias raíces religiosas y de la relectura crítica descolonial de la herencia teológica del cristianismo, una reflexión teológica propia dentro de la Iglesia[14]. El zapoteca Eleazar López explica: «En su carácter de indígena, nuestra teología se convirtió en trinchera para defender nuestra identidad más profunda y en posible amenaza para una nueva teología traída de Europa, que la atacó de manera persistente: y, por eso, ella se hizo clandestina, se enmascaró o se sintetizó con una perspectiva religiosa preponderante, a fin de conseguir sobrevivir»[15]. En la lucha por la supervivencia física y la

[12] Patricio Guerrero Arias, «La descolonización y la de-colonización en el marco del Bicentenario», XXV/69 *DIM* (2012) 7.

[13] Boaventura de Sousa Santos, «As dores do pós-colonialismo», *Folha de S. Paulo* (21-08-2006); véase íd., *A gramática do tempo: para uma nova cultura política,* São Paulo [2]2008, parte II; también íd., *Renovar a teoria crítica,* l. c., pp. 29ss.

[14] Véase la correspondencia de Eleazar López Fernández, de mayo de 2012, titulada «La Teología India e seu lugar na Igreja», con diferentes instancias del magisterio de la Iglesia católica, en la que explica la historia, el método, la propuesta y las posiciones fundamentales de la teología india, en: www.cimi.org.br (asesoría teológica/teología india).

[15] Cf. la entrevista a Eleazar López en el Instituto Humanitas Unisinos (IHU), São Leopoldo, del 11 de mayo de 2009.

identidad cultural, los pueblos indígenas recurrieron muchas veces a esconder lo propio y a enmascararse con lo ajeno. La negociación con el colonizador, que era el precio de la supervivencia física y espiritual, no permitió recurrir a soluciones radicales de todo o nada. En cuanto a las epistemologías indígenas, son consideradas saberes locales irrelevantes para la formulación teológica de una Iglesia universal (en el Documento de Aparecida, la expresión «teología india» tuvo que ser retirada a causa de la presión ejercida por sectores de la Curia romana asistentes a aquella Conferencia). Es comprensible que determinados pueblos indígenas insistan en la utilización del término *teología* para afirmar que su Iglesia autóctona no está subordinada a la Iglesia católica, sino presente dentro de ella en pie de igualdad. La teología india, que busca su reconocimiento eclesial, en varios aspectos puede ser considerada como afirmación indígena con categorías del colonizador. Como tal, aún acarrea vestigios de colonialidad. Frente a una teología hegemónica, los interlocutores adoptan obligatoriamente lenguajes hegemónicos.

22. El «viraje descolonial», que acontece en el campo de la historia, puede llevar fácilmente a un imaginario maniqueo, en que se separen los tiempos de antes y después del viraje, idealizando uno y demonizando el otro. El pensamiento dicotómico es, pues, incompatible con una sociedad plural. El paso del dualismo cultural al multiculturalismo parecía un avance significativo. Pero el multiculturalismo, según Boaventura de Sousa, «presupone la existencia de una cultura dominante que acepta, tolera o reconoce la existencia de otras culturas en el espacio cultural donde ella domina[16]. Por consiguiente, Boaventura propone con el concepto de «interculturalidad […] el reconocimiento recíproco y la disponibilidad para el enriquecimiento mutuo entre varias culturas que comparten un determinado espacio cultural»[17].

23. Sucede que el concepto de «interculturalidad» ya se lo están apropiando semánticas casi opuestas. En 1992, en una conferencia pronunciada dentro de las Semanas Académicas de Salzburgo, Aus-

[16] Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (eds.), *Epistemologias do Sul,* São Paulo 2010, p. 9.

[17] Ibídem.

tria, el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Joseph Ratzinger, propuso el concepto de interculturalidad como sustitutivo del concepto de inculturación: «En realidad, no deberíamos hablar más de inculturación, sino del encuentro de las culturas o de interculturalidad, si fuera preciso utilizar una nueva palabra»[18]. En este contexto en que la interculturalidad se convierte en sustitutivo de inculturación, Ratzinger reivindica para la interculturalidad, que él considera una situación inherente al evangelio, una inmutabilidad sustancial. El evangelio, metaculturalmente transmitido, ahorraría los esfuerzos de la inculturación.

24. La descolonización de la teología va a producir necesariamente una pluralidad de teologías, lo cual no quiere decir que todas ellas vayan a ser teologías con centro en el viraje descolonial. Al mismo tiempo debemos admitir que los más diversos esfuerzos por la descolonialidad de la teología, las reconstrucciones históricas y las deconstrucciones estructurales están igualmente marcados por la inexistencia de una exterioridad no colonizada. En su conjunto representan «aproximaciones» posibles y, por tanto, incompletas.

25. Siempre estamos en busca de la «verdadera» independencia, de la soberanía y autodeterminación plenas, de la verdadera teología de la liberación. En los primeros esbozos de la teología de la liberación latinoamericana no es difícil encontrar vestigios de colonialidad, por ejemplo, en la insistencia de subordinar la alteridad a la categoría de clase social según la cual los indios serían los más pobres de los pobres y en la ausencia de los propios pueblos indígenas y de la religiosidad popular. Lo mismo aconteció con los Documentos de Medellín (DM), de 1968, considerados el punto de partida de una nueva teología descolonial. Medellín lamenta la existencia de un «vasto sector de hombres marginados de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas,

[18] Paulus Gordan (ed.), *Evangelium und Inkulturation (1492-1992). Salzburger Hochschulwochen 1992,* Styria Verlag, Graz-Viena-Colonia 1993, p. 15. Simbólicamente se cambió «inculturación» por «interculturalidad» a causa de la sustitución del orador originalmente invitado, Dom Erwin Kräutler, obispo de Xingu, Brasil, por el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger.

privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una esclavitud inhumana» (DM, *4. Educación* 1,3). Para Medellín, la teología de la liberación, la pedagogía de los oprimidos y el propio Vaticano II, citados en relación con el paradigma andino del buen vivir *(sumak kawsay)*, valen lo mismo: son históricamente importantes no porque supongan una ruptura, sino porque retoman la visión que indica la necesidad de esa ruptura.

Conclusión

Las teologías que pasen por el viraje descolonial serán teologías enraizadas en la vida, en las alegrías, las angustias y el sufrimiento de los pobres y de los «otros»; serán expresión de sus razones de esperanza e instrumentos de sus luchas. Ellas transformarán el paradigma de la interculturalidad abstracta en inculturación concreta a través de alianzas antihegemónicas con movimientos de solidaridad internacional por la conservación de la vida en el planeta Tierra y por un nuevo contrato social.

(Traducido del portugués por Serafín Fernández Martínez)

Michael Nausner *

LA LARGA SOMBRA DE NEFERTITI
Teoría poscolonial y teología en Alemania

La teoría poscolonial es un patito feo en el discurso teológico alemán. Esto significa que se la margina como algo exótico, llegado *de fuera*; como algo que, en el mejor de los casos, disciplinas teológicas de verdadera importancia pueden tomar en consideración como exposiciones teóricas relacionadas con culturas «foráneas». Creo que esta actitud poco receptiva frente a un discurso de gran alcance en el ámbito de la lengua inglesa hay que atribuirlo, entre otras cosas, a dos circunstancias. Primera, la conciencia general de la importancia que tiene la impronta cultural del colonialismo es bastante escasa en Alemania hasta el día de hoy; por eso, la teoría poscolonial en relación con el contexto alemán es considerada más o menos irrelevante. Segunda, la teoría pos*colonial*, con sus aspectos deconstructivos, representa naturalmente un

* Prof. Dr. Michael Nausner. Nacido en Austria, estudió Teología en Alemania, Suecia y Estados Unidos. En Teología obtuvo un máster por la Universidad de Uppsala (Suecia), y el doctorado por la Drew University, de Madison (Nueva Jersey, EE.UU.). Desde 2005 es profesor de Teología Sistemática en la Escuela Superior de Teología de Reutlingen (Alemania). Enseña Teología con especial interés en las intersecciones con cuestiones (inter)culturales en general y la teoría poscolonial en particular. En 2004 editó junto con Catherine Keller y Mayra Rivera *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire*, y en 2012 fue publicado en alemán el primer artículo de investigación sobre «Postkoloniale Theologien». Su investigación reciente se ha centrado en las implicaciones de la inmigración para la teología.

Dirección: Theologische Hochschule Reutlingen, Hagstraße 8, D – 72762 Reutlingen (Alemania). Correo electrónico: michael.nausner@th-reutlingen.de. Sitio web: www.th-reutlingen.de

reto para la teología confesional, al menos para la orientada hacia la «ortodoxia»; de ahí que, por ejemplo, en la teología sistemática, si llega a ser acogida, lo sea de manera dubitativa. Consecuentemente, en mis reflexiones abogaré por que la teoría poscolonial se vea, por un lado, como un discurso que hay que tomar en serio, ya que al estar el día a día en Alemania marcado por la creciente inmigración, será una contribución muy clarificadora[1], y, por otro lado, como una construcción teórica, que también en trabajos con contenidos teológicos puede abrir nuevas perspectivas[2].

En 1913, hace exactamente cien años, durante el apogeo del colonialismo, se llevó a Berlín el busto de la reina egipcia Nefertiti, un símbolo visible y permanente de la herencia colonial de la cultura alemana. Desde los años veinte del siglo pasado se ha venido discutiendo más o menos vivamente sobre la oportunidad, desde el punto de vista legal, de tomar el busto y devolverlo a Egipto. Hasta ahora, argumentando con un sentimiento de superioridad mejor o peor disimulado, la parte alemana se ha negado a tal devolución. Con ocasión del centenario del hallazgo del busto, Hermann Parzinger, presidente de la Fundación para la Herencia Cultural de Prusia, defendió como legítima la posesión de la pieza con las siguientes palabras: «Nefertiti es parte de la herencia cultural de la humanidad. Una devolución por simple generosidad me parece básicamente injustificable»[3]. Aquí, el mensaje implícito parece ser, por un lado, que Alemania es un candidato más adecuado para administrar bienes culturales de la humanidad que Egipto y, por otro lado, que la devolución de uno solo de los incontables bienes culturales traídos

[1] Entiendo la teoría poscolonial no simplemente como una «exportación anglófona», sino como un discurso importante para el «análisis de la historia colonial y de la experiencia del racismo» en Alemania. Véase Encarnación Gutiérrez Rodríguez, «Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik», en Hito Steyerl y Encarnación Gutiérrez Rodríguez (eds.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik,* Münster 2012, pp. 17-37 (esp. p. 18).

[2] Cf. Michael Nausner, «Postkoloniale Theologien», *Verkündigung und Forschung* 57 (2-2012) 117-131.

[3] «Nofretete bleibt eine Berlinerin», *Berliner Zeitung online,* del 3 de diciembre de 2012: http://www.bz-berlin.de/kultur/kunst/nofretete-bleibt-eine-berlinerin-article1592906.html

de Oriente sería un acto de generosidad alemana. Esta clara afirmación del derecho a poseer la pieza puede ser vista como comprensible estrategia de un director de museo dispuesto a impedir que sea desmembrada su colección. Pero detrás de tal declaración se puede percibir también una de las incontables señales de los efectos, aún por limar, del colonialismo ideológico y político que caracterizó a Alemania. Las pensadoras y pensadores que en el ámbito germanoparlante difunden la teoría poscolonial denuncian precisamente esta amnesia del colonialismo alemán y de sus duraderas consecuencias.

El lado oscuro de la cultura occidental

Veo en el filósofo judío Walter Benjamin, uno de los primeros profetas de lengua alemana, algunas aspiraciones fundamentales que teóricas y teóricos poscoloniales han retomado. Pienso especialmente en la sexta y séptima de sus diez tesis sobre el concepto de la historia. En la tesis sexta habla Benjamin primeramente de que está en peligro la existencia de la tradición, al prestarse esta como instrumento de la clase dominante»[4]. A tal peligro se enfrentan hoy destacadas pensadoras poscoloniales en Alemania cuando se sienten obligadas a prestar voz a personas culturalmente excluidas para la interpretación de la historia y del presente[5]. Y en la tesis séptima se encuentra la conocida frase de Benjamin que también aparece grabada en la lápida de su tumba, en Portbou (España): «No hay un documento de la cultura que no lo sea al mismo tiempo de la barbarie»[6]. La teoría poscolonial se ha propuesto dejar bien a la vista la ambigüedad de la producción cultural de Occidente, y el sutil análisis del lado oscuro de la cultura occidental constituye probablemente la contribución más importante y crítica de la investigación colonial concertada con disciplinas académicas.

[4] «Über den Begriff der Geschichte», en Walter Benjamin, *Illuminationen,* Obras selectas I, Fráncfort 1977, pp. 251-261 (esp. p. 253).

[5] Destacadas representantes de esta postura en Alemania son, entre otras, María do Mar Castro Varela, Kien Nghi Ha, Encarnación Gutiérrez Rodríguez y Hito Steyerl.

[6] Benjamin, op. cit., p. 254.

Un ejemplo notable de la actitud crítica frente al proyecto —a menudo pintado en Alemania con tintes totalmente progresistas— de la modernidad europea es el semiólogo argentino Walter Mignolo, lector incansable y provocador que no deja de recordar a los europeos el lado oscuro colonial de la modernidad y de la Ilustración. Es representante del grupo Modernidad/Colonialidad, según el cual hay que «entender la colonialidad como momento constitutivo de la modernidad, y procurar para ello que, en las descripciones de esta, no se siga silenciando tal circunstancia»[7]. Por eso insiste Mignolo en hablar de la modernidad solo en conexión con el colonialismo y, consecuentemente, emplea el doble concepto «modernidad/colonialidad». Es para él como una espada de doble filo resultante de la «coexistencia y contraposición de colonialismos modernos y modernidades coloniales»[8]. Pero ni los alemanes ni ninguna otra cultura occidental puede aclarar por sí sola esta ambivalencia, sin ayuda de algunas voces subalternas. Mignolo habla por eso de la necesidad de un «pensamiento fronterizo», imposible sin la participación de personas subalternas. «Es el conocimiento de las diferencias coloniales desde la perspectiva de los subalternos» lo que exige el pensamiento fronterizo[9]. Ese pensamiento, es decir, esa consideración de diferentes perspectivas culturales y diferentes relaciones de poder para una duradera producción de conocimiento, lleva necesariamente a una estrategia que describe como «hermenéutica pluritópica». La colonialidad no se puede entender desde una perspectiva. Se necesita más bien «una semiótica colonial, una hermenéutica pluritópica, para que, en caso de conflicto, si entre las fracturas y grietas ocasionadas surge una explicación por parte de un solo lado del abismo epistemológico, no parezca suficiente»[10]. Tal conocimiento de las diferencias coloniales y de la resultante necesidad de una hermenéutica diferenciadora lo hay desde hace bastante tiempo en Alemania. Pero en el campo de las humanidades solo es aceptado en serio gradualmente.

[7] Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien zur Einführung,* Hamburgo 2012, p. 91.

[8] Walter D. Mignolo, *Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Local Histories/Global Designs,* Princeton 2000, p. 22.

[9] Ibíd., p. 6.

[10] Ibíd., p. 17.

La realidad de las circunstancias poscoloniales en Alemania[11]

En su colección de ensayos recién publicada con el título *Spricht die Subalterne deutsch?* («¿Habla alemán la subalterna?»), Hito Steyerl y Encarnación Gutiérrez Rodríguez hacen saber que, ya en los años ochenta del siglo pasado, particularmente las feministas negras, a causa de sus experiencias con el racismo, señalaron «la continuidad colonial de la República Federal Alemana»[12]. En cierto modo, las autoras Katharina Ogunyote, May Opitz y Dagmar Schultz tienen derecho a ser descritas como precursoras en Alemania de una teoría poscolonial orientada a la emancipación. En su libro *Farbe bekennen* («Confesar colores», es decir, manifestarse claramente) apuntan a las varias formas de la marginación en Alemania: colonial, nacional-socialista y sexista[13]. No es sorprendente que los persistentes efectos del pasado colonial en este país, luego constatados por expertos literarios, den origen en múltiples lugares del mundo a teorías poscoloniales surgidas de la pluma de mujeres especialistas en literatura[14]. Alexander Honold y Oliver Simons, ambos también estudiosos de ese campo, escriben en la introducción al libro de ensayos *Kolonialismus als Kultur* («El colonialismo como cultura») que «el canon de valores y de obras de los últimos doscientos años […] se ha fijado en gran medida por ambiciones y experiencias coloniales, como se manifiesta en el concepto que tienen de sí mismos sus actuales

[11] Una variante algo más extensa de estas reflexiones se encuentra en Michael Nausner, «Hybridity and Negotiated Boundaries Even in Germany: Reflections on the Reception of Postcolonial Theory and Theology», *Journal of Postkolonial Networks*, tomo II, número 1 (2012) 1-30. Página web: http://postcolonialnetworks.com/2012/02/27/michael-nausner-hybridity-negotiated-boundaries-germany-reflections-reception-postcolonial-theory-theology-journal-postcolonial-networks-vol-2-issue-1-february-2012-1-30/

[12] Steyerl y Rodríguez, *Spricht die Subalterne deutsch?*, p. 29.

[13] Cf. Katharina Oguntoye, May Opitz y Dagmar Schultz (eds.), *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren der Geschichte,* Berlín 1986 (Fráncfort 1992).

[14] Desde hace algunos años existe en la Universidad de Bremen la rama de estudios «Poscolonialismo en la Filología Germánica». Véase: http://www.postkolonialestudien-germanistik.uni-bremen.de/?page_id=165.

intérpretes y consumidores»[15], y que por ello necesita revisión «la extendida idea de que Alemania y la "cultura alemana" tuvieron experiencias coloniales ocasionales, no continuas»[16]. Las ambiciones imperialistas y coloniales del canciller Bismarck y luego del káiser Guillermo II —apoyadas ideológicamente por el lado oscuro del idealismo alemán— marcaron de tal modo la cultura alemana que no solo crecieron desmesuradamente con el nacionalsocialismo, sino que hasta hoy son parte efectiva, y a menudo reprimida, de la herencia ideológica de esta cultura. Además, «precisamente la falta de posesiones en el extranjero […] motivó cada vez más la invención de sutiles técnicas coloniales»[17]. Teóricas y teóricos poscoloniales se han especializado en analizar la sutileza de las técnicas coloniales empleadas hasta hoy, y paulatinamente han alcanzado una mayor audiencia desde hace algunos años, cuando empezaron a ocuparse cada vez más de la historia del colonialismo alemán.

La primera introducción en alemán a la teoría poscolonial apareció en 2005 con el título *Postkoloniale Kritik. Eine kritische Einführung*[18]. Aquí hay que comenzar eliminando el prejuicio de que «en el ámbito de la lengua alemana, la teoría poscolonial carece de relevancia». Por el contrario, una de las principales especialistas en la teoría poscolonial, Gayatri Chakravorty Spivak ha subrayado que, «desde el punto de vista cultural e intelectual, "Alemania" representaba en el siglo XIX una de las fuentes de erudición oriental más fiables»[19]. En esa convicción, la cultura alemana, tanto antes como ahora, quizá «se ha ocupado menos de arrebatar territorio geográfico» que

[15] Cf. Alexander Honold y Oliver Simons (eds.), *Kolonialismus als Kultur, Literatur, Medien, Wissenschaft in der deutschen Gründderzeit des Fremden,* Tubinga-Basilea 2002, p. 9.

[16] Ibíd., p. 10.

[17] Ibíd., p. 14.

[18] María do Mar Castro Varela y Nikita Dhawan (eds.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung,* Fráncfort. Mientras que Castro Varela y Dhawan se orientan hacia la teoría poscolonial de pensadoras como Said, Spivak y Bhabha, Ina Kerner elige para su introducción una estructura temática a fin de ser más justa con la multiplicidad de voces del discurso poscolonial. Cf. Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien zur Einführung,* Hamburgo 2012, p. 19.

[19] Castro Varela y Dhawan, *Poscoloniale Theorie*, p. 7.

otras, y más, en cambio, de lo que a la crítica poscolonial interesa en mayor medida, esto es, la «producción de poder epistémico»[20]. Por eso apunta Spivak en uno de sus libros más importantes que grandes filósofos alemanes como Kant, Hegel y Marx, con su ambición universal unida a una escasa sensibilidad para «posiciones del sujeto» culturales específicas, *nolens volens* han ejercido una influencia continua en el proyecto colonial occidental[21]. Kant y Hegel se inclinan, según Spivak, la autora del legendario artículo «Can the Subaltern Speak?» (1988), por excluir a los nativos, es decir, las voces subalternas, de la corriente principal del pensamiento de la tradición atlántica moderna[22]. Si de la tesis de Spivak se deduce que la filosofía alemana ha contribuido y contribuye considerablemente a la exclusión cultural de otras voces, no puede resultar sorprendente que se formulen preguntas como *¿Habla alemán la subalterna?* Con este título, Steyerl y Rodríguez *no* quieren decir que las mujeres subalternas sean incapaces de hablar en Alemania la lengua del país, sino que aluden a los *impedimentos* que encuentra el discurso de esas personas en las técnicas de representación hegemónicas[23]. Las autoras llegan al meollo del asunto cuando apuntan a una problemática tendencia de la tradición filosófica alemana: la tentación constante de que «en la aspiración a la universalidad, el Otro sea absorbido bajo la dictadura de la igualdad»[24].

Ciertamente la herencia colonial, como ya se ha indicado, no es solo filosófica e ideológica. Las consecuencias del hecho de que también Alemania ocupase una posición clave muy concreta durante varios decenios en el poder colonial han sido objeto de nueva discusión desde 2004, en la conmemoración del genocidio cometido contra los hereros. El año 1904, en el «África del Suroeste Alemana» (hoy Namibia), en una operación dirigida por el teniente general alemán Lothar von Trotha, se dio muerte por lo menos a 75.000 hereros y

[20] Ibíd., p. 8.

[21] Cf. Gayatri Charkavorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present,* Boston 1999.

[22] Ibíd., p. 110.

[23] Steyer y Rodríguez, *Spricht die Subalterne deutsch?,* p. 26.

[24] Ibíd., p. 8.

namas. Por eso escribe Ina Kerner que precisamente en relación con Namibia se han renovado los debates sobre la herencia colonial de Alemania. Es, pues, oportuna «la detección de restos materiales e ideales del colonialismo […] en primera línea la visualización y crítica de la grande y persistente maquinaria colonial, con su modelo de pensamiento y de organización»[25]. Ejemplo de la nueva conciencia sobre las continuas repercusiones ideológicas y materiales del colonialismo alemán es el llamamiento realizado por una alianza de organizaciones con motivo del 125 aniversario de la Conferencia de Berlín (1884), organizada por el canciller Bismarck para la repartición de África entre las potencias coloniales. Tal llamamiento, que no ha perdido actualidad desde su formulación en 2009, dice con respecto a la historia del colonialismo alemán y europeo:

> Primero glorificada con nostalgia, luego reprimida e ignorada, la historia del colonialismo alemán es considerada inocua, poco relevante y concluida. Ni las instituciones educativas, ni los partidos políticos, ni los medios de comunicación, como tampoco la investigación sistemática, se han ocupado de ella debidamente. Ningún monumento o inscripción en espacio público recuerda a sus innumerables víctimas. El Día Internacional del Recuerdo de la Trata de Esclavos y de su Abolición, celebrado el 23 de agosto, no ha encontrado ninguna resonancia en Alemania. En cambio, se sigue honrando a criminales coloniales con calles, plazas y avenidas. Sin comentarios ni conciencia del problema, se exhiben en museos alemanes obras de arte y objetos en general arrebatados a las antiguas colonias. Restos humanos procedentes de África, destinados a investigaciones racistas, siguen acumulados hasta hoy en almacenes y depósitos museísticos. Pasados 125 años desde la Conferencia de Berlín, falta todavía una reconsideración crítica y general del colonialismo[26].

En la alianza no participa ninguno de los grandes partidos políticos de Alemania, ni tampoco una sola Iglesia[27]. Esto indica que aquí, a diferencia del Holocausto, el colonialismo alemán es visto más

[25] Kerner, *Postkoloniale Theorien,* p. 61.

[26] http://berliner-afrika-konferenz.de/aufruf (último acceso, 2 de enero de 2013).

[27] Cf. Nausner, *Hybridity and Negotiated Boundaries*, pp. 9-10.

bien como una curiosidad y no como un firme componente de la historia de Alemania. Pero las nuevas investigaciones sobre el fenómeno migratorio sacan continuamente a la luz las conexiones entre la inmigración actual en este país y aquellos modelos coloniales.

La teoría poscolonial y el habla de los/as inmigrantes

Antes de concluir con una reflexión sobre la recepción de la teoría poscolonial en la teología alemana quiero señalar tres ejemplos notables de la adopción de esa teoría como una valiosa ayuda para el análisis de las circunstancias culturales en Alemania. Nexo de los tres ejemplos es el deseo de analizar el significado que diferentes clases de inmigración tienen para la situación cultural en Alemania. En primer lugar, el politólogo Kien Nghi Ha previene contra la tendencia a entender las migraciones como una constante antropológica general y olvidar con ello que gran parte de «la actual emigración de la periferia meridional hacia las metrópolis occidentales son sobre todo consecuencia de la configuración poscolonial del mundo»[28]. Ha se inspira en la visión política de Theodor Adorno de una mejor situación, «en la que, sin temor, se pueda ser diferente»[29], y en consecuencia decide tomar «la historia, el contexto experiencial y las percepciones» de jóvenes inmigrantes turcos como punto de partida para hacer hincapié en el «derecho a construirse culturalmente» que a ellos los asiste[30]. La intención ética de Ha es dar voz a las historias de los inmigrantes turcos con su carácter espontáneo, para así contribuir a que los culturalmente marginados hablen por sí mismos. Su estrategia en este caso es «unir la teoría poscolonial y la vida diaria de ellos para reinterpretarlos en el contexto "alemán"»[31].

[28] Kien Nghi Ha, «Postkoloniale Kritik und Migration – Eine Annäherung», en Kien Nghi Ha, Nicola Lauré al-Samarai y Sheila Mysorekar (eds.), *Postkoloniale Perspektiven von 'People of Color' auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland,* Münster 2007, pp. 41-54 (esp. p. 41).

[29] Cita de: Kien Nghi Ha, *Ethnizität und Migration Reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybrität im postkolonialen Diskurs,* Berlín 2004, p. 13.

[30] Ibíd., p. 14.

[31] Ibíd., p. 19.

Una estrategia frecuente es la que utiliza la investigadora del fenómeno migratorio María do Mar Castro Varela, quien en su libro *Unzeitgemäße Utopien* («Utopías anacrónicas») entrevista a mujeres inmigrantes de segunda y tercera generación con respecto a aquellos de sus proyectos que les parecen irrealizables[32]. Está convencida de la importancia política que tienen las utopías de las emigrantes y sigue con la escucha sistemática de sus diversas experiencias del «estar entre» un deseo poscolonial. La entrada en vigor de la *Allgemeines Gleichbehandlunggesetz* (Ley General de Igual Trato, AGG en sus siglas alemanas) en Alemania no se produjo hasta 2006[33]. Pero su materialización en la vida corriente está todavía por ver. ¿Cómo puede la sociedad alemana convertirse más en una sociedad que, de centrarse en las consecuencias negativas de la inmigración y en la patologización de las inmigrantes, pase a «considerar el potencial transformador que ellas representan»?[34]

Finalmente voy a mencionar a la directora de cine y pensadora Hito Steyerl, para hacer patente, entre otras cosas, que la teoría poscolonial se encuentra todavía al margen de la academia y de otras formas de expresión artística e intelectual. Por eso, en obras de arte, películas y textos trata Steyerl de hacer ver y sentir a la sociedad alemana los efectos del sistema colonial y totalitario. Pero si bien percibe el potencial constructivo de la aplicación de la teoría poscolonial en el contexto alemán, no deja de advertir contra simplificaciones ingenuas. Por eso, con su película de 1998, *Die leere Mitte* («El Centro vacío»), que tiene como tema el Todesstreife (la peligrosa franja junto al antiguo muro) del distrito Mitte (= Centro) de Berlín, hace que el espectador mire ese lugar de cerca como un verdadero palimpsesto histórico que contiene diversos sedimentos: «Historias coloniales se entrecruzan allí con otras del exilio, de la Diáspora; historias de alianzas anticoloniales con otras de nacionalsocialistas, así como de la posterior inmigración laboral…»[35].

[32] Véase María do Mar Castro Varela, *Unzeitgemaße Utopien. Migrantinnen zwischen Selbsfindung und gelehrter Hoffnung,* Bielefeld 2007, p. 15.

[33] Ibíd., p. 78.

[34] Ibíd., p. 91.

[35] Hito Steyerl, «Postkolonialismus und Biopolitik. Probleme der Übertragung postkolonialer Ansätze in den deutschen Kontext», en Encarnación Gutiérrez

No hay que olvidar la complejidad de la situación en Alemania, pero tampoco se debe adaptar la teoría poscolonial a la vista del pasado colonial germano. Steyerl diagnostica esta tendencia en la primera fase de la recepción de la teoría poscolonial en este país durante los años noventa, como «una parte considerable de la adaptación de Alemania al intento (aconsejado) de proclamarse territorio poscolonial sin colonias». Con ello, según Steyerl, se conseguía, entre otras cosas, negar el ingrediente de colonialismo en la política nacionalsocialista de aniquilación[36]. Sin un análisis cuidadoso de los antecedentes coloniales y totalitarios de la historia alemana con todas sus implicaciones de poder político, la adaptación de la teoría poscolonial al contexto alemán corre el peligro de convertirse en «una fiesta un tanto histérica de lo múltiple y lo misceláneo, de la diferencia y la transformación continua»[37].

La inmigración y la teoría poscolonial

Si bien la teoría poscolonial ha obtenido una amplia acogida en el ámbito alemán, su recepción se ha producido solo en medida muy limitada dentro del campo teológico[38]. La íntima complicidad del cristianismo occidental con la colonización está ampliamente documentada dentro de la teología. Por eso no deja de ser asombroso que el análisis de ciertas formas de inmigración susceptibles de ser conectadas con el pasado colonial de Europa se realice en la investigación secular de las migraciones con ayuda de la teoría pos-

Rodríguez, «Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik», en Hito Steyerl, Encarnación Gutiérrez Rodríguez (eds.), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritic,* Münster ²2012, pp. 38-55 (esp. p. 42).

[36] Cf. ibíd., p. 43.

[37] Ibíd., p. 46.

[38] Aunque todavía faltan por completo trabajos detallados sobre teología poscolonial en el contexto alemán, se produce ahora su recepción en forma de traducciones comentadas de artículos en inglés sobre tal teología procedentes de estudios bíblicos y de teología constructiva, traducciones que llevan ya tiempo en circulación. El más brillante ejemplo es la colección de ensayos «Postkoloniale Theologien», en Andreas Nehring y Simon Tielesch (eds.), *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwisswenschaftliche Beitrage,* Stuttgart 2013.

colonial (cf. Kien Nghi Ha, María do Mar Castro Varela, etc.), y que en la teología no desempeñe todavía ningún papel. Además cobra rápida importancia la presencia de grupos de emigrantes culturalmente muy heterogéneos en la mayor parte de las denominaciones cristianas alemanas. ¿Cómo se reflejarán en la teología los contactos culturales, teológicos y sociales, las múltiples formas mixtas de creer y de vivir, las formas de sociedad continuamente cambiantes? En la teología práctica y en la misiología ocurre esto de manera rudimentaria mediante la teoría poscolonial; en la teología sistemática, prácticamente todavía no. Por eso la teología sistemática, si no quiere ser acusada de estar fuera de contexto, debe tener en cuenta que una nueva demografía requiere una nueva manera de pensar[39]. Hace ya mucho que además de provincializarse Europa, como anunció Dipesh Chakrabarty hacia el cambio de milenio[40], se ha «deseuropeizado» el cristianismo. Esto es constatable no solo por el desplazamiento del centro de gravedad de la cristiandad hacia el Sur, sino también por la presencia de un creciente número de comunidades de inmigrantes en Europa[41]. Precisamente por tal circunstancia pudo la teología poscolonial en el contexto germano ofrecer una necesaria contribución para una mejor comunicación con las comunidades femeninas de inmigrantes y para facilitar su inclusión en la cristiandad alemana. Pero no se trata de una dirección teológica articulada total o principalmente por mujeres inmigrantes. La han formulado profesoras universitarias que reflexionaron sobre las consecuencias (a menudo experimentadas personalmente) de un pasado colonial todavía no muy lejano. Porque, de hecho, los actuales movimientos migratorios en Europa tienen su raíz en un pasado colonial que todavía hoy se hace sentir. Un símbolo manifiesto de esas conse-

[39] Ejemplos institucionales para un cambio de pensamiento también dentro de la teología sistemática se encuentran en los centros de «Teología Intercultural» de las Facultades Católicas de las Universidades de Fráncfort y Salzburgo, así como en la Escuela Superior de Teología Intercultural de Hermannsburgo.

[40] El libro en cuestión, aparecido en inglés el año 2000, se encuentra traducido español: *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica,* Tusquets, Barcelona 2008.

[41] Cf. Darrell Jackson y Alessia Passarelli, *Mapping Migration. Mapping Churches Responses. Europe Study,* Gante 2008, p. 24.

cuencias es la región fronteriza entre Europa y África, a cuya militarización ha contribuido significativamente Alemania y de cuyas repercusiones ella no se puede aislar[42]. Los teólogos poscoloniales han podido contribuir en este país al cultivo entre los cristianos de un discurso que se oponga a las tendencias exclusivas de Europa y junto con pensadoras poscoloniales han procurado que cada vez más se oigan las voces de las inmigrantes y sean tomadas en consideración. Porque, como nos recuerda Homi K. Bhabha, «la visión fiable (es) ahora, quizá, la doble perspectiva de los inmigrantes»[43]. Lo que escribe Bhabha sobre la metrópoli occidental lo postularía una teología poscolonial también para la cristiandad occidental, «cuya historia poscolonial, que es contada por la riada de inmigrantes y refugiados de posguerra, como una narración nativa (debe) encontrar que la *identidad de sus nacionales* (o sea, los cristianos [N. del A.]) *es inherente*»[44]. Los intercambios de ideas «en la frontera» entre mujeres «nativas» e «inmigrantes» han sido además la ocasión por excelencia para una formulación de la teología poscolonial también en Alemania. Esos intercambios (el «pensamiento fronterizo» del que habla Mignolo) han sido medicina eficaz contra la estructura de pensamiento hegemónica dentro de la teología en lengua alemana. Mientras que tal teología está ciertamente endeudada con la teología de la liberación y su prioritaria opción *por* los pobres[45], en el caso de una teología poscolonial (como variante de la teología intercultural) rigurosamente seguida se debe hablar de una opción *con* los/as inmigrantes. Tal descripción tendría en cuenta el hecho de que la vida de los cristianos según los más tempranos testimonios, era una existencia migratoria. Pero, sobre todo, la formulación de una teología poscolonial con una *opción preferencial con los/as inmigrantes* pone de relieve dos cosas: 1) los/as inmigrantes tienen una perspectiva singular en lo tocante al carácter intercultural de la fe cristiana, desde la que perciben una comunidad homogénea y sedentaria; 2) con la

[42] Véase Michael Nausner, «Alla luce di Lampedusa. Una riflessione teologica sulle frontiere europee», *Protestantesimo,* 66.4 (2011) 341-356.

[43] Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur,* Tubinga 2000, p. 7.

[44] Ibíd., p. 9.

[45] Véase Catherine Keller, Michael Nausner y Mayra Rivera (eds.), *Postcolonial Theologies. Divinity and Empire, St. Louis* (MO), 2004, pp. 5-10.

conversión de «por» en «con» se recalca la necesaria reciprocidad de toda teología intercultural.

La teología poscolonial puede seguir siendo el patito feo en el marco de la teología en lengua alemana. Quizá también deba ser así, puesto que la teología poscolonial es por definición como una humilde planta que en las fracturas y grietas de los muros que sirven de separación y frontera encuentra su alimento y su visión de un futuro floreciente. Queda por saber si, en su búsqueda de nutrientes, pasará de derrumbar esos muros de separación a empezar a hacer lo mismo con la tendencia polarizante del pensamiento cultural y teológico.

(Traducido del alemán por Serafín Fernández Martínez)

Éloi Messi Metogo

LA TEOLOGÍA POSCOLONIAL EN CONTEXTO AFRICANO

I. La herencia colonial

La teología poscolonial se sitúa en la línea de los estudios poscoloniales *(postcolonial studies)* que se han desarrollado en las universidades australianas, británicas y norteamericanas desde 1990, a partir de varias fuentes: la crítica del orientalismo, luego del africanismo y del «mediterraneísmo»; la crítica de escritores anglófonos de Asia, el Caribe y África con respecto a la literatura oficial del Imperio británico; la crítica epistemológica de la filosofía occidental y de las ciencias sociales en Francia después de 1968; la historia crítica de la trata de esclavos; y, quizá sobre todo, la doble crítica de la historiografía imperial británica y de la historiografía nacionalista por los historiadores indianistas de los *subaltern studies*, más atentos a las prácticas documentadas por un trabajo sobre el terreno o de archivos[1]. Los estudios poscoloniales están vinculados también a movimientos sociales en los que se expresan grupos oprimidos como las mujeres, los homosexuales, los transexuales y las minorías étnicas. «En consecuencia están enraizados en las experiencias políticas y sociales de la globalización contemporánea» y se remiten a lo que la ha precedido: la colonización, la trata, el trabajo en régimen de subcontratación. Se interesan asimismo por el movimiento de la «sociedad civil internacional» y por el fenómeno migratorio[2].

[1] Cf. Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique,* «Disputatio», Karthala, París 2010, pp. 9-10, 42-43.

[2] Cf. ibíd., pp. 11-12.

Jean-François Bayart reconoce a la *postcolonial theory* la «originalidad […] de haber establecido el vínculo entre la crítica del colonialismo y la de otras formas de dominación, señaladamente en el campo del género»[3]; un «universalismo crítico» alimentado «de la experiencia la diáspora, india, africana o caribeña, pero también de intercambios intelectuales internacionales que las universidades occidentales no mediatizan ya de manera monopolística, aunque algunas de ellas sean sin discusión las principales instituciones de estudios postcoloniales»[4]. Estas impiden que el hecho colonial caiga en el olvido a medida que se aleja. Tales instituciones denuncian como avatar del colonialismo las formas del historicismo y de mimetismo que subyacen a los discursos científicos sobre el «desarrollo», la «transición», la «reforma». Recuerdan que «la cuestión de la hegemonía en las colonias […] es inseparable de la cuestión de la hegemonía imperial en las metrópolis, incluido el punto de vista de la constitución de relaciones de género, de clase o de identificación étnica y confesional»[5]. Pero el politólogo francés está convencido de que «los *postcolonial studies* son bastante superfluos», en la medida en que la mayor parte de las problemáticas que han explorado han sido consideradas simultáneamente, o incluso antes, por escritores, artistas, pensadores o investigadores aislados o trabajando en equipo en Francia y en el Imperio francés, en los otros países occidentales y en Japón[6], y porque quedan prisioneros del discurso culturalista del que ellos pretendían emancipar a las ciencias sociales[7]. El discurso identitario hace de la condición poscolonial un sustrato y un destino inexorable: «la colonia, la esclavitud, es la predestinación del indígena (y de su amor)»[8]. Resultado: en Francia, la cuestión social y política de los barrios periféricos corre el peligro de quedar reducida al racismo, mientras que en África se ocultan las relaciones sociales serviles en los países independientes, así como el papel de los africanos en la trata negrera[9].

[3] Ibíd., p. 22.

[4] Ibíd., p. 15.

[5] Ibíd., pp. 40-41.

[6] Cf. ibíd., pp. 20-34, 41-43.

[7] Cf. ibíd., pp. 16, 44-45.

[8] Cf. ibíd., p. 45.

[9] Cf. ibídem.

La tesis de Bayard es que el hecho colonial es un hecho histórico identificable. No se puede ver el colonialismo en las situaciones de dominación de todos los tiempos y de todos los lugares (en el sionismo, en la situación de los *Gastarbeiter* turcos en Alemania, etc.) al precio de anacronismos y de disparates[10]. La determinación del hecho colonial permite identificar «el legado colonial y las condiciones efectivas de su transmisión»[11]. Ahora bien, las situaciones coloniales no han sido idénticas en todas partes: ha habido colonias de asentamiento, colonias esclavistas y de otras clases. Después de la segunda guerra mundial, la Unión francesa contaba con «no menos de seis entidades jurídicas diferentes, irreductibles a una estructura binaria de tipo metrópoli/colonia»[12]. Los «imperios coloniales» han conocido, aparte de colonias, protectorados, dominios, concesiones, mandatos, etc. Porque se ejerció sobre sociedades heterogéneas en los planos histórico y geográfico, y a causa de la disparidad de las modalidades de la ocupación, de su duración y de su intensidad[13], «la colonización nunca pudo igualar los caracteres propios de las sociedades africanas o asiáticas»[14]. Por eso hay una «autonomía de lo social» con respecto al Estado colonial[15]; y para Bayart, *«la institución del Estado colonial procede en parte de la acción autónoma de las colonias y de la historicidad de las sociedades ocupadas, independientemente de la acción, del proyecto y del saber y poder del colonizador»*[16]. La relación colonizador-colonizado es, pues, más compleja de lo que parece. Comporta negociaciones, «transacciones hegemónicas», las cuales hacen que un imperio «se apoye […] en la cooptación tanto como en la ocupación, y en la adhesión tanto como en la sumisión»[17].

Es claro que si las situaciones coloniales son heterogéneas, no se está «poscolonizado» de manera idéntica en el Caribe, en la India y

[10] Cf. ibíd., p. 17.

[11] Cf. ibíd., pp. 58-60.

[12] Ibíd., pp. 47-48.

[13] Cf. ibíd., pp. 72-73.

[14] Ibíd., p. 71; cf. ibíd., p. 75.

[15] Cf. ibíd., p. 57.

[16] Ibíd., p. 56, subrayado por el autor.

[17] Ibíd., p. 78.

en África[18]. Y la historicidad de las sociedades colonizadas implica la historicidad de la transmisión del legado colonial[19]: no hay «reproducción mecánica, unívoca y multideterminante de lo colonial»[20]. «El legado, a la vez social, económico, político y mnemónico de la colonización es, por tanto, una madeja»[21], y «el modo más convincente de devolver el hilo de las continuidades de lo colonial a lo poscolonial parece ser el de la sociología histórica comparada»[22] de lo político inspirándose en la historia, en la antropología y en la economía política[23].

No es este el lugar de discutir tales tesis. Solamente diremos que si bien el autor tiene razón en el plano histórico, da a veces la impresión de que, al hablar de los Estados africanos, ve el respeto de los débiles a los poderosos, la corrupción, la falta de democracia como rasgos propios de las sociedades africanas, como caracteres indelebles que recuerdan las peculiaridades de cierta negritud… Pero es importante, tratándose del colonialismo considerado como «culturalismo imperial» e «ideología principal de la globalización de los dos últimos siglos»[24], no confundir el campo académico y el compromiso político[25]. En lo que concierne a la misión cristiana, muchas veces unida a la colonización, la sociología de la conversión nos enseña que no es producto de la coerción pura y simple; los neófitos encontraron provechoso adherirse a una religión universalista en un contexto de mundialización[26]. Dicho esto, es lícito identificar y criticar de manera serena y objetiva la herencia colonial en las Iglesias de África.

[18] Cf. ibíd., p. 46.

[19] Cf. ibíd., pp. 59-60.

[20] Ibíd., p. 58.

[21] Ibíd., pp. 89-90.

[22] Ibíd., p. 91.

[23] Cf. ibíd., p. 92.

[24] Ibíd., p. 66.

[25] Cf. ibíd., p. 65.

[26] Véase, por ejemplo, Philippe Laburthe-Tolra, *«Vers la Lumière?», ou le Désir d'Ariel. À propos des Beti du Cameroun. Sociologie de la conversion,* Karthala, París 1999.

II. Alegato por la africanización del cristianismo

Que nosotros sepamos, no se habla de «teología poscolonial» en África. Pero se puede decir que a través de las corrientes de la adaptación, de la indigenización, de la inculturación, de la liberación, de la reconstrucción, de la teología feminista, etc., se hace un verdadero esfuerzo de descolonización de la teología cristiana. Y en la célebre obra de Meinrad P. Hebga, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*[27], que nos servirá de referencia principal en esta sección a causa de su enfoque ecuménico, encontramos expresiones que denuncian la existencia en la misión de formas de «colonialismo so capa de la religión»[28]: «cristianismo poscolonial en África»[29], «imperialismo misionero»[30], «colonia religiosa», «neocolonialismo espiritual»[31], «colonialismo misionero cristiano»[32].

En el histórico discurso de Pablo VI en Kampala (Uganda) de 1969, donde se encuentra la famosa declaración «africanos, ahora sois vosotros vuestros propios misioneros», la profesión de fe cristiana es presentada como ya elaborada; es ahora el sistema de referencia para toda adaptación cultural. Las definiciones dogmáticas «corresponden a la cultura occidental y oriental». «Nadie admite que nosotros podamos formularlas en nuestros lenguajes poco evolucionados, prelógicos, como dice Lévy-Bruhl. Hay que aprenderlas de memoria en latín, en francés, en inglés o en cualquier otra lengua de cultura internacional»[33]. Se tiene la impresión de que la Iglesia universal no espera de África «nada original en el campo de la teología»: «Quizá la expresión doctrinal que nos conceden los europeos consista en salpicar nuestras homilías y nuestras catequesis de proverbios sabrosos, o de imágenes muy simples tomadas de nuestro

[27] *Présence Africaine,* París 1976.

[28] Ibíd., p. 166.

[29] Ibíd., p. 16.

[30] Ibíd., p. 22; cf. también p. 50.

[31] Ibíd., p. 43.

[32] Ibíd., p. 92.

[33] Ibíd., p. 12.

folclore de hombres de la naturaleza»[34]. Los misioneros han dado lo mejor que ellos creen tener, y no se les podría reprochar el haber impregnado el cristianismo de su propia cultura. El problema es que hacen «como si la elaboración teológica de la revelación no diera a la doctrina cristiana un carácter occidental y oriental extraño a esa revelación misma»[35]. El informe oficial del Sínodo de 1974 sobre la evangelización declara: «Debemos ofrecer a los africanos los puros elementos del cristianismo como a todos, y luego revestirlos de cultura africana. De hecho, no hay cristianismo africano, como tampoco hay cristianismo europeo». El jesuita camerunés está indignado: «¡Esto es pasmoso! Las filosofías griegas o germánicas que se funden con la expresión de la fe ¿son "puros elementos del cristianismo"? Nosotros no comprendemos que para invitarnos a africanizar el cristianismo se comience por identificarlo con la cultura occidental»[36].

Es necesario que los africanos expresen sus relaciones con Dios en un lenguaje que no sea extraño a su cultura. La investigación protestante goza de más libertad que la católica. ¿Por qué no volver a la manera apostólica de fundar Iglesias locales, evitando prolongar sin fin la fase de tutela? La llamada a una moratoria lanzada en mayo de 1974 por la Conferencia de Iglesias de Toda África (CITA) fue mal acogida, sobre todo del lado católico. Se temía un cuestionamiento de la unidad y la universalidad de la Iglesia, cuando se trataba de suspender «el envío de misioneros y de ayudas a África durante cinco años, para que las Iglesias africanas lleguen a la edad adulta y asuman sus propias responsabilidades»[37]. Esto sería también el fin de la misión en sentido único, «para volver a la misión multilateral, apostólica»[38]. Los africanos son prisioneros de un modelo de cristianismo que otros han creado para ellos, «definitivamente estructurado en el extranjero en todos sus aspectos: doctrinal, litúrgico, jurídico y disciplinar»[39]. Sin rechazar la colaboración entre las Iglesias,

[34] Ibíd., p. 13.
[35] Ibíd., p. 14.
[36] Ibíd., p. 15.
[37] Ibíd., p. 20.
[38] Ibíd., p. 34.
[39] Ibíd., p. 41.

la moratoria cambiaría las estructuras que producen y perpetúan la dependencia.

En el fondo, Jesucristo «es la sola regla de nuestra fe»[40]. Está más allá de los dogmas y de las fórmulas de fe. El cristianismo «no es un derecho canónico, un cuerpo de leyes destinado al buen funcionamiento de una venerable institución», ni un conjunto de fórmulas de oraciones y ritos litúrgicos. «La ley de referencia única y absoluta es Jesucristo. Él es el camino que lleva a la vida […] El adorador perfecto, en espíritu y en verdad, el sacerdote y la víctima, el objeto de nuestra adoración y de nuestra plegaria, ese es Jesucristo. Por él, con él y en él es honrado y glorificado el Padre en la unidad del Espíritu Santo»[41]. Es normal que todos los pueblos de la tierra canten las alabanzas de Dios en sus lenguas. No es cuestión de separar a Jesucristo y su Iglesia, ni de rechazar la venerable tradición de los Padres, de los Doctores y de los Reformadores. Simplemente, los africanos quieren dirigir sus propios asuntos religiosos y buscar a Dios a su manera[42]. La teología africana debe liberarse del mimetismo y la fascinación de los maestros occidentales: «El teólogo africano no debe ser ya estimado en función de su perfecto conocimiento del pensamiento de Tomás de Aquino, de Martín Lutero, de Karl Barth o de Karl Rahner, pensadores europeos, sino de su propio esfuerzo en la profundización y la expresión de la palabra de Dios»[43].

El autor aborda algunos problemas pastorales cuya solución exige el valor de salir de los caminos trillados, de las estructuras recibidas, para innovar e inventar.

La marcha de los misioneros extranjeros permitirá, por fin, que los africanos se reúnan, hablen y busquen verdaderas soluciones. Dejarán a un lado las obras engorrosas que obstaculizan su libertad para reorganizar los ministerios. La prioridad corresponde aquí a la predicación, primera tarea apostólica, relegada a un segundo plano si no desatendida en favor de interminables sesiones de confesonario o numerosas misas dominicales. Para que susciten «un vivo

[40] Ibíd., p. 148.

[41] Ibíd., p. 149.

[42] Cf. ibíd., p. 152.

[43] Ibíd., p. 158.

deseo, una sed de comunión» entre hermanos y hermanas y con Dios, «las asambleas eucarísticas deberían ser menos frecuentes, dependiendo el ritmo de las necesidades y el fervor de la comunidad de que se trate. Serían preparadas mediante una predicación intensiva; abundante diálogo; gestiones de reconciliación entre esposos, parientes o vecinos; visitas a enfermos y a presos, y socorros llevados a viudas y huérfanos. La comunión eucarística sería plenamente el sacramento, es decir, el signo y la expresión de la unión de los corazones. En África podríamos utilizar abundantemente el rito de las comidas sagradas, que nos son familiares, con ocasión de matrimonios, nacimientos y funerales»[44].

Corresponde a las comunidades de base decidir sobre nuevas estructuras de la Iglesia. Para eso se velará por la formación de los laicos, la participación de las mujeres frente a toda forma de misoginia y el acceso de los jóvenes a puestos de responsabilidad. Se necesitarán responsables liberados del sistema romano y cercanos al pueblo: «Los cristianos africanos se han vuelto bastante más maduros de lo que pensamos; las vestimentas extrañas ya casi los dejan indiferentes. Los impresiona mucho más, en cambio, la sencillez evangélica»[45]. El pueblo de Dios exige ahora «que los sucesores de los Apóstoles se consideren con todo derecho como los especialistas de la predicación y la plegaria, y no como gobernadores o príncipes de pequeños y medianos principados […] Queremos doctores de la fe, hombres que hayan meditado largamente sobre la palabra de Dios y nos comuniquen el fruto de su contemplación». Esto vale también para los sacerdotes y sus colaboradores inmediatos. Y, por supuesto, como "a tal señor tal honor", vale especialmente para los que reivindican prioridad en el ministerio y, más frecuentemente, la autoridad de los Apóstoles: deberían acordarse de que su lugar no está en una curia episcopal confortable o económicamente más o menos acomodada, ni los sutiles manejos de una burocracia eclesiástica teñida de religión, sino en la vanguardia del kerigma, de la proclamación del mensaje salvífico de Jesucristo»[46].

[44] Ibíd., pp. 54-55.

[45] Ibíd., p. 62.

[46] Ibíd., p. 87.

Si profundizan en la doctrina del cuerpo místico y sobre todo viven intensamente la comunión fraternal en Jesucristo, los teólogos africanos, católicos y protestantes, harán progresar el ecumenismo. A los cristianos católicos les corresponde sentir la necesidad de la unidad y de la comunión fraterna, sin ir a remolque de organismos extranjeros: «Dejadnos pensar y vivir el ecumenismo a nuestro modesto nivel, sin viajes y congresos costosos, sin maratones de discursos-ríos, sin cifras y balances impresionantes. Con la ayuda de Dios, algo saldrá para la unidad cristiana»[47].

Antes de manifestar su opinión sobre los puntos sensibles concernientes a la liturgia, el derecho, la disciplina de los sacramentos, Hebga recuerda un antiguo adagio de la sabiduría cristiana: «En lo esencial unidad, en lo dudoso libertad y en todo caridad»[48].

Han sido condenados en bloque los ritos tradicionales, cuando los más frecuentes —y por tanto los más importantes— no se oponen necesariamente a la fe cristiana. ¿Hay que condenar a un cristiano convencido a quien sus compromisos sociales llevan a inmolar un pollo o una cabra con ocasión de un nacimiento o de cuidados médicos? La atención a las realidades antropológicas, una pedagogía llena de sabiduría y de bondad a imagen de la de Dios mismo obtiene mejores resultados que el desprecio y la violencia.

Roma es contraria a que se utilice como materia eucarística otra cosa que el pan de trigo y el vino de la vida. Pero estas «materias» no siempre se pueden adquirir lejos de los grandes centros urbanos, y difícilmente se entiende cómo pueden «representar "el fruto de la tierra y del trabajo de los hombres" en regiones donde se desconoce el cultivo del trigo y de la vid, y donde "pan" y "vino" suelen ser traducidos en una especie de "*créole* cristiano"»[49]. ¿Cómo evitar esta pregunta?: «¿Unió Jesucristo el misterio de su cuerpo y de su sangre al pan de trigo y al producto de la vid, que no se encuentran

[47] Ibíd., p. 89.

[48] Ibíd., p. 107.

[49] Cf. Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique,* L'Harmattan, París 1980, pp. 9-17 (trad. esp. *El grito del hombre africano*, Verbo Divino, Estella 1998).

en todos los climas?»[50]. Un problema conectado con el anterior es la situación de penuria eucarística debida a la falta de sacerdotes. Algunos obispos africanos han pedido repetidamente que hombres casados (catequistas y otros responsables de comunidades) que desempeñan ya la función de anunciar la Palabra y de construir la comunidad sean ordenados para presidir la Eucaristía y dar la absolución: «Después de todo, saben de eso tanto como las buenas gentes a las que se imponía las manos en la Galia, en Germania y en el resto de la Europa pagana. Y a menudo es ejemplar la integridad de su vida»[51]. ¿Por qué no tener en cuenta, en la práctica del sacramento de la reconciliación y de la penitencia, la dimensión comunitaria de la reconciliación, tan unida a las tradiciones africanas, en vez de privilegiar la confesión individual? Da la impresión de que la absolución colectiva supone más autoridad[52]. ¿No se puede liberar a los cristianos «de una neurosis de purificación individual no necesariamente a la altura de la pureza de corazón»?[53]

Se puede decir que los misioneros han librado sus batallas más encarnizadas y desesperadas en torno al matrimonio. Por lo que respecta a esta institución, la Iglesia se ha acomodado durante siglos a las leyes de los pueblos evangelizados. En cuanto a la poligamia, numerosos teólogos «piensan que el brutal despido de esposas en nombre del evangelio viola gravemente la justicia y la caridad y favorece el concubinato y la prostitución»[54]. Ya es hora de abandonar la peligrosa desviación que «hace de la castidad el primer mandamiento de Dios, mientras que la injusticia, el odio, la falta de honradez, la codicia, la crueldad apenas nos afectan»[55]. ¿No es pastoralmente más juicioso diferir el matrimonio cristiano que impedir a toda costa que los jóvenes vivan en concubinato, empujándolos a

[50] Meinrad P. Hebga, op. cit., p. 56.

[51] Ibíd., pp. 19-20.

[52] Cf. Benedicto XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Africae munus* sobre la Iglesia en África al servicio de la reconciliación, la justicia y la paz, 19 de noviembre de 2011, nn. 33, 156.

[53] Meinrad P. Habga, op. cit., p. 56.

[54] Ibíd., pp. 112-113.

[55] Ibíd., p. 116.

recibir el sacramento? Esto reduciría el número de separaciones y de divorcios. Según las costumbres africanas, la fase experimental del matrimonio no tiene nada de indigno ni de anormal; significa, por el contrario, que se toma en serio un compromiso que no es para un tiempo, sino para toda la vida. Al comienzo de los años setenta, la diócesis de Doumé, en Camerún, quiso estudiar la posibilidad de admitir a los sacramentos a cristianos casados según la costumbre. El proyecto fue a estrellarse violentamente con la crítica del arzobispo de Yaundé. La pastoral de las situaciones conyugales difíciles e irregulares debe ser revisada a la luz del evangelio, para ayudar a gentes angustiadas por esa causa. Una Iglesia que ignora, desprecia o agobia a las personas en nombre de sus derechos sagrados, de su autoridad y de su prestigio no es la Iglesia de Jesucristo. La Iglesia y los sacramentos son para el hombre, y no el hombre para ellos, porque Jesús vino a buscar y salvar lo que estaba perdido[56].

III. Para una descolonización de la teología

Se puede decir que aún no ha habido confrontación serena y leal entre el cristianismo y las tradiciones espirituales africanas. Si la evangelización misionera ha sido en gran medida radical contra esas tradiciones, los teólogos africanos tienden a considerarlas como posibilidades destinadas a realizarse en el cristianismo, cuando no encuentran correspondencia entre ellas y los ritos o dogmas de sus Iglesias[57]. Pero «es falso, injusto y poco honrado oponer cantilenas etnorreligiosas, atribuidas a los africanos, a las poderosas construcciones conceptuales de las sumas teológicas. No se juega al mismo juego, ni según las mismas reglas, por lo cual las victorias son ilusorias, simples malentendidos»[58]. Las construcciones teológicas no son la expresión primera de la fe. Hay que comparar las coherencias vivas de religiones espontáneas llegadas hasta nosotros: «La religión

[56] Cf. ibíd., pp. 121-122.

[57] Para las consideraciones que siguen, cf. Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination,* Presence Africaine, París 1981, pp. 60-83.

[58] Ibíd., p. 79.

vivida, incluido el cristianismo, está hecha de sentencias, de relatos, de leyendas, de leyes y de contenidos que no se unifican sino bajo la autoridad de la tradición, del imperativo de las cosas que hay que hacer o no hacer, "porque siempre ha sido así, desde el comienzo", "porque esto no se hace en Israel", "porque tal es la orden del Señor, Palabra de Dios" […] Así son también las religiones tradicionales africanas»[59]. La institución en las facultades de Teología de África de cátedras de teología tradicional, en las que se estudiasen las religiones africanas por ellas mismas, sin preocuparse de compararlas con el cristianismo, favorecería el surgimiento de una teología cristiana africana descolonizada. Tales investigaciones permitirían arrojar luz sobre los principios organizadores de «*lo que* resiste» al cristianismo misionero burgués en las Iglesias independientes o afrocristianas, y que Fabien Eboussi Boulaga llama la «espiritualidad africana»[60].

Esa es «una cierta manera de comprenderse, de vivir la propia relación con la tierra, con los vivos, con los muertos»[61]. Lo espiritual no se añade desde el exterior a la trama de la vida. Son la integración y la transformación por el hombre de los condicionamientos físicos, económicos y sociales de su existencia lo que hacen de él una persona, es decir, miembro de una comunidad de destino que incluye a los vivos y a los muertos. Contrariamente a la concepción occidental del pecado como ofensa deliberada a un legislador situado por encima de la vida, toda transgresión, consciente o no, afecta a la suerte y la responsabilidad de todos, y debe ser reparada por todos y para todos: «no hay culpable ni chivo emisario», «no hay "reparación vicaria"»[62]. La transgresión es el mal que destruye a la comunidad, crea aislamiento entre las personas y «enguye al individuo en su torbellino y su noche»[63]. Lo importante es restablecer la comunicación, la calidad de la vida mediante la puesta «en circulación perpetua y festiva de los productos y los bienes»[64]. La muerte misma está integrada en el circuito del

[59] Ibíd.

[60] Ibíd., p. 78, subrayado por el autor.

[61] Ibíd.

[62] Ibíd., p. 82.

[63] Ibíd.

[64] Ibíd.

intercambio y de la comunicación «bajo las especies de la alegría, de las compensaciones y de las sustituciones simbólicas»[65]. Son los vivos los que hablan de la muerte y le dan sentido. Por eso, el que muere permanece presente en la comunidad de manera «real, personal, pero mediata en los otros que hablan de él, por él y para él»[66]. A su vez, los muertos se convierten en fuerzas que estructuran la comunidad, en «espíritus que son preceptores de los vivos y sus guardianes»[67]. Un mundo como ese ignora el dualismo metafísico-cosmológico, el individualismo, la obsesión de la culpa y la angustia por la salvación.

Pero el cristianismo misionero burgués ha instaurado disociaciones aislando al individuo de la sociedad, desconectándolo de las condiciones originales, preestablecidas y constitutivas de la existencia humana. Se llega así a preguntarse doctamente sobre la relación entre Dios y el hombre, el hombre y la creación, la ley y el evangelio, la naturaleza y la gracia, la fe y los sacramentos, la conciencia y la institución, etc. «La actividad teológica se agota superando las antinomias y estableciendo entre ellas pasarelas verbales»[68]. Rechazado en su trascendencia, fuera del mundo, Dios ya solo puede estar presente por una intrusión violenta, por el milagro, el prodigio, la «revelación», en la que nada garantiza que ella no funcione como un principio de violencia cultural y política. Si el cristianismo es celebración de la vida victoriosa sobre la muerte, parece obvio que la «culpabilización previa, el sentimiento de la falta como ofensa a Dios no son la condición necesaria universal para entrar en la inteligencia pascual. Los pecados son perdonados, porque el reino de Dios está ahí, con anterioridad a la toma de conciencia psicológica, a las angustias, a los remordimientos y a los tormentos de la "conciencia"»[69]. Hemos señalado que, para la espiritualidad africana, Dios no es un legislador situado por encima de la vida. Porque la culpa destruye a la comunidad, esta «"hiere a Dios" en su inmanencia "trascendente" en la vida. Si no, ¿cómo comprender que el hombre pueda herir al Todo Distin-

[65] Ibíd.

[66] Ibíd., p. 83.

[67] Ibíd.

[68] Ibíd., p. 65.

[69] Ibíd., pp. 67-68.

to, al Absoluto inmutable? Con esos antropomorfismos no se ayuda a nadie a tomar en serio la culpa, la redención»[70]. Otro punto importante para la descolonización de la teología: la disociación de la fe y del amor. Exiliada del mundo de su experiencia común, la fe de los convertidos no los congrega en una comunidad de ayuda y reconocimiento mutuos. Lo que los une es la referencia a la doctrina y a los que la predican. La participación en los mismos ritos y la adhesión a las mismas verdades de fe ya no unen a evangelizadores y evangelizados. Ellas no excluyen el desprecio a los convertidos, la esclavitud y la discriminación racial. La disociación burguesa de la fe y del amor se perpetúa en las Iglesias presididas por responsables africanos. Las Iglesias independientes han rechazado «ese parentesco salpicado de desprecio, esa caricatura de la *philadelphia,* que suscita el sarcasmo, la "irrisión de los infieles": ¡mirad cómo se aman! Las Iglesias disidentes querían ser lugares "donde uno se sintiera en casa", con un rostro y un nombre para cada uno de sus miembros»[71].

Como ha quedado dicho, la religión vivida es la misma en todas partes, más allá de las construcciones teológicas. Facilita la circulación permanente de la vida, a través del intercambio de los productos y los bienes, la comunión entre los vivos y los muertos, la lucha contra las fuerzas que desarticulan la comunidad. En el fondo, la expresión «religión tradicional» es un pleonasmo: toda religión es «religión de la tradición, es decir, «la herencia que recibimos en forma de costumbres, maneras de vivir como seres humanos, como hombres verdaderos». La religión es «la transmisión de la vida como herencia»[72]. Una teología cristiana descolonizada, en África y en otras partes, quizá solamente nacerá cuando sea tomada en serio esta experiencia universal.

(Traducido del francés por Serafín Fernández Martínez)

[70] Ibíd., p. 68.

[71] Ibíd., p. 71.

[72] Fabien Eboussi Boulaga, «Nostalgie et utopie», en *Histoire et missions chrétiennes* nº 3, Karthala, París 2007, pp. 94, 96, 100.

FORO TEOLÓGICO

Agenor Brighenti *

LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN UN CONGRESO ORIENTADO AL FUTURO

Un Congreso Continental de Teología celebrado en Brasil del 6 al 11 de octubre de 2012 por iniciativa de Amerindia[1] reveló que la teología de la liberación, como brasa bajo cenizas, está más viva de lo que se podría imaginar. Viva no solo por estar presente en el recuerdo de un rico pasado, sino principalmente por estarlo en un «segundo momento» de «reflexión sobre la praxis de la fe» de comunidades insertas proféticamente en el seno de una sociedad de crucificados. En el actual contexto de crisis de la modernidad y de proceso paulatino de «involución eclesial», las prácticas transformadoras, tanto sociales como eclesiales, han tenido un retroceso, pero siguen presentes en la militancia de tantos y tantas que se empecinan en esperar contra toda esperanza. Como bien advertía Leonardo Boff en la alborada de la teología latinoamericana, «la libertad no es un ideal de los

* Dr. Agenor Brighenti. Doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por la Universidad de Lovaina, profesor-investigador en la PUC de Curitiba, profesor visitante en la Universidad Pontificia de México y en el Instituto Teológico-Pastoral del CELAM. Fue el coordinador de la comisión organizadora del Congreso Continental de Teología.

[1] Amerindia es una red de católicos con apertura ecuménica, presente en todos los países de América Latina, que se propone mantener viva la tradición eclesial latinoamericana, tejida con vistas a una «recepción creativa» del Vaticano II por la Conferencia de Medellín, y encarnada en las comunidades de base, en la lectura popular de la Biblia, en la pastoral social y en el testimonio de los mártires por las causas sociales. La sede y la Secretaría General de la Fundación están en Montevideo, Uruguay. Realmente, la propuesta inicial del Congreso fue de Sergio Torres, coordinador emérito de Amerindia.

vencedores, sino de los vencidos; un movimiento de resistencia en el exilio».

Sorprendentemente, no fue un congreso nostálgico, sino, como se había planeado, orientado al futuro, sin amarguras ni críticas de oportunismo. En un clima de gran familia y de fe, sin roces ni tensiones, el evento desmintió acusaciones y prejuicios expresados antes de su realización, tanto por parte de organismos conservadores y tradicionalistas como de instancias oficiales de la Iglesia. Fueron cinco días de trabajo intenso y serio, en los que no hubo señales de desaliento, sino de esperanza. Se consiguió reunir a los teólogos de la liberación de la primera generación, un gran número de los pertenecientes a la segunda, y un número significativo de teólogos/as y militantes cristianos jóvenes, que recibieron con audacia y entusiasmo «la mecha aún humeante» de manos de los más entrados en años[2].

Maria Clara Bingemer, al regresar del Congreso, en un artículo publicado en el *Jornal do Brasil,* de Río de Janeiro, refirió lo mucho que la había impresionado el encuentro con tantas personas de largo caminar: «En cada rostro que yo veía había una historia: una lucha compartida, una esperanza sentida, un sueño soñado, una tarea realizada. O también una frustración llorada, una decepción, una derrota. Pero vida. Mucha vida vivida, celebrada, aprendida. Somos muchos los que andamos desde hace décadas por estos caminos de América. Traemos polvo en las sandalias, arrugas en el rostro, mas siempre juventud y sueños en el corazón. Y la visión de los participantes en aquella asamblea vibrando, cantando y reflexionando juntos ponía de manifiesto que el sueño es más fuerte que todos los intentos de sofocarlo y brilla vencedor en la vida de todos los que creen, esperan y aman».

No había dudas para los presentes en el evento de que, con ese Congreso, la teología de la liberación estaba siendo colocada nuevamente en la plaza pública y que, aunque aún confinada en el «atrio» de la institución eclesial por circunstancias conocidas, se siente retada a minimizar las heridas internas y mirar hacia delante, buscando

[2] De manera simbólica, en la celebración de la clausura del Congreso, teólogos y teólogas jóvenes recibieron, acogieron y se comprometieron a mantener vivo el legado de los teólogos de más edad.

dar respuestas nuevas a las nuevas realidades emergentes. El fruto más precioso del Congreso, incluso en comparación con una sustanciosa reflexión y con los jugosos textos que están siendo publicados[3], ha sido tener movilizada una comunidad teológica del Continente y haber entusiasmado a la nueva generación de teólogos y teólogas y a los cristianos militantes presentes. Quien alimenta su fe con la experiencia de Dios entre los más pobres y excluidos sabe que la teología de la liberación sigue siendo *«oportuna, útil y necesaria»* (Juan Pablo II a los obispos de Brasil en 1986)[4].

El «pretexto» de un doble aniversario

Para la Iglesia en América Latina y en el Caribe, el año 2012 ha tenido un carácter especial, por cuanto en él se ha cumplido un doble aniversario de dos acontecimientos que cambiaron su fisonomía y le dieron una palabra propia: los cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II por Juan XIII[5] y los cuarenta del nacimiento de la teología de la liberación[6]. El Congreso los puso como telón

[3] A las conferencias en audio se puede acceder en: http://www.ivoox.com/mercedesamador-audios-mp3_rf_1488788_1.html.

[4] Víctor Codina, en una magistral conferencia, aplaudida efusivamente y de pie por los participantes, reiteró que «solo los que alimentan su fe en la experiencia de Dios entre los más pobres y excluidos están en condiciones de entender lo que es la teología de la liberación».

[5] Como invitado de honor estuvo presente en el Congreso el Padre Conciliar Dom José Maria Pires, de 94 años, arzobispo emérito de João Pessoa, Brasil, con quien trabajó J. Comblin. Su testimonio y alocución fueron calurosamente acogidos y aplaudidos.

[6] Aunque convencionalmente uno suele remitirse a la publicación de Gustavo Gutiérrez —*Teología de la liberación. Perspectivas*— como inicio de la trayectoria de tal teología, no se pueden omitir las obras de primera hora de Rubem Alves y Richard Shaull, del lado protestante, y de Hugo Assmann y Juan Luis Segundo del lado católico. Enseguida se sumaron Jon Sobrino, J. Comblin, Pablo Richard, Carlos Mesters, Ronaldo Muñoz, Víctor Codina, Milton Schwantes, Julio de Santana, Ignacio Ellacuría, Diego Irarrázaval, Pedro Trigo, Alberto Parra, Alberto Ramires, Clodovis Boff, João Batista Libânio, Ivone Gebara, Juan Carlos Scannone, Maria Clara Bingemer; Luis Carlos Susin, Benedito Ferraro,

de fondo de sus reflexiones. Aunque en sus comienzos la teología latinoamericana de la liberación había afirmado su identidad en ruptura con la perspectiva teológica europea, hoy se tiene conciencia de que entre el Vaticano II y la Conferencia de Medellín —teología europea y teología de la liberación— existe «continuidad y discontinuidad». Una tradición latinoamericana de la liberación está cimentada en la renovación aportada por el Concilio Vaticano II. No se pueden entender los pilares de esta tradición, como las comunidades eclesiales de base, la lectura popular de la Biblia, la pastoral social, los mártires de las causas sociales, la teología de la liberación (una teología feminista, una teología afroamericana, una teología india, una ecoteología), etc., sin ver en el Vaticano II, en vez de simple un punto de llegada, un punto de partida. El proceso de renovación eclesial llevado a cabo por las Iglesias en el Continente fue más que una mera «implantación» de las conclusiones conciliares, al hacer del Concilio una «recepción creativa» (Jon Sobrino), que redundó en Iglesias con rostro y palabra propios[7].

Evidentemente estamos en nuevos tiempos, que han hecho surgir nuevas realidades; pero no necesariamente nos exponen al vacío, como tampoco nos invitan a apostar por las antiguas seguridades de un pasado que no volverá. Más bien nos desafían a hacer una «segunda recepción» del Vaticano II en el nuevo contexto en que vivimos. Para los participantes en el Congreso, el Concilio ni está obsoleto, ni mucho menos fue un error o un momento de ingenuidad de la Iglesia en los años sesenta. Por el contrario, su espíritu y sus instituciones fundamentales siguen siendo fuente de inspiración

Ignacio Madera, Paulo Suess, Elza Tamez, José Óscar Beozzo, Eleazar López, José María Vigil, Benedito Ferraro y tantos otros y otras.

[7] En la apertura del Congreso se invocó, *in memoriam,* con un emocionante grito de «¡Presente!», el legado de figuras proféticas del episcopado latinoamericano como Manuel Larraín, Hélder Câmara, Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz, Leónidas Proaño, Eduardo Pironio, Carlos Parteli, Aloísio Lorscheiter, Raúl Silva Henríquez, Juan Landázuri, Marcos McGrath… Asimismo, *in memoriam,* al grito de «¡Presente!» se mostró igual reconocimiento a teólogos como Richard Shaull, Juan L. Segundo, Hugo Assmann, Ignacio Ellacuría, Ronaldo Muñoz, José Comblin, Milton Schwantes, Carmelita de Freitas, Toninho Aparecido, Ada María I. Díaz…

para las nuevas respuestas que estamos retados a dar a las nuevas preguntas surgidas del nuevo contexto.

El evento, momento de un proceso

Como el gran objetivo del Congreso era movilizar a la comunidad teológica en el continente, se privilegió el proceso de preparación. Los eventos aislados, pronto pasan y poco dejan. Cuando no hay un «antes», difícilmente habrá un «después», que es siempre lo más importante. Por eso, el Congreso Continental comenzó su desarrollo con la realización de cinco «Jornadas teológicas» regionales: en México, para los países de la región Norte (México e hispanos de Estados Unidos); en Guatemala, para los países de la región centroamericana y caribeña; en Bogotá, para los países de la región andina; en Santiago de Chile, para los países del Cono Sur, y en João Pessoa, para Brasil[8].

Fueron eventos muy concurridos, con temáticas relativas al doble aniversario al que hemos hecho referencia, abordadas en el contexto particular de cada región. Se procuró también seguir la misma dinámica de trabajo: conferencias, paneles, talleres, celebraciones y comunicaciones científicas. Algunas regiones llegaron incluso a publicar, tanto de modo digital como impreso, las reflexiones realizadas en la Jornada. Posteriormente, en el Congreso Continental, una reflexión sobre las cinco jornadas fue compartida, aunque de forma sucinta, con todos los participantes. La mayor parte de ellos ya habían participado en las Jornadas regionales, lo que contribuyó no solo a hacer del Congreso un momento del proceso, sino también a que se asumieran compromisos comunes posteriores a él. Es el caso de los teólogos jóvenes de Brasil, que se están movilizando para buscar formas de pasar el legado de los teólogos de la liberación de la primera y segunda generaciones a los de tercera, algunos de los cuales están ya muy activos y con una producción escrita importante.

[8] En 2011: Jornada de la Región Norte, 5-8 de octubre; Jornada de América Central y Caribe, 26-29 de abril; Jornada de los Países Andinos, 19-21 de octubre; Jornada del Cono Sur, 12-15 de julio; y, en 2012: Jornada de Brasil, 12-14 de septiembre.

En el nivel continental hay el deseo de celebrar un nuevo congreso en 2015, año en que se cumple el cincuentenario de la clausura del Concilio Vaticano II. Su realización depende de una serie de factores, sobre todo de personas que tengan el coraje de afrontar las presiones procedentes de dentro de la propia Iglesia[9]. Esas personas están destinadas, por desdicha, a chocar con el «cinismo de los satisfechos» (Cecilio de Lora), en medio de un mundo hambriento «de pan y de belleza» (Frei Betto), de justicia y de hermandad.

El Congreso en números

Al evento, que tuvo lugar en Unisinos, en São Leopoldo, asistieron teólogos y teólogas, agentes de pastoral y militantes sociales cristianos de 33 países de América, Europa, Asia y África, aunque con presencia mayoritaria de latinoamericanos. Los participantes fueron en total 733 personas, de ellas 374 hombres y 359 mujeres. Obispos hubo 3 anglicanos y 18 católicos de Brasil y otros países del Continente. Por lo que respecta a los grupos de edades, 444 eran los nacidos después del Vaticano II y 275 después del surgimiento de la teología de la liberación. De estos, 118 tenían menos de 30 años y 23 estaban en torno a los 20 años.

En la evaluación del Congreso se vio que las mujeres y los teólogos jóvenes deberían haber tenido una mayor representación en las conferencias y paneles del pleno. Sin duda esto fue una limitación del evento; pero se debió a un deseo de dar protagonismo a los teólogos de la primera generación, ya que la celebración del cuadragésimo aniversario de la teología de la liberación lo hacía oportuno. No podían dejar de ocupar el primer plano Gustavo Gutiérrez, Leo-

[9] La realización de este Congreso no fue sencilla. Se buscó un país y una institución-sede donde la Iglesia gozase de mayor autonomía y libertad de expresión; se creó una comisión organizadora con miembros de prestigio en los medios eclesiales y académicos; se buscó el apoyo del episcopado (reflejado en la presencia de 18 obispos), etc. Pero, aun así, miembros de la comisión organizadora tuvieron que retirarse, conferenciantes vieron cuestionada su participación, temáticas de la programación estuvieron bajo sospecha, y la institución-sede del Congreso fue obligada a dar muchas explicaciones a altas instancias.

nardo Boff, Jon Sobrino, Víctor Codina y Andrés Torres Queiruga, este como invitado especial. Son los que, como dijo Leonardo Boff al inicio de su conferencia, «vienen de gran tribulación», los que lavaron sus vestidos y fueron blanqueados en la sangre de nuestros mártires (cf. Ap 7,14). También es verdad que algunas teólogas no pudieron participar, por habérselo impedido sus instituciones de origen. Entretanto, en nuestros paneles abiertos y en nuestros talleres fue grande el protagonismo de los teólogos y teólogas de la segunda generación, sin que faltase la siempre oportuna y rica contribución de teólogos de la primera, como Carlos Mesters, José Marins, Pablo Richard, el hermano Cechin, Juan Carlos Scanone, Diego Irarrázaval, Cecilio de Lora, etc. Afortunadamente, las mujeres están mucho más presentes en la reflexión teológica actual que lo estuvieron en los comienzos de la teología de la liberación: un hecho esperanzador, digno de ser celebrado.

La teología de la liberación, ¿una teología superada?

La teología latinoamericana de la liberación nació con la pretensión de elevar el grito de los vencidos al concepto de la fe. Salvación y promoción humana, injusticia institucionalizada y pecado estructural, hermandad y exclusión social, amor de Dios y opción por los pobres fueron temas que estructuraron una reflexión sobre la praxis desde una perspectiva liberadora. Hay quien, confundido, sigue pensando que la teología de la liberación tiene que ver con el marxismo y que, como este ha perdido su relevancia, tal teología está muerta. En el contexto de la caída del Muro de Berlín, Gustavo Gutiérrez se preguntaba en forma de libro: «¿Dónde dormirán los pobres?». Si los pobres no son importantes para la inteligencia de la fe, «¿a quién sirve esta teología?», se preguntaba también entonces Clodovis Boff.

En el Congreso Continental, sobre todo Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino y Carlos Mesters mostraron la actualidad de los pobres para la teología, porque de otro modo, como decía Hugo Assmann al comienzo de la década de los setenta, sería una teología cínica. Es verdad que hoy los tiempos son otros, también en la Iglesia. En-

tretanto, no se puede ignorar que a pesar de los grandes avances, particularmente en la producción de riqueza y en el campo de las nuevas tecnologías, la mitad de la humanidad nunca ha recibido una llamada telefónica. Aunque los pobres sean hoy un poco menos pobres, la riqueza está cada vez más concentrada en las manos de algunos. Como apuntaba Josué de Castro ya en la década de los cincuenta, «la mitad de la humanidad se acuesta con hambre y la otra mitad se acuesta con miedo de los que tienen hambre». Según datos estadísticos, el 20% de la población mundial detenta el 80% de los recursos del planeta, en tanto que los demás, el 80% de la población, solo tiene acceso al 20% de los recursos.

Cuando hace cincuenta años el Concilio Vaticano II invitó a los cristianos a insertarse en el mundo, la Iglesia en América Latina se preguntó en Medellín: ¿dentro de qué mundo? ¿En el mundo del 20% de los incluidos o en el submundo del 80% de los excluidos? ¿Cómo hablar de un Dios Padre y Bueno a un mundo de crucificados? Y juntamente con una Iglesia que paulatinamente se inserta en los medios populares según la perspectiva del «Pacto de las Catacumbas»[10], se van uniendo también teología y profecía, en la conciencia de que el verdadero lugar de la teología no es la academia, que como «segundo momento» está precedida por el «primer momento» de la experiencia de Dios en el pobre. La autenticidad de esta manera de vivir y de pensar la fe cristiana se manifiesta en la constelación de nuestros mártires por las causas sociales, cuya composición va desde laicos y laicas hasta obispos, desde agentes en los medios populares hasta intelectuales de universidades. Por cierto, se da el hecho escandaloso de que ninguno de ellos ha sido canonizado todavía. Es una omisión que expresa la desconfianza de ciertos sectores de la Iglesia en las reales motivaciones de fe de tantos y tantas que dieron su vida para que otros tuvieran más vida. Felizmente, la memoria de estos mártires ha sido muy invocada en el Congreso, tanto en las reflexiones como en los momentos de oración y liturgia.

[10] Se trata del conocido documento de un grupo de obispos de la «Iglesia de los pobres», elaborado al término de los trabajos del Concilio Vaticano II y suscrito durante una celebración en una de las catacumbas de Roma, sellando el compromiso de testimonio de una Iglesia que se hace pobre y solidaria con los excluidos, para ser la Iglesia de todos.

Es evidente que hoy, como dijo Gustavo Gutiérrez, la realidad de los pobres se presenta como «el mundo de la insignificancia», que nos obliga a ampliar el concepto de pobre, para abarcar toda clase de exclusión por cuestiones ya no solo económicas, sino también de género, etnia, edad, cultura, etc. Sin ignorar, como también apuntó, otros dos grandes desafíos para la teología de la liberación: una nueva racionalidad y el pluralismo cultural y religioso.

El peligro de una teología huérfana de Iglesia y de sociedad

El Congreso Continental no ha sido un congreso académico. Se procuró mezclar reflexión y prácticas, reunir teólogos profesionales y agentes de base, dado que toda teología está estrechamente unida a la vida concreta de la sociedad y de las comunidades eclesiales. Esto quedó patente durante el evento en el lenguaje, en los métodos, en las dinámicas, en los discursos y textos, en los testimonios y en la expresión y compartición de la fe. La teología de la liberación se articula en las prácticas liberadoras de las comunidades eclesiales, insertas proféticamente en el seno de la sociedad. Tal como afirmó Frei Betto, «El congreso de Unisinos quiso solamente, en suma, encontrar respuestas a esta pregunta: en un continente con tanta opresión, ¿qué significa hoy ser discípulo de Jesús liberador y hacer teología en medio de una población cuya mayoría padece pobreza y falta de derechos humanos elementales?»[11]

A este respecto se constató en el Congreso una realidad grave. En el contexto de la crisis epocal en que vivimos, por un lado son perceptibles: la fragmentación del tejido social; la vana ilusión de ser un pequeño burgués, la cual desmoviliza a los sujetos sociales; la irrupción del individuo hiperindividualista, hiperconsumista e hiperhedonista; la idea de que el capitalismo es el fin de la historia; y por otro lado, aparte de la mencionada fragmentación del tejido social, el auge de movimientos eclesiales de corte conservador e incluso tradicionalista; el perfil del nuevo clero; los desplazamientos desde

[11] Artículo publicado en *Adital* el 10 de octubre de 2012, al que se puede tener acceso en: http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&langref=PT&cod=71316.

la militancia cristiana hacia la mística en la esfera de la subjetividad individual, desde lo profético hacia lo terapéutico, desde lo ético hacia lo estético, etc., son factores que también han contribuido, ya al distanciamiento de las comunidades eclesiales del compromiso profético en el seno de la sociedad, ya al distanciamiento de los teólogos de las prácticas eclesiales y sociales.

Está encendida la señal roja que anuncia el peligro de una teología huérfana de Iglesia y de sociedad. El refugio del teólogo en la academia y el gradual desplazamiento de la teología desde las prácticas liberadoras hacia espacios públicos y aconfesionales, así como la reducción de las prácticas transformadoras de las comunidades eclesiales dentro de la sociedad, a medio o largo plazo harán que la teología de la liberación quede sin vigor en su carácter, en su esencia, que es la inteligencia de la fe, vivida proféticamente, en el seno de comunidades eclesiales insertas en la sociedad y con una visión liberadora.

(Traducido del portugués por Serafín Fernández Martínez)

Susan A. Ross *

MARGARET FARLEY, EL VATICANO Y *JUST LOVE*

En la primavera de 2012, la Congregación para la Doctrina de la fe (CDF) redactó una «Notificación» relativa al libro de Margaret A. Farley *Just Love: A Framework for Christian Sexual Ethics* (Continuum, Nueva York 2006). El comunicado, datado el 30 de marzo de 2012, fue hecho público el 4 de junio del mismo año. Según la CDF, el libro de Farley «hace afirmaciones que están en contraste directo con la doctrina católica en el ámbito de la moral sexual» y advierte de que «no puede ser usado como si fuese una expresión válida de las enseñanzas de la Iglesia para las sesiones de orientación o formación, ni tampoco para el diálogo ecuménico o interreligioso»[1]. A raíz de la Notificación, los Consejos rectores de la Catholic Theological Society of America (CTSA) y la College Theology Society (CTS) hicieron declaraciones afiladamente críticas con la acción del Vaticano, y particularmente con su modo de entender la labor teológica[2]. Además, las

* Dra. Susan A. Ross. Es profesora y está al frente del Departamento de Teología en la Loyola University Chicago. Ha escrito los libros *Extravagant Affections: A Feminist Sacramental Theology* (1988), *For the Beauty of the Earth: Women, Sacramentality, and Justice* (2006) y *Anthropology: Seeking Light and Beauty* (de próxima aparición). Es presidente electa de la Sociedad Teológica Católica de Estados Unidos.

Dirección: Loyola University, Department of Theology, 1032 W. Sheridan Road, Crown Center, Room 300, Chicago, IL 60660 (Estados Unidos). Correo electrónico: sross@luc.edu

[1] Véase: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120330_notafarley_sp.html.

[2] Véase http://ncronline.org/news/faith-parish/theological-society-backs-vatican-criticized-nun para las declaraciones de la CTSA; para las efectuadas por la CTS, cf. http://www.collegetheology. org/resources/news/announcements/77-

ventas del libro de Farley se dispararon hasta lo más alto en la lista de las publicaciones más vendidas en amazon.com.

En su libro, Margaret Farley, religiosa de las Hermanas de la Misericordia, contempla las cuestiones de moralidad sexual con una óptica diferente de la utilizada en la doctrina moral católica, que en gran medida ha considerado los actos sexuales en relación con la ley natural. Farley examina la historia de la sexualidad, las prácticas interculturales y los múltiples significados que la sexualidad ha adquirido, sobre todo en décadas recientes. Pero quizá lo más importante es su insistencia en que la sexualidad sea considerada desde la perspectiva de la justicia. En consecuencia establece normas para un «sexo justo» (*Just Love,* 215-232) y desde esa misma perspectiva pasa revista a cuestiones conectadas con el matrimonio, el divorcio y las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. Apartándose una vez más de las prohibiciones tradicionales contra tales prácticas, Farley escribe (en lo atinente a la masturbación) que «usualmente no suscita ninguna cuestión moral» (*Just Love,* 236).

La preocupación expresada por muchos teólogos, así como por los Consejos rectores de la CTSA y la CTS, era que la concepción vaticana de la labor teológica «podría dar la impresión de que no puede haber en la vida de la Iglesia ningún papel constructivo para obras de teología que 1) dan voz a las experiencias y preocupaciones del común de los creyentes, 2) se preguntan si son persuasivas ciertas posiciones oficiales, y 3) ofrecen marcos teológicos alternativos como contribuciones potencialmente útiles al auténtico desarrollo de la doctrina»[3]. El cardenal Donald Wuerl, el anterior presidente de la Comisión para la Doctrina de la Conferencia Estadounidense de Obispos Católicos, contraatacó recientemente, manifestando que «la Iglesia define que los maestros de la fe autorizados [i. e., los obispos] no nos conducirán a error ni nos alejarán de Cristo. Nadie más puede atribuirse tal derecho»[4].

¿Qué está en juego? A mi juicio, hay al menos tres cuestiones. La primera es el papel del teólogo y de la labor teológica en relación con

public-statement-on-dr-margaret-farleys-contribution-to-the-field-of-christian-moral-theology-and-the-role-of-the-theologian-today.

[3] Tomado de las declaraciones del Consejo rector de la CTSA, en junio de 2012.

[4] Card. Donald Wuerl, «The Noble Enterprise», *América,* 4 de febrero de 2013.

el episcopado; la segunda, el lugar de lo que se solía llamar «la jerarquía de verdades», y la tercera, el papel de la teología en el mundo contemporáneo, saturado de medios de comunicación. En lo relativo a la primera de esas tres cuestiones hay que señalar que solo en los últimos cincuenta años gran número de laicos han llegado a ser teólogos católicos, que enseñan en universidades como los profesores de las otras disciplinas académicas. Particularmente en los EE.UU., los teólogos católicos tienen una independencia que ha resultado problemática e incluso irritante para muchos obispos y para el Vaticano. En 2000 se estableció la práctica de solicitar un *mandatum* del ordinario correspondiente, de acuerdo con el Canon 812, como condición para explicar disciplinas teológicas en institutos de estudios superiores; pero muchos teólogos se abstuvieron de hacerlo[5]. La misma Farley enseñó durante muchos años en Yale University Divinity School, si bien en ese caso el *mandatum* no era preceptivo; ahora está retirada. Así pues, la labor teológica ha ampliado su alcance más allá de su lugar en el currículo del seminario, que en el pasado era supervisado muy de cerca por el obispo local. Ocurre luego que un menor número de jóvenes católicos —al menos en los EE.UU.— son educados en escuelas parroquiales de tipo tradicional, y muchos ni siquiera tienen el conocimiento más básico de teología católica. Los obispos están preocupados por la clase de educación que se imparte en instituciones que se dicen católicas, y hacen hincapié en la necesidad de una enseñanza «ortodoxa» como un modo de proteger la teología católica.

En cuanto a la segunda cuestión, la «teología católica» corre el peligro de quedar reducida a lo que el catolicismo enseña, e incluso a cosas enseñadas sin claridad suficiente, al no hacer distinción entre los diferentes niveles de importancia y autoridad. Por ejemplo, en enero de 2013 se anuló la invitación del diácono William Ditewig a hablar en la archidiócesis de Filadelfia, dada su coautoría de un libro que abogaba por el acceso de las mujeres al diaconado, asunto que sigue completamente abierto[6]. Las posiciones de la Iglesia sobre la masturbación, la

[5] Para las directrices de la Conferencia Estadounidense de Obispos Católicos sobre el mandatum, véase http://old.usccb.org/bishops/mandatumguidelines.shtml.

[6] Véase http://catholicnewslive.com/story/56951; cf. Gary Macy, William Ditewig y Phyllis Zagano, *Women Deacons: Past, Present, Future,* Paulist Press, Nueva York 2012.

ordenación de mujeres solo hasta el diaconado y la exclusividad de la salvación hallada en Jesucristo parecen tener todas el mismo peso: son «enseñanza oficial» de la Iglesia y, por tanto, no admiten discusión. Sin embargo, estos tres puntos varían mucho de uno a otro en peso y significación. Parece que «cualquier cosa que la Iglesia enseñe», cualquiera que sea el tema y el contexto, se convierte automáticamente en «doctrina oficial», sin que importen el asunto, su historia y su peso relativo.

En lo tocante a la cuestión tercera, vivimos en un tiempo de comunicación instantánea sin discriminación. En el presente, cualquier declaración del Vaticano llega inmediatamente al gran público, sin el tiempo y la reflexión que habría habido en el pasado para que los expertos considerasen previamente el peso correspondiente a tal declaración en la jerarquía de verdades de la Iglesia. Algunas enseñanzas teológicas son evidentemente menos importantes que otras; sin embargo, en la actualidad, *todo* lo que salga de la boca de un obispo o de un portavoz del Vaticano parece tener a veces infalibilidad automática. Esto significa que hoy día hay responsables de la Iglesia que ante cualquier controversia sobre teología se sienten llamados a intervenir de inmediato definiéndose autoritativamente como los árbitros de la verdad teológica. Cuando el libro de Elisabeth Johnson *Quest for the Living God* (Continuum, Nueva York 2007) fue criticado públicamente por la Comisión para la Doctrina de la Conferencia Estadounidense de Obispos Católicos, una de las razones que dio la Comisión por no haber tenido una reunión previa con Johnson fue que los obispos se vieron en la necesidad de intervenir inmediatamente para evitar confusión entre los fieles.

El caso de Margaret Farley, el Vaticano y *Just Love* no deja de ser inquietante para los teólogos católicos. Porque si bien es claro que Farley disiente de la doctrina de la Iglesia en diversas cuestiones abordadas en el libro, como he señalado antes, su principal esfuerzo, el de considerar los temas de ética sexual desde la perspectiva de la justicia, no fue tenido en cuenta en la Notificación de la CDF. Parece así que a muchos obispos y al Vaticano mismo, particularmente en relación con Margaret Farley, les impiden ver el bosque teológico algunos de sus árboles.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Karen Ross *

«HACIENDO» TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN DESDE DENTRO DE LOS MÁRGENES

El famoso teólogo de la liberación Clodovis Boff creía que, para «hacer» teología de la liberación, un teólogo debía insertarse plenamente en las vidas de los pobres y los oprimidos. Tal «inserción» significa que no basta con visitar lugares de pobreza, ni tampoco con pasar un extenso período dentro de situaciones de opresión, sino que es preciso un compromiso total de asumir las experiencias del otro. Muchos teólogos de la liberación han expresado puntos de vista similares, al afirmar que solo se pueden entender las luchas de los pobres y de los oprimidos cuando se entra en total solidaridad con ellos sobre el terreno. Esto deja a una teóloga como yo, latina, feminista, del primer mundo, en una posición difícil (¿podré algún día llamarme con pleno derecho teóloga de la liberación?). ¿Puede alguien estudiar las teologías de la liberación en un contexto de primer mundo, o hacerse eco de las voces de los márgenes, si no habla o escribe desde los márgenes de él mismo? Yo creo que puede y debe haber un espacio medio a partir del cual sea posible hacer teología de la liberación construyendo relaciones duraderas mutuamente respetuosas con el otro.

* Karen Ross. Está realizando el doctorado en Teología y Ética en la Loyola University Chicago. Sus especializaciones incluyen feminismo y ética sexual, así como teologías de la liberación en Latinoamérica. Dirige una delegación de jóvenes adultos de su parroquia, en Kalamazoo, estado de Michigan (EE.UU.), que va a El Salvador cada verano.

Dirección: 1529 W. Lunt Ave. Apt. 2A, Chicago, IL 60626 (Estados Unidos). Correo electrónico: kross5@luc.edu

La ufanía frecuente en los viajes de misión es, a mi juicio, aquello contra lo que teólogos como Boff previenen en el proyecto de teología de la liberación. El artículo «The Cost of Short-Term Missions», de Jo Ann Van Engen revela el modo desproporcionado en que los viajes misionales son diseñados más en beneficio de quienes participan en ellos que de la gente a la que van a «ayudar». Esos viajes (especialmente los concebidos para una misión de duración breve) crean y perpetúan la división entre el primer y el tercer mundo, dado que la mentalidad con que se emprenden es la del misionero deseoso de tener una experiencia de lo que es la vida para personas pobres y oprimidas, «ayudarlas» y luego partir con una sensación de realización espiritual y (¡ojalá!) un cambio de perspectiva. Por lo que a mí respecta, tuve la oportunidad de visitar por primera vez un pequeño país destrozado por la guerra, El Salvador, con gente de mi parroquia, St. Catherina of Siena, como miembro de una delegación de jóvenes adultos, el verano anterior al comienzo de mi programa doctoral de teología y ética. Mi parroquia viene manteniendo desde hace una década una relación de hermanamiento con la comunidad de un pequeño pueblo salvadoreño llamado El Sitio. Cada delegación que viaja a El Sitio es enviada con la «misión» principal de continuar alimentando unas relaciones sólidas y mutuamente respetuosas con la gente de nuestra comunidad hermana. Esto implica ayudar a la comunidad a hacer realidad los derechos humanos básicos de educación, agua potable y atención sanitaria. Como ocurre con otros viajes de ayuda y misión, los grupos de nuestra parroquia llevan bolsas de medicamentos, material escolar, el compromiso de financiación de becas, y cartas de gente de la parroquia.

Hay muchos críticos de la «mentalidad de excursión misionera», porque puede crear un injusto modelo de dependencia entre los «misioneros» y las personas receptoras de la ayuda. El problema de tal clase de mentalidad es que difícilmente lleva a cuestionar las situaciones de injusticia que, por de pronto, dan lugar a este tipo de viajes, puesto que siempre hay una cómoda e intencional separación entre los misioneros y los otros.

La diferencia, en mi opinión, entre esos viajes de ayuda y las visitas que, por su hermanamiento, realizan miembros de mi parroquia está en la mentalidad con que se da, en lo que se hace en el lugar de

destino y en lo que se espera «traer de vuelta». Participando en esas delegaciones de jóvenes adultos durante los últimos años, he aprendido que fomentando una mentalidad liberadora y tendente a valorar lo que es justo se logra un saludable equilibrio entre caridad y justicia. Para ello también es necesario que cuanto se haga mantenga y respete la dignidad de la relación entre las dos comunidades, evitando cualquier forma de dependencia o superioridad. Ciertamente, no son unas tareas fáciles.

El modelo del hermanamiento de parroquias puede arrojar luz sobre la posibilidad de hacer teología de la liberación desde dentro de los márgenes, sin dejar de mantener la integridad de la intensa experiencia y lucha cotidiana de los situados en ellos. En nuestra delegación reinaba la mentalidad de «donar» intentando contribuir a un nuevo sistema de justicia, con la finalidad de hacer nuestra aportación a algo que un día se sostuviera sin ayuda externa. Esa mentalidad estaba además constituida de tal modo que el deseo permanente era entrar en relación con los miembros de nuestra comunidad-hermana de El Sitio, dejando atrás toda idea de superioridad «misionera», para que la voz del otro pudiera ser oída verdaderamente. En la cubierta de nuestros manuales de delegación figura la oración siguiente, llamada «Oración del delegado»:

> Lo primero que debemos hacer
> al acercarnos
> a otro pueblo,
> a otra cultura,
> a otra religión
> es quitarnos los zapatos,
> porque el lugar al que nos acercamos
> es santo…
> Si no, nos encontraríamos
> pisando el sueño de otros.
> Y lo que es más grave,
> podríamos haber olvidado
> que Dios estuvo allí
> antes de nuestra llegada.

Durante mis viajes a El Sitio pude forjar una relación más profunda con las mujeres del pueblo en particular, gracias a la humilde

percepción de que, en efecto, Dios estuvo allí antes de mi llegada, y mucho más en los corazones de las mujeres que habían sabido salir adelante en medio del dolor y la violencia de la guerra civil. La práctica de dejar a un lado la mentalidad de «viaje de ayuda», y el comprender que había muchísimo que ganar simplemente escuchando la sabiduría local que las mujeres transmitían en sus historias, me permitieron hallar un nuevo modo de construir mi teología. En vez de embellecer las experiencias de los supervivientes de la guerra civil y utilizarlas para «enseñar una lección» a la gente a mi regreso, sentía realmente el dolor y el trauma por el que esas mujeres habían tenido que pasar, y me decidí a transmitir sus historias mediante aquello que yo pienso sobre Dios y lo que significa estudiar a Dios.

El último verano que estuve en El Sitio, mi madre de acogida, Ángela, se sentó conmigo fuera de su cocina y empezó a hablar de sus hijos. Algunos de ellos eran niños pequeños durante el tiempo de guerra, cuando la gente del pueblo se vio forzada a dejar sus casas y huir a Honduras a través de las montañas, y a uno de ellos lo llevaba aún en su vientre. Durante años, fuerzas aéreas del Gobierno sobrevolaron la región de Copapayo en busca de guerrilleros y de simpatizantes con la guerrilla, soltando al azar bombas sobre la gente. Para El Sitio, el bombardeo que posteriormente fue denominado la *Masacre de Copapayo* (1983) fue sumamente traumático, ya que los arrancó de sus hogares y mató a la mayor parte de sus seres queridos. El marido de Ángela había ido a luchar en favor del movimiento guerrillero de resistencia FMLN, por lo cual ella se encontró sola cuidando de sus niños pequeños y del que aún estaba por nacer. Me contó que cuando estaba huyendo de los soldados del Gobierno por los montes de El Salvador, le vino el parto y tuvo que traer a su hijo al mundo sin asistencia alguna. Muy poco después de dar a luz oyó ruido de helicópteros en la distancia, y supo que tenía que reemprender inmediatamente la huida. Cuando le pregunté cómo pudo reunir la energía suficiente para seguir huyendo después de dar a luz, me dijo simplemente: «Tenía que encontrar fuerzas, no había más remedio».

Historias de «las cosas acarreadas» (por utilizar la metáfora del escritor Tim O'Brien) están por todas partes en las experiencias vividas por las mujeres a lo largo de la guerra civil salvadoreña. Las

cosas que esas mujeres acarrearon durante la guerra fueron niños sobre sus espaldas o en el útero, los dolorosos recuerdos de abuso, opresión y subyugación. Observé que, para Ángela, poco había cambiado en su situación como mujer desde el final de la guerra, aunque había disminuido el peligro inminente de violencia. Su marido volvió junto a la familia tras la firma de los acuerdos de paz, pero nunca «volvió» realmente, porque se dio al alcohol, y pasaba muchas noches bebiendo y jugándose el dinero en la ciudad vecina, en vez de estar en casa. Al escuchar a Ángela su historia pude comprender perfectamente que los efectos de la guerra —y en ciertos aspectos la guerra misma— siguen dejándose notar en las experiencias vividas, como mujeres, por las salvadoreñas que llegué a conocer.

Dejé El Salvador con el corazón lleno de emociones y con un sentimiento de satisfacción; no porque pensase que había «ganado» algo mediante mi breve inserción en las vidas de las mujeres del pueblo salvadoreño de El Sitio y que ahora podía volver tranquilamente a mi vida cotidiana, sino porque me había tomado el tiempo, durante años, de ir a desarrollar una relación verdadera con aquellas mujeres. Por mis breves pero intensas experiencias de solidaridad con ellas, sentía la necesidad de abordar, honrar y considerar en mi teología las luchas diarias de las mujeres salvadoreñas.

Aunque en la experiencia de mi vida diaria estoy indudablemente lejos de las mujeres de El Salvador que viven en los márgenes, puedo «hacer» teología de la liberación luchando siempre por dar voz a las diferentes «sabidurías contextuales» que he podido conocer en lugares «intermedios» donde no esperaba hallarlas. A través de relaciones mutuamente respetuosas y sostenidas con los colonizados, los pobres y los oprimidos en los márgenes, incluso desde *dentro* de los márgenes los teólogos pueden denunciar injusticias y sufrimientos, en parte reconociendo el papel colonizador que ellos mismos desempeñan. «Hacer» teología de la liberación teniendo presente la solidaridad que puede ser cultivada mediante relación, permite percibir que entrar en la experiencia del otro es entrar en un lugar ya sagrado.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)

Felix Wilfred *

SOBRE LA RENUNCIA DEL PAPA BENEDICTO XVI

Por ser la única renuncia de un Papa ocurrida en los últimos seiscientos años, la de Benedicto XVI ha tomado por sorpresa a la Iglesia y al mundo. La razón que el Pontífice ha dado a conocer es la debilidad debida a su edad avanzada y la falta de fuerza en cuerpo y mente para desempeñar adecuadamente el ministerio petrino.

Los humanos compartimos la misma composición física, y nadie escapa a las leyes del desgaste corporal ni a su ritmo. La conciencia de los límites del cuerpo debe hacernos a todos prudentes y ayudarnos a entender que nadie es indispensable: ¡los que creían serlo están en la tumba! Tal es nuestra triste condición como seres huma-

* Dr. Felix Wilfred. Es fundador-director del Centro Asiático para Estudios Interculturales. Antes fungió como profesor y decano de la Facultad de Letras y presidente de la Escuela de Filosofía y Pensamiento Religioso en la Universidad del Estado de Madrás (India). También allí prestó servicio como profesor y jefe del Departamento de Estudios Cristianos. Es el Presidente de la Revista Teológica Internacional *Concilium*. Ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano y profesor invitado en distintas universidades, entre ellas la Universidad de Fráncfort, la Universidad de Nimega, el Boston College, el Ateneo de Manila y la Universidad Fudan (China). Sus escritos han aparecido en francés, alemán, italiano, español, portugués y chino. En 2008 se publicó un *Festschrift* en su honor con cuarenta y siete contribuciones de estudiosos de veinte países diferentes. Recientemente, el Gobierno de la India le ha concedido la recién fundada cátedra de Estudios Indios en el Trinity College, de Dublín.

Dirección: Asian Centre for Cross-Cultural Studies, 40/6A, Panayur Kuppam Main Road, Sholinganallur Post, Panayur, Chennai 600 119 (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com

nos. Reconocer esto es especialmente importante para todos los que tienen poder en la Iglesia o en el mundo. La causa que el Supremo Pontífice ha servido —la causa de la Iglesia y del Reino de Dios— supera con mucho a su persona. La solemnidad y el boato que rodean el ejercicio del poder supremo y autoridad en la Iglesia podrían llevar al oscurecimiento del espíritu de humildad y de servicio que Jesús prescribió a sus discípulos: «El que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, que sea esclavo de todos» (Mc 10,43-44; cf. Mt 20,25-28; Lc 22,24-27). El paso revolucionario que ha dado el papa Benedicto para poner fin a su ministerio de servicio a la Iglesia como Obispo de Roma y Papa de la Iglesia universal no podía sino provocar admiración incluso por parte de los críticos más cáusticos de su pontificado. El papa Benedicto nos ha hecho sentir realmente que *servus servorum Dei* («siervo de los siervos de Dios») no es una fórmula vacía.

La renuncia de un Papa podría no ser vista como una excepción. Querríamos que fuera una práctica normal en el futuro precisamente por la razón que ha alegado Benedicto XVI: «el bien de la Iglesia». La renuncia es un gesto valiente que ha roto una tradición de siglos. Sin embargo, su importancia es mucho mayor para la manera de gobernarse la Iglesia. Entre otras cosas, ha abierto el camino para que muchos obispos y otros que desempeñan cargos en ella cesen de manera voluntaria cuando físicamente o por otras circunstancias se sientan incapaces de responder a las exigencias y retos de su ministerio. Con vistas a garantizar que esto no redunde en perjuicio de la Iglesia, convendrá traducirlo en medidas estructurales: por ejemplo, fijando un determinado número de años de servicio para obispos y otros, incluso aunque se encuentren en buen estado físico y mental. Así, los cargos de la Iglesia se verían libres de la tentación de un ejercicio del poder prolongado y autoritario frente a la incapacidad de los fieles para remediar la situación. Ello contribuiría, además, a que hubiera un mayor sentido de la responsabilidad y más transparencia en la Iglesia y su administración, y manifestaría el poder de Dios en la debilidad humana. Si se imprime este nuevo giro, la decisión del Papa de renunciar humildemente a su ministerio podría ser vista como un verdadero *acto redentor* para la Iglesia de hoy. «Y me dijo: "Te basta mi gracia, ya que la fuerza se pone de manifiesto

en la debilidad". Gustosamente, pues, seguiré presumiendo de mis debilidades, para que habite en mí la fuerza de Cristo» (2 Cor 12,9).

La extraordinaria decisión del Pontífice es, como él ha declarado, fruto de discernimiento y del examen de su conciencia ante Dios. Nos gustaría ver la decisión del Papa y su examen de conciencia como una metáfora aplicable a la Iglesia toda. La Iglesia está llamada a servir a la humanidad, a compartir sus alegrías, penas y esperanzas (GS 1). Esto se hace mediante un proceso de discernimiento de la comunidad cristiana ante Dios sobre si ella está cumpliendo la misión que Dios le ha asignado. El examen de conciencia de la Iglesia dirá que ella no puede cumplir hoy su misión sino mediante un proceso de diálogo: diálogo con el mundo, con las culturas, con las religiones, con otras Iglesias y comunidades cristianas, y especialmente con los pobres, que son llamados bienaventurados, y a los que ha sido prometido el reino de Dios (Lc 6,20). Este diálogo aportará a la Iglesia un sentido de realismo, le dará conciencia de sus propias limitaciones y la hará humilde y libre de cualquier forma de triunfalismo. En su servicio a la humanidad, la Iglesia necesita ser fortalecida y apoyada por las riquezas que Dios ha derramado sobre el mundo, sobre las culturas, las tradiciones religiosas y los movimientos humanísticos.

Quizá, el proceso de diálogo no haya representado el punto más fuerte del pontificado de Benedicto como debería haber sido, con el resultado de que demasiados problemas y cuestiones se han acumulado y permanecido sin respuesta hasta constituir una situación que muchos perciben como una crisis en la Iglesia. Ahora bien, las crisis no son solo una situación de peligro sino también una oportunidad. Tenemos la intensa esperanza de que los problemas y cuestiones que el papa Benedicto deja tras de sí sean mirados con nuevos ojos y desde nuevas perspectivas; de que mediante una renovación de la Iglesia en el espíritu del Vaticano II, y según sus enseñanzas, despunte una nueva fase de diálogo y misión. En efecto, una primavera de diálogo y misión es lo que seriamente estamos buscando. La Iglesia, para que esto suceda, necesita estar inspirada por una antropología y teología de la creación como las que encontramos hermosamente trazadas en el documento del Vaticano sobre «La Iglesia en el mundo moderno». Aquí, la clave de la presencia y compromiso de la Iglesia en el mundo es el reconocimiento de la dignidad hu-

mana conferido en la creación, en la promoción de la comunidad y solidaridad y en la afirmación del valor de la empresa humana en la historia. La causa de la humanidad es inseparable de la causa de Dios, como lo confirma el misterio de la encarnación (Jn 1,14). «El pueblo de Dios, movido por la fe, que lo impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios» (GS 11). El mundo, pues, no es el mal contra el que tiene que combatir la Iglesia; antes al contrario, ella necesita llevar a cabo su lucha contra el mal y los demonios de hoy junto con las fuerzas positivas del mundo. La enormidad del mal es tal que la Iglesia no está en condiciones de afrontarlo por sí sola.

Infortunadamente, los últimos años se han caracterizado por una creciente fisura, si no abierta oposición, entre la Iglesia y el mundo, entre el orden de la creación y el de la redención. El mundo, lejos de ser visto como simple objeto de la enseñanza y acción de la Iglesia, debe ser considerado como un socio en el cumplimiento de la misión del reino de Dios, tan central en la vida y la predicación de Jesús. La encarnación de Dios en la historia del ser humano, con todas las ambigüedades y defectos de este, es una permanente invitación a la Iglesia a implicarse en la vida del mundo en medio de sus vicisitudes, contradicciones y debilidades. La Iglesia, por tanto, no debe crearse un espacio apartado del mundo y sus acontecimientos, con lo cual se aislaría del pulso de la vida y de la percepción de las múltiples obras del Espíritu de Dios en el mundo. El aislamiento genera secretismo y causa, en consecuencia, muchos fallos de transparencia y de responsabilidad. Una franca admisión de la «traición de confianza» que se ha producido en la Iglesia por parte de algunos de sus ministros, como en el caso de los abusos sexuales —cuestión sumamente perturbadora durante el pontificado de Benedicto XVI—, ayudaría a superar la desconfianza entre la Iglesia y el mundo contemporáneo, tan sensible a las violaciones de los derechos humanos y a la explotación de mujeres y niños.

Para predicar hoy la buena noticia, la Iglesia debe entrar en el mundo de las personas, en la *identidad,* libertad y conciencia que

han *recibido de Dios,* y ayudarlas a descubrir la verdad moral a la luz del evangelio. Esta es una pedagogía nueva y retadora que la Iglesia necesita aprender y practicar. Abordar algunas de las cuestiones críticas en el campo de la sexualidad humana y de las cuestiones de género requerirá un cambio que lleve al reconocimiento de la acción e identidad de individuos y comunidades. No son pocos quienes piensan que varias cuestiones vitales planteadas por mujeres en la Iglesia y en el mundo han permanecido sin respuesta durante el pontificado de Benedicto XVI. La imposición de *lo dado* como normativo, sin respeto a la dignidad de las personas, especialmente de las mujeres y su identidad, será contraproducente para la causa de la buena noticia y su recepción.

Sin duda, la tradición y la memoria tienen un lugar significativo en la vida de las personas, de las comunidades y de la Iglesia. Sin embargo, en los pasados años del pontificado de Benedicto XVI se ha resaltado tanto la importancia de la tradición en el campo de la doctrina, del culto y de la moral, que sentimos la necesidad de que la Iglesia desplace su foco para dirigir su atención hacia el futuro. Es preciso que eleve sus ojos y su esperanza con la humanidad entera pasando por múltiples formas de modernidad en un mundo en rápida globalización. Por desdicha, muchos de los desafíos de la modernidad siguen sin recibir respuesta, entre ellos los relativos al ejercicio del poder, modo de gobierno, participación y comunicación en la Iglesia. Dondequiera que la tradición es convertida en el criterio decisivo, necesitamos recordar que la verdad del evangelio y sus demandas están por encima de la tradición. La historia avanza, y las situaciones del pasado pueden no repetirse. Por eso, intentar traer a las condiciones de nuestros días las perspectivas de una cristiandad pretérita, en un intento de responder al secularismo, puede parecer como un subterfugio para no abordar honradamente las situaciones de la vida y la historia contemporáneas. De hecho, con ello se logra más bien enajenar la buena voluntad de muchas personas que no quieren habitar un mundo del pasado, sino que esperan una palabra de esperanza para su futuro.

El pluralismo y la diversidad marcan el comienzo mismo de la Iglesia, como revela el acontecimiento de Pentecostés (Hch 2,1-13). La actual marcha del mundo refleja cada vez más el reconocimiento de la importancia que tiene el pluralismo para la vida de los pueblos

y de la humanidad, así como para la paz y la armonía. Una Iglesia que tienda cada vez más a la centralización y a la uniformidad traicionará su verdadera naturaleza y seguramente no podrá responder a un mundo que se está haciendo multiforme en cada aspecto de la existencia. Se ha señalado con acierto que el eje del cristianismo se ha desplazado desde Occidente a las regiones del Sur —Latinoamérica, África, Asia y Oceanía—, desplazamiento que pone de manifiesto la profundidad y amplitud de la catolicidad tal como se percibe en la vida de los pueblos de los continentes mencionados. La vida y misión de las Iglesias en esas partes del mundo muestran un gran dinamismo; necesitan ser animadas y apoyadas en sus iniciativas para afrontar las realidades de sus contextos. Esto reviste especial significación, dado que la mayor parte de los pobres del mundo de hoy viven y sufren en esos continentes. El Vaticano II no pasa de ser el segundo Concilio en la historia de la Iglesia que ha hablado de los pobres; el primero fue el Concilio de Jerusalén, que hizo la llamada a «acordarse de los pobres» (Gal 2,10). Al cierre de un pontificado y comienzo de otro, nos gustaría subrayar la importancia de conservar el legado conciliar sobre los pobres mostrando solidaridad con las vidas y luchas de las Iglesias en los continentes del Sur, escuchando sus experiencias únicas como Iglesias de los pobres y respetando su legítima libertad como Iglesias locales.

Finalmente, mientras que aclamamos la histórica decisión del papa Benedicto XVI, esperamos que ese paso de enorme trascendencia inspire a las comunidades católicas y a sus líderes a aprender de él y extraer consecuencias para la vida de las Iglesias locales y para las relaciones ecuménicas e interreligiosas. A los creyentes seriamente comprometidos con la vida cristiana, pero incómodos con algunas evoluciones en la Iglesia, esta decisión podría aportarles ánimo y esperanza de cambio. Esto es también un llamamiento a la administración central de la Iglesia, así como una oportunidad para que sea consciente de sus propias debilidades y se renueve a la luz del evangelio. Deseamos que esta decisión tan valiente no quede en un surco aislado abierto por un pontífice, sino que sea el comienzo de una rica cosecha de audaces reformas en la Iglesia.

(Traducido del inglés por Serafín Fernández Martínez)