

ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO

**MULTILINGUAL
ISSUE**

VOICES

THEOLOGY OF LIBERATION AND POSTCOLONIAL THOUGHT
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y PENSAMIENTO POSTCOLONIAL

A New & Correct MAP of the
WHOLE WORLD
Shewing a Description of all the Kingdoms, Cities, Towns, Rivers, Seas, Mountains, &c. &c. with the Names of the several Kingdoms, Provinces, &c. &c. in all the Parts of the World.
By W. Blaeuw.
M. DCC. LXXII.

ISSUE EDITED BY EATWOT'S LATIN AMERICAN THEOLOGICAL COMMISSION
VOLUME XXXVII Nº 2014/1 NEW SERIES JANUARY-APRIL 2014

**THEOLOGY OF LIBERATION
AND POSCOLONIAL THOUGHT**

**TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN
Y PENSAMIENTO POSCOLONIAL**

VOICES

RELEASE 1.0

<http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>

Advertisements' pages

- **Being a Post-Colonial Christian, page 44**
- **Getting the Poor Down from the Cross, page 56, English**
- **Toward a Planetary Theology, page 68, English**
- **Per i molti cammini di Dio V, page 86, italiano**
- **Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir, page 114, español**
- **Teología cuántica, page 126, español**
- **Biblical Liturgical Calendar, page 138, English**
- **Along the Many Paths of God, page 162, English**
- **Escritos sobre Pluralismo, page 174, español**
- **A New Christianity for a New World, page 177, English**
- **A Theological Project Completed, page 178, English**

**THEOLOGY OF LIBERATION
AND POSTCOLONIAL THOUGHT**

**TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN
Y PENSAMIENTO POSTCOLONIAL**

VOICES

<http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>

**ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACION ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
ASSOCIATION OECUMENIQUE DES THEOLOGIENS DU TIERS MONDE**

VOICES

**Theological Journal of EATWOT,
Ecumenical Association of Third World Theologians**

**New Series, Volume XXXVII,
Number 2014-1, January-April 2014
«Theology of Liberation and Postcolonial Thought».**

**Free Digital Printable Multilingual Edition
Release 1.0 of April 30, 2014.
ISSN: 2222-0763**

EATWOT's Editorial Team: Gerald Boodoo (USA), Ezequiel Silva (Argentina), Arche Ligo (Philippines), Adam K. arap Checkwony (Kenya), Kemdirim Protus (Nigeria), Intan Darmawati (Indonesia), Michel Andraos (USA) and José María Vigil (Panama).

Editor of this VOICES' dossier: EATWOT's Latin American Theological Commission
VOICES General Editor: José María Vigil
Lay out: Lorenzo Barría and Jose M. Vigil

You can download VOICES freely, at:
<http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>
also in several other sites on the web,

If you want to print this whole Journal on paper for a local edition,
please, contact the **International Theological Commission**,
at its web, *<http://InternationalTheologicalCommission.org>*
asking for full resolution printable originals.

All the articles of this issue can be reproduced freely,
since given the credit to the source.

E A T W O T
ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
A S E T T

EATWOT's web addresses:

www.InternationalTheologicalCommission.org/VOICES

eatwot-tw.org

www.InternationalTheologicalCommission.org

www.Comision.Teologica.Latinoamericana.org

www.Comissao.Teologica.Latinoamericana.org

www.tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths

www.tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos

www.tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos

www.tiempoaxial.org/PerIMultiCammini

www.eatwot.net



CONTENTS - CONTENIDO

Presentation / <i>Presentación</i>	9
<i>Decolonization and Interculturality</i>	15
<i>Descolonización e interculturalidad</i>	29
<i>Simón Pedro ARNOLD, Chicuito, PERÚ</i>	
<i>Postcolonial Theologies and the Spirituality of Living Well</i>	45
<i>Teologias Pós-coloniais e a Espiritualidade do Bom Viver</i>	57
<i>Marcelo BARROS, Recife, BRASIL</i>	
<i>Claroscuro Teológico: clonialidad, resistencia, reinención</i>	69
<i>Diego IRARRÁZAVAL, Santiago, CHILE</i>	
<i>Postcoloniality and Contextual Theologies</i>	87
<i>An Indigenous Perspective of Asia</i>	
<i>Poscolonialismo y Teologías Contextuales</i>	95
<i>Perspectiva indígena desde Asia</i>	
<i>Jojo M. FUNG, MALAYSIA</i>	



<i>Decolonizing Virgen Mary</i>	103
<i>Descolonizando a la Virgen María</i>	115
<i>Héctor LAPORTA, Lima, PERÚ - New York, USA</i>	
<i>Babel: Punishment or Proposal?</i>	126
<i>Bael: castigo o propuesta?</i>	139
<i>Juan Bosco MONROY and Biblical Pastoral Reding Team of PERÚ</i>	
<i>Among Sisters</i>	151
<i>An Overview of the Critique of Liberation Theology by Postcolonial Studies'</i>	
<i>Entrehermanas</i>	163
<i>Apuntes para entender la crítica del pensamiento poscolonial a la Teología de la Liberación</i>	
<i>Stefan SILBER, Osnabrück, ALEMANIA – Potosí, BOLIVIA</i>	





Presentation

Although now for a long time we have heard and read texts by or concerning “Postcolonial Thought”, “Postcolonialism”, or “Postcolonial Theology” nevertheless in many traditional theological fields and even areas of Liberation Theology, “Postcolonial Thought” is not very well known, and perhaps even less known is “Postcolonial Theology”.

We believe that the time has come to close this gap and take a step toward rapprochement and mutual understanding. As The Association of Third World Theologians with our roots in areas of both geography and spirituality, we have experienced intensely and are still feeling the sufferings of our colonial history; we can not accept this mutual ignorance, which certainly does not imply a positive distance ; we see it rather as a lack of initiative which we should all work together to overcome and -- someone has to take the first step.

However we would not like this to be just a mere greeting -- a first encounter to obtain mutual information. We would prefer to go further. We are interested in discovering the inner attitude that this Postcolonial Theology has in relation to Liberation Theology, in its broadest sense. And this for several reasons.

First, because their Cause, so beautifully expressed in the name, “*Postcolonial Thought or Theology*”, in no way can be foreign to us. On the contrary, we feel it as *part of our own Cause*. The Option for the Poor includes, inevitably, by extension, the option for all victims -- all "victims of injustice", whatever be the oppression they suffer. And history is witness that “colonial” is obviously not the least of oppressions to which we are prey. Liberation is also liberation from colonialism in all its shapes and forms, some of which can be very subtle; and even perhaps it has gone unnoticed until recently, having been present, though hidden, in our own home in our own religious or theological tradition ...

Secondly, we feel that Postcolonial Theology and more generally Thought have entered a field that remains largely unknown to our traditional Liberation Theology: namely the epistemological field. As is common knowledge, Liberation Theology began to develop from economic oppression, which at that time was, arguably, the most glaring and primary. It was only later on that we discovered the need to expand our field of reflection to include “more specific types of oppression” such as gender, racial, cultural and environmental. That brought to surface such theologies as feminism, gender, African, indigenous, ecological. Now we ask if we are not facing the need to further expand our theological practice, this time into “epistemological oppression”? Postcolonial Thought is doing a great service to unveil, courageously and patiently, the presence of this epistemological oppression, which is more deeply entrenched than historical political and economic mechanisms. We feel a cordial harmony with Postcolonial Theology, and that is one of the motives and interests that guide the reflection, religious or theological, of the authors writing in this issue of VOICES....

And last, not however least, we are also interested in experiencing the criticism Postcolonial Thought can offer to Liberation Theology. We believe that we must continue to go deeper through critical-thinking and self-criticism. We are willing to receive fraternal criticism. As one of the authors of this volume confessed: “with Postcolonial Theology we feel as though we are ‘among sisters’ ”.

To conclude, suffice us making the observation that all the texts found in this number are originals, first published contributions made by the authors specifically for the magazine VOICES, which hereby gives permission for their reproduction in any medium, for the common good of the Cause that Liberation Theology and Postcolonial Thought pursue. Our sincere thanks to all the authors for their cooperation and efforts.

The LatinAmerican Theological Commission of *EATWOT*

Comision.Teologica.Latinoamericana.org/English

Comision.Teologica.Latinoamericana.org

Comissao.Teologica.Latinoamericana.org





Presentación

A pesar de que hace tiempo que escuchamos hablar y leemos textos de/sobre Pensamiento Poscolonial, Poscolonialismo, Teología poscolonial... sin embargo, en no pocos ámbitos teológicos tradicionales –también de la Teología de la Liberación–, el Pensamiento Poscolonial no es muy conocido. Menos quizá lo es la Teología Poscolonial.

Creemos que ha llegado la hora de superar esta distancia y de dar un paso hacia el acercamiento y el mutuo conocimiento. Como Asociación de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, arraigados pues –tanto geográfica como espiritualmente– en territorios que han experimentado intensamente y todavía sienten los sufrimientos de la historia colonial, no podemos consentir esta ignorancia mutua, que no implica, ciertamente, un distanciamiento positivo; se trata más bien de una falta de iniciativa que todos debemos colaborar a superar, y alguien debe dar un primer paso.

No queríamos, sin embargo, quedarnos en un mero saludo, en una primera presentación para recabar información mutua. Quisiéramos ir más lejos. Estamos interesados/as por conocer la actitud interior que esta Teología Poscolonial tiene hacia la Teología de la Liberación, en su sentido más amplio. Y ello, por varias razones.

En primer lugar, porque su Causa, tan bellamente expresada por su nombre, *Pensamiento* o *Teología Poscolonial*, no nos puede resultar ajena. Al contrario: la sentimos como *parte de nuestra misma Causa*. La Opción por los Pobres incluye, inevitablemente, por extensión, la opción por todas las víctimas, por todos los «injusticiados», sea cual sea la opresión que sufran. Y la colonial, obviamente, no es la menor de las opresiones de las que la historia nos es testigo. La Liberación, es también liberación del colonialismo, en cualquiera de sus ámbitos y en todas sus formas, algunas de las cuales pueden ser bien sutiles, tal vez inadvertidas hasta hace bien poco tiempo, y pueden estar presentes –aunque ocultas– en nuestra propia casa, en nuestra propia tradición religiosa o teológica...

En segundo lugar, sentimos que la Teología Poscolonial y el Pensamiento Poscolonial más en general se han adentrado en un campo que nuestra tradicional Teología de la Liberación todavía desconoce, en buena medida: el epistemológico. Como es sabido, la Teología de la Liberación comenzó a elaborarse a partir de la opresión económica, que en aquel momento era, indiscutiblemente, la más clamorosa y primaria, y sólo con el tiempo descubrimos la necesidad de ampliar nuestro campo de reflexión a «liberaciones» más específicas, como la de género, la racial, la cultural, la ambiental... y así es como surgieron las teologías feministas, de género, afro, indígena, ecológica... ¿No estaremos ahora ante la necesidad de ampliar nuevamente nuestra práctica teológica, esta vez hacia la opresión epistemológica? El Pensamiento Poscolonial está haciendo un gran servicio al desvelar, valerosa y pacientemente, la presencia de esa opresión epistemológica, mucho más allá, mucho más adentro, de los mecanismos históricos políticos y económicos. Sentimos una sintonía cordial con la Teología Poscolonial, y es ése uno de los motivos e intereses que guían la reflexión de los autores que escriben en este número de VOICES.

Y en último lugar –sin ser lo de menor importancia– estamos también interesados por conocer la crítica que el Pensamiento Poscolonial pueda hacer a la Teología de la Liberación. Pero creemos que debemos seguir profundizando en esta crítica y autocrítica. Estamos muy dispuestos a recibir la crítica fraterna. Como dice uno de los autores de este volumen, con la Teología Poscolonial nos sentimos como «entre hermanas»

Para concluir, baste añadir la observación de que todos los textos que constituyen este número son originales, contribuciones elaboradas por los autores expresamente para la revista VOICES, que los publica por primera vez, y que da permiso para que sean reproducidos en cualquier medio, para bien de la Causa común que la Teología de la Liberación y el Pensamiento Poscolonial perseguimos. Nuestro agradecimiento más sincero a todos los autores por su colaboración y esfuerzo.

Comisión Teológica Latinoamericana de la *EATWOT*

Comision.Teologica.Latinoamericana.org/English

Comision.Teologica.Latinoamericana.org

Comissao.Teologica.Latinoamericana.org





Decolonization and Interculturalism

A theological point of view

Simón Pedro ARNOLD

Peru

Traducción de Linda Franco

The current situation of our Andean countries, with the emergence of unprecedented proposals from indigenous peoples to build a new national configuration, put light on the requirement of an effective and definitive "decolonization" of our countries. I don't speak only of a historical political process (never really accomplished). Rather, it is primarily an ideological and intellectual emancipation from much more subtle and unconscious patterns, contrary to what we usually proclaim in the nationalistic and patriotic speech used.

Let us try to understand what this great mental liberation process involves. We will do it from a theologian's point of view and we will cover from this specific point of view, all the issues that this the ideological/intellectual challenge of decolonization entails in our Andean countries.

I. Imperialism and colonial ideology

A struggle for supremacy

In these configuration and consolidation processes, simultaneously or successively, various aspects of intervention are involved, such as the military, political-institutional and the religious-ideological legitimizing apparatus.

Colonialism, colonization and western imperialism

When using the concepts of "colonialism" and "colonization", we refer here to the typical form adopted by European and Western imperialism since the "discovery" of America, and later in Asia and Africa until the end of the XX century. We include in this characterization, its extension

into what we call, hereafter "neo-colonialism". This very model of imperial expansionism is characterized by an original relationship of subsidiarity, which we will discuss below, between the imperial metropolis and its colonial satellites.

In this paper, we will use the word "colonialism" in reference to the legitimizing speech of the imperial model, while "colonization" will refer to the historical process of implementation of this model.

Characteristics of colonial speech

Here we will try to characterize the ideology that supports colonialism. Like any ideology, colonial speech tends to morally and culturally legitimize the imperialistic hegemony of the West. Such legitimization is based on three interdependent statements: ethnocentrism, asymmetry (paternalistic or exclusionary), and the religion of the invader. Let's look at these three components closer.

Legitimacy is built upon a belief intended to be unquestionable: the superiority of the empire's culture, considered globally as the paradigm of civilization. In the face of this dogmatic paradigm, any culture of the conquered peoples is evaluated in relation to the imperial culture, on a scale of more or less "civilized" or more or less "wild". This measurement process can be changeable, uncertain and even conflicting, depending on the observer. But what is never questioned in this kind of assessment is the reference model. The characterization of the "other" as "infant", "barbaric", "primitive", "idolatrous" or "wild", is only achieved by comparison with the Western prototype.

This ethnocentric a priori leads necessarily to the second expression of this model: the social and cultural asymmetry. In the colonial model, the indigenous and colonizer keep a strictly unequal relationship, even though if in fact, a rich miscegenation occurs.

The asymmetry concerns social spaces (residence, worship, educational institutions, career opportunities etc.). Although this asymmetry can be of variable intensity, from political, religious and social paternalism, to absolute segregation and apartheid mechanisms (see the system of the two republics, Spaniards and Indians in colonial Peru), it never deviates from a form of racism, moderate or radical, implicit or open, and more or less hidden or obvious forms of slavery and exploitation of the natives.

In this colonial scheme, the simultaneous import of the conqueror's religion and its imperial imposition on original religions is a fundamental element of the ideological justification of the process of hegemonic expansion of the empire. Indeed, the religious speech imposed, with the total "eradication" of a competitive proposal, tacitly or often explicitly jus-

tifies colonization under the guise of the mission and its beneficial effects to the conquered people, always considered less civilized.

The colonial religious discourse, naively or not, tends to confuse the real reasons for the invasion (the political, military and commercial hegemony) with the noble evangelizing reasons of the Christian religion. This perverse confusion may serve, in some cases, to limit and sometimes even to denounce (cf. Bartolomé de las Casas) unfortunate, inhuman and immoral effects of the colonial process, establishing compensation for tolerant natives: but in many other cases shamelessly justifies the same blatant abuses of which the religious institution get large benefits, both material and others. This ambiguity of the colonial religious discourse is explained by a system of alliances that involves both political and repressive (military) instances of the colonial system.

For this reason, Jewish theologian Mark Ellis¹ includes Latin American Christianity among what he calls the religions of "atrocities". He analyzes the religions of the Book (Judaism, Christianity and Islam) and their historic tendency of imposed and excluding violence, as well as their close accord with the political arm, in contrast with the more traditional religions or Buddhism for example. Undoubtedly the drift of historical Christianity to other systems of "Christendom", marked the division between a spiritual movement and a political-ideological phenomenon linked to power in all its dimensions.

In his radical questioning, Ellis includes the Liberation Theology. He wonders how a speech, whose categories and support remain Western, can propose a way of liberation to victims of a neo-colonial system. It is not enough to question the social, political and economic oppressive practices thereof. It is necessary, above all, to denounce its alleged legitimacy, with the risk that even the discourse of liberation theology also be denounced.

Political decolonization versus neo-colonialism

Usually the end of the colonial era is set in the 60's of the last century, with the access to independence of the last European colonies in Africa, Asia and the islands. But even if, in fact these historical processes have changed, the actors, as in Latin America of the nineteenth century with the native independence movement, are still very far from completing an era of ideological colonialism and even political colonialism, with its new mode called "neo-colonialism".

According to present evidences, even if the global economic crisis brings into question the political and economic hegemony of the tradi-

¹ Mark H. Ellis. *Unholy Alliance. Religion and atrocities in our times*. Mineapolis, 1997.

tional great powers of the West, we will still be effectively under their control for a while. But above all, what is embedded in the unconscious of the people and is even on track to become the planetary model, is certainly the model of Western society.

Facing the moral impunity of the world market, and its political and military actors, today arise new legitimizing discourses of the neo-colonial system. These tend to replace religion in the ancient premodern colonial scheme. This is the democratic ideology, with its doctrine of Human Rights, and particularly today, the rights of indigenous peoples and the rights of the cosmos, these last two closely related as well.

Indeed, as in the past, access to colonial privileges although limited, passed through the indigenous people's conversion to Christianity; today the condition imposed on dependent people and subordinates is the democratic model with its speech of universal rights. Nobody, of course, could complain of this condition. But it is legitimate to doubt of the sincerity of the speech as we observe the practices of the major economic powers, both within their own space and in the imperial spaces which merge today with the whole world.

The second legitimating discourse is even more ambiguous than the first. It is the universal message of fashion and consumption, with its ideal models of humanity, intended for the entire planet, the paradigms of the empire and its manufacturers of image and products.

This double legitimation, replacement of the religious discourse in crisis, allows the continuity of the colonial scheme by colonized minds that is achieved by way of an unconscious internalization of colonial values infinitely more effective than repression and religious imposition, although the latter was never fully achieved.

For this ideological system to be fully effective, it was necessary to dismantle systems of social mobilization proper of the democratic model, as were political parties, guilds and unions.

Given the political and union emptiness which increases day by day, today it is the absolute privatization of an exclusive, individualistic, relative, light ethic. The consequence of this collective demobilization is the rise of corruption and criminal violence at all levels of social life.

Within all this subtle network supporting the neo-colonial model, it is convenient, however, to note a deadly crisis that threatens the medium term, the future and the continuity of the system itself, even if its value system has managed to be imposed over the whole of humanity. This threat is expressed precisely in the recent claims of full citizenship of many cultures. In a word: global multiculturalism prevails today in its request of a radical revision of the neo-colonial scheme.

II .The paradox of "decolonization"

The planetary crisis we are facing comprises a multitude of dimensions. No doubt this is about a true change of era where all paradigms of society seem to be in question.

Crisis of hegemonic empires

Quite obviously, this epochal change concerns the model of society exported to the whole world by the West. But not only large empires such as North America and Europe are wavering in their own crises of civilization. Since the fall of the Berlin Wall, also the socialist alternative, certainly historically engendered in Europe, has collapsed spectacularly. The last existing communist dictatorships are forced to adopt a hybrid model that attempts to integrate the decadent socialist ideology and the logic of the capitalist market. Regimes that resist this movement are condemned to marginalization (such as North Korea and Cuba). But on the other hand, when they abide with this historic momentum, their ideological discourse enters in contradictions in the very short term.

Continuity of the model and emergence of new powers

The imperial defeat noted above is only apparent. If European nations, including the European Community itself, as well as the United States, are in an unprecedented historic storm, however their economic model and political corollaries have never been so in force and monopolistic.

The rise of emerging powers such as China, India and Brazil, for example, occur within the competitive logic of neo-liberal market and they lead and carry at the same time, the democratic demands that this model seeks to impose.

The legitimating and moderator role of the Universal Rights discourse

As in the past and in the same way Christianity exerted a legitimizing role and simultaneously was moderator in the earlier colonial era, today's speech of Universal Rights is increasingly sophisticated and efficient. These rights born of the French revolution, confirmed, updated and expanded by the UN in 1948, originally reflected a largely individualistic and exclusively anthropocentric view.

There is no doubt that western civilization has always displayed a great ability to evolve and recreate paradigms, without ever really questioning dogmatic foundations. So, the new generation of Universal Rights, includes new categories of specific groups and individuals, previously neglected or marginalized, such as children, women, disabled etc...

Lately, peoples and cultures, and even Mother Earth have conquered their place among Universal Rights.

This favorable evolution, as the previous religious discourse, seeks to include new dimensions in human and cosmic history and expose and correct the systems contradictions. But the question that arises is to what extent does it achieve to question the dogmatic foundation of current neo-colonialism.

Is it not, in fact, a matter of maintaining and strengthening the monopolistic system of neoliberal democracies, correcting their dysfunctions favorably for both the system itself, as well as for the victims of it? Is not the discourse of inclusion, so fashionable in our times and whose lever is precisely the Universal Rights, at the risk of strengthening the neo-colonial system? Providing unconditional and enthusiastic new followers, without a glimpse at the permanence of their premises such as ethnocentrism and asymmetry (justified today by free competition), could be just another legitimizing speech of colonial continuity.

Crisis of Western religious institutions and decolonization

In the context of neo-colonial consolidation and the renewal of its legitimating discourse, it is important to note the radical crisis of the Christian discourse in the western world. Churches, certainly, (except ultra-conservative fundamentalist evangelism in U.S.), have lost the ideological role with which they have sustained the colonial system for centuries. Such role has been replaced by other lay speeches.

However, in the peripheral countries, many resistance movements of the imposed colonial scheme continue to build on the religious factor as we shall see in the next chapter. This is the case of Islam in Arab countries and, until recently, of Latin American Christianity.

III. Cultural claims: a second decolonization

Religious and cultural identity and anticolonial resistance.

Face to face with the predominance of neo-liberal market and globalized identities imposed by fashion and media, today we are witnessing on a global level, a reaction that is based on cultural claims. For several decades, the often fanatical assertion by religious and cultural identities has become a threatening anti-colonial flag of resistance.

In turn, when this flag legitimizes, a global terrorist logic, this apparently pre and anti modern speech acquires a surprising efficiency and persuasive capacity.

Liberation Theology cannot be tagged as a fanaticism, however, it was never fully aware of the ambiguities of its colonial assumptions.

Socialism is also a Western colonial discourse in crisis today. Since the proclamation of the Preferential Option for the Poor as obliged option of the whole Church, the evolution of Latin American society has, in many ways, denied the analysis used by this theology. The popular classes, far from denouncing the abuses of a capitalist Pharaoh, have made the neo-liberal "fleshpots of Egypt" their new creed. Meanwhile, the rapid transformation of our society has checkmated our most utopian prophecies.

Recently, we are witnessing a new phenomenon in Arab countries. Islam combines, apparently without any major contradiction, with a democratic demand of the young, the intellectuals and the progressive population. However, like progressive Christianity of Latin America could not get rid of their old colonial ghosts (today in full resurgence across the continent), we have to ask until when will Islam, historically tempted by political alliances of absolutist type, be able to accompany a process involving radical separation between religious and political powers

New proposals from the original cultures

Furthermore, today in Andean, Amazonian and Central American worlds, new proposals of political leadership rise. Interesting essays on creating nations appear from the multiple worldviews of the people that constitute our countries.

These new proposals in seed, are no longer seeking, like the fanatic Maoist movements of the past, to make "tabula rasa" of the existing system, but instead propose a new way of intercultural interaction within and between modern nations.

For the new generations of Americans, Christianity is looked upon with suspicion because of its complicity, conscious or not, with the colonial logic. For this reason, indigenous movements go back to the original religions as an alternative to Latin American Christianity with too much of a colonial flavor.

Therefore, such a situation requires, of both Christians and their churches, to engage in a genuine and sincere process of decolonization of their speech, so as to legitimately be able to accompany this historical movement of the indigenous peoples of our continent.

The environmental crisis: an eco-ecumenical opportunity

Given this cultural process, the enormous challenge posed by the present environmental crisis is a tremendous opportunity. Undoubtedly, the original cultures have grown and developed a wisdom and spirituality that integrates the cosmos in its original solidarity with mankind. This is what we call Indian eco-ecumenism.

However, nobody can deny that Western culture, with its colonial a priori, is not only ethnocentric, but anthropocentric, thus legitimizing the

destruction of the environment on behalf of the unchallenged hegemony of the human race over the rest of creation. This view has been confirmed over time by biblical and Christian anthropocentrism.

The dramatic impasse in which the Western system is at this time, represents an opportunity for indigenous cultures to make their voices heard.

IV. Interculturalism: a mental decolonization

We have seen above how the paradigms of the colonial system have been internalized in the unconscious of the colonized, so much so that they have become archetypes that govern behavior as a whole. It's probably ridiculous and unrealistic to expect that these colonial mechanisms universally imposed, may disappear. How could we do without western democracy, technology, medicine, computer science?

However, it is necessary and urgent to break the colonial ideological monopoly and propose a dynamic society based on otherness as a global attitude.

Colonial conquest and otherness

The whole Western conquest coincides with the ambiguous encounter with the "other." The "discovery of America"² is presented as the paradigm of this encounter. The "noble savage", the "Indian," the "black" were always utopian and at the same time threatening references in the Western imaginary. This "wholly other" is seen first as "heavenly", a being from before original sin, which would soon become an almost diabolic "danger".

Thus, the encounter with the other in its colonial phase, far from questioning the prejudice of "civilized" Western culture, has only strengthened it. Western racism represents the failure of a historic opportunity to create a true intercultural dialectic.

Globalization and passive plurality

The globalization phenomenon is on par with a cohabitation of multiple cultures, effectively (migration) or virtually (globalization of communications and their plural cultural images).

This passive cohabitation, however, coincides almost always with the social and economic gaps of the colonial system, which we have called before its asymmetry. Therefore, a culturally plural society in which balances are neglected, tends to violent confrontation. When the border

² Tedorov: El descubrimiento de América.

of the exclusion is identical to the cultural frontier within a country, this passive cohabitation becomes focus of increasingly exacerbated racism and violence.

In this confrontational context, the mechanisms of interaction between cultures are diverse and go from a simple juxtaposition of cultures and their ghettos, to inculturation with its mixing processes, passing through acculturation, the simple assimilation of one culture (usually subordinate), by a second one, (the ruling). But none of these processes is a real alternative to the colonial and neo-colonial violence.

Interculturality as a new social and political dynamic

In contrast to all these positions of cultural interaction, interculturality is an entirely different proposition. We refer here to our reflection on Interculturalism in Peru, in the journal *Dialogues* A year I number I, where we presented it as a new global attitude of minds and institutions.

We must learn to live within a multiple universe that requires us to, individually and collectively assume, multiple identities successively or simultaneously. These identities are constantly interacting in oneself and in society, and, while constantly evolving, none of these identities is imposed on one another and so none is excluded. Interculturality implies, therefore, the new polyphonic art of being oneself, as well as making the other visible.

V. Towards a theological decolonization

Let us return to the challenge of decolonizing Christianity and its speeches, a compelling condition to be able to, rightfully and humbly accompany the process of intercultural decolonization just mentioned. Since, in our theological task, we are the grateful heirs of Liberation Theology, this becomes an essential requirement of this discourse.

Demonization of native spirituality

The first colonial evangelization was based on the "eradication of idols." Without wanting to judge conceptions of other times with our modern categories, we must note, however, an a priori about the culture and religion of the "other." It was about liberating indigenous peoples of the bondage of Satan. As we have seen before, this demonization of the other's speech and the justification of the own one, is typically colonial.

With the return of neo-colonial prejudices in the Church today and despite magnificent attempts of holy and humble pastors to discover the deeply evangelical value of indigenous religions, this demonization of native spirituality is not something of the past.

Underground religious resistance

The "eradication of idols" was all but successful. Its only achievement was underground religion. The original religion became a religion of night time and hidden spaces. Upon moving underground, indigenous spirituality and its rituals became powerful tools for the mental and spiritual strength of the conquered peoples.

A pathetic expression of this resistance is the myth of *Kbarisiri* still in force among the Aymaras³, and its equivalents in the Andean world in general, as also among many peoples and cultures of the "conquered" of the world. This myth symbolically portrays the colonial religious oppression, in the form of the threat of drawing fat from the bodies of those exposed outdoors and/or to their own vulnerability.

This and other myths are a strong response to the imposition of colonial evangelization, making priests and their allies the main characters of a symbolic cultural, spiritual and even physical depredation.

A tacit tolerance and colonial superposition

Given the failure of the evangelical policy of "eradication", missionaries closed their eyes and tolerated a certain coexistence of the two ritualities. The most interesting case of this pragmatic "modus vivendi", is the feast of the May Cross or May Pole, where the cult of the cross and the cult of the mountains overlap. No one ignores, that through this subtle pact, the overlapping implicitly legitimizes the original cult and its beliefs.

A new fraternization

With the various conferences of Latin American bishops who have tried to embody Vatican II in our context, a beautiful pastoral and convincing theology of fraternization was born in the Andes. In it, and on an equal basis, agents of the Christian religion and the "yatiris" and "pacos" of the original native Andean religion began to share their experiences of faith, particularly noting the explicitly christianized dimension of the original religion.

But, despite an undoubted good will, this phase was not free of colonial paternalism, always confronting the original intuition not so much with the person of Jesus, but rather with the doctrinal and mental Western Latin Christianity priori. Missing (and perhaps still missing) is a step further in the arduous process of religious decolonization of Christianity.

³ Ver al respecto los trabajos de Cesar Barahona.

“Pagan” foundations of Christianity and Christian roots of original contemporary religion

To make the quantum leap into a "decolonized", Christian faith given a "decolonized" dialogue with culture and original religions, we must comply with two conditions. The first is to recognize and resume the pre-Christian, pagan background of Christianity. The second requires us to recognize and embrace the deeply Christian value of the original religion in its evangelical sense.

To reconcile and receive the "good pagan" alive in every Christian means accepting that we, like all human beings, are fragile and needy. That we like the rest of humanity are affected by insecurity, by disease and by death, and that we seek protection and security in our different religious paths. We, like all other human beings, feel confusing presences in the cosmos and have the need of communion with it. Pagan which in latin means simply "peasant", is what we all are, and forever.

Jesus understood this so perfectly that he spent his life healing, nourishing, reviving and comforting. The ministry of Jesus, is mainly serving the good pagan in us. Access to the Christian faith makes us no more civilized than others. The Gospel just sheds new light on our final and intrinsic paganism. This return to the pagan background places us in intimate solidarity with the native religions that we call, not without a certain contempt, "natural religions".

However, the second condition implies a conversion in the sense of radical humility. It is about recognizing the deeply evangelical nature of many aspects of the original religion. We could say that in the original religion, Christ was, perhaps, even more present than after the first evangelization.

Original religion as a specific Christian rite?

Over time, it is appropriate to note that the original rites, without having lost their logic, worldview or implicit theology, are filled with explicit Christian references that do not affect their profound consistency.

This harmonious Christianization of the original ritual, and its profound evangelical theology lead me to think that in its present state, this specific ritual would legitimately deserve to be recognized as a form of Christian expression in the concert of sensible rituals and liturgies of the Church. It is no longer a matter of assimilating aspects of Andean ritual to the Catholic or protestant official liturgical corpus, but of rightfully integrating this "original liturgy" in the Christian tradition of Andean Church.

Unto a polyphonic theology and pastoral reciprocity

In conclusion, we could affirm here what we have affirmed before about multiculturalism in general. The best way to decolonize Christian theology is by opening it to the polyphony of forms the Spirit raised and continues to raise through the creativity of cultures.

In the same way that multiculturalism is a permanent attitude where several identities coexist creatively, I would opt for an "inter theology" which would dynamically integrate a religious polyphony where different ways of expressing Christian faith are discerned and formalized, and no one is either exclusive or excluding.

This "inter theology" would lead, in turn, to a pastoral reciprocity with interfaith and intercultural entries to the Christian mystery. The only way to decolonize Church catechesis is to initiate an intercultural art in the religious field, thereby imitating the Spirit in the multitude of expressions that it evokes and reveals, while none of them can be locked in or confiscated.

VI Decolonization and Liberation Theology

If the challenge presented here to the theological discourse is the experience of the "inter", it would be contradictory to consider decolonization as an alternative to previous speeches mentioned. In this sense, I don't want to speak of a "theology of decolonization" but rather of "theological decolonization" or, as I did above, of a new approach to the theological task I have called "inter theology."

Therefore, I have no problem recognizing my roots in the Theology of Liberation. I have no reason to deny this, from it I learned to do theology from the poor. I am also aware that what we call emerging theologies in Latin America, such as the Andean and Indian theologies in which I move, that all of them derive from the common core of Liberation Theology. This has been possible due to the consciousness and awakening of Latin American theology and the prophetic pastors that arose in this continent. I am even convinced that if today we are able to talk about decolonization of the Christian discourse, because of claims of indigenous nations, it is due to the habit of critical analysis of the historical reality that is an essential legacy of that theology.

But as with children who have arrived to maturity and are usually heirs and judges of their parents, a fraternal and critical dialogue between radically different cultural and theological moments is urgent.

The last total discourse of modernity

It is usually said that Liberation Theology is the last holistic discourse of modernity. I share this point of view: it is a Latin American

closure of modernity with its ideological approaches and claims to a complete reading of reality, something impossible given the complexity and diversity of today's world.

This discourse, under many points of view historically fruitful until today, however has sinned from its beginning, on three points: not questioning the historical legitimacy of Christianity on this continent and therefore the clerical ecclesiological centrism of the theological release; the dogmatic suspicion of the original cultures and their religious expressions and ultimately, their failure to foresee the violent drift of the leftist groups and the new post-modern culture with the emergence of new theological spaces.

As I noted at the beginning of this text, Liberation Theology never questioned the historical legitimacy of Christianity and the advent of the Church on this continent, it limited its discourse to bravely denounce certain abuses. In a way, despite the category of "people" that it so beautifully renewed, an ecclesiological centered, mainly clerical and patriarchal discourse still remains. Proof of this: the use of european and western theoretical assumptions to account for Latin American reality and the use of mainly first testament biblical texts.

In the dynamics of this a-priori, it neglected and even suspected of, with some dogmatic Marxist criteria, the original cultural experiences and their spiritual creations in popular religion. Those of us who dared, in the 70s and 80s, to look into these areas were considered by our friends of that time a little less than heretics.

Finally, the third review to our Latin American mother theology, is an error of judgment on the evolution of both the capitalist society and real socialism. Nothing happened as prophesied and, in the light of the Liberation Theology postmodernism appears as a "Martian" society, without much relation to the previous discourse.

The great disappointment began with the outbreak of terrorist violence in the late 80s and its cruel denial of leftist revolutionary theories. But it was no less frustrating to encounter the fact that Latin American working classes welcomed and paid more attention to neoliberal proposals than to the liberationist approach.

New paradigms and their theological challenges

The current situation of a Church springtime, inaugurated with the arrival of Pope Francis, confirms the deeply evangelical character of the Liberation Theology. Beyond the historical limitations described above, (limitations that are well understood within the context in which the speech was made), the pillars and the insights of Latin American theological thought are today heritage of the universal Church and an implicit and important source of inspiration of the Pope's words.

The most beautiful fruits of our mother theology are undoubtedly the sanctity of their promoters and the profound mystical experiences that inspires them. The fertility and the resistance of the Christian Basic Communities, recently recognized from Rome, are also the confirmation that this is the way of Jesus in this continent.

This said, I think, however that the priority for us is to resolutely welcome, from the option for the poor, the challenge of new mindsets and new languages. There is something really unprecedented happening on a global level and it will not be enough to apply old recipes to this new approach.

In the post religious culture of postmodernism, we have to listen and relearn the basics of the gospel in an unfamiliar context. The "ad gentes" mission calls us more to the big cities and especially to their postmodern neo-pagan youth. I'm afraid, from some signs, that veterans of the liberation theology may have the same kind of suspicions and resistances to host this new culture that they once had with indigenous cultures.

It is easy to pretend that nothing has changed or that these new problems are not essential. We run the risk of even a more frustrating awakening than that of the previous decade. I ask of the Liberation Theology the necessary humility to seriously welcome these new approaches and let itself to radically question its methodological and analytical dogmatism.

The best way to decolonize the theology is the humble practice of dialogue, of what I have called the "inter": intercultural, interreligious etc. Nobody, not even the Liberation Theology, can claim to say all about everything and forever. With the modesty of the provisional and unfinished, it is urgent to learn, perhaps for a long time, the art of plural discourses and their polyphony. This is not to deny the irreversible heritage of Western culture but to de-feudalize its speech so as to recuperate our eschatological and prophetic edge, our freedom to together think something truly new. I believe, this is an apocalyptic time, "a new heaven and a new earth" are being born. It is our turn to welcome this new time in a spiritual polyphony of humanness.



Descolonización e Interculturalidad

El punto de vista teológico

Simón Pedro ARNOLD

Perú

La coyuntura actual de nuestros países andinos, con el surgimiento de propuestas inéditas, de parte de los pueblos indígenas, para construir una nueva configuración nacional, pone, hoy, en el tapete la exigencia de una verdadera y definitiva “descolonización” de nuestros países. No hablamos solamente de un proceso político histórico (nunca acabado por lo cierto). Más bien, se trata, principalmente, de una emancipación ideológica y mental de esquemas inconscientes mucho más sutiles y recalcitrantes, contrariamente a lo que proclama el discurso nacionalista y patriótico que solemos utilizar al respecto.

Tratemos de dilucidar lo que este gran proceso de liberación mental implica. Lo haremos desde el punto de vista del teólogo. Pero abarcaremos, con este punto de vista específico, el conjunto de los aspectos que comporta el desafío de la descolonización ideológica-mental en nuestros países andinos.

I Imperialismo e ideología colonial.

Una lucha por la hegemonía.

La lucha de poderes por la hegemonía política y comercial es de todos los tiempos y de todas las culturas. El expansionismo imperialista es un fenómeno histórico permanente e universal. Lo que cambia, según las coyunturas particulares, son los actores y los modelos de configuración de estos procesos imperiales.

En estos procesos de configuración y consolidación, intervienen, sea sucesivamente, sea simultáneamente, diversos aspectos de intervención como son el militar, el institucional-político y el aparato religioso-ideológico legitimador.

Colonialismo, colonización e imperialismo occidental.

Al utilizar los conceptos de “colonialismo” y de “colonización”, nos referimos aquí a la forma típica que tomó el imperialismo europeo y occidental desde el “descubrimiento” de América, y, posteriormente, en Asia y África, hasta las finales del siglo XX. Incluimos, en esta caracterización, su prolongación en lo que llamaremos, en adelante, el “neo-colonialismo”. Este modelo propio de expansionismo imperial se caracteriza por una relación original de subsidiariedad, que analizamos más abajo, entre las metrópolis imperiales y sus satélites coloniales.

En el presente trabajo, utilizaremos la palabra “colonialismo” en referencia al discurso legitimador de este modelo imperial, mientras “colonización” designará el proceso histórico de implantación de dicho modelo.

Características del discurso colonial.

Tratemos aquí de caracterizar la ideología que sustenta el colonialismo. Como toda ideología, el discurso colonial tiende a legitimar, moral y culturalmente, la hegemonía imperialista del Occidente. Dicha legitimación se basa en tres afirmaciones interdependientes: el etnocentrismo, la asimetría, paternalista o excluyente, y la religión del invasor. Analicemos, un poco más de cerca, estos tres componentes.

La legitimación se construye alrededor de una convicción que se pretende incuestionable: la superioridad de la cultura del imperio, considerada, globalmente, como el paradigma de la civilización. Ante este paradigma dogmático, cualquier cultura de los pueblos conquistados está evaluada, en relación con la cultura imperial, en una escala entre más o menos “civilizada” o más o menos “salvaje”. Este proceso de medición puede ser variable, inseguro e incluso conflictivo, según el tipo de observador. Pero lo que nunca se cuestiona, en este tipo de evaluación, es el modelo de referencia. La caracterización del “otro” como “infante”, “bárbaro”, “primitivo”, “idólatra” o “salvaje”, sólo se consigue por comparación con el prototipo occidental.

El a priori etnocéntrico lleva, necesariamente, a la segunda expresión de este modelo: la asimetría social y cultural. En el modelo colonial, el indígena y el colonizador mantienen una relación estrictamente desigual, aún si se da, de hecho, un mestizaje abundante.

La asimetría concierne los espacios de socialización (residencia, culto, instancias educativas, oportunidades profesionales etc.). Aunque esta asimetría pueda tomar formas de intensidad variable, desde el paternalismo político, religioso y social, hasta la segregación absoluta y los mecanismos de apartheid (ver el sistema de las dos repúblicas, de españoles y de indios, en el Perú colonial), nunca se departe de una forma

de racismo, moderado o radical, implícito o abierto, y de formas más o menos encubiertas o evidentes de esclavitud y explotación de los nativos.

En este esquema colonial, la importación simultánea de la religión del conquistador y su imposición imperial sobre las religiones originarias, es un elemento fundamental de la justificación ideológica del proceso de expansión hegemónica del imperio. En efecto, el discurso religioso impuesto, con la “erradicación” de toda propuesta competitiva, justifica, tácitamente, o, muchas veces, explícitamente, la colonización, bajo el pretexto de la misión y de sus efectos benéficos de civilización para los pueblos conquistados, siempre considerados como menos civilizados.

El discurso religioso colonial, ingenuamente o no, tiende a confundir los motivos reales de la invasión (la hegemonía política, militar y comercial) con los nobles motivos evangelizadores de la religión cristiana. Esta confusión perversa puede servir, en unos casos, para limitar y hasta, a veces, denunciar (cfr. Bartolomé de las Casas) los efectos nefastos, inhumanos e inmorales del proceso colonial, instaurando compensaciones de tolerancia para los autóctonos: Pero, en muchos otros, justifica descaradamente esos mismos abusos tan patentes, de los cuales la institución religiosa consigue amplios beneficios, materiales y otros. Esta ambigüedad del discurso religioso colonial se explica por un sistema de alianzas que implican las diversas instancias, tanto políticas como represivas (militares), del sistema colonial.

El teólogo judío Mark Ellis ¹ incluye, por este motivo, al cristianismo latinoamericano entre lo que llama las religiones de la “atrocidad”. Es así como analiza las religiones del libro (Judaísmo, Cristianismo e Islam) con su tendencia histórica a la violencia impositiva y excluyente, con su pacto estrecho con el brazo político, a la diferencia de las religiones más tradicionales o del budismo, por ejemplo. Indudablemente, la deriva del Cristianismo histórico hacia los sistemas de “Cristiandad”, marcan la flexión entre un movimiento espiritual y un fenómeno político-ideológico, ligado al poder en todas sus dimensiones.

En su cuestionamiento radical, Ellis incluye la Teología de la Liberación. Él se pregunta cómo un discurso, cuyas categorías y sustento siguen siendo occidentales, puede proponer un camino de liberación de las víctimas del sistema neo-colonial. No basta poner en tela de juicio las prácticas sociales, políticas y económicas opresoras del mismo. Es necesario, ante todo, denunciar su pretendida legitimidad, con el riesgo que el propio discurso de la Teología de la Liberación se vea denunciado.

¹ Mark H. Ellis. *Unholy Alliance. Religion and atrocity in our times*. Mineapolis, 1997.

Descolonización política versus neo-colonialismo.

Se suele situar el fin de la era colonial en los años 60 del siglo pasado, con el acceso a la independencia de las últimas colonias europeas en África, Asia y las islas. Pero, aún si estos procesos históricos han cambiado, de hecho, los actores del escenario, como lo hicieron también en América Latina, en el siglo XIX, con el movimiento emancipador criollo, estamos lejísimos de haber concluido la era del colonialismo ideológico e, incluso, político, con sus nuevas modalidades que llamamos el “neo-colonialismo”.

Aún si la crisis económica mundial pone en tela de juicio la hegemonía político-económica de las grandes potencias tradicionales de Occidente, estamos todavía bajo su control efectivo para rato, según toda evidencia. Pero, sobre todo, lo que queda incrustado en el inconsciente de los pueblos y que, incluso, está en vía de volverse el modelo planetario para todos, es, indudablemente, el modelo de la sociedad occidental.

Frente a la impunidad moral del mercado mundial, y sus agentes políticos y militares, surgen hoy nuevos discursos legitimadores del sistema neo-colonial. Estos tienden a sustituirse a la religión en el antiguo esquema colonial premoderno. Se trata, por una parte, de la ideología democrática, con su doctrina de los Derechos Humanos, en particular, hoy, los Derechos de los Pueblos Originarios y los Derechos del Cosmos, los dos íntimamente ligados, además.

En efecto, como en el pasado el acceso, aunque limitado, a los privilegios coloniales, pasaba, para los pueblos indígenas, por la conversión al Cristianismo, hoy en día esta condición impuesta a los pueblos dependientes y subalternos es el modelo democrático, con su discurso de Derechos Universales. Nadie, por cierto, se quejará de esta condición. Pero es legítimo dudar de la entera sinceridad de dicho discurso cuando se observa las prácticas de las grandes potencias económicas, tanto dentro de su propio espacio como en su espacio imperial que se confunde, hoy, con el mundo entero.

El segundo discurso legitimador es más ambiguo aún que el primero. Se trata del mensaje universal de la moda y del consumo, con sus modelos ideales de humanidad, calcados, para todo el planeta, sobre los paradigmas del imperio y sus fabricantes de imagen y de productos.

Esta doble legitimación, sustitutiva del discurso religioso en crisis, permite la continuidad del esquema colonial a través de mentes colonizadas. Se logra, de esta manera, una interiorización inconsciente de los “valores” coloniales, infinitamente más eficaz que la represión y la imposición religiosa, esta última, además, nunca totalmente lograda.

Para que este sistema ideológico sea totalmente eficaz, fue necesario dismantlar los sistemas de movilización social propios del modelo democrático, como eran los partidos, los gremios y los sindicatos.

Ante este desierto político y gremial, lo que se impone cada vez más, hoy, es la privatización absoluta de una ética exclusivamente individualista, relativa, Light. La consecuencia de esta desmovilización colectiva es el auge de la corrupción y la violencia delincuencial a todos los niveles de la vida social.

Dentro de toda esta red sutil que sustenta el modelo neo-colonial, es conveniente, sin embargo, constatar una crisis mortal que amenaza, a mediano plazo, el futuro y la continuidad del sistema como tal, aún si su escala de valores logró imponerse, sin duda definitivamente, al conjunto de la humanidad. Esta amenaza se expresa, precisamente, en la reciente reivindicación de plena ciudadanía de las culturas en su pluralidad. En una palabra: la interculturalidad global se impone, hoy, como una exigencia de revisión radical del esquema neo-colonial.

II La paradoja de la “descolonización”.

La crisis planetaria que atravesamos comporta una multitud de dimensiones. Sin duda, se trata de un verdadero cambio de época donde todos los paradigmas de sociedad parecen estar puestos en tela de juicio.

Crisis de los imperios hegemónicos.

Con toda evidencia, este cambio de época concierne el modelo de sociedad exportado en el mundo entero por el Occidente. Pero, no solamente los grandes imperios norteamericano y europeo están tambaleando en su propia crisis de civilización. Desde la caída del muro de Berlín, es también la alternativa socialista, por cierto históricamente engendrada desde Europa, que se ha derrumbado aparatosamente. Las últimas dictaduras comunistas existentes se ven obligadas a entrar en un modelo híbrido que intenta integrar ideología socialista decadente y lógica capitalista de mercado. Los regímenes que resisten a este movimiento están condenados a la marginalidad (como Corea del Norte y Cuba). Pero, por otra parte, cuando acatan este impulso histórico, su discurso ideológico entra en contradicciones irrecuperables a muy corto plazo.

Continuidad del modelo y surgimiento de nuevas potencias.

La derrota imperial señalada más arriba es sólo aparente. Si las naciones europeas, en particular la Comunidad Europea en sí, como también los Estados Unidos de América, se encuentran en una tormenta histórica inédita, sin embargo su modelo económico y sus corolarios políticos nunca han sido tan vigentes y monopolísticos.

El surgimiento de nuevas potencias emergentes, como China, la India y Brasil, por ejemplo, se produce dentro de la lógica competitiva del mercado neo-liberal y conlleva, a su vez, las exigencias democráticas que este modelo pretende imponer.

El rol legitimador y moderador del discurso de los Derechos Universales.

De la misma manera que el Cristianismo ejerció, en el pasado, un rol legitimador y a la vez moderador, en la etapa colonial anterior, asimismo hoy el discurso, cada vez más sofisticado y eficiente de los Derechos Universales. Salidos de la Revolución Francesa, confirmados, actualizados y ampliados por la ONU en 1948, los Derechos Humanos, en su origen, reflejaban una visión principalmente individualista y exclusivamente antropocéntrica.

Indudablemente, la civilización occidental manifestó siempre una fantástica capacidad de evolución y recreación de sus paradigmas, sin nunca cuestionar, de verdad, sus fundamentos dogmáticos. Así, la nueva generación de los Derechos Universales, incluyen nuevas categorías específicas de grupos y personas, anteriormente olvidadas o marginadas, como los niños, las mujeres y las personas con discapacidad etc. Últimamente, los pueblos y culturas y hasta la Madre Tierra han conquistado su lugar entre los Derechos Universales.

Esta evolución favorable, como el discurso religioso anterior, busca incluir nuevas dimensiones humanas y cósmicas en la Historia, denunciar y corregir contradicciones del sistema. Pero cabe la pregunta de saber hasta qué punto logra cuestionar el fundamento dogmático del neo-colonialismo vigente.

¿No se trata, de hecho, de mantener y consolidar el sistema monopolístico de las democracias neoliberales, corrigiendo favorablemente, tanto para el sistema en sí, como para sus víctimas, sus disfuncionamientos? El discurso de la inclusión, tan de moda en nuestro medio, y cuya palanca de acción son, precisamente, los Derechos Universales, ¿no corre acaso el riesgo de consolidar el sistema neo-colonial? Dándole nuevos adeptos incondicionales y entusiastas, sin vislumbrar la permanencia de sus premisas como son el etnocentrismo y la asimetría, (justificados hoy por la libre competencia), podrían no ser más que otro discurso legitimador de la continuidad colonial.

Crisis de las instituciones religiosas occidentales y descolonización.

En el contexto de consolidación neo-colonial y de renovación de su discurso legitimador, es importante constatar aquí la crisis radical del discurso cristiano en el mundo occidental. Las Iglesias, por cierto, (con la excepción del evangelismo fundamentalista ultra-conservador de

Estados Unidos), han perdido su rol ideológico con el que sostuvieron el sistema colonial durante siglos. Otros discursos de corte laico se les han sustituido.

Sin embargo, en los países periféricos, muchos movimientos de resistencia al esquema colonial impuesto siguen apoyándose en el factor religioso, como lo veremos en el capítulo siguiente. Es el caso del Islam en los países árabes y, hasta hace poco, del cristianismo latinoamericano.

III Las reivindicaciones culturales: una segunda descolonización.

Identidad religiosa y cultural y resistencia anticolonial.

Frente a la hegemonía del mercado neo-liberal y a las identidades globalizadas impuestas por la moda y los medios de comunicación, asistimos hoy, a nivel planetario, a una reacción que se basa en las reivindicaciones culturales. Desde algunas décadas, la afirmación, frecuentemente fanática, de identidades religioso-culturales se ha vuelto una bandera amenazadora de resistencia anti-colonial.

Cuando esta bandera legitima, a su vez, una lógica terrorista mundial, dicho discurso, aparentemente pre y anti moderno, adquiere una eficacia y una capacidad persuasiva sorprendentes.

Si no se puede tachar la Teología de la Liberación de fanatismo, sin embargo nunca fue consciente del todo de las ambigüedades coloniales de sus presupuestos. Pues, el socialismo es también un discurso occidental colonial en crisis hoy. Desde la proclamación de la Opción Preferencial por los Pobres como opción obligada de toda la Iglesia, la evolución de la sociedad latinoamericana ha desmentido de diversas maneras el análisis utilizado por esta teología. Las clases populares, lejos de denunciar los abusos del Faraón capitalista, han hecho de las “ollas de Egipto” neoliberales su nuevo credo. Mientras tanto, la transformación vertiginosa de nuestra sociedad ha puesto en jaque rotundamente nuestras profecías más utópicas.

Recientemente, asistimos a un fenómeno inédito en los países árabes. El Islam se combina, aparentemente sin mayor contradicción, con una reivindicación democrática de las capas jóvenes, intelectuales y progresistas, de la población. Sin embargo, así como el Cristianismo progresista de América Latina no pudo, del todo, liberarse de sus antiguos fantasmas coloniales, (hoy en día en pleno resurgimiento en todo el continente), cabe preguntarse también hasta donde un Islam, históricamente tentado por alianzas políticas de tipo absolutista, podrá acompañar un proceso que implica separación radical entre poder religioso y poder político.

Nuevas propuestas desde las culturas originarias.

Por otro lado, tanto en el mundo amazónico como andino y centroamericano, surgen hoy nuevas propuestas de liderazgo político. Aparecen, en nuestros países, ensayos interesantes de crear nación a partir de la multiplicidad de cosmovisiones de los pueblos que las constituyen.

Estas nuevas propuestas en germen no buscan ya, como los movimientos maoístas fanáticos del pasado, hacer tabula rasa del sistema existente, sino proponer una nueva manera de interacción intercultural dentro y entre las naciones modernas.

Para estas nuevas generaciones americanas, el Cristianismo es visto con sospecha por su recalitrante complicidad, consciente o no, con las lógicas coloniales. Por tal razón, estos movimientos indígenas vuelven a acercarse a las religiones originarias como alternativa al sabor demasiado colonial del Cristianismo latinoamericano.

Dicha coyuntura impone, por lo tanto, a los cristianos y a sus Iglesias, emprender un verdadero y sincero proceso de descolonización de su discurso, para poder acompañar, un tanto legítimamente, a este movimiento histórico de los pueblos indígenas de nuestro continente.

La crisis ambiental: una oportunidad eco-ecuménica.

Ante este proceso cultural, los desafíos enormes que plantea hoy la crisis ambiental es una formidable oportunidad. Es indudable, en efecto, que las culturas originarias han cultivado y desarrollado una sabiduría y una espiritualidad que integran el cosmos en una original solidaridad con el género humano. Es lo que llamamos el eco-ecumenismo indígena.

En cambio, nadie puede negar que la cultura occidental, con sus a priori coloniales, sea, no sólo, etnocéntrica, sino antropocéntrica, legitimando así la depredación del medio ambiente en nombre de la indiscutida hegemonía del género humano sobre el resto de la creación. Esta visión ha sido confirmada, a lo largo del tiempo, por el antropocentrismo bíblico y cristiano.

El impasse dramático en el que se encuentra el sistema occidental ante esta coyuntura, representa una oportunidad para que las culturas originarias hagan escuchar su voz.

IV La interculturalidad: una descolonización mental.

Hemos visto más arriba como los paradigmas del sistema colonial se han interiorizado de tal manera en el inconsciente del colonizado, que se han transformado en arquetipos que rigen el comportamiento en su conjunto. Es probablemente irrisorio e ilusorio esperar que estos

mecanismos coloniales, universalmente impuestos, puedan desaparecer. ¿Cómo prescindir de la democracia, de la tecnología, de la medicina, de la informática, occidentales?

Sin embargo, es necesario y urgente romper el monopolio ideológico colonial y proponer una dinámica de sociedad basada en la alteridad como actitud global.

Conquista colonial y alteridad.

Todo el movimiento de conquista occidental coincide con el encuentro ambiguo con el “otro”. El “descubrimiento de América”² se presenta como el paradigma de este encuentro. El “buen salvaje” el “indio”, el “negro” fueron siempre, en el imaginario occidental, referencias a la vez utópicas y amenazadoras. Este “totalmente otro” es visto primero como “edénico”, un ser de antes del pecado original, para transformarse muy pronto en “peligro” casi diabólico.

Así, en su fase colonial, el encuentro con el otro, lejos de cuestionar el prejuicio de “civilizado” de la cultura occidental, sólo lo ha venido reforzando. El racismo occidental representa el fracaso de una oportunidad histórica: crear una verdadera dialéctica intercultural.

Globalización y pluralidad pasiva.

El fenómeno de globalización va a la par con una cohabitación, de hecho, de culturas múltiples, sea efectivamente (migraciones) sea virtualmente (mundialización de las comunicaciones y de sus imágenes culturales plurales).

Esta cohabitación pasiva, sin embargo, coincide, casi siempre, con las brechas sociales y económicas del sistema colonial, lo que llamamos más arriba su asimetría. Por lo tanto, una sociedad culturalmente plural, cuando se descuidan los equilibrios, tiende a la confrontación violenta. Cuando la frontera de la exclusión es idéntica a la frontera cultural dentro de un país, esta cohabitación pasiva se vuelve foco de racismo y de violencia cada vez más exacerbados.

En este contexto confrontacional, los mecanismos de interacción entre culturas son diversos. Van de la simple yuxtaposición de culturas con sus ghettos, a la inculturación con sus procesos de mestizaje, pasando por la aculturación, esta simple asimilación de una cultura, (generalmente la subalterna), por otra, (la dominante). Pero ninguno de esos procesos constituye una verdadera alternativa a la violencia colonial y neo-colonial.

² Ver Tedorov: El descubrimiento de América.

La interculturalidad como nueva dinámica social y política.

En contraste con todas estas posturas de interacción cultural, la interculturalidad es una propuesta totalmente diferente. Nos referimos aquí a nuestra reflexión sobre Interculturalidad en el Perú, en la revista Diálogos Año I número I, donde presentamos la interculturalidad como una nueva actitud global de las mentalidades y de las instituciones.

Nos toca aprender a vivir dentro de un universo múltiple que nos impone asumir, individual como colectivamente, identidades múltiples, sucesiva o simultáneamente. Se trata de identidades permanentemente interactuantes en uno mismo y en la sociedad, y, a la vez, en constante evolución, de tal manera que ninguna de dichas identidades se imponga a las demás y ninguna se vea excluida. La interculturalidad implica, por lo tanto, un nuevo arte polifónico de ser uno mismo, como también de ver al otro.

V Hacia una descolonización teológica.

Volvamos ahora al desafío de descolonizar el Cristianismo y sus discursos, condición para hacerlo capaz de acompañar, legítima y humildemente, el proceso de la descolonización intercultural del que acabamos de hablar. Ya que, en nuestra labor teológica, somos herederos agradecidos de la Teología de la Liberación, esta exigencia nos alcanza de manera prioritaria en dicho discurso.

Satanización de la espiritualidad originaria.

La primera evangelización colonial se fundamentaba en la “erradicación de ídolos”. Sin querer juzgar concepciones de otro tiempo con nuestras categorías modernas, tenemos que constatar, sin embargo, un a priori en cuanto a la cultura y la religión del “otro”. Se trataba de liberar a los pueblos indígenas de la esclavitud de Satanás. Dicha satanización del discurso del otro y justificación del propio es típicamente colonial, como lo hemos visto anteriormente.

Con el retorno de prejuicios neo-coloniales en la Iglesia de hoy, esta satanización de la espiritualidad originaria no es sólo algo del pasado, a pesar de magníficos intentos de pastores santos y humildes por descubrir el valor profundamente evangélico de las religiones indígenas.

Clandestinidad religiosa y resistencia.

Pero la “erradicación de ídolos” fue todo salvo un éxito. Lo único que logró es la clandestinidad religiosa. La religión originaria se volvió religión de la noche y de los espacios escondidos. Al mudarse a la clandestinidad, la espiritualidad indígena y su ritualidad se volvieron un poderoso instrumento de resistencia mental y espiritual de los pueblos conquistados.

Una expresión patética de esta resistencia es el mito, todavía vigente, del Kharisiri en el medio aymara³, con sus equivalentes en el mundo andino en general y muchos pueblos y culturas “conquistados” del mundo. Este mito escenifica, simbólicamente, la opresión religiosa colonial, como amenaza de una extracción del cebo del indígena cuando se encuentra expuesto a la intemperie y a su propia vulnerabilidad.

Este y otros mitos constituyen una fuerte respuesta a la imposición de la evangelización colonial, haciendo del cura y de sus aliados los principales protagonistas de una simbólica de depredación cultural, espiritual y hasta física.

Una tolerancia tácita y la superposición colonial.

Ante el fracaso de la política evangelizadora de “erradicación”, los misioneros cerraron los ojos y toleraron una cierta cohabitación implícita de las dos ritualidades. El caso más interesante de este “modus vivendi” pragmático, es la fiesta de la cruz de mayo, donde se superpuso el culto de la cruz al culto de los cerros. Nadie ignora, en este pacto sutil, que tal superposición legítima, tácitamente, el culto originario y sus creencias.

Una nueva fraternización.

Con las diferentes conferencias del episcopado latinoamericano que intentaron encarnar en nuestro contexto el Concilio Vaticano II, nació en los Andes, una bella pastoral y una convincente teología de fraternización. En ellas, en pie de igualdad, los agentes de la religión cristiana y los yatiris y pacos de la religión andina originaria empezaron a compartir sus experiencias de fe, constatando, en particular la dimensión explícitamente cristianizada de la religión originaria.

Pero, a pesar de una indudable buena voluntad, esta fase no fue exenta de paternalismo colonial, confrontando siempre la intuición originaria no tanto con la persona de Jesús sino, más bien, con los a priori doctrinales y mentales del Cristianismo latino occidental. Faltaba (y quizás falta todavía) un paso más en el proceso arduo de descolonización religiosa del Cristianismo.

Fundamentos “paganos” del Cristianismo y raíces cristianas de la religión originaria contemporánea.

Para poder dar el salto cualitativo hacia una fe cristiana “descolonizada”, en vista a un diálogo “descolonizado” con la cultura y la religión originarias, hay que cumplir con dos condiciones. La primera consiste en reconocer y reanudar con el fondo pagano, pre-cristiano, del Cristianismo. La segunda exige de nosotros reconocer y acoger el valor profundamente cristiano, en el sentido evangélico de la palabra, de la religión originaria.

³ Ver al respecto los trabajos de Cesar Barahona.

Reconciliarnos y acoger al “buen pagano” que está en cada cristiano, significa aceptar que nosotros también, como cualquier ser humano, somos seres de fragilidad y de necesidad. Que a nosotros, como a todo ser humano, nos afecta la precariedad, la enfermedad y la muerte y que buscamos en los caminos religiosos protección y seguridad. Nosotros, como cualquier humano, sentimos confusamente presencias en el cosmos y necesidad de comunión con él. Pagano, que en latín significa simplemente “campesino”, somos todos nosotros siempre y para siempre.

Jesús lo había entendido perfectamente, Él que pasó la vida sanando, alimentando, resucitando y consolando. El ministerio de Jesús, mayormente, es atender al buen pagano que está en nosotros. El acceso a la fe cristiana no nos hace más, ni más civilizados que los demás. Simplemente, el Evangelio proyecta una nueva luz sobre nuestro paganismo definitivo e intrínseco. Este retorno al fondo pagano nos hace íntimamente solidarios de las religiones originarias que llamamos, no sin desprecio, “religiones naturales”.

Pero, la segunda condición implica, a su vez, una conversión en el sentido de la humildad radical. Se trata de reconocer el carácter profundamente evangélico de muchísimos aspectos de la religión originaria. Podríamos decir que, en la religión originaria, Cristo estaba, quizás, más presente antes que después de la primera evangelización.

¿La religión originaria como rito cristiano específico?

Con el transcurso del tiempo, es conveniente constatar que los ritos originarios, sin haber perdido su lógica, su cosmovisión y su teología implícita, se han llenado de referencias cristianas explícitas que no afectan su coherencia profunda.

Esta cristianización armoniosa de la ritualidad originaria, y su teología profundamente evangélica me llevan a pensar que, en su estado actual, esta ritualidad específica se merecería, con toda legitimidad, ser reconocida como una forma de expresión cristiana en el concierto de las sensibilidades rituales y litúrgicas de la Iglesia. No se trata ya de asimilar aspectos de la ritualidad andina al corpus litúrgico católico o protestante oficial, sino de integrar con todo derecho esta “liturgia originaria” en la Tradición cristiana de la Iglesia andina.

Hacia una teología polifónica y una pastoral de reciprocidad.

En conclusión, podríamos hacer aquí la misma afirmación que hicimos a propósito de la interculturalidad en su generalidad. La mejor manera de descolonizar la teología cristiana es abrirla a la polifonía de formas que el mismo Espíritu suscitó, y sigue suscitando, valiéndose de la creatividad de las culturas.

De la misma manera que la interculturalidad es una actitud permanente donde varias identidades cohabitan de manera creativa, asimismo optaría por una “ínter teología”, que integre de manera dinámica una polifonía religiosa en la que se discierna y se oficialice diversas maneras de expresar la fe cristiana, ni exclusivas ni excluyentes.

Esta “ínter teología” llevaría, a su vez, a una pastoral de reciprocidad con entradas interreligiosas e interculturales al misterio cristiano. La única manera de descolonizar la catequesis de la Iglesia es iniciar un verdadero arte intercultural en el campo religioso, imitando así al propio Espíritu en la multitud de expresiones que lo evocan y lo revelan, a la vez que ninguna de ellas lo puede encerrar ni confiscar.

VI Descolonización y teología de la liberación.

Si el reto que lanzamos al discurso teológico en estas páginas es la experiencia del “ínter”, sería una contradicción considerar la descolonización como una propuesta alternativa a los discursos anteriores. En este sentido, no quiero hablar de “teología de la descolonización” sino de “descolonización teológica” o, mejor, como lo hice más arriba, de una nueva manera de enfocar la tarea teológica que llamé la “ínter teología”.

Por lo tanto, no me hace ningún problema asumir mi enraizamiento en la teología de la liberación. De ella aprendí a hacer teología desde los pobres y no tengo motivo de renegar de este terruño fundante. También soy consciente que lo que llamamos, en América Latina, las teologías emergentes, como son, entre otras, las teologías india y andina en las que me muevo, surgen del tronco común de la teología de la liberación. Han sido posibles desde la conciencia y el despertar que suscitó en este continente los padres de la teología latinoamericana y sus pastores más proféticos. Incluso, tengo la convicción que si podemos hablar hoy de descolonización del discurso cristiano, desde las reivindicaciones de las naciones indígenas, lo debemos al hábito de análisis crítico de la realidad histórica que es herencia esencial de esa teología.

Pero, como los hijos llegados a madurez, suelen ser a la vez herederos y jueces de sus progenitores, urge un diálogo fraterno y crítico entre momentos culturales y teológicos radicalmente distintos.

El último discurso total de la modernidad.

Se suele decir que la teología de la liberación constituye el último discurso holístico de la modernidad. Comparto esta opinión: se trata de un cierre latinoamericano de la modernidad con sus acercamientos ideológicos englobantes y sus pretensiones a una lectura “total” de la realidad, cosa hoy absolutamente imposible ante la complejidad y diversidad del mundo.

Este discurso, históricamente fecundo bajo tantos puntos de vista hasta nuestros días, pecó, sin embargo, desde sus primicias, sobre tres puntos: el no cuestionamiento de la legitimidad histórica del cristianismo en este continente y el consiguiente eclesio-centrismo clerical de la teología de la liberación; su sospecha dogmática ante las culturas originarias y sus expresiones religiosas y, finalmente, su fracaso en prever la deriva violenta de las izquierdas y la nueva cultura postmoderna con la emergencia de nuevos espacios teológicos.

Como lo señalé al comienzo de este texto, la teología de la liberación nunca puso en tela de juicio la legitimidad histórica del cristianismo y del advenimiento de la Iglesia en este continente, sino que se limitó en denunciar, valientemente por cierto, sus abusos. De cierta manera, a pesar de la categoría de “pueblo” que renueva tan bellamente, sigue siendo un discurso eclesio-céntrico, fundamentalmente clerical y patriarcal. Prueba de esto: la utilización de presupuestos teóricos europeos y occidentales para dar razón de la realidad latinoamericana y la referencia mayoritaria a textos bíblicos del primer testamento.

En la dinámica de este a-priori, descuidó y hasta sospechó, con criterios marxistas algo dogmáticos, las experiencias culturales originarias y sus creaciones espirituales en la religión popular. Los que, en los años 70 y 80 nos atrevimos a indagar en estos terrenos fuimos considerados por nuestros amigos de “la corriente” como un poco menos que herejes.

Finalmente, la tercera crítica que se puede hacer a nuestra teología madre latinoamericana, es un error de discernimiento sobre la evolución tanto de la sociedad capitalista como del socialismo real. Nada ocurrió como profetizado y la postmodernidad aparece, a la luz de la teología de la liberación, como una sociedad “marciana”, sin mayor relación con el discurso anterior.

La gran desilusión empezó con el estallido de la violencia terrorista al final de los años 80 y su cruel desmentido de las teorías revolucionarias de izquierda. Pero no menos frustrante fue constatar que las clases populares latinoamericanas prestaron un oído más acogedor a las sirenas neoliberales que a las propuestas liberacionistas.

Los nuevos paradigmas y sus retos teológicos.

La actual coyuntura de primavera eclesial, inaugurada con el advenimiento del papa Francisco, confirma el carácter profundamente evangélico de la teología de la liberación. Más allá de las limitaciones históricas señaladas más arriba, (limitaciones que se entienden perfectamente dentro del contexto en el que se elaboró el discurso), las columnas y las intuiciones fundantes del pensamiento teológico latinoamericano son hoy el patrimonio de la Iglesia universal y una fuente implícita importante de inspiración de la palabra del Pontífice.

Los frutos más bellos de nuestra teología madre son, indudablemente, la santidad de sus gestores y la profunda experiencia mística que los inspira. La fecundidad y la resistencia de la experiencia de las CEB, recientemente reconocida desde Roma, son también la confirmación de que por allí va el camino de Jesús en este continente.

Dicho esto, creo, sin embargo, que la prioridad para nosotros es acoger resueltamente, desde la opción por los pobres, el desafío de las nuevas mentalidades y de los nuevos lenguajes. Hay algo propiamente inédito que está aconteciendo a nivel planetario y no basta ni sirve aplicar a esta novedad los antiguos planteamientos y recetas.

En la cultura postreligional de la postmodernidad, nos toca escuchar y reaprender el *b a ba* del evangelio en un contexto desconocido. La misión “*ad gentes*” nos llama más hacia las grandes ciudades postmodernas y especialmente su juventud neopagana. Me temo, por algunos indicios, que los veteranos de la teología de la liberación tengan el mismo tipo de sospecha y de resistencia para acoger esta nueva cultura que las que tuvieron antaño con las culturas indígenas.

Es fácil pretender que nada cambió o que estas nuevas problemáticas no son esenciales. Corremos el riesgo de un despertar más frustrante aún que aquel de la década anterior. Pido a la teología de la liberación la humildad de acoger con seriedad estos nuevos planteamientos y, por esto mismo, dejarse cuestionar radicalmente en sus dogmatismos metodológicos y analíticos.

La mejor manera de descolonizar la teología es la práctica humilde del diálogo, de lo que llamé el “*inter*”: intercultural, interreligioso etc. Nadie, ni siquiera la teología de la liberación, puede pretender decirlo todo sobre todo y para siempre. Con la modestia de lo provisional y de lo inacabado, es urgente aprender, quizás para mucho rato, el arte de la pluralidad de discursos y de su polifonía. No se trata de negar la herencia irrevocable de la cultura occidental sino de des-ensefeudar nuestro discurso de ella para recuperar nuestro filo escatológico y profético, nuestra libertad de pensar juntos algo verdaderamente nuevo. Este es un tiempo apocalíptico, a mi parecer, donde están por nacer “un cielo nuevo y una tierra nueva”. A nosotros nos toca acogerlo en la polifonía espiritual de lo humano

Being a Postcolonial Christian

Embracing an Empowering Faith



Diarmuid O'MURCHU moves the theological debate into the only valid perspective for today: the global one, interdisciplinary, in cosmic and evolutionary dimension, beyond religions... He presents a panoramic vision, so courageous as chal-

lenging and enthusiastic, witnessing the axial transformation we are currently crossing.

Postcolonialism is probably the more radical cultural and epistemological criticism ever risen. Brother of our Liberation Theology, it is the stretch it has to cover now to keep faithful to its original mission. In Latin American as well all over the world.

Being a Post-Colonial... will be the only way of being a Christian in the emerging adult world (J. M. Vigil).

**Now in digital format
by AMAZON.COM**

See also O'Murchu's webpage: <http://www.diarmuid13.com>



Post-colonial Theologies and the Spirituality of Living Well

Marcelo BARROS
Camaragibe, PE, Brasil

Translated by Francis McDonagh

Post-colonial theologies, like liberation theologies, arose out of the particular social experiences that had accompanied the liberation movements, not only in the countries that had been European colonies until the 1950s, but also in countries that had achieved social and political liberation for some time but continued to be dominated by the culture of the colonisers. Post-colonial theologies were created out of post-colonial thinking in the areas of modern philosophy, anthropology and sociology.¹ Moreover, there is no doubt that the various strands of liberation theology (LT) were always anti-colonial in nature, and this adopted a position of being not just post-colonial, in the sense of 'theologies produced after colonialism', but set themselves the task of defeating and refuting colonialism. By being anti-colonial, LT set out to be post-colonial.

It is true that LT did this while remaining within a quite limited frame of reference; that is to say, it criticised official European Christianity, but did so to reformulate it in the service of the poor Christian communities, which meant a reinterpretation of the Christian faith and the bible itself. Both were reappropriated by the poor. In this way LT was constructed out of the anti-colonial struggle, but without abandoning its Christian identity, and an identity that was not just Christian, but grassroots Christian. Now obviously this brought with it a degree of ambiguity, since the grassroots version of Christianity is the one that retains most elements inherited from that religion brought by the colonisers.

¹ Cf. Revista IHU ON-LINE, n. 431, 4 Nov 2013. This issue was produced out of the First International Seminar on Post-Colonialism, *Decolonising Thinking and Human Rights in Latin America*, organised by UNISINOS in São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brazil, 4-5 November 2013.

Since its beginnings, liberation theology sought to be, not just theological reflection on liberation, but a new way of doing theology from the grassroots and in a different way from the new progressive European theologies.² As Juan José Tamayo argues, 'liberation theology played a fundamental role in the process of decolonising religion in Latin America.'³

We have to interpret history dialectically: the apparent contradictions and oppositions form part of the process of advance of history and also of thought. At all events, the overriding aim in the dialectical process of advance and strategic retreat or remaining stationary was a pastoral concern not to become detached from the grassroots and soar off into ideas that the grassroots did not share. At the same time, the new emphases introduced by post-colonial theologies today challenge LT in a way that deserves closer attention and dialogue on the part of LT, one which can only be fruitful and lead to a mutual enrichment. LT can review and eliminate the remaining elements of language and content inherited from the old Iberian Christianity, and post-colonial theologies can work with liberation theology on better ways of being involved with poor communities and avoiding becoming detached from the grassroots.

In this issue of VOICES the contributors try to answer the question of what are the topics and areas in which the enriching encounter between liberation theology and post-colonial theologies might take place. Contextual theologies and Latin America's characteristic theologies, such as Indian theologies, Afro-American theologies, feminist theologies and eco-theology all emerged out of the change in mission – previously understood as an attempt to Christianise (and so conquer) – , which came to be seen as an attitude of insertion based on love and solidarity and respectful presence. These branches of theology have moved from an attempt at inculturation to a new understanding of interculturality.⁴ Nonetheless this move is still based on an interpretation of the Christian faith and with a sense of mission that is in some sense Christianising, even if radically transformed. But sometimes the boundaries between a sort of open inclusivism and pluralism are narrow. Questions still remain about how to take further the dialogue between the ancestral religious traditions of our people and what is regarded as the Christian tradition. I believe that post-colonial theologies can help us in this area, if they too

² Cf J.L. SEGUNDO, *The Liberation of Theology*, Maryknoll, NY, 1976. See also L. BOFF, *Teologia desde el Cativeiro*, Bogotá, Indo América Press Service, 1975, L. BOFF and com C. BOFF, *Da Libertação. O teológico das libertações sóciohistóricas*, Petrópolis, Vozes, 1979.

³ Cf. TAMAYO, J.J., *Otra Teología es posible*, Madrid, Herder, 2011, p. 393.

⁴ See RAUL FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad y Religión*, Quito, Ed. Abya-Yala, 2007.

do not see themselves as inhabiting a sort of post-colonial, post-religious and trans-spiritual planet that is in the end neutral and lacks any tangible base in the poorer sectors of society, whether this is a particular tradition such as *candomblé* or indigenous shamanism, or popular Catholicism or Protestantism.

I do not feel competent to write about post-colonial theology as such, but I propose to take as an example of this encounter between liberation theology and post-colonial theology a subject of growing importance in Latin America today, and one which can be better understood and experienced through the dialogue between indigenous spirituality and post-colonial theology. I invite you to a conversation about the spirituality of Living Well, which I hope will be a productive and fraternal encounter and dialogue between an inserted post-colonial theology and Latin American liberation theology.

1 – The roots of the indigenous ‘Living Well’

The concept of ‘living well’ is rooted in many indigenous cultures and their spiritual world views. Each people expresses it in its own way and in its own words. In recent decades, in the Andean countries, the Quechua and Aymara people have succeeded in including this concept in their national constitutions as a new paradigm applicable to the whole of society, and not just the indigenous. The Quechuas’ *sumak kawsay* and the Aymaras’ *sumak kamana* have become a new paradigm, human, social and political. Paulo Suess has rightly said: ‘*Sumak kawsay* is a political utopia not that far from the utopia of the Kingdom. Both follow or represent a *pachakuti*, a social upheaval. The *pachakuti* re-establishes the lost equilibrium and opens the path towards *living abundantly*.’⁵ I think that if we want to think about these values with a post-colonial paradigm we have to free ourselves from any temptation to validate a concept from the indigenous world or a native spiritual tradition by comparing it or justifying it by a biblical or Christian concept. I know that this is not what Paulo Suess meant. He was talking to Christians and trying to help them to a better understanding of these concepts in terms of a language they speak and understand better. Nevertheless I make this point because this methodological or spiritual reverence or respect is an attitude we should all have. Whereas the concept of the ‘kingdom of God’ is strictly biblical and Judeo-Christian, the concept of living well proves to be universal and human. In the ‘Peoples’ Agreement’ concluded at the Peoples’ Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth

⁵ Cf. Paulo SUESS, *Viver Bem – Sumak Kawsay, Reino de Dios*: http://www.missilogia.org.br/cms/UserFiles/cms_artigos_pdf_83.pdf

in Cochabamba on 22 April 2012, *sumak kawsay* was again declared to be a planetary paradigm. It is important to remember that if countries like Bolivia, Ecuador and Venezuela had not succeeded in implanting in their very systems of government the Bolivarian process, whether it goes by this name or 'citizen revolution' as in Ecuador or 'indigenous uprising' as in Bolivia, the concept of 'living well' would have remained limited to these local cultures. Accordingly it does not seem very realistic or serious to analyse 'living well' without accepting the Bolivarian process as the social and political concept in which this concept is fully accepted and best expressed. This means that we need to explain here what we mean by the Bolivarian process.

2 - The Bolivarian process, a work in progress

'Latin America has been the continent in which 21st-century socialism has come on to the political agenda.'⁶ This assertion from Professor Boaventura de Sousa Santos refers to the new social and political process under way in Venezuela, Ecuador and Bolivia, which increasingly involves social and political movements in various countries of the continent. Indigenous analysts such as David Choquehuanca, foreign minister of Bolivia and a specialist on the Andean world view, prefer not to use the term 'socialism' because, although in a different way from capitalism, socialism is still a system created and defined in the West and in its classical form, though intrinsically more humane, nevertheless has an inherent priority for money and economics as the basis of all human relationships and the structure of life, whereas the new Latin American social process prioritises 'living well' as the criterion of social and political organisation. Certainly here, with Boaventura de Sousa Santos and the leaders of the Bolivarian process in Venezuela, we label it 'a new and original Latin American socialism'. This social and political process points to a new direction for society in each country and also for the integration of the different countries on the Latin American continent. It has three characteristic features: (1) anti-imperialist action against colonialism, (2) a radicalisation of democracy (in the direction of parliamentary democracy together with the exercise of a participative grassroots democracy, (3) a path towards a true democratic socialism based on the communitarism typical of indigenous and indigenous and Afro-descendent cultures. All this has as a goal the integration of the peoples of the whole continent in a 'great homeland'. It respects the local and administrative autonomy of each country, but creates a deep solidarity between the peoples. In

⁶ Cf. Boaventura DE SOUSA SANTOS, 'A esquerda tem o poder político, mas a direita continua com o poder econômico', Caros Amigos, March 2010, p. 42.

some of these countries it is unlikely that the revolutionary process would have been victorious without the participation of many Christians inserted into popular struggles. This in turn brings up the issue of anti-colonialist spirituality that has the capacity to become anti-colonial. In the article mentioned above, Paulo Suess says: 'The construction of "living well" is a cultural (not a natural) process. The attempt to construct "living well" is counter-cultural. This construction process means decolonising political institutions, de-commodifying knowledge, education and health services and deprivatising what should be in the public domain.' Perhaps the difficulty that some Christian pastors and even theologians have in recognising the new Bolivarian process as a good and valid path into which we should be inserted is that even while they do open theology and want to be connected with the grassroots, they remain trapped in criteria and values that are to some extent colonialist. For example, they identify Bolivarianism with the governments and, since these generally have a difficult relationship with the Catholic hierarchies and those of some other Churches, they become hostile to the whole process. Some of these people, of course, still regard these processes as leading to atheistic communism. This is what I mean when I say that they still adopt an analysis that is always colonial and colonialist. All this therefore has to be re-examined, and the analysis refined by the use of the criteria of post-colonial theologies.

3 – Connecting with post-colonial theologies

When I refer to 'post-colonial theologies' in the plural, it is to stress that this field is so huge and diverse that in this article I can only mention a few elements or strands, obviously, those most in tune with or closest to a Latin American outlook. In Europe, some theologians such as the Slovene, Slavoy Žižek, have gone back to the theologies of the death of God, but not from a post-colonial perspective, and talk about Christianity as the most radical form of atheism.⁷ In Africa post-colonial theologies led many Christians in South Africa and other countries to leave the historic churches that had come with colonialism and join African Pentecostal churches, often called African Independent Churches.⁸ Authors such as Willem Jonker have stressed that, in contrast to Pentecostalism in Latin

⁷ See, for example, KOTSKO, ADAM, 'Žižek e a tentativa radical de repensar a tradição cristã', entrevista à IHU ON-LINE, 4 April 2013: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/525092-iek-e-a-tentativa-radical-de-repensar-a-tradicao-crista-entrevista-especial-com-adam-kotsko>

⁸ Cf. Reggie NEL, 'Igrejas independentes africanas redefinindo interculturalização? Uma avaliação teológica negro-africana', *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 28, May-Aug 2012.

America, in some way ‘Pentecostal pneumatology in Africa is linked to post-colonial theologies and is part of the legacy of the political theologies of the 20th century.’⁹ It is true that much of Latin American Pentecostalism has moved away from the subversive black roots present at the beginning of North American Pentecostalism at the beginning of the 20th century. Nevertheless, in very different ways, this Pentecostal pneumatology, as a legacy of 20th-century African political theologies, links up with some intuitions of liberation theology. In one of his most recent books Leonardo Boff admits that Catholic Charismatic Renewal, with its Pentecostal dimension, ‘made liberation theology complete with its essential emphasis on prayer and spirituality’.¹⁰ Also starting from pneumatology, in an article in *Voices*, Korean theologian Jojo M. Fung offers a post-colonial hermeneutics as the basis of a liberative shamanic pneumatology.¹¹ Here again, in one sense we have an important initiative to develop a new pneumatology in terms of nature spirits and ancestor spirits as invoked by shamanism and so important today in an ecological and macro-ecumenical spirituality. At the same time this spiritual adventure is still harnessed to biblical and |Christian criteria of evaluation. This could leave more discerning readers somewhat perplexed and raise some questions:

1. Each spiritual and theological tradition is independent and cannot be reduced to, or even interpreted in terms of, another: this would inevitably be to some degree cultural colonialism. Shamanism does not need to be interpreted or reinterpreted in terms of the biblical vision of the Spirit. And even if we are Jews or Christians, we ought to be able to open our hearts to learn what God is telling us about other religious traditions, without any need for reference to or comparison with our own.

2. In the specific case of the bible and Christianity, we need to break with the centuries in which other cultures were judged in terms of the ‘one true religion’, the only one that contained a divine revelation.

Nevertheless it is worth repeating that history advances dialectically. I can understand that when a Korean or Latin American writer identifies elements in shamanic traditions or indigenous beliefs that are common to the biblical tradition, they are not necessarily making one dependent on the other. The truth is that if we investigate the origins of the Spirit traditions in Jewish biblical culture, we find that in the earli-

⁹ Cf. Joerg RIEGER, ‘Liderando el discurso sobre Dios. Postcolonialismo y el desafío de las márgenes’, *Estudos da Religião*, n. 34, (Jan-June 2008), pp. 103- 104.

¹⁰ Cf. BOFF, L., *O Espírito Santo*, Petrópolis, Vozes, 2013, p. 40- 41.

¹¹ Cf. FUNG, JOJO, ‘A Postcolonial-mission-territorial Hermeneutics for a Liberative Shamanic Pneumatology’ *Voices*, Apr-Sept 2013, pp 97-121: <http://internationaltheologicalcommission.org/VOICES/VOICES-2013-2&3.pdf>

est times the *ruah Elohim* may have been understood as an autonomous deity or at least as a divine manifestation with its own power and presence. It may have been a nature god (the goddess of gales and storms) as the *orixá* Iansã is in Yoruba culture. In the wisdom traditions this divine expression was associated with Wisdom, who in her turn was the result of syncretisations with foreign deities such as Maat, the child dancer goddess of Egypt (see Prov 8,22-31).¹² This reveals an evolution in which, later, the revelation of the Spirit becomes absorbed into the Hebrew *Hokma* tradition and the Greek *Sophia*, Wisdom, and other traditions. In addition, in some biblical texts, there is an ambiguity in the language used of the Spirit: sometimes it is one and at other times there are seven spirits (for example in Isaiah 11). In this sense, Jojo Fung is indeed right to show that there is a degree of parallelism between biblical traditions about the Spirit and shamanic traditions, a dialogue in which each tradition is independent but connected.¹³ It is through this approach and in this perspective that we can use a post-colonial liberation theology to understand the spirituality of Living Well.

4 – An indigenous spiritual synthesis in today's society

As I stressed earlier, the concept of Living Well and its equivalents have existed from time immemorial in the cultures of various indigenous peoples. The idea has gained prominence in recent decades because of the participation of indigenous peoples in the new social and political processes developing in Latin America. Because of this the concept itself has taken on new forms as a result of a respectful dialogue and a creative insertion of the new Bolivarian movement in indigenous cultures and the capacity of these communities to develop a new vision, not only of their cultural autonomy but also of their responsibility to offer wider society criteria for a sustainable and more promising future.

In an interview, the Aymara Indian David Choquehuanca, Bolivia's foreign minister and a specialist in Andean world views, has explained the main points of Living Well as a human spiritual path:

'Living Well' can be summed up as living in harmony with nature, something that can be seen as restating ancestral principles of the region's cultures.

We want to return to Living Well, which means that we are now beginning to recognise the value of our history, our music, our dress, our

¹² On this, see ODASSO, Giovanni, *Bibbia e Religioni Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Rome, Urbaniana University Press, 1998, pp. 212 ff.

¹³ The same approach can be found in the collective thematic edition of RIBLA (Revista Bíblica Latino-americana 54: *Raíces afro-asiáticas no mundo bíblico*, Petrópolis, Vozes, 2006/ 2.

culture, our language, our natural resources and, after recognising their value, we decided to get back everything that belongs to us, return to being what we were.

Article 8 of the Constitution of the Bolivian Republic provides that:

'The state adopts and promotes as ethical and moral principles of plural society: ama qhilla, ama lulla, ama suwa (Do not be lazy, Do not be a liar or a thief), suma qamaña (live well), ñandereko (harmonious life), teko kavi (good life), iva maraei (land without evils) and qhapaj ñan (noble path or life)'. For those who belong to the culture of life the most important thing is not money or gold, or man – man comes last. What is most important is the rivers, the air, the mountains, the stars, the ants, the butterflies... Man comes last for us. For us the most important thing is life.

Living Well is being able to dance. That doesn't mean just knowing some steps. Dance is connected with specific facts such as harvest or sowing. The communities continue to honour Pachamama with dancing and music, especially at important periods in agriculture, though in the towns the ancestral dances are regarded as expressions of folklore. In our new doctrine we will revive the true meaning of dancing.

Living Well is encouraging the unity of all peoples in a great family. This means that all the regions of the country have to be reshaped into what our ancestors regarded as one big community. This has to be extended to all countries. That is why we are pleased to see presidents united in the great task of uniting all peoples so that we can go back to being the Abya Yala that we were.¹⁴

The temptation for Christians would be to associate this with the concept of the kingdom of God or to remember words of Jesus such as, 'I came that they may have life and have it abundantly' (Jn 10.10). From the point of view of post-colonial theology, I have the impression that to take this step I would first have to deal with the Gnostic culture that is present in the Fourth Gospel and broaden the concept of 'life in abundance' to include a vitality that includes the individual and the collective, the inner and the social. I would also need to be clear that the best intercultural, or post-colonial, theology is not an attempt to 'illuminate' the indigenous concept of Living Well with the words of John's Gospel, but rather to recognise and value the voice of the Spirit and the divine revelation contained in the indigenous language itself, which comes through the Andean, Guaraní, Maya and other cultures as such.

¹⁴ David CHOQUEHUANCA, '25 postulados para entender el "Vivir Bien"', interview with the newspaper La Razón, La Paz, 31 Jan 2010: <http://indigenaslibertarios.blogcindario.com/2010/02/00055-5-postulados-para-entender-el-vivir-bien-entrevista-con-david-choquehuanca-bolivia.html>

It is clear that, as presented today, Living Well is more a project than something we already experience or understand. It is part of an outlook that corresponds at a deep level with Western movements like Serge Latouche's 'degrowth' theory, not in the sense of a reversal of social progress, but as an attempt to shake off the dogmas of neoliberalism and unsustainable growth in favour of a process that, as José Mujica, the president of Uruguay, put it at the CELAC summit meeting in Havana in January 2014, 'considers that the most important thing of all is the life and happiness of all people and their communion with the universe'.

It is in terms of criteria such as these that the new Indian theologies in Latin America have developed. The communities and groups that are reclaiming their ancestral religions, they represent a worldview that is autonomous and has no direct relation with Christianity, although it is involved in clash with the surrounding culture that contains elements that historically came from the Christian tradition.¹⁵ As long ago as the first continental meeting of the Assembly of the People of God in Quito in 1992, a group of participants who were either indigenous or connected to Afro-American traditions proposed as a slogan 'de-evangelisation', a concept that was understood by the majority of the Assembly as a break with the type of Christian religion that had come with European colonialism. The term did not find its way into the final documents, but its spirit is present in the idea of a macro-ecumenical spirituality in opposition to neoliberalism, and a deep, loving insertion into native religions and cultures.¹⁶ This anticolonial perspective is reflected in Atahualpa Yupanki's words, 'I don't need a voice. I can sing even in silence.'¹⁷

The challenge is that sometimes anticolonial positions, while they oppose the hegemonic model and reject patriarchal and colonialist interpretations, cannot go beyond them. Moving from an anticolonial position to a post-colonial one is not a uniform, easy process, but dialectical, by stages and, as it were, 'with labour pains'. That is why this encounter with— or even, I would say, creative and original absorption into — a post-colonial theology can be a fruitful and important process for this spiritual journey.

¹⁵ An example of this is the book by Victor BASCOPÉ C, *Espiritualidad Originaria en el Pacha Andino, Aproximaciones Teológicas*, Cochabamba, Verbo Divino, 2008.

¹⁶ Cf. Final Communiqué of the First Continental Meeting of the Assembly of the People of God, in Marcelo BARROS, *O Sonho da Paz*, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 66.

¹⁷ Cf. Eleazar LOPÉZ HERNÁNDEZ, 'La Teología india en la globalización', in L.C. SUSIN, *El mar se abrió: 30 años de Teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 2001, pp. 102 – 107.

5 – An inconclusive conclusion

The fact that the principle of indigenous Living Well is officially written into the national constitutions of Bolivia and Ecuador is a perfect example of a dialectic that is not always easy to understand. Someone might wonder whether, when a concept was transplanted from indigenous societies to the constitutions of states still organised along the normal lines of Western democracies, the concept was not being coopted or forcibly reduced to fit the wider situation of society as a whole. And it isn't always easy to see whether it was the society that coopted the indigenous principle or the Indians who, by acquiring a space they had never had before, were able to dialogue as equals with the dominant society. These processes are like that, mixed and dialectical. Making Living Well a spiritual process means adopting it as a rule of life, an education at once in one's own inner life and in communion with others. This ability to unite individual and community becomes a reality in care for and contemplation of nature. It is in nature and in human relationships that we always find a mystery that calls us to an intimacy beyond words.

Both in native traditions and in Andean or indigenous Christianity (we need to admit that this exists and is not colonial or Eurocentric), this mystery is called God.

In a number of these world views and in the best of Latin American feminist theology, this word, even when laden with the ambiguities of patriarchy and subjection, has a new and positive sense. As Ivone Gebara explains, 'The content of the word *God* is characterised by imprecision, and that is necessary to express the terror, the wonder and the confidence we feel before a reality that is marvellous, mysterious, paradoxical. This imprecision becomes a blessing and delight. To say *God* is not to give absolute value to any path, not even those of justice, truth and solidarity. To say *God* is to say yes and no, the negative and the positive, life and death as sides of the same face... To say *God* is to assert the possibility of open roads; it is wagering on the unpredictable even when what we were hoping for no longer has any chance of becoming reality.'¹⁸

Anyone who has become part of the poorest communities knows that for them God is more than a concept. God is a presence of mystery and love discovered in religions or increasingly outside them and in the most original and independent ways. The dialogue between these intuitions and paths of Living Well and post-colonial theologies can enrich this journey and make it possible for everyone to live out better a sort of intra-cultural and intra-religious dialogue, as Pannikar suggested, and at the same time more able to turn political and social commitment into the practice of a spirituality that is anticolonialist, post-colonial and liberating.

¹⁸ GEBARA, Ivone, *Teologia Ecofeminista*, São Paulo, Olho d'água, 1997, pp. 126- 127.

I hope to have shown in this article that liberation theology, through its very nature as a reflection from the grassroots, through its own methodology of always connecting faith and life, Word and justice, and through its revolutionary or transforming content, has always been and is an anticolonialist theology. But we have seen that an anticolonialist position does not always free itself sufficiently from colonialism to become post-colonial. As a consequence, liberation theology does need post-colonial theology to become more radical and consistent in this step that liberation theology always intended to take. On the other hand, post-colonial theology can be enriched by liberation theology's contribution of never becoming academic theology and always remaining faithful to the language and sensibilities of the poorest communities. In the case of Latin America, this liberating post-colonial theology or post-colonial liberation theology may be specifically Christian (though always macro-ecumenical and so inter-cultural, as most Indian and Afro-American theologies are today), or it may be trans-religious and intercultural in a broader sense. In this reflection I have shown that the principle and proposal of indigenous Living Well (the *Aymara sumak kamana*, the *Quechua sumak kawsay*, the Guaraní peoples' *teko porã* and similar concept from other peoples such as the Maya) forms an inter-cultural, anticolonialist and post-colonial route to a macro-ecumenical spirituality that may be religious (indigenous or Christian) or trans-religious. I am convinced that this is taking place in the day-to-day experience of the journey, even without theological reflection. It takes place in the experience of the communities, in the dialogue that is taking place between indigenous communities and the new Bolivarian process led in plurality by social groups and organisations from all over Latin America. What this article has tried to show is that liberation theology and post-colonial theology would gain much by uniting to develop and deepen each other's approach on the basis of this intercultural and interreligious spirituality of Living Well. The spiritual path opened up by Living Well can provide new and enriching elements for both theologies or, better, for a theology that unites the two dimensions, liberation and post-colonialism.

The spirituality of Living Well is beautifully expressed in the poem by the Brazilian poet Adélia Prado, 'The Face of God is Wasps':

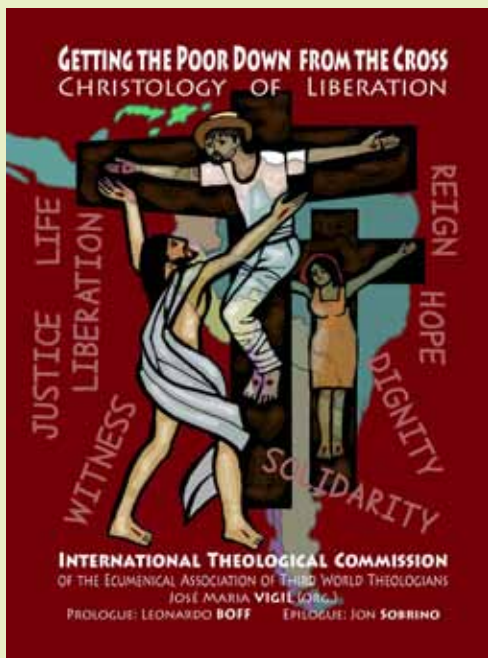
*We want to be happy
Happy like the victims of the drought
Who have lost everything
And say to each other in the refugee camps,
'Thank God, it could be worse!'*¹⁹

¹⁹ PRADO, Adélia, 'A face de Deus é vespas', in *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991, quoted by GEBARA, IVONE, p. 126.

Getting the Poor Down From the Cross

Cristology of Liberation

A classical work of EATWOT's International Theological Commission



In 30 days after the «Notification» against Jon Sobrino, the EATWOT's International Theological Commission requested and collected the contributions of more than 40 theologians, from all over the world, to reflect and testify about their theological work, as «getting the poor down from the cross».

As a result, there is this digital book, which in its first week -40 days after the «Notification»- registered more than three thousand downloads.

It continues to be on line for downloading in several languages (English, Spanish, Italian) and in paper (English, Spanish, Portuguese).

Printable originals with full resolution can still be requested for local editions without profit purposes.

Getting the Poor Down from the Cross: still on line digital edition, which was printed on paper in many places, 314 pp

Bajar de la cruz a los pobres: edición digital en línea, y también una edición en papel, por Dabar, México 293 pp.

Descer da Cruz os Pobres: edição só em papel, pela Paulinas, São Paulo, 357 pp

Deporre i poveri dalla croce: edizione soltanto digitale, nella rete.

More information at the webpage:

InternationalTheologicalCommission.org

See also, alternatively: ***servicioskoinonia.org/LibrosDigitales***



Teologias Póscoloniais e Espiritualidade do Bom Viver

Marcelo BARROS
Camaragibe, PE, Brasil

Tanto as Teologias pós-coloniais, como as Teologias da Libertação surgiram a partir das experiências sociais concretas que, desde a década de 60, acompanharam os movimentos de libertação tanto nos países que até os anos 50 tinham sido colônias europeias, como em países libertados social e politicamente havia mais tempo, mas que ainda permaneciam dominados pela cultura colonizadora. As teologias pós-coloniais têm surgido a partir do pensamento pós-colonial no campo da Filosofia, da Antropologia e da Sociologia contemporâneas¹. Sem dúvida, de outro modo, as diversas correntes da Teologia da Libertação (TL) tinham desde a sua origem um caráter anticolonialista. Portanto, se posicionavam não apenas como pós-colonial, no sentido de “teologias feitas depois do colonialismo”, mas se propunham a superá-lo e contradizê-lo. Ao ser anticolonial, a TL se quis pós-colonial.

É certo que a TL fez isso mantendo-se dentro de um quadro bastante limitado, ou seja, criticava o Cristianismo oficial e europeu, mas para repensá-lo no serviço das comunidades cristãs populares, portanto, em uma releitura da fé cristã e da própria Bíblia. Estas eram reapropriadas pelos pobres. Assim a TL se construiu a partir da luta anti-colonialista, mas sem abrir mão da identidade cristã e não somente isso, mas cristã com caráter popular. Ora, isso, é claro, trazia e traz certa ambiguidade já que o Cristianismo de teor popular é o que mais tem heranças da religião vinda com os colonizadores.

Desde o seu nascimento, a Teologia da Libertação quis ser não apenas uma reflexão teológica sobre a libertação, mas um modo novo de

¹ Cf. Revista IHU ON-LINE, n. 431, 04/ 11/ 2013. Esse número foi elaborado a partir do 1º Seminário Internacional Pós-colonialismo, Pensamento Descolonial e Direitos Humanos na América Latina, realizado pela UNISINOS em São Leopoldo, RS, de 04 a 5 de novembro de 2013.

fazer teologia a partir das bases e de forma diferente das novas teologias europeias progressistas². Como afirma Juan José Tamayo, “la Teología de la liberación ha jugado un papel fundamental en el proceso de descolonización de la religión en América Latina”³.

Precisamos fazer uma leitura dialética da história, na qual as aparentes contradições e as oposições fazem parte do processo de avanço histórico e, portanto, também do pensamento. De todo modo, o que tem predominado na dialética do avançar e do estrategicamente recuar ou se deter é o cuidado pastoral de não se desligar das bases e não decolar em uma reflexão que o povo das bases não acompanhe. Por outro lado, sem dúvida, no momento atual, o acento novo que as Teologias pós-coloniais trazem interpela à TL e merece um diálogo e uma aproximação que só podem ser fecundos e gerar um mútuo enriquecimento. A TL pode rever e superar o que ainda tem de linguagem e conteúdo herdados do velho Cristianismo ibérico. As teologias pós-coloniais podem aprofundar com a Teologia da Libertação um caminho de inserção mais popular e o cuidado de não decolar das bases.

Nesse número da VOICES, os autores procuram responder em que temas e âmbitos poder-se-ia dar esse encontro enriquecedor entre Teologia da Libertação e teologias pós-coloniais. As teologias contextuais e as teologias próprias do continente, como teologias índias, teologias afroamericanas, teologias feministas e também a ecoteologia todas surgiram a partir da transformação da missão – compreendida antes como esforço de cristianização (e, portanto, de conquista) para uma postura de inserção amorosa e solidária e presença respeitadora. Esses ramos da teologia passaram do esforço de inculturação para uma nova compreensão de interculturalidade⁴. No entanto, isso ainda é feito a partir de uma leitura da fé cristã e na linha da missão de certa forma cristianizadora, mesmo profundamente transformada. Ora, às vezes, as fronteiras entre certo inclusivismo aberto e pluralismo são tênues. Permanecem sempre perguntas sobre como aprofundar o diálogo entre as tradições religiosas ancestrais do nosso povo e o que se considera como tradição cristã. Penso que as teologias pós-coloniais podem nos ajudar nesse campo, se elas também não se situam em uma espécie de planeta pós colonial, pós-religional e trans-espiritual que acabaria sendo neutro e

² Cf J.L. SEGUNDO, *Liberación de la Teología*, Buenos Aires: C. Lohlé, 1975. Também ver L. BOFF, *Teología desde el Cautiveiro*, Bogotá, Indo América Press Service, 1975. E junto com C. BOFF, *Da Libertação*, (O teológico das libertações sóciohistóricas), Petrópolis, Vozes, 1979.

³ Cf. TAMAYO, J.J, *Otra Teología es posible*, Madrid, Herder, 2011, p. 393.

⁴ Ver Raul FORNET-BETANCOURT, *Interculturalidad y Religión*, Quito, Ed. Abya-Yala, 2007.

sem inserção concreta nas camadas populares, seja de determinada tradição como o Candomblé ou a Pajelança indígena, seja do Catolicismo ou Protestantismo popular.

Não me sinto competente para escrever sobre Teologia pós-colonial em si mesma, mas me proponho a tomar como exemplo desse encontro entre Teologia da Libertação e Teologia pós-colonial um tema emergente, hoje, na América Latina e que pode ser melhor compreendido e vivido, a partir do diálogo da espiritualidade indígena com uma teologia pós-colonial. Convido vocês a conversarmos sobre a Espiritualidade do Bem Viver como uma proposta de encontro e diálogo produtivo e fraterno entre uma teologia pós-colonial inserida e a teologia da libertação latino-americana.

1 – As raízes do Bem Viver indígena

O conceito do “bem viver” está enraizado em muitas culturas indígenas e em suas cosmovisões espirituais. Cada povo expressa do seu modo e com suas palavras. Nas últimas décadas, nos países andinos, os povos Quétchua e Aymara conseguiram colocar nas novas constituições cidadãs da Bolívia e do Equador esse conceito como um paradigma novo e válido para toda a sociedade (não somente indígena). O *sumak kwasay* dos quétchua e o *sumak kamana* dos aymara se constitui como um novo paradigma humano, social e político. Paulo Suess afirmou com razão: “O *sumak kawsay* é uma utopia política não muito distante da utopia do Reino. Ambos são precedidos ou representam um *pachakuti*, uma reviravolta social. O *pachakuti* restabelece o equilíbrio perdido e abre o caminho para viver em plenitude”⁵.

Penso que, se queremos refletir sobre esses valores a partir de um paradigma pós-colonial, devemos nos libertar de qualquer tentação de validar um conceito do mundo indígena ou de uma tradição espiritual autóctone comparando-o, ou legitimando-o, com um conceito bíblico ou cristão. Sei que não foi esse o pensamento de Paulo Suess. Ao falar para cristãos, ele tentou ajudá-los a compreender melhor esses valores a partir do idioma que eles falam e conhecem melhor. De todo modo, chamo a atenção para isso porque esse pudor ou respeito metodológico e espiritual é um cuidado que sempre devemos ter. Enquanto o conceito de “reino de Deus” é estritamente bíblico e judaico-cristão, o conceito do bem-viver se revela como universal e humano. Na “Conferencia de los Pueblos sobre El Cambio Climático y los Derechos de La Madre Tierra”, num “Acordo dos Povos” do dia 22 de abril de 2012, em Cochabamba, o “*sumak kawsay*” foi novamente consagrado como paradigma planetário. É importante

⁵ Cf. PAULO SUESS, *Elementos para a busca do bem viver. Sumak kwasay para todos e sempre*. Na internet: <http://paulosuess.blogspot.com>

lembrar que se os países como Bolívia, Equador e Venezuela não tivessem conseguido implantar mesmo em seus regimes de governo o processo bolivariano, com esse ou outros nomes, como “revolução cidadã” no Equador e “insurreição indígena” na Bolívia, sem dúvida, o conceito do bem viver permaneceria restrito às culturas locais. Portanto, não parece muito realista e profundo refletir sobre o bem viver sem assumir o processo bolivariano como o contexto social e político no qual tal conceito toma cidadania e se expressa melhor. Por isso, vale a pena, explicitar aqui do que se trata quando falamos em processo bolivariano.

2 – Processo bolivariano em construção

“A América Latina tem sido o continente, onde o socialismo do século XXI entrou na agenda política”⁶. Essa afirmação do professor Boaventura de Sousa Santos se refere a esse novo processo social e político vigente na Venezuela, Equador e Bolívia e que, cada vez mais envolve movimentos sociais e políticos em vários países do continente. “Analistas indígenas, como David Choquehuanca, ministro das Relações Exteriores da Bolívia e especialista em cosmovisão andina, preferem não usar o nome de socialismo, pelo fato de que, mesmo de modo diferente do Capitalismo, mas o Socialismo ainda é um sistema criado e pensado no Ocidente e, em sua versão clássica, embora de modo próprio e mais humano, entretanto, ainda privilegia o dinheiro e a economia como base de toda relação humana e da estrutura da vida, enquanto que esse novo processo social latino-americano privilegia o bem viver como critério de organização social e política. De todo modo, aqui, junto com Boaventura de Sousa Santos e com os dirigentes do processo bolivariano na Venezuela o denominamos de “um socialismo latino-americano novo e de tipo original”. Esse processo social e político indica uma direção nova para as sociedades nacionais e para a integração dos diversos países no continente latino-americano. Ele se caracteriza por três dimensões que se completam: 1 – ação anti-imperialista contra o colonialismo. 2- uma radicalização da democracia (à democracia parlamentar, junta o exercício de uma democracia participativa e popular). 3 – caminho para um verdadeiro socialismo, democrático e baseado no comunitarismo das culturas indígenas e afrodescendentes. Tudo isso tem como meta a integração dos povos de todo o continente em uma “pátria grande”. Respeita a autonomia local e administrativa de cada país, mas cria uma solidariedade profunda entre os povos. Em alguns desses países, dificilmente o processo revolucionário teria sido vitorioso, se não contasse com a participação de muitos cristãos e cristãs inseridos nas lutas populares. Isso de novo

⁶ Cf. Boaventura DE SOUSA SANTOS, *A esquerda tem o poder político, mas a direita continua com o poder econômico*. In «Caros Amigos», março 2010, p. 42.

traz o tema da espiritualidade anti-colonialista que pode tornar-se anti-colonial. No artigo já citado, Paulo Suess afirma: “A construção do bem viver é uma construção cultural (não natural). Quem quer construir o bem viver, é contracultural. Essa construção significa: - descolonizar as instituições políticas, - desmercantilizar os saberes, a fé, a escola, saúde e desprivatizar o que deve ser de domínio público”. Talvez a dificuldade que alguns pastores e mesmo teólogos cristãos têm de reconhecer o novo processo bolivariano como um caminho bom e válido no qual devemos nos inserir é justamente que, mesmo ao fazer uma Teologia aberta e quer ser popular, continuam ainda presos aos critérios e valores de certa forma colonialistas. Por exemplo, olham o bolivarianismo a partir dos governos e como estes, em geral, têm um relacionamento difícil com as hierarquias eclesiais católicas e de algumas Igrejas, essas pessoas passam a ser contra todo o processo. Sem falar que alguns ainda analisam esses processos como caminho para o Comunismo ateu. É nesse sentido que afirmo: ainda fazem uma análise sempre colonial e colonialista. Por isso, vale a pena rever tudo isso e passar a aprofundar esse processo a partir dos critérios das teologias pós-coloniais.

3 – Aproximações com as teologias pós-coloniais

Quando coloco teologias pós-coloniais no plural, é exatamente para sublinhar que o campo é tão vasto e diversificado que, aqui, posso apenas aludir a alguns elementos ou correntes, sem dúvida, os mais afinados ou próximos do olhar latino-americano. Na Europa, alguns teólogos como o esloveno Slavoy Zizek, retomam o discurso das Teologias da Morte de Deus, agora a partir de uma perspectiva pós-colonial e falam do Cristianismo como a forma mais radical de ateísmo⁷. Na África, teologias pós-coloniais levaram muitos cristãos da África do Sul e de outros países a deixarem as Igrejas históricas vindas com o Colonialismo e a aderirem a Igrejas pentecostais africanas (Igrejas independentes)⁸. Autores como Jonker sublinham que, diferentemente do Pentecostalismo na América Latina, de certa forma, “a Pneumatologia pentecostal na África está ligada às teologias pós-coloniais e fazem parte da herança das teologias políticas do século XX”⁹. É verdade que grande parte do Pentecostalismo latino-americano se distanciou das raízes negras e subversivas, presentes na

⁷ Ver, por exemplo, KOTSKO, ADAM, *Zizek e a tentativa radical de repensar a tradição cristã*, entrevista à IHU ON-LINE, 04/ 11/ 2013, p. 47 ss.

⁸ Cf. Reggie NEL, *Igrejas independentes africanas redefinindo interculturalização? Uma avaliação teológica negro-africana*, in «Protestantismo em Revista», São Leopoldo, v. 28, maio-agosto 2012.

⁹ Cf. Joerg RIEGER, *Liderando el discurso sobre Dios. Postcolonialismo y el desafío de las márgenes*, in «Estudios da Religião», n. 34, janeiro-junho 2008, p. 103–104.

origem do Pentecostalismo norte-americano no início do século XX. No entanto, de forma muito diversa, essa Pneumatologia pentecostal, ao ser herança das teologias políticas da África do século XX, se liga a algumas intuições da Teologia da Libertação. Em um de seus livros mais recentes, Leonardo Boff chega a reconhecer que a Renovação Carismática Católica, com sua dimensão pentecostal, “veio completar a Teologia da Libertação com a ênfase imprescindível da oração e da espiritualidade”¹⁰. Na mesma linha da Pneumatologia, em artigo publicado na VOICES, o teólogo coreano Jojo Fung desenvolve uma hermenêutica pós-colonial para aprofundar uma pneumatologia chamânica libertadora¹¹. Novamente, temos ali, de um lado, a abertura importante para uma nova Pneumatologia a partir dos espíritos da natureza e dos ancestrais, invocados pelo Xamanismo e tão importantes hoje em uma espiritualidade ecológica e macro-ecumênica. Do outro, essa aventura espiritual ainda se encontra, de certa forma, atrelada a critérios de avaliação bíblicos e cristãos. Isso poderia suscitar certa perplexidade em críticos mais atentos e levantar algumas questões:

1º - cada tradição espiritual e teológica é independente e não pode ser reduzida, ou mesmo compreendida a partir de outra (haveria aí sempre certo colonialismo cultural). O Xamanismo não precisa ser lido ou relido à luz da visão bíblica do Espírito. E mesmo se somos judeus ou cristãos/ãs, deveríamos nos abrir interiormente para aprender o que Deus nos diz a respeito das outras tradições espirituais, sem nenhuma necessidade de referência ou comparação com a nossa.

2º - No caso específico da Bíblia e do Cristianismo, precisamos superar os séculos nos quais as outras culturas eram julgadas a partir da referência da “única religião verdadeira” e da única que continha uma revelação divina.

No entanto, vale a pena repetir: a história avança dialeticamente. Compreendo que, para um autor coreano ou latino-americano descobrir nas tradições xamânicas ou nas crenças indígenas elementos comuns à tradição bíblica, não necessariamente condiciona uma a outra. De fato, se se aprofunda as origens das tradições do Espírito na cultura bíblica judaica, se descobrirá que, possivelmente, o ruah elohim, nos primeiros tempos da história, era visto como uma divindade autônoma ou, ao menos, uma manifestação divina com força e presença própria. Pode ter sido uma divindade da natureza (deusa da ventania e das tempestades), como na cultura Iorubá é o Orixá Iansã. Nas correntes sapienciais, essa expressão divina foi associada com a Sabedoria que, por sua vez, vinha

¹⁰ Cf. BOFF, L., *O Espírito Santo*, Petrópolis, Vozes, 2013, p. 40- 41.

¹¹ Cf. FUNG, JOJO, *Hermenêutica postcolonial y postmisional para una Pneumatología chamânica liberadora*, in «Voices», abril-setembro 2013, p. 123- 147.

de sincretizações com divindades estrangeiras, como Maat, a deusa criança e dançarina do Egito (Ver Pv 8, 22 – 31) ¹². Isso revela uma evolução na qual, mais tarde, a revelação do Espírito vai sendo sintetizado à tradição da Hokma hebraica e Sophia grega, a Sabedoria e a outras tradições. Além disso, em alguns textos bíblicos, aparece uma ambiguidade de linguagem sobre o Espírito que, às vezes é um e outras vezes, são sete espíritos (por exemplo, em Is 11). Nesse sentido, Jojo Fung tem sim razão em revelar que há certo paralelismo entre tradições bíblicas do Espírito e tradições xamânicas, um diálogo no qual cada tradição é independente, mas ligada ¹³. É nessa linha e nessa perspectiva que podemos, à luz de uma teologia pós-colonial da libertação, compreender a espiritualidade do Bem Viver.

4 – Uma síntese espiritual indígena na sociedade atual

Como salientei antes, o conceito do Bem Viver e seus equivalentes já existiam desde tempos imemoriais nas culturas de vários povos indígenas. No entanto, essa noção veio à tona nas últimas décadas a partir da participação dos povos indígenas nos novos processos sociais e políticos emergentes na América Latina. Assim sendo, o próprio conceito se expressa de forma nova a partir de um diálogo respeitoso e uma inserção criativa do novo movimento bolivariano nas culturas indígenas e da capacidade dessas comunidades se repensarem não apenas para a sua autonomia cultural, mas na responsabilidade de oferecer à sociedade envolvente critérios para um futuro sustentável e mais promissor.

Em uma entrevista, o índio aymara David Choquehuanca, ministro das Relações Exteriores da Bolívia e especialista em cosmovisão andina, explicou os principais detalhes da proposta do Bem Viver como caminho humano e espiritual: “O “Viver Bem” pode ser resumido como viver em harmonia com a natureza, algo que retomaria os princípios ancestrais das culturas da região”. “Queremos voltar a Viver Bem, o que significa que agora começamos a valorizar a nossa história, a nossa música, a nossa vestimenta, a nossa cultura, o nosso idioma, os nossos recursos naturais, e, depois de valorizar, decidimos recuperar tudo o que é nosso, voltar a ser o que éramos”.

O artigo 8 da Constituição da República da Bolívia estabelece que: “O Estado assume e promove como princípios ético-morais da socieda-

¹² Sobre isso, ver: ODASSO, GIOVANNI, *Bibbia e Religioni, Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Roma, Urbaniana University Press, 1998, p. 212 ss.

¹³ Na mesma linha, pode-se ler todo o número coletivo e monotemático da RIBLA (Revista Bíblica Latino-americana, 54: *Raízes afro-asiáticas no mundo bíblico*, Petrópolis, Vozes, 2006 / 2.

de plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (não sejas preguiçoso, não sejas mentiroso nem ladrão), suma qamaña (viver bem), ñandereko (vida harmoniosa), teko kavi (vida boa), ivi maraei (terra sem males) y qhapaj ñan (caminho ou vida nobre). “Para os que pertencem à cultura da vida, o mais importante não é o dinheiro nem o ouro, nem o ser humano, tomado isoladamente. O mais importante são os rios, o ar, as montanhas, as estrelas, as formigas, as borboletas (...) Para nós o mais importante é a vida”.

Viver Bem é saber dançar. Não se trata de apenas bailar. A dança se relaciona com alguns fatos concretos, como a colheita ou o plantio. As comunidades continuam honrando com dança e música a Pachamama, principalmente em épocas agrícolas; entretanto, nas cidades as danças originárias são consideradas expressões folclóricas. É preciso renovar o verdadeiro significado do dançar.

Viver bem é promover a união de todos os povos em uma grande família. Isto implica em que todas as regiões do país se reconstituam no que ancestralmente se considerou como uma grande comunidade. “Isto deve se estender a todos os países. É preciso voltar a ser o Abya Yala que fomos”¹⁴.

A tentação do cristão seria logo associar isso com a proposta do reino de Deus ou lembrar-se de palavras de Jesus como “Eu vim para que todos tenham vida e vida em abundância” (Jo 10, 10). Em uma perspectiva de teologia pós-colonial, tenho a impressão de que, para afirmar isso, eu teria de, em primeiro lugar, superar a própria cultura gnóstica presente no quarto evangelho e ampliar o conceito de “vida em abundância” para uma vitalidade que abrange o individual e o coletivo, o interior e o social. Além disso, ter claro que a melhor teologia intercultural ou se quiser chamar-se pós-colonial não seria “iluminar” a espiritualidade do bem viver indígena com as palavras do evangelho de João e sim reconhecer e valorizar a voz do Espírito e a revelação divina contida na própria linguagem indígena e a partir das próprias culturas andinas, guarani, maia e outras.

É claro que, como é proposto hoje, o Bem Viver é mais um projeto do que algo em si já vivido ou sabido. É algo que se coloca em uma perspectiva que dialoga profundamente com movimentos ocidentais como o do decrescimento proposto por Serge Latouche, não como um simples recuo do caminho da sociedade, mas como libertar-se dos dogmas do neoliberalismo e de um crescimento sócio-econômico não sustentável para um processo que, como afirmou José Mujica, presidente do Uruguai,

¹⁴ David CHOQUEHUANCA, *Bolívia: vinte e cinco postulados para compreender o Viver Bem*, entrevista no jornal La Razón, La Paz, 31/ 01; 2010. A tradução brasileira e resumo foram feitos pelo CEPAT (Central Paranaense de Assistência Técnica) e publicados na internet em 20/ 03/ 2010.

na reunião de cúpula da CELAC em janeiro de 2014, em Havana: “considerar como o mais importante de tudo a vida e a felicidade de todas as pessoas e em comunhão com o universo”.

É a partir desses critérios que se têm desenvolvido as novas teologias índias na América Latina. Para as comunidades e grupos que retomam suas religiões ancestrais, é uma cosmovisão autônoma e sem relação direta com o Cristianismo, embora imersa no confronto com a cultura envolvente e contendo elementos que, historicamente, vieram da tradição cristã¹⁵. Já no primeiro encontro continental da Assembleia do Povo de Deus (APD), em Quito, (1992), um grupo de participantes índios ou ligados a tradições afroamericanas, propunham como bandeira o que chamaram de “desevangelização”, conceito que foi compreendido pela maioria da assembleia como ruptura com o tipo de religião cristã vinda através do Colonialismo europeu. O termo não entrou nos documentos finais, mas o seu espírito está presente na proposta de uma espiritualidade macroecumênica contra o neoliberalismo e na inserção profunda e amorosa nas culturas e religiões autóctones¹⁶. É nessa perspectiva anticolonial que Atahualpa Yupanki pode cantar: “La voz no la necessito. Sé cantar hasta en el silencio”¹⁷.

O desafio é que, às vezes, mesmo o anticolonial se opõe ao modelo hegemônico e contradiz a leitura patriarcal e colonialista, mas sem conseguir ir além dela. Passar do anticolonial para o pós-colonial não se dá em um processo uniforme ou tranquilo e sim dialeticamente, por partes e como “em dores de parto”. Por isso, esse encontro e, diria mesmo, absorção criativa e original de uma teologia pós-colonial pode ser um processo fecundo e importante para esse caminho espiritual.

5 – Concluindo sem concluir

O fato do princípio do Bem viver indígena ser inscrito oficialmente nas constituições nacionais da Bolívia e do Equador é exatamente um exemplo de uma dialética que nem sempre é fácil de compreender. Alguém poderia pensar: ao transpor um conceito das sociedades indígenas para constituições de Estados ainda organizados do modo habitual das democracias ocidentais, esse conceito estaria sendo cooptado ou

¹⁵ Uma amostra disso é o livro de VICTOR BASCOPÉ C. *Espiritualidad Originaria en el Pacha Andino, Aproximaciones Teológicas*, Cochabamba, Verbo Divino, 2008.

¹⁶ Cf. Comunicado final do 1º Encontro Continental da Assembleia do Povo de Deus (APD) in MARCELO BARRROS, *O Sonho da Paz*, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 66.

¹⁷ Cf. ELEAZAR LOPÉZ HERNÁNDEZ, *La Teología india en la globalización*, in L.C. SUSIN, *El mar se abrió: 30 años de Teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander, 2001, pp. 102 – 107. (versão brasileira das Vozes).

obrigatoriamente reduzido para adaptar-se à realidade mais geral de toda uma sociedade. Nem sempre aparece claro se foi a sociedade que cooptou o princípio indígena ou se foram os índios que, ao conquistarem um espaço que nunca tiveram antes, puderam dialogar de igual para igual com a sociedade dominante. Esses processos são assim misturados e dialéticos. Fazer do Bem Viver um processo espiritual significa assumi-lo como método de vida, escola ao mesmo tempo de interioridade pessoal e de comunhão com as outras pessoas. Essa capacidade de unir pessoa e comunidade se concretiza na contemplação e cuidado com a natureza. É na natureza e na relação humana que se encontra sempre um mistério que nos chama a uma intimidade inefável.

Tanto nas tradições autóctones, como no Cristianismo andino ou indígena (é preciso reconhecer que ele existe e não é colonial ou eurocêntrico), esse mistério é chamado de Deus.

Em várias dessas cosmovisões e na melhor teologia feminista latino-americana, essa palavra, mesmo carregada das ambiguidades do patriarcalismo e do heteronomismo, tem sentido novo e positivo. Como explica Ivone Gebara: “o conteúdo da palavra Deus é marcado pela imprecisão, a qual é necessária para expressar o espanto, a admiração e a confiança diante de uma realidade maravilhosa, misteriosa, paradoxal. A imprecisão que é bênção e felicidade. Dizer Deus é não absolutizar nenhum caminho, nem mesmo os caminhos da justiça, verdade, solidariedade. Dizer Deus é dizer o sim e o não, o negativo e o positivo, a vida e a morte como faces de um mesmo rosto. (...) Dizer Deus é afirmar a possibilidade de caminhos abertos; é apostar no imprevisível mesmo quando o que esperávamos já não tem condições de realizar-se”¹⁸.

Quem está inserido no meio das comunidades mais pobres sabe que Deus é para eles mais do que conceito. É presença misteriosa e de amor descoberta nas religiões ou cada vez mais fora delas e das formas mais originais e autônomas. O diálogo entre essas intuições e caminhos do Bem Viver com as teologias pós-coloniais pode enriquecer esse caminho, possibilitando a cada pessoa viver melhor como uma espécie de diálogo intra-cultural e intra-religioso, como propunha Panikkar e, ao mesmo tempo, sendo mais capaz de fazer do compromisso social e político um exercício de espiritualidade anticolonialista, pós-colonial e libertador.

Nessas páginas já ficou claro que a teologia da libertação, por sua própria natureza de partir das bases, pelo seu próprio método de sempre ligar fé e vida, Palavra e justiça e pelo seu conteúdo revolucionário ou transformador, sempre foi e é uma teologia anticolonialista. Entretanto,

¹⁸ GEBARA, Ivone, *Teologia Ecofeminista*, São Paulo, Olho d'água, 1997, pp. 126- 127.

vimos também que nem sempre a postura anticolonialista chega a se libertar tanto do Colonialismo que dá um passo adiante e se constitui como pós-colonial. Por isso, a teologia da libertação precisa sim da teologia pós-colonial para ter mais profundidade e coerência nesse passo que a TL sempre se propôs a dar. Do outro lado, a Teologia pós-colonial pode ser enriquecida com a contribuição da teologia da libertação de nunca se tornar teologia de gabinete e permanecer sempre fiel à linguagem e sensibilidade das comunidades mais pobres. No caso da América Latina, essa teologia pós-colonial libertadora ou teologia da libertação pós-colonial pode ser especificamente cristã (sempre macro-ecumênica, portanto intercultural, como são a maioria das teologias índias e afroamericanas hoje), ou podem ser transreligiosas e interculturais em um sentido mais amplo do termo. Nessa reflexão, mostrei que o princípio e a proposta do Bem Viver indígena (sumak kamana dos Aymara, sumak kwasay dos Quéchua, teko porã dos povos Guarani e conceitos semelhantes em outros povos como os Maya) se constitui como caminho intercultural, anticolonialista e pós-colonial de uma espiritualidade macroecumênica e que pode ser religiosa (indígena ou cristã) ou trans-religiosa. Estou convencido de que isso já se dá na realidade do caminho, mesmo sem a reflexão teológica. Ocorre na experiência das comunidades, no diálogo que está acontecendo entre comunidades indígenas e o novo processo bolivariano conduzido pluralisticamente por grupos e organizações sociais de toda a América Latina. O que esse artigo quis mostrar é que a Teologia da Libertação e a Teologia pós-colonial ganhariam muito em se unir em uma elaboração e aprofundamento mútuo a partir dessa espiritualidade intercultural e inter-religiosa do Bem Viver. O caminho espiritual do Bem Viver pode fornecer elementos novos e enriquecedores para uma e outra teologia, ou melhor, para uma teologia que juntasse as duas dimensões: da libertação e do pós-colonial.

A espiritualidade do bem viver se expressa bem no poema da brasileira Adélia Prado: “A face de Deus é vespas:

Queremos ser felizes.

Felizes como os flagelados da seca

que perderam tudo

e dizem uns aos outros nos alojamentos:

‘Graças a Deus, podia ser pior!’¹⁹.

V

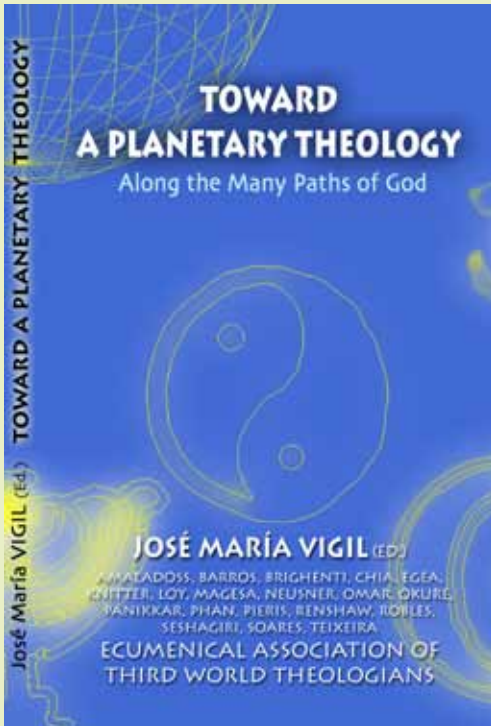
¹⁹ PRADO, Adélia, *A face de Deus é vespas*, in “Poesia Reunida”, São Paulo, Siciliano, 1991, citada por GEBARA, Ivone, idem, p. 126.

Toward a Planetary Theology

The fifth and last volume of the Series.

Published in March 2010,

by Dunamis Publishers, Montreal, Canada, 198 pages.



A collective EATWOT's work by Michael AMALADOSS (India), Marcelo BARROS (Brazil), Agenor BRIGHENTI (Brazil), Edmund CHIA (Malaysia-USA), Amín EGEA (Spain), Paul KNITTER (USA), David LOY (USA), Laurenti MAGESA (Tanzania), Jacob NEUSNER (USA), Irfan OMAR (USA), Teresa OKURE (Nigeria), Raimon PANIKKAR (India-Spain), Peter PHAN (Vietnam-USA), Aloysius PIERIS (Sri Lanka), Richard RENSHAW (Canada), Amando ROBLES (Costa Rica), K. SESHAGIRI (USA), Afonso SOARES (Brazil) Faustino TEIXEIRA (Brazil) and José María VIGIL (Panama)

You can download freely this book from the Net, at
<http://tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths/>

On paper it is published by DUNAMIS PUBLISHERS

For orders: dunamis@live.com

For Canada: \$20 (shipment included)

For USA: \$23 (shipment included)

For rest of the world: \$27 (shipment included)



Claroscuro teológico: colonialidad, resistencia, reinvención

Diego IRARRÁZAVAL
Santiago, Chile

Abstract

A review of 40 years of liberation theologies in Latin America shows how it engages post-colonial concerns (and at times neglects them). This essay deals with our dilemma of being faithful to our responsibility and rediscovering our Christian sources, on one part, or being subordinated to north-atlantic patterns, on another part. There have been forerunners such as Juan Luis Segundo and Jose Comblin, and several ways of understanding that lead towards being deeply human and respectful of creation.

Systematic work done by Gutiérrez, Boff, Tamez, Bingemer, Sobrino and so many others, biblical research with grass-root communities, feminist, indigenous and afro-american perspectives, eco-theology, inter-religious dialogue, and other strands of thinking in solidarity with the marginalized, are contributing to decolonize our lives and to construct theology with new paradigms. My essay underlines “colonialidad” (neo-colonial power and its assimilation by ordinary people) and also focuses on alternatives to individual/market transcendence and to a mythical modern progress.

As martyr-bishop Romero reminded us: Gloria Dei vivens pauper. This happens when the downtrodden resist and join hands with all who love being alive without boundaries (and daily contribute to such a universal goal).

*“Vendrá la libertad...
vendrá con risa de niño,
con voz de viejo
y puño joven.
Vendrá como caricia
de la mujer que amamos
siempre...
y ahora se queda”¹*

¹ Luis ZAMBRANO, *En el nudo del tiempo*, Lima: Arteidea, 2009, 70.

La humanidad intuye y va delineando ámbitos de libertad. Ésta ha estado llegando (a pesar de tanto obstáculo) y “ahora se queda” (como anota L. Zambrano); hay indicios de libertad en la risa, en caricias, en voces ancianas, en acciones de la juventud.

El pensar cristiano -en valles y en alturas latinoamericanas- tiene sus claroscuros. Nos acostumbraron a reproducir lo ajeno, y a caer en oscuras trampas y subordinaciones. Pero no se extinguieron pequeñas y potentes luces. En los últimos 50 años se han ido afianzando caminos propios e interactivos de varias corrientes teológicas atentas al clamor por la vida.

El afán libertario hoy retoma la crítica a la persistente colonialidad. Además surge la inquietud sobre vínculos entre el pensar pos-colonial y la teología de liberación. ¿Cómo ésta es interpelada y desafiada por dicho pensar? ¿Cómo interactúan y se dan aportes mutuos? Junto con encarar la subordinación económica-cultural-simbólica; el pensar pos-colonial esta incentivando modos de comprender la fe.

1. Dilema latinoamericano

Nos autocalificamos como seres libres, pero de muchas maneras se siente, piensa y actúa según pautas enajenantes. También suelen ser exaltadas particularidades de cada pueblo y tesoros en cada rincón de la existencia. No obstante, en lo cotidiano predomina la imitación de quien “es más” debido a sus posesiones y sus talentos “superiores”. ¡Nos auto-colonizamos!

Al admirar e imitar –a quienes están catalogados como exitosos y felices– uno sin querer va cerrando candados. Se renuncia al caminar propio junto a los demás. A través de la educación y del progreso económico uno es formateado para actuar de modo alienado. Un maestro de Simón Bolívar advertía “la sabiduría de Europa y la prosperidad de los Estados Unidos son, en América, dos enemigos de la libertad de pensar... Imiten la originalidad ¡ya que tratan de imitar todo!”.²

En vez de reconocer y acrecentar lo originario, uno se inclina a reproducir lo que no corresponde a necesidades y energías de cada pueblo. Esto ocurre en asuntos de cada día. Ello también ha marcado (hasta mediados del siglo pasado) la labor teológica. Gracias a Dios y gracias a quienes son tenaces y audaces se han dado grandes pasos (motivados por el espíritu del Concilio Vaticano II y por Medellín) y se han desenvuelto nuevas fases en la reflexión creyente latinoamericana.

Pongo acento en la colonialidad y en la emancipación, y de modo especial en el horizonte pos-colonial que traspasa las teologías latinoame-

² Pensamiento de Simón Rodríguez (1769-1854) que decía América “es original... o inventamos o erramos”; citado por Eduardo Galeano, *Espejos, Una historia casi universal*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, 184.

ricanas. Nos afectan hoy más que antes, debido al cambio civilizatorio, y a factores del mercado totalitario, y a la innovación tecnológica y comunicacional. No son inquietudes sobre el pasado.

Junto con evaluar la compleja trayectoria de lo colonial y su actual transfiguración, es prioritario reconocer la alteridad y lo intercultural, y visualizar alternativas de carácter comunitario, ético, simbólico, económico, político³. Aquí no hay espacio para abordar vastas temáticas del dilema latinoamericano; lo que sí voy a anotar es un actuar/celebrar/pensar la fe, de modo relevante e interpelante en el mundo de hoy.

2. Oscuridad y luminosidad

Las espaldas de Centro y Sur América han soportado cargas pesadísimas. Durante siglos, la cristiandad ha sellado el injusto orden colonial. Luego se sobrellevó el ilustrado neo-colonialismo y la desigual modernización. Hoy se afianza la revolución tecnológica, la comunicación interactiva, digital, instantánea, y el marketing del consumo insaciable. La muchedumbre es cautivada por pautas dictadas por élites del mundo, y se sueña con sus parámetros de felicidad. La transcendencia ha sido relocalizada en lo individual y en el mito del progreso. Arrecian las ambivalencias. También aumenta el desencanto y la depresión. Nos envuelve la oscuridad, y nuevas modalidades de enajenación.

Sin embargo, a lo largo de siglos y en la actualidad existen brizas y vientos refrescantes⁴. Hay potentes focos de luz: la autonomía orientada

³ El pensar la "alteridad" ha incentivado la perspectiva pos-colonial y de-colonial. Véase Humberto MATURANA, *El sentido de lo humano*, Santiago: Sáez Editor, 2003, (y con Gerda VERDEN) *Amor y Juego*, Santiago: Sáez Editor, 2003; Enrique DUSSEL, 1492, *O encobrimento do Outro*, Petrópolis: Vozes, 1993; Raúl FORNEET, *Filosofía Intercultural*, México: Universidad Pontificia de México, 1994; Antonio ELIZALDE (comp.), *Las nuevas utopías de la diversidad*, Santiago: Universidad Bolivariana, 2003; Ricardo SALAS (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, III tomos, Santiago: UC Silva Henríquez, 2005; Humberto GIANNINI, *La metafísica eres tú. Reflexión ética sobre la intersubjetividad*, Santiago: Catalonia, 2007; Raúl GONZÁLEZ, Richard HOWARS (comp.), *Hacia otras economías. Críticas al paradigma dominante* (Santiago: LOM, 2012).

⁴ Desde el inicio de la invasión europea hasta el presente hay oleadas de resistencia e insurrección anti-colonial y anti-imperial. En cuanto a precursores, ver Felipe Guamán Poma de Ayala (*El primer nueva crónica y buen gobierno* –de 1583–, México: Siglo XXI, 1980); el pensamiento lascasiano (Bartolomé de las Casas, *Obras Completas*, Madrid: Alianza, 1992) que ha sido comentado por Gustavo GUTIÉRREZ (*En busca de los pobres de Jesucristo*, Lima: CEP, 2004); y la amplia recopilación de Pablo SUESS, *La Conquista Espiritual de la América Española*, Quito: Abya Yala, 2002. Hoy son más apreciados los incontables resquicios de libertad en el transcurso de siglos coloniales y de la fase republicana. No hay que presuponer carencia de hondas vetas anticoloniales (ni limitarse a estudios anglosajones y francófonos sobre lo colonial). Al respecto: Carlos D. VALCÁRCEL, *Rebeliones coloniales sudamericanas*, México: FCE, 1982; Enrique DUSSEL (ed.), *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, San José: CEHILA/DEI, 1995.

a la liberación, la interculturalidad que no es un mero coexistir sino una conjugación de rutas humanas, la libertad de conciencia, los derechos humanos y derechos de la Tierra. También se reafirman convicciones contrarias a cualquier imperio y a cualquier caudillo. Por eso en el escenario colonial persisten voces de-colonizadoras, y a la vez resistencia y gestación de alternativas. El malestar social tiene amplia difusión; como lo evidencian movimientos sociales, en regiones de Méjico, Centroamérica, Ecuador y Bolivia (con sus flamantes Constituciones), y en la auto-gestión local y regional que conlleva des-colonizarse. No sólo son voces políticas y opciones intelectuales; principalmente son iniciativas socio-culturales (en que hay escasa retórica y hay abundante gestión de libertad). ¡Se trata de millones y millones de hormigas dedicadas a cosas que valen la pena!

En cuanto al debate teórico, se lleva a cabo en círculos pequeños y en varias corrientes de opinión, que han ido generando sus marcos teóricos⁵. Este breve ensayo no ingresa en las controversias en curso; más bien me detengo en significados de la acción de-colonizadora y emancipadora y sus implicancias en los ámbitos cristianos.

Hace 40 años Juan Luis Segundo anotó la urgencia de reexaminar el “método de la teología latinoamericana... y (sacar a luz) las tentativas de apropiarse el vocabulario liberador por parte del sistema opresor”⁶. Esto fue retomado, hace unos 20 años por José Comblin, que (haciendo referencia a J.L. Segundo) precisa que lo hecho en América Latina cues-

⁵ Con respecto a lo colonial/decolonial, véase A. Castillero y A. Kuethe, *Historia General de América Latina*, III/2, Madrid: Trotta, 2001; A. Quijano, “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana” (en R. Briceño León, H. Sontag, *Pueblo, época, y desarrollo*, Caracas: Nueva Sociedad, 1998, 139-155), *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, Buenos Aires: Grafica y Servicios, 2000; Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires: CLACSO, 2002; Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007; Denise Arnold, “Del desarrollo de la colonización hacia la descolonización del desarrollo”, *Religión y Desarrollo*, 1/1 (2007), 26-32, 1/2 (2007), 26-31; Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa, 2007; Rafael Puente, “Vivir bien y descolonización” en I. Farah, L. Vasapollo, *Vivir Bien ¿paradigma no capitalista?*, La Paz: Plural, 2011, 345-364; Alison Spedding, *Descolonización*, La Paz: ISEAT, 2011.

⁶ J.L. Segundo, *Liberación de la Teología*, Buenos Aires: C. Lohlé, 1975, 9; que anota amenazas con respecto al pensar latinoamericano (págs. 8-9), y la gran propuesta de “interpretar la palabra de Dios dirigida a nosotros, hoy y aquí” (pg. 12). Véase Josef Estermann, “Dios no es europeo y la teología no es occidental” en *Si el Sur fuera el Norte*, La Paz: ISEAT, 2008, 249-274; Fernando Segovia, *Decolonizing Biblical Studies*, NY: Orbis, 2000; y la Bibliografía Bíblica Latinoamericana en www.metodista.br/biblia; Catherine Keller, Michael Nausner, Mayra Rivera, *Postcolonial Theologies, Diversity and Empire*, Saint Louis: Chalice Press, 2004; Néstor Míguez, Joerg Rieger, Jung Mo Sung, *Beyond the Spirit of Empire*, London: SCM Press, 2009; F. Segovia, R.S. Sugirtharajah (ed.), *A Postcolonial commentary on the New Testament writings*, London: T&T Clark, 2009 (con lúcidas reinterpretaciones de cada libro neotestamentario).

tiona toda teología. De modo positivo Comblin indica la “relación con una teología de libertad bíblica, dirigida por Pablo y Juan, y prolongada en una tradición secular, aunque muchas veces minoritaria dado el contexto de cristiandad”⁷. A estos precursores (Segundo en el Uruguay y Comblin en Brazil) se fueron sumando la genialidad de G. Gutiérrez, L. Boff, J. Miguez Bonino, E. Tamez, M.C. Bingemer, J. Sobrino, J.B. Libânio, J.M. Sung, y muchas personas más, y sobretudo las grandes corrientes de pensar feminista, indígena, afro-americano, eco-teológico. Cada uno a su modo ha ido decolonizando el pensar cristiano motivado por la fe en Jesucristo. Sin embargo, las grandes instituciones en el continente han continuado reproduciendo las pautas nor-atlánticas.

Cabe pues la honesta crítica que va de la mano con la autocrítica. En América Latina hemos estado habituados a reproducir categorías y temáticas ajenas; lo que ha contaminado la reflexión cristiana. Por supuesto no hay que olvidar voces excepcionales: en lo profético, en la sabiduría y el arte del pueblo, en espiritualidades de carácter evangélico, en corrientes teológicas con sellos latinoamericanos. Sin embargo, por todas partes existen actitudes miméticas: en planes pastorales, en organismos eclesíásticos, en centros de enseñanza teológica. Imitamos a élites europeas y se hacen reproducciones con rasgos latinoamericanos. Cada persona cristiana es más o menos cómplice y ejecutor de dicha imitación y reproducción.

Tal enjaulamiento empieza a ser superado (durante la segunda parte del siglo pasado) porque florecen y se diversifican corrientes de acción y pensamiento con rasgos contestatarios y emancipadores. La polifacética fe cristiana es entendida con sus elementos contextuales y también en dialogo con quienes son diferentes. En mayor o menor grado se selecciona y adapta lo recibido en la cristianización. Es transformado lo implantado a lo largo de siglos. Así se van abriendo rutas luminosas.

3. Torrentes coloniales y fecundos manantiales

Al considerar los torrentes que penetran la reflexión creyente cabe tomar en cuenta sus impactos y también las críticas a la colonialidad.

Logros teórico-prácticos

A la denuncia ante esquemas imperiales (de ayer y de hoy) se ha sumado el confrontar la globalización que penetra en las tecno-ciencias y en los medios de comunicación, y también el discrepar con las epistemo-

⁷ José COMBLIN, *Cristaos rumo ao seculo XXI*, São Paulo: Paulus, 1996, 111 y 115; la teología latinoamericana es vista no como circunstancial ni sólo contextual, sino como una corriente que forma parte de dos milenios de “libertad bíblica”.

logías dominantes. A dichas críticas han contribuido algunas voces cristianas y labores teológicas. Ellas reconocen daños provenientes de viejas y renovadas estructuras de cristiandad, y también lamentan el respaldo religioso al desarrollo capitalista.

Al análisis del colonialismo con rasgos cristianos se añadieron cuestionamientos a la sacralización económica y a nuevas formas de idolatría⁸. Algunos teólogos/as dialogan con las ciencias sociales, donde resurge la temática colonial, marcada por el pos-estructuralismo francófono y por estudios pos-coloniales anglosajones. También se afianza la descolonización en la acción/reflexión africana⁹, asiática, latinoamericana, noratlántica.

Estos logros teórico-prácticos podrían ampliarse y ser más interdisciplinarios (a partir de los pasos dados en el terreno histórico, filosófico, ético, y la teología fundamental). Por ejemplo, el examen de la violencia socio-económica y epistémica conlleva replantear modos de ver la acción divina en la historia humana (y reconsiderar el intervencionismo sagrado y la “voluntad de Dios” que legitima el orden moderno).

No sólo nos modernizamos con pautas noratlánticas, la colonialidad del poder (subrayada por A. Quijano y otros/as) implica la deshumanización debida a la colaboración y complicidad de la población latinoamericana. En espacios de reflexión creyente ha sido privilegiado el código textual y ha sido menospreciado lo oral y ritual. Han predominado categorías antropocéntricas (y ha sido postergada la perspectiva de la creación; aunque ésta hoy reaparece en las eco-teologías).

También podría ampliarse la enseñanza eclesial. Medellín ha impugnado el neocolonialismo porque tenemos capacidades culturales y sociopolíticas (Justicia #13, Paz #8-10, Laicos #2, Educación #3). Recientemente, Aparecida ha postulado “descolonizar las mentes” y favorecer “espacios y relaciones interculturales” (# 96). De modo concreto cabe continuar descolonizándonos en métodos y contenidos al pensar la

⁸ Véase L. BOFF, “El mercado y la religión del mercantilismo”, *Concilium* 241 (1992), 7-13; Jung Mo SUNG, *Teología y Economía*, Madrid: Nueva Utopía, 1996; E. DUSSEL, “El mercado en la perspectiva ética de la teología de la liberación”, *Concilium* 270 (1997) 124-142, y “Descolonización epistemológica de la teología”, *Concilium* 350 (2013), 23-34; J. Mo SUNG, *Deseo, Mercado y Religión*, Santander: Sal Terrae, 1999; N. Míguez y otros, *Beyond the Spirit of Empire*, (ver nota 5); Joseph DUGGA “Disonancia epistemológica”, *Concilium* 350 (2013), 13-22.

⁹ Según Eloi Messi METOGO “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” (“La teología poscolonial en contexto africano”, *Concilium* 350, 2013, 111-124). Véase una crítica radical a empresas misioneras: Meinrad HEBGA sj, *Emancipation d’Églises sous tutelle*, Paris: Presence Africaine, 1976.

fe, y también encarar la institucionalidad eclesiástica con su vicio monocultural.

Hoy se perfilan esfuerzos teológicos de carácter intercultural; por ejemplo al pensar el Dios de la Vida en la multitud mestiza que valora su “estar-entre” realidades diferentes, en la muchedumbre de migrantes que reconfiguran sus espiritualidades, en incontables iniciativas que cuidan la creación (y se apartan de la falsa disyuntiva: naturaleza-cultura), en las nuevas generaciones con sus itinerarios de fe dentro y más allá de lo establecido. Lo teórico-práctico corresponde no sólo a especialistas sino a comunidades humanas con sus trayectorias oscuras y luminosas.

Torrentes de colonialidad

La mestiza-Indo-Afro-América esta asediada por torrentes de carácter económico, político, militar, científico, pseudo-espiritual (que se entrelazan y respaldan mutuamente). Este entrecruzamiento hace posible una colonialidad integral y pluridimensional. Con respecto a estructuras religiosas, ellas no están en la periferia ni arriba de la realidad, sino más bien al interior de ella, y están tensionadas con los demás factores. Se constatan pues difíciles tensiones y un abanico de líneas de fuerza.

La tendencia hegemónica conlleva un monólogo civilizatorio. A los pueblos del mundo nos inculcan la supremacía de un modo de pensar que genera progreso tecno-científico y que conlleva “felicidad”. No se permiten pues contraposiciones epistemológicas; sólo es tolerada la diversidad contextual y la peculiaridad cultural. Por eso, se difunden métodos y contenidos universales, inculcados desde poderes nor-atlánticos con sus filiales en regiones del mundo. Por ejemplo, en ámbitos académicos, las pautas del perfil de egreso y de las competencias son casi iguales en Holanda y en Argentina. Salvo excepciones, los programas de estudio, la labor de investigación, y los congresos de especialistas, tienen un parámetro mundial. Las ciencias (y las teologías) se desenvuelven en marcos monológicos y por ende discriminatorios.

Por otra parte, en la ciencia, la filosofía, la teología, se dan procesos de reforma, con rasgos contestatarios y con propuestas. Son retomadas fuerzas sapienciales con densidad milenaria. Resurgen cuestiones simples y hondas ante un porvenir abierto al vivir y al morir. Una interpelación muy luminosa proviene del biólogo Humberto Maturana que pregunta “¿qué es el vivir que muere?”¹⁰. Su reflexión da primacía al amor.

En la elaboración teológica, particularmente en instancias latinoamericanas, sobresalen escritos sobre paradigmas y nuevas hermenéu-

¹⁰ H. MATURANA en *Le Monde Diplomatique* 148, 2014, 8.

ticas¹¹. Éstos ensayos muestran asuntos de fondo, ya que no segregan tal o cual autor o esquema conceptual o argumentación. Ellos más bien constituyen modos de pensar/actuar solidario que trastocan el acontecer latinoamericano. Sin embargo, hay insuficiencias metodológicas y hermenéuticas. Quienes elaboran tales ensayos no están en el aire. Solemos estar dentro de élites de poder, transitar por rutas de éxito profesional, y estar segregados de clamores y sabidurías de la gente común.

Otro torrente de colonialidad afecta el imaginario del pueblo creyente. Aquí hay muchos y cambiantes fenómenos. Subrayo el problema de la adhesión a la omnipotencia divina. Personas y estratos sociales con largas trayectorias de subordinación han interiorizado figuras de Dios (y otras entidades sagradas) que solucionan todo. El ser humano tiende a verse sin co-responsabilidad en procesos de revelación y de salvación. Se llega a extremos: la Palabra es enseñada de modo vertical, y cada persona aprende y se subordina. Los Santos/as y otras entidades hacen milagros, y uno es receptor de la gracia divina. Así son encaradas las carencias de cada día. (Además de esa postura fideísta e inmovilizadora, se constatan muchas creencias que humanizan.)

Yo-ismo y mercancía transcendental

Al examinar dimensiones económico-culturales de lo colonial uno percibe la articulación entre vivencias subjetivas y la omnipotencia del mercado. Ahora bien ¿cómo están conectados sujetos/estructuras sociales y los productos teológicos de mayor peso? Aunque se diga que la reflexión corresponde a toda la comunidad cristiana, de hecho predominan voces especulativas y más o menos distantes de la fe del pueblo de Dios. Son productos que forman parte del mercado socio-cultural y educacional. A la vez hay tensiones intra-eclesiales porque la actividad del teólogo/a es supervisada por organismos que premian o que censuran sus labores.

¹¹ Hay hitos mayores: procesos de reflexión gestionados en Brasil y la colección de tomos de teología de liberación (publicados en España y América Latina, en los años 80 e inicios de los 90); la prolífica hermenéutica bíblica (ver www.metodista.br/biblia); la recapitulación en *Mysterium Liberationis* (Madrid: Trotta, 1990); los ciclos impulsados por la SOTER, por ejemplo, en *Teología e novos paradigmas* (São Paulo: Loyola, 1996), *Teología aberta ao futuro* (São Paulo: Loyola, 1997), *Sarca Ardente, Teología na América Latina*, *Prospectivas* (São Paulo: Paulinas, 2000); por teólogas feministas, p. ej. *Entre la indignación y la esperanza* (Bogotá: Indoamerican, 1998), *La sociedad que las mujeres soñamos* (San José: DEI, 2001); por CETELA, en Abya Yala y sus Rostros (Bogotá: Kimpres, 2001); por la Asociación de Teólogos/as de América Latina (colección *Por los muchos caminos de Dios*, desafíos del pluralismo religioso a la teología de liberación, tomos del 2003 al 2010); por el Forum Mundial Teología y Liberación, por ejemplo en *Teología para outro mundo possível* (São Paulo: Paulinas, 2006), *Nosso planeta, nossa vida* (São Paulo: Paulinas, 2011).

Uno constata dinámicas sacralizantes; por una parte es sobredimensionado (y hasta absolutizado) el pensar individual y la explicación oficial de la tradición cristiana. Así quienes estudian y enseñan teología están supeditados a tal o cual “escuela” o corriente intelectual, y acomodados a limitantes interpretaciones de la Palabra y aplicaciones del magisterio de la Iglesia. La otra gran dinámica sacralizante es que personas y obras benefician programas institucionales. Por esto el producto teológico es medido en términos del prestigio social y la ganancia económica.

Todo esto subyace a lenguajes bien intencionados. Se intenta comprender la revelación de Dios y estar al servicio de la renovación eclesial. Estos lenguajes positivos tienen que ser contrastados con las sacralizaciones ya mencionadas; y así salen a luz incoherencias; y es necesario el debate. También es necesaria la autocrítica, y exigir coherencia entre intenciones y prácticas en uno mismo y en los demás.

Aquella pregunta de cómo están conectados sujetos y productos también puede ser respondida haciendo referencia a Zygmunt Bauman. Cada persona hoy es una entidad vendible: “nadie puede preservar su carácter de sujeto si no se ocupa de resucitar, revivir y realimentar a perpetuidad en sí mismo las cualidades y habilidades que se exigen en todo producto de consumo”¹². En lo propiamente teológico, el pensar tiende a ser valorado cuando es un producto adquirido y consumido, y así uno se autovalora.

Las vivencias son aún peores de lo ya anotado. Se sigue hablando de Dios, pero con orientaciones carentes de contenido evangélico. La transcendencia tiende a ser trasladada a lo inmanente/privatizado; y lo teo-lógico lamentablemente se mueve hacia lo ego-lógico. Hay además una interiorización de mercancías religiosas; las ofrendas rituales y el cumplimiento de normas significan “ganar” seguridad religiosa. De este modo son implementados neo-sacramentales, que aseguran un cierto bienestar.

Todo esto es obviamente cuestionable, y hasta despierta indignación. Por eso desde hace unos 50 años se han abierto las puertas a conductas alternativas.

Discrepancias y manantiales

En nuestro terreno, la problemática es de larga duración. “La colonialidad teológica... pesa permanentemente sobre toda la Iglesia Católica” y en especial pesa el monopolio sobre la salvación y las herencias culturales, como lo señala Paulo Suess¹³. Al verse una institución

¹² Zygmunt BAUMANN, *Vida de Consumo*, México: FCE. 2012, 25-26.

¹³ Paulo SUESS, “Prolegómenos sobre descolonización y colonialidad de la teología en la Iglesia desde una perspectiva latinoamericana”, *Concilium* 350 (2013), 91.

como agente privilegiado de salvación se tiende a dar la espalda al amor universal de Dios. Además, cuando hay una acrítica asimilación del pensar que se llama a sí mismo universal (¡y que no lo es!), será más difícil entender la convocatoria genuinamente universal del Evangelio.

Siendo co-responsables en el caminar de la Iglesia (mediante roles particulares de teólogos/as), nos cabe discrepar con cualquier colonialidad y de modo especial con su impacto en la reflexión creyente; y en términos positivos, nos corresponde seguir reconstruyendo y reinventando un pensar latinoamericano iniciado hace décadas. Esto tiene un hermoso porvenir gracias a las sabidurías del pueblo creyente.

Ahora bien, ni los obstáculos ni los desafíos se limitan a lo intracristiano, ni a cuestiones internas en la iglesia. Más bien la mayor problemática es que la colonialidad amalgama lo cultural y político con lo económico, y que estas diversas dimensiones se apoyan entre sí.

Con respecto a aportes específicamente teológicos se ha estado confrontando el pensar monocultural (que reproduce un logocentrismo, y que está supeditado a otras épocas). También se ha estado tomando distancia del parámetro individualista (con resabios noratlánticos) y de pautas andro-céntricas (que anula tanto al varón como a la mujer teóloga). La sabiduría feminista y el repensar lo masculino están rediseñando el escenario cristiano.

¿Por qué ocurre todo eso? Hay razones de fondo. En primer lugar: es reconocida la fuerza del Espíritu que transforma todo; y son leídos signos de nuestros tiempos en que se perciben señales que Dios da a la humanidad en el acontecer humano y la creación. Esto es lo primordial. Además, repensar la fe corresponde a la fidelidad creativa suscitada por el Concilio Vaticano II y por instancias ecuménicas, y también por la renovación en iglesias particulares y en las comunidades de base.

Metodológicamente el pensar/celebrar la fe ha sido reubicado en la tradición bíblica y eclesial, y en la comprensión de signos de nuestros tiempos. El teologizar latinoamericano es hoy polifacético, y cuenta con diversos manantiales, con cauces hermenéuticos, y con frutos al conocer y celebrar la fe. Cada uno a su modo -y el conjunto con una admirable sinergia- está indagando el amplio terreno del ser cristiano. Se ha ido generando, no una dogmática de la liberación, sino más bien un abanico de preguntas abiertas, de nuevas hermenéuticas, de modos de aproximarse a la verdad, de obras teológicas que son siempre provisorias.

Ya que es encarada la tendencia a privatizar el pensamiento (porque se ha estado pasando de la teología a la ego-logía), y ya que es confrontado el marketing de religiones/espiritualidades, la teología hoy vuelve a enraizarse en el ser pueblo de Dios y vuelve a reexaminar los imaginarios sobre Dios. Las imágenes populares sobre Dios son corre-

lacionadas con las verdades bíblicas; y también son confrontadas las deidades seculares.

Los nuevos manantiales teológicos son solidarios con pueblos postergados, resistentes, y sumamente sabios. El buen profesional no se encierra en sí mismo y su obra. Más bien, al compartir el pensar/celebrar la fe en medio del pueblo de Dios, a su modo contribuye al caminar lúcido y crítico de personas y comunidades de hoy. De este modo aporta a búsquedas de sentido e identidad, a la interculturalidad, a hermenéuticas particulares que tienen calidad universal, al cotidiano de-colonizar y re-inventar. Vale decir, no sólo interesan fórmulas de fe utilizadas en espacios intra-cristianos; más bien se da importancia a entender comunitariamente la fidelidad al Dios de la Vida, y a superar carencias que afligen a la humanidad.

Por lo tanto, las teologías latinoamericanas constituyen manantiales de agua saludable y sanadora. Ellas conllevan y se verifican en la acción concreta, por ejemplo, en lo laboral cuando hay iniciativas solidarias y productivas, entre personas que son independientes en oficios y en actividades comerciales, entre quienes tienen empresas con responsabilidad social. La reflexión cristiana también es de-colonial cuando el yo-ismo es transcendido en asociaciones, vecindarios, espacios familiares, reivindicaciones regionales. La colonialidad es trastocada mediante una gama de acciones. Esto es apreciado teológicamente.

Del *Gloria Dei vivens homo* (de San Irineo de Lyon, siglo II) se está dando el salto al *Gloria Dei vivens pauper* (San Romero de América). La gloria de Dios es que la humanidad sea feliz a partir del pobre, y que cada entidad del universo reviva desde la cotidiana penumbra.

4. De-colonización y re-inención

En tenebrosos contextos coloniales la multitud silenciada de modo casi milagroso logra ser resistente y creativa. Uno participa en el fascinante proceso de encarar la oscura colonialidad y también de abrir cauces de agua sanadora. Uno aprecia procesos de pasiva y activa resistencia de-colonial y también de lúcidas reformulaciones. Anotaré sólo unas líneas, que se suman a tanta admiración hacia la innovación latinoamericana y caribeña.

Resistencia con energía evangélica

Dadas las incontables oscuridades coloniales, se requiere gran lucidez y tenacidad a fin de no quedar enjaulados, y para seguir caminando con sueños y colores propios. Con tenacidad personal y espiritual se construye identidad y proyecto histórico; la resistencia cultural tiene ingredientes políticos. Además, la lectura creyente permite reconocer, en el acontecer humano, los lenguajes del Espíritu.

Esto ocurre en medio de confrontados mundos simbólicos. Por una parte, la población originaria y mestiza desarrolla sus vínculos con fuerzas protectoras de su vida amenazada (y ello lamentablemente es considerado irracional y hasta idolátrico). Por otro lado tenemos la cristianización; que es ambivalente en sus métodos y objetivos, y tan cuestionable en su marco monocultural. Los siglos de intervención en las culturas/religiones han suscitado resistencias de todo tipo. Aquí hay expresiones evangélicas, cuando no se claudica ante los poderes, y cuando se consolidan derechos a la vida. Esta resistencia a veces incluye el don de la sangre; ya que el caminar de los pueblos está iluminado por el coraje de innumerables mártires.

También sobresale la resistencia sapiencial/festiva. No hay duda que en estas instancias culturales de cada pueblo están presentes factores tanto de sumisión como de emancipación; ni en esos ni en otros terrenos se palpa sólo lo negativo o sólo lo positivo. Más bien uno percibe la compleja colonialidad. Ciertamente hay valores humanos en las sabidurías y celebraciones de carácter alternativo al poder dominante. Sobresale la auto-gestión de conocimientos y las antiguas y nuevas formas festivas con su densidad evangélica¹⁴. Simbólicamente es sobrepasada la casi omnipotente razón occidental y también son cuestionados los ritos seculares de “felicidad” instantánea y descomprometida.

Con respecto a la institución eclesial, comunidades pequeñas y una serie de redes cristianas ofrecen mayor espacio a la resistencia. También somos deudores del Concilio Vaticano II, de líneas proféticas en las Conferencias Latinoamericanas desde Medellín hasta Aparecida, y recientemente de la acción/reflexión del Papa Francisco. De varias maneras se afianza la anónima e incansable labor de evangelizadores que leen los signos de los tiempos y contribuyen a la plenitud humana. Esto implica de-colonizar la ambivalente cristianización, y sobretodo conlleva fidelidad al Evangelio que incentiva innovaciones teológicas a favor de la humanidad y la creación.

Reinvenciones teológicas

¿Cómo puede calificarse la labor de estas décadas? Sobresalen actividades de carácter comunitario, y una intensa reflexión conjugada con la espiritualidad y la celebración. No son pues hazañas intelectuales, ni privadas, ni unidimensionales. Lo producido y comunicado proviene eclesial

¹⁴ En cada terreno hay diversas interpretaciones; véase p.ej. Rubén DRI, *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular* (Buenos Aires: Biblos, 2007), Mauro PASSOS, org., *A festa na vida* (Petrópolis: Vozes, 2002), y *La Fiesta, Símbolo de Libertad* (Lima: CEP, 1998) en que anoto: “un pueblo empobrecido regala alegría a la humanidad de hoy. Esto conlleva racionalidad —la lógica de la alegría— y conlleva política —la polifacética estrategia de la reciprocidad—” (pág. 345).

y socialmente “desde abajo”. Se trata -como ya se ha dicho- de una fidelidad creativa. También puede ser calificada como re-inención teológica. Vale insistir: no es una posesión individual ni se encierra en disciplinas especializadas. Más bien se desenvuelven procesos sapienciales y orantes, con un carácter colectivo e interdisciplinario, donde hay roles diferentes. Se ha estado constituyendo una polifonía teológica. (Esto será ejemplificado mas adelante con referencias a lo andino y latinoamericano).

Las producciones más significativas (que implican personas y agrupaciones, obras e instituciones) son las siguientes.

A) Las lecturas de la Palabra -de carácter contemplativo, contextual, militante- y la reflexión y celebración en torno al Espíritu (llevadas a cabo mayormente en comunidades de base y en programas eclesiales). Esos dos grandes movimientos conforman las raíces de lo que luego se difunde por escritos, congresos, e instituciones educativas.

B) Varias fases de elaboración sistemática (en las décadas del 70 y 80, y su consolidación en los años 90 y comienzos del siglo actual). Sobresalen J.L. Segundo, J. Míguez, J. Comblin, G. Gutiérrez, M. Barros, J. Sobrino, E. Tamez, L. Boff, J.B. Libânio, y otros/as. Se aborda la amplia temática teológica, se interactúa con las espiritualidades, se afianza el dialogo con las ciencias. A veces el pensar es ecuménico. Todo esto constituye un tronco común, con diversas fases, acentuaciones, corrientes.

C) Dicha base común ha crecido y se ha diversificado mediante hermenéuticas de la mujer, de pueblos originarios, de afro-americanos, de debates entre economía y teología, de cuestiones culturales del pueblo, del pluralismo religioso y el tiempo axial, del cuidado de la creación y de lo ecológico¹⁵ (15). Hay grandes ramas, brotes nuevos, flores y frutos teológicos ofrecidos dentro y fuera de ámbitos de iglesia. Admirables servicios han sido dados por CEBI, DEI, SOTER, ASETT, KOINONIA; por revistas académicas y publicaciones como RIBLA, Pasos, Alternativas; por redes de personas dedicadas a la historia del cristianismo (CEHILA), a perspectivas de género, a teologías indias y afroamericanas, al sustento teológico de los derechos humanos.

En todo esto ¿cuántas labores avanzan en el sentido de la de-colonización y también de la re-inención? En dicho tronco y en sus frondosas ramas, y mediante flores y frutos, lo hecho en América Latina ya no es una aplicación y desarrollo de lo elaborado en Europa y Norteamérica. Ha sido ardua y lenta la emancipación de pautas hegemónicas (y ello aún tiene tareas pendientes). A mi parecer, lo importante no reside en rótulos ni declaraciones de principios; lo decisivo es el pensar/celebrar la fe cristiana en torno a candentes preguntas humanas y al clamor de la

¹⁵ Referencias a hitos mayores, en la nota 11.

creación. Esto es llevado a cabo con una metodología creyente y eclesial, crítica y relevante para hoy y para mañana, y en incesantes acciones que transforman la vida.

A fin de cuentas, lo que vale es la cordial lucidez ante búsquedas y necesidades humanas que responden al Amor trascendente. Esto no está ensimismado ni es un trabajo instrumental; más bien con audacia y gozo se participa en trayectorias y luchas a favor de la vida sin exclusiones. En términos de nuestra tradición cristiana, la comunidad (donde se ubica cada agente teológico) responde al Evangelio de la Vida y lo hace por fidelidad a Jesús y su Espíritu. Ella es incondicionalmente cordial con los/las pequeñas de la tierra y con sus sabidurías. Ella confronta cada forma de maldad, injusticia, deshumanización, expoliación del medio ambiente. Ella lleva a cabo la razonable mística de la ternura, con sus implicancias socio-político-culturales-espirituales-personales.

Creatividad local y regional

Voy a detenerme en tres instancias luminosas. Durante más de cuatro décadas (en espacios originarios y mestizos) estoy interiorizando y colaborando con obras de calidad de-colonial y re-constructora.

En el sur del Perú (particularmente en la zona quechua de Santiago de Pupuja) incontables talleres y encuentros han elaborado un pensamiento bíblico y pastoral, inculturado e intercultural, y además de gran valor estético. Su principal publicación lo expresa así: “en el arte del pueblo quechua hay un lenguaje teológico, y éste va creciendo en el diálogo con el arte... la alegría de vivir en comunidad reflejan el espíritu de la vida real, siempre llena de esperanza, aún en los momentos de oscuridad”¹⁶. De un modo dialógico (y con acompañamiento de líderes internos y externos) se han generado cientos y cientos de oraciones, pinturas, actividad teatral y litúrgica, música y danza.

Se han representando situaciones vividas con referencias al mensaje cristiano. Lo han hecho grupos de adultos, de jóvenes, de niños y niñas, de sectores urbanos y rurales (sin haber formalmente estudiado arte ni teología), con inmensa creatividad en tejidos, pinturas, sociodramas, formas paralitúrgicas. De modo especial sobresale la armonía e intensidad cromática. Al presenciar estas obras uno constata “la teología de los pequeños de Dios” (como dice el subtítulo de su mayor publicación). Estas comunidades quechuas hablan de/con Dios mediante su sabiduría, en base a sus comportamientos liberadores, y con la mística de ser personas crucificadas y resucitadas.

¹⁶ Comunidades Cristianas de Santiago de Pupuja, Cristy ORZECOWSKI, Berna SCHULTE, *Y el Verbo de hizo Arte, Arte y teología de los pequeños de Dios*, Puno: Equipo Pastoral Santiago de Pupuja, 1997, págs. 11 y 349.

Otras manifestaciones de re-invención y de-colonización teológica privilegian lo socio-cultural-personal. En el sur-andino peruano resaltan testimonios de Isabel Choque, Domingo Llanque, Jaime Madden, Luis Zambrano. Este último articula la lucha por derechos humanos, renovación eclesial, poesía, docencia teológica¹⁷ (17). Se conjuga lo cósmico con lo socio-político y con lo espiritual.

*“Nueva es la flor, la más pequeña,
la que esperó un largo invierno, quizá dos,
para ofrecer la sinfonía de su color...
Nueva es toda revolución, la más humilde y más lejana,
la que no consta aún en ningún libro
y con su viento de siglos ya empieza a conmover el mundo”¹⁸*

Con respecto a la ciencia de la fe, Zambrano aprecia como “surgen y resurgen teologías que recorren caminos inéditos a partir de situaciones y problemas específicos teniendo en cuenta la raza, el género, la cultura y la historia propias, más allá del ‘centro’ de la cristiandad, pero sin desligarse de él. Ahí están, por ejemplo, la teología asiática, latinoamericana, africana, afroamericana, negra, la teología india, la teología feminista...”¹⁹.

Sobresalen otras instancias, de carácter continental, en el largo y fecundo proceso de las teologías de pueblos originarios. En el reciente VII Encuentro de Teología India, celebrado el 2013 en Pujilí (Ecuador) la producción más relevante y creativa (a mi modo de ver y por lo dicho por muchos participantes) ha estado a cargo del teólogo maya Atilano Ceballos²⁰ (20). Su aporte celebrativo y reflexivo ha interactuado con centenares de participantes, y ha ofrecido 20 palabras acompañadas por gestos rituales, en referencia a espiritualidades y trayectorias históricas de los pueblos del continente.

No es posible resumir la densa y hermosa combinación de relatos, conceptos, oraciones, formas rituales, denuncias, compromisos. La secuencia de 20 momentos ha sido: vida y muerte, tierra, wiphala o estandarte andino, jícaras de sabiduría, flores e idiomas, música, concien-

¹⁷ Luis ZAMBRANO: entre sus muchos escritos, entrevistas, programas radiales, etc., sobresalen *En el nudo del tiempo* (Lima: Arteidea, 2009) y *Teología y Ciencias Sociales* (Puno: Altiplano, 2004).

¹⁸ ZAMBRANO, *En el nudo...*, 69.

¹⁹ ZAMBRANO, *Teología y Ciencias...*, 33.

²⁰ Véase *Memoria del VII Encuentro Continental de Teología India*, Pujilí, 14-18 de octubre, 2013, Atilano CEBALLOS LOEZA, “Un manojo florido y pascual desde Abya-Yala” (manuscrito incluido en la Memoria). Entre tantos encuentros teológicos en que me toca participar, el de Pujilí (con la palabra maya de A. CEBALLOS y muchos otros/as) es un regalo de Dios que no ceso de agradecer. (Es tan diferente a maratones de ilustración teológica noratlántica, que no cesan de copiarse en las Américas).

cia crítica, sencillez, juventud, lucha, ceremonia (con chicha), abuelos/as, memoria y Biblia, cuidar el medio ambiente, identidad y mitos, pensar dual, lo femenino, economía solidaria, mártires, medicina natural. Estos 20 conmovedores momentos han contado con oración reflexiva y con teología militante en la causa de la Vida.

Junto con elogiar instancias (como las recién anotadas), hay que tener presente contextos y mecanismos oscuros. La innovadora labor teológica en América Latina ha sufrido reiteradas descalificaciones y agresiones. Además, es agotadora la incesante negociación con estructuras hegemónicas que devalúan e invisibilizan el pensar latinoamericano. A pesar de todo, persisten y resurgen instancias continentales y regionales de carácter alternativo. Esto es dicho no por autocomplacencia, sino porque existen luces pequeñas y grandes en medio de tinieblas irritantes.

Vale reiterar que la contradictoria colonialidad es en parte asimilada por quienes se sienten favorecidos por ella; y por otro lado ella es resistida y transformada, cuando la comunidad creyente reconfigura su caminar. En este sentido lo primordial es el protagonismo socio-cultural-espiritual y la creatividad sapiencial de pueblos postergados. Ojalá éstos sigan siendo acompañados por profesionales en la teología, que dan insumos críticos y constructivos en cada trayectoria del pueblo hacia la vida plena.

A modo de conclusión

Mucha labor pos-colonial ha sido reseñada. También existen vacíos y temáticas pendientes. Al finalizar este ensayo, aquí van líneas de recapitulación, e interrogantes abiertos.

He subrayado unas contraposiciones, a fin de superar la ingenuidad que abunda en estos terrenos. Hay grandes hitos de praxis de-colonial y re-constructora; pero persiste la oscuridad en rincones socio-culturales-religiosos dependientes de poderes públicos y privados.

Al inicio de este ensayo fue anotada la inquietud sobre vínculos entre el pensar pos-colonial y la teología de liberación; y los interrogantes: ¿cómo ésta es interpelada y desafiada por dicho pensar?, y ¿cómo interactúan y se dan aportes mutuos? Sobresalen los aportes precursores de J.L. Segundo y de J. Comblin, y corrientes de hermenéutica bíblica pos-colonial y de teologías latinoamericanas que están superando parámetros noratlánticos.

El pensar creyente toma en cuenta la compleja trayectoria de lo colonial y su actual transfiguración, y sobretudo prioriza la alteridad y colabora en las alternativas de carácter comunitario, ético, simbólico, económico, político. En la teología, su carácter pos-colonial conlleva dialogar con la revolución tecnológica, la comunicación interactiva, digital e instantánea, y con el marketing del consumo insaciable. En el seno de cada

pueblo, el dialogo evangelizador, confronta la fascinación por pautas dictadas por élites del mundo, y desenmascara sus parámetros de felicidad. La adhesión al Dios de la Vida cuestiona una “transcendencia” relocalizada en lo individual y en el mito del progreso. Lamentablemente, por todas partes existen actitudes miméticas: en planes pastorales, en organismos eclesiásticos, en centros de enseñanza teológica. Imitamos a élites europeas y se hacen reproducciones con ingredientes latinoamericanos. Por otro lado, se transita por nuestros propios caminos. Por ejemplo, al constatar el actual colonialismo económico-cultural y epistemológico son replanteadas maneras de ver la acción divina en la historia humana, y es cuestionado un intervencionismo sagrado que respalda actitudes de “progresar” a costa de los demás.

Al descolonizarse y reinventarse la labor teológica, ella da preferencia a la sabiduría oral y ritual del pueblo de Dios (y pone en segundo plano los códigos escritos que manejan las élites). Además son impugnadas las categorías antropocéntricas y androcéntricas, y sobresale la sana perspectiva de la creación; que hoy reaparece en las eco-teologías. Gracias al modo como Jesucristo esta hoy presente en la humanidad, ésta puede sentirse co-responsable en los procesos de revelación y de salvación. Es retomado el *Gloria Dei vivens homo* (Irineo de Lyon) en el *Gloria Dei vivens pauper* (San Romero de América). Admiramos a Dios cuando la humanidad es feliz a partir del pobre, y cuando cada entidad del universo revive desde la cotidiana penumbra.

Cada día amanece y atardece con sus admirables luces y sombras. La re-inención teológica ocurre tanto en las primeras como en las últimas fases de cada proceso. Ello ocurre desde la precariedad y desde el caminar solidario en América Latina, donde hay avances luminosos e interrogantes abiertos. Los años permiten avergonzarse de la arrogancia cuando se habla de Dios, y a reinventarse de modo modesto y realista ante el Amor; a fin de reconocer claroscuros en lo que hacemos, y en lo que se dice sobre lo transcendente.

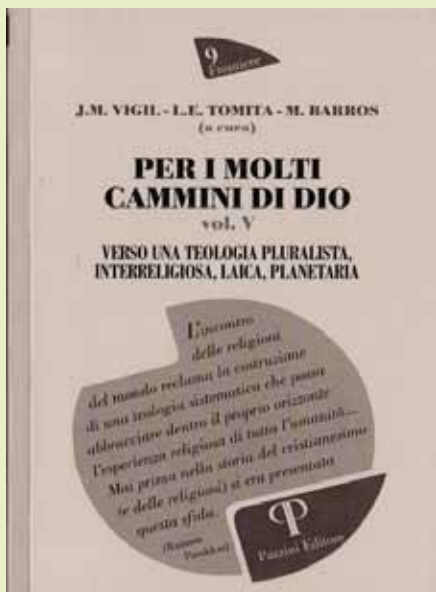
Como anota Casaldáliga, cabe apartarse de luces sabidas, escuchar las sombras, darse cuenta del claroscuro del misterio, y ver lo hondo.

*“Claroscuro del sentido,
claroscuro de la fe.
Creo la luz que se ve,
veo el misterio escondido.
Claroscuro voy perdido
de belleza y de verdad.
Sombras, decidme. Callad, luces sabidas.
Creer es la manera de ver...”* ²¹

²¹ Pedro CASALDÁLIGA, *El tiempo y la espera*, Santander: Sal Terrae, 1986.

Per i molti cammini di Dio

VERSO UNA TEOLOGIA PLURALISTA,
INTERRELIGIOSA, LAICA, PLANETARIA
a cura di J.M.VIGIL, L.E.TOMITA, M.BARROS
vol V



Prólogo di Paul KNITTER

Prefazione di Armido RIZZI

PAZZINI Editore
Villa Verrucchio RN,
Italia 2012

www.pazzinieditore.it
pazzini@pazzinieditore.it

Sono coautori:

**Michael AMALADOSS, Marcelo BARROS,
Agenor BRIGHENTI, Amin EGEE, Edmund KEE-FOOK CHIA,
Paul F. KNITTER, Afonso LIGORIO SOARES, David R. LOY,
Laurenti MAGESA, J. NEUSSNER, Teresa OKURE,
Irfan A. OMAR, Raimon PANIKKAR, Peter C. PHAN,
Aloys PIERIS, Richard RENSHAW, A. RIZZI,
José Amando ROBLES, K.L. SESHAGIRI RAO,
Faustino TEIXEIRA e José María VIGIL**

Con la pubblicazione del volume V è compiuto il progetto, inserito nella colana
«Frontiere», diretta da Marco del CORSO, in Pazzini Editore.



Postcoloniality and Contextual Theologies

Indigenous perspectives of Asia

Jojo M. FUNG
Ateneo de Manila University,
Quezon City, Philippines

The emergence of contextual theologies of liberation in the two-third world occurs in the postcolonial era and in many ways this emergence is influenced by the discourse on postcoloniality that seeks to critically deconstruct the residual effects of North Atlantic colonialism on the cultures and collective memories of the erstwhile colonized peoples. Much of what is meant by postcolonialism in relation to the respective features will be explained in section one. The relationship between postcolonialism and contextual theologies will be critically examined in section two.

1. Postcolonialism: its Multifaceted Features

Postcolonialism is a field of study that emerged in the 1970s. It is a discourse that aims to “combat the residual effects of colonialism on peoples, cultures and the living earth itself” (Hathaway and Boff 2009; O’ Murchu 2012, 9). Particular attention is paid to unmask the powerful resort to the subtle and sinister employment of the colonial mind-set of the ‘divine mandate’ that undergirds the colonial (neocolonial in today’s context) and imperial right to conquer, divide and dominate in the arena of politics, economics, religion, mass media, law, health-care, education, and social policy. Very astutely, John Dominic Crossan (2007, 36), a scripture scholar, opines “to resist empire as such we must know what we’re up against. It is something inherent in civilization itself. Non-imperial civilization is something yet to be seen upon our earth.”

The analysis of Robert Young (2003, 2) of how imperial perpetuates itself becomes obvious in the following observation:

Colonial and imperial rule was legitimized by anthropological theories which increasingly portrayed the peoples of the colonized world as inferior, childlike, or feminine, incapable of looking after themselves (despite having done so perfectly well for millennia) and requiring the paternal rule of the West for their own best interests. A process that continues today under the flagship of modern globalization.

Postcolonialism is both a spatial and temporal phenomenon in that it is *before* and *after* colonial occupation, based on its residual and cultural grip retained by neo-colonizing forces. Hence Robert Young (2003, 18) further postulates:

Most of the writing that has dominated what the world calls knowledge has been produced by people living in Western countries in the past three or more centuries, and it is this kind of knowledge that is elaborated within and is sanctioned by the academy, the institutional knowledge corporation.

Critics of epistemology unravels how untenable is the assumption of *metanarrative* that there is only one true way to describe reality, that of the power-perspective of the imperial and religious castes and classes. Purportedly such hegemonic powers seem to have the interests of the populace at heart. All the other perspectives become vehemently resisted, relentlessly suspended and brutally suppressed.

Furthermore this effort exposes how the powerless acquiesces to and becomes complicit with the totalizing impact of this colonial heritage. The powerless thus inculcates and perpetuates an extensive culture of co-dependency (Melody et al. 2003; Wilson-Schaeff 1986) and internalized oppression (David Abram 2013) ¹. Little wonder Anne Schaeff Wilson (1988) admonished that the patriarchal power structures of our contemporary cultures survive primarily through their addictive lure; at both the personal and institutional levels, addictions are never easy to dislodge, and will resist fiercely any attempts at redress or reform.

This addictive lure of neocolonialism has spawned globalization that manifests itself through patriarchal constructs prevalent in modern cultures with its dominance of the governing systems and institutions related to politics, economy, finance, religions, ethical values and worldviews. Such domination has created a perpetual state of unquestioning passivity and co-dependency, powerlessness and despair in the “better-offs” and the “worst-offs” of the different cultures, societies and religions.

¹ For details, see MELLODY, Pia et al., *Facing Codependence*. New York: Harper & Row, 2003; see Anne WILSON-SCHAEFF, *Co-Dependence: Misunderstood, Mistreated*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1986 and *When Society Becomes an Addict*. San Francisco: Harper One, 1988; also see ABRAM, David. 2011. *On Becoming Animal: An Earthly Cosmology*, New York: Random House.

Hence anti-globalization activist, David Korten (2006, 20) accuses globalization as “. . . a label for the hierarchical ordering of human relationships based on the principle of domination. The imperial mindset favors material surplus for the ruling classes, honors the dominator power of death and violence, denies the feminine principle, and suppresses realization of the potentials of human maturity.”²

The prevalent of dysfunctionality exists in all societies, whether democratic or authoritarian. Voters remain largely powerless and voiceless in their recurrent demands for public accountability, transparency and ethical governance. The demand for a critical review is imperative to examine the relational and “transmissional” processes to understand how power is communicated, imposed and internalized. Such study will unravel how power becomes an everyday phenomenon that is normalized, institutionalized and validated to the extent that even the simulated power seems impregnable and any concerted resilience thereafter seems almost untenable, insurmountable and altogether futile.

The discourse on postcolonialism engenders what Seong Hee Kim (2010, 9), a Korean feminist scholar, calls a revolutionary practice that “questions all kinds of conventional knowledge, systems, power, their relationships, threatening the privileged, demanding the well-being of all human beings.” This practice “resists all forms of exploitation and oppression and seeks to change the way people think and behave, disturbing the order of the world” (O’ Murchu 2010, 9). This practice calls for “mobilizing the wisdom” to deconstruct the “Western ways of thinking and perceiving” especially the prevalent tendency to create, valorize and reinforce the dualistic distinctions that “seek to distinguish the powerful from the powerless,” and the reconstruction of greater “space for the subaltern, or marginalized groups, to speak and produce alternatives to dominant discourse” and “rehabilitation of empowerment” (ibid.).³

Finally the study of postcolonialism does not concern itself with nostalgia which hides the multiple assumptions that underlay the “imperialist logic” of colonialism” which are still operative today. Only critical unmasking of these assumptions exposes and invalidates the imperialist and divine logic that tends to lose much of its power of persuasion and coercion (Ibid.). At the same time, spaces are created for multiple subaltern faces and voices to be seen and heard in the process of resistance and negotiation with the super-elite of the colonial West and the neo-

² See David KORTEN, *From Empire to Earth Community* (San Francisco: Berrett-Koehler, 2006).

³ See Diarmuid O’ MIRCHU, “Jesus and the Imperial Demise,” in *Christianity’s Dangerous Memory: A Rediscovery of the Revolutionary Jesus*, Quezon City, Claretian Publications, 2012, 5-22.

lonial world. This pathway of postcoloniality articulated thus far succeeds in creating and enlarging the subaltern space and time for *ambivalence* which Bhabha explained as the simultaneous existence of a complicit and resistant state of mind among colonized subjects. Bhabha opined that *ambivalence* engenders the possibility of the eventual dissolution and demise of colonialism and imperialism.⁴

2. Critical Correlation: Contextual Theologies and Postcolonialism

2.1. *Shamanic Theology of Sacred Sustainability*. Postcoloniality is a state and condition within the subaltern space and time wherein the processes of the concerted and critical assertion, negotiation and resistance of the marginal-indigenous communities are being facilitated and nurtured. The emergence of contextual theologies is made possible through the communal claim of this state and condition by theologians at the margins. This space and time provide the local(ized) religio-cultural articulation of postcolonial theologies in the face of the neocolonialist globalization of patriarchal constructs and hegemony.

The emergence of a *shamanic theology of sacred sustainability* (Fung 2014) is the latest assertion of such subaltern space and time to elevate the indigenous cosmologies and religiosities of sustainability.⁵ This emergent theology elevates the Karen's and Lahu's theology and pneumatology of the mystic owner of creation. This Creator is known to the Murut communities of southwestern Sabah as *Aki Kaulung*, *Taj Hti Taj Tau* to the Karen communities and *Gui Sha* amongst the Lahu of Northern Chiangmai, Thailand.

At the same time, this germinal theology critically examines and debunks the residual effects of colonialism in what McGrance (1989, ix) called demonology that related to the Fall, the influence of Sin and Satan and the "psychology of error and superstition." The cultures and religions of the non-European Other were declared as satanic and branded as "forms of untruths and unenlightenment." (ibid.) In the nineteenth century, "it was...evolutionary time" (ibid.,77) by which anthropology contrasted the Europeans and the non-European Other on a time-line between the past and present, the primitive and the civilized. The critique of Giancarlo Collet (1994, 31) pointed out that "...the missionary methods with which Christianity spread in the wake of colonialism and imperial-

⁴ See Homi Bhabha (1994) introduced a subfield called colonial discourse theory in which he explained the psychological state of ambivalence as a political tool to dismantle colonialism and imperialism. See his book *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994).

⁵ See Jojo M. Fung, S.J, *A Shamanic Theology of Sacred Sustainability: Church and Shamans in Dialogue for Liberative Struggle in Asia* (Manila: Jesuit Communications Foundations INC, 2014).

ism... were not concerned to recognize other cultures and religions... On the contrary, convinced that they knew true humanity and were in full possession of the truth, Western Churches and theologians were not afraid of annihilating other cultures by force and demonizing alien systems of religion.”⁶

In addition, this emergent theology critically correlates the contextual theology and pneumatology of the Karen and Lahu indigenous communities with Scripture and the Traditions of the Church for two reasons: first allow the “bursting in” of perennial wisdom of the indigenous leaders in theology and second to better respond to the cries of Mother earth, our ancestral homeland and the ignominious adversities of global (neoliberal & state) capitalism on the cosmos and *anthropos*.⁷ The emergent theology promotes the sapiential insight of the indigenous communities which is a theological insight termed *sacred sustainability*. This insight is borne of the perennial wisdom of the indigenous wo/men elders, healers, shamans and sages. This wisdom explains that the Great Spirit, the ancestral and nature spirits sacredly suffuse, sacralize and sustain creation. The argument of Kari Oca II for the inclusion of cultures as the fourth pillar of development supports this foundational tenet of this shamanic theology with its insistent call for the inclusion of sacred sustainability in the current discourse on sustainable development to ensure the sustainability and survivability of our ancestral homeland, Mother Earth.⁸

⁶ For more information, see Giancarlo COLLET, “From Theological Vandalism to Theological Romanticism? Questions about a Multicultural Identity of Christianity?” *Concilium* (1994/2).

⁷ See Jojo M. FUNG sj, “Ongoing dialogue on environmental ethic: a basis for a general Malaysia rainforest ethic and its ensuing liturgical practices,” *East Asian Pastoral Review*, vol. 34, 4 (1997), 311-324; “Rethinking Missiology In Relation To Indigenous People’ Life-Struggle,” *Mission Studies* 20 (April, 2003): 29-54; *Ripples On The Water: Believers In The Indigenous Struggle for A Society of Equals*, (Plentong, Malaysia: Diocesan Communication Center, 2003); “A Theological Reflection On ‘The Baptism Into The Deep’ and Its Missiological Implications For The Asian Catholic Church,” *Mission Studies* 20 (June 2005): 227-247; “An Asian Liberation Theology of Sacred Sustainability: A Local Theology In Dialogue with Indigenous Shamans,” Vol. 4, no. 2, *Asian Horizon* (December 2010), 401-415.

⁸ This is clearly stated in the Rio+20 Summit in which the indigenous leaders opined that sustainable development and self-determination are complementary and achievable through the realization of three conditions: the states a) “recognize the traditional systems of resource management of the Indigenous Peoples,” b) have “respect for full participation in decision-making and the Free, Prior and Informed Consent to policies, programs and projects,” and that c) the indigenous communities secure their “land rights and territorial management and the building of vibrant community economies.” The complementary notions and their ensuing practices constitute the indispensable core of the indigenous cultures of sustainability. See Rio+20 International Conference of Indigenous Peoples on Self-Determination and Sustainable Development, http://www.righsandresources.org/publication_details.php?publicationID=5196 (accessed on September 9, 2013).

2.1. *Supplementary Perspectives.* In all its multifaceted perspectives, postcolonialism need to consider including the post-mission-territorial perspective in which the contextual theologies need to be recognized as rightful theologies of the local Churches. These context-specific Churches have come of age for two obvious reasons: first, these Churches manifest the fullness of the Catholicity of the universal Church and second, catholicity is a gift and a characteristic of God's Spirit (LG 13) who operates not just in Rome but throughout the mystico-ecclesial communion of the Church universal.⁹

More importantly the study of postcolonialism has to grapple with the need for "questioning our own set of values and beliefs detrimental to the sustainability and nurturance of the life systems embedded in the universe and in mother earth."¹⁰ This questioning calls for a paradigmatic shift in theologizing. EATWOT's Final statement of the Asian Theological Conference VII states:

The time has come to move from the rational-cognitive Western model of theologizing and expressing of our faith experiences and reclaim the intuitive, imaginative, artistic, symbolic and creative forces of Asian Indigenous Peoples. We need to reclaim our Asian manner of listening and conversing with spirit world, our ancestors, the wonders and creativity of nature and feel the presence of the Divine in an embodied, non-dualistic and non-dominating ways. (Ibid.)

The Asian Women's Meeting of EATWOT, based on the theme "Yearning for Running Streams: an Asian Eco-feminist Theological Perspective" challenged the current study on postcolonialism to value the Asian cosmologies that "look into ancestral/folk faith traditions as well as other religious texts and traditions, views, beliefs, values from our ancestral traditions."¹¹

⁹ The late Bishop Claver (2009, 220) argued that the local churches are no longer "the young churches" incapable of making their own prudent decisions" but they are Churches that come of age through the leading and power of God's Spirit so that they enter into a true Catholic communion of sister-churches all over the world. See his book, *The Making Of A Local Church* (Manila: Claretian Publications and Jesuit Communications, 2009); also see Jojo M. Fung, SJ, "A Post Colonial-Mission Territorial Hermeneutics for a Liberative Shamanic Pneumatology," VOICES (April-September 2013), 123-147.

¹⁰ The conference was attended by 30 Asian members (more women than men) of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) from the countries of Bangladesh, India, Indonesia, Myanmar, Pakistan, Philippines, Sri Lanka and Taiwan came together for the VII Asian Theological Conference (ATC) on the theme: "Indigenous Peoples' Struggle for Justice and Liberation in Asia", held from November 8 to 10, 2010, at Good Shepherd Center, Antipolo City, Philippines.

¹¹ The Plenary Session of November 7, 2010 during the Asian Women's Meeting of EATWOT The session was entitled *Doing Asian Feminist Analysis* was facilitated by Emelina VILLEGAS and Rini RALTE. The Participants articulated the Asian-ness of

Therefore, any postcolonial study and practices need to examine the reasons behind the elevation and/or suppression of the oral traditions and wisdom of the marginal communities, especially that of the indigenous peoples. Longkumer alerts us that “today, the emphasis on written literature/text has sidelined and ignored the oral literature as non-literature or inferior to written literature” to the extent that “people do not regard it as an important literature” and “the missionaries ignored and proscribed the oral literature as heretical literature and listed them as banned books.”¹² In fact Longkumer argues that “condemning oral traditions means losing our cultural and religious values” and insists that “we need to affirm that oral literature is authoritative literature for the tribals, the source of our culture and origin and also for theologizing process.”¹³

Given this preference for orality, discursive attention has to be given to the ambivalence in the indigenous communities, the hybridity of their identity that is deeply rooted in their religio-cultural beliefs. Indigenous communities that are steeped in their traditional practices have profound regard for the centrality of “the spirits as the mediators between God and the world” through whom “God relates to the people and world through the spirits.”¹⁴ These spirits are differentiated as “malevolent and benevolent spirits such that the malevolent spirits were associated with misfortune, calamities, and illness while the benevolent spirits such as the house spirits, fertility spirits and ancestor’s spirits were known for blessing people with good health, good crops, healthy relationships between and among people, and a good family and community life.”¹⁵

In the same vein, Gine believes that the indigenous peoples “are spiritual in their own rites” due to their beliefs that “the spirit of God dwells in every human thought and expression, and word and action.”¹⁶

their approach based on a common experience of colonialism and oneness and interconnectedness. They identified neo-colonization and patriarchy as the root causes of the domination that is reinforced by religion and accompanied by a spiraling systemic violence that is spawned by the dominant development ideology espoused by the global elite minority. It is an ideology that legitimates the commoditization of the environment.

¹² Limatula LONGKUMER, “Hermeneutical Issues in Using Traditional Sources –Where do We Draw Our Spiritual Sources for Our Liberation?” *Journal of Tribal Studies* 13, no. 2 (July-December 2008), 39.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Yangkahao VASHUM, “Jesus Christ as the Ancestor and Elder Brother: Constructing a Relevant Indigenous/Tribal Christology of North East India,” *Journal of Tribal Studies* 13, no. 2 (July-December 2008), 27.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ See Pratap Chandra GINE 2005, “Tribalism: A New Form of Religious Fundamentalism – A Challenge for Doing Theology in Asia,” *JTCA – The Journal of Theologies and Cultures in Asia*, 4 (2005), 96.

The indigenous communities offer sacrifices to appeal to their sacred power, not out of fear as out of reverence and love. Gine adds “they worship every good spirit, which they encounter in their day-to-day life like, the god of the land, the god of harvest, the god of the waters, the god of the animal kingdom.”¹⁷ What is most quintessential is that the spirits are revered and venerated for their sacred power in creating and sustaining the earth and creation.

Conclusion

The multifaceted understanding of post(neo)colonialism is important for the generation of contextual theologies that empowers the liberative struggle of the marginal and indigenous communities in the marginal local and regional societies across the globe. Let the emergence of the post(neo)colonial contextual theologies provides the impetus for the ushering of a visible “kin-dom civilization” on earth that mirrors the impinging presence of the unseen existence of God’s kin-dom that is experienced in our midst as the *Eros*, *Sophia* and *Ruah* that suffuse, sacralize and sustain humankind in the cosmic web of life that is inter-related, interdependent, characterized by complexity, mystery, profundity, sacredness and synchronicity.





Postcolonialismo y Teologías Contextuales

Perspectivas indígenas en Asia

Jojo M. FUNG

Ateneo de Manila University, Quezon City, Philippines

Traducción de Francesca Toffano

La emergencia de teologías contextuales de liberación en el segundo-tercer mundo sucede en la era postcolonial y de muchas formas esta emergencia está influenciada por el discurso sobre lo postcolonial que busca deconstruir críticamente los efectos residuales del colonialismo del Atlántico Norte sobre las culturas y las memorias colectivas de las personas anteriormente colonizadas. En gran parte, lo que se entiende por post colonialismo, en relación a sus respectivas características, se explicará en la sección uno. La relación entre el postcolonialismo y las teologías contextuales será examinada críticamente en la sección dos.

1. El Post colonialismo: sus características multifacéticas

El postcolonialismo es un campo de estudio que emergió en los años 1970'. Es un discurso que pretende "combatir los efectos residuales del colonialismo en la gente, culturas y la tierra viva misma" (Hathaway y Boff 2009; O'Murchu 2012, 9). Presta especial atención a desenmascarar el poderoso recurso del empleo sutil y siniestro de la mentalidad colonial del "mandato divino" que subyace en el derecho colonial (neocolonial en el contexto actual) e imperial de conquistar, dividir y dominar en el ámbito político, económico, religioso, de medios masivos, salubridad, educación y política social. Muy astutamente, John Dominique Crossan (2007, 36), un estudioso de las escrituras, opina que "para resistir imperios como estos tenemos que saber contra qué luchamos. Es algo inherente a la civilización misma. Una civilización no-imperial es algo que todavía no se ha visto en la tierra."

El análisis de Robert Young (2003, 2) de cómo el imperio se perpetúa a sí mismo, se vuelve obvio en la siguiente observación:

El dominio colonial e imperial se legitimaba con teorías antropológicas que incesantemente retrataban a las personas del mundo colonizado como inferiores, infantiles, afeminados, incapaces de cuidar de sí mismos (a pesar de haberlo hecho bien durante milenios) y de requerir el gobierno patriarcal de Occidente por su propio interés. Un proceso que sigue hoy en día bajo la bandera de la moderna globalización.

El postcolonialismo es tanto un fenómeno espacial como temporal, que es antes y después de la ocupación colonial, basado en su control cultural residual sostenido por las fuerzas neo-colonizadoras. Por eso Robert Young (2003, 18) más adelante postula:

La mayoría de lo escrito que ha dominado lo que el mundo llama conocimiento ha sido producido por las personas que viven en los países occidentales en los últimos tres o más siglos, y este tipo de conocimiento, está elaborado dentro y está sancionado por la academia, que es la corporación del conocimiento institucional.

Los críticos de la epistemología descubren qué tan inalcanzable será la asunción de la *meta narrativa* que hay solo una forma verdadera de describir la realidad, aquella perspectiva del poder de las castas y clases sociales imperiales y religiosas. Supuestamente este poder hegemónico se preocupa sinceramente por el pueblo. Cualquier otra perspectivas es resistida vehementemente, implacablemente suspendida y brutalmente suprimida.

Es más, este esfuerzo muestra cómo su aceptación impotente se vuelve cómplice del impacto totalizante de esta herencia colonial. Los impotentes entonces inculcan y perpetúan una cultura extensa de co-dependencia (Melody y otros. 2003; Wilson-Schaefer 1986) y de opresión internalizada (David Abram 2013)¹. No sorprende que Anne Schaefer Wilson (1988) advirtiera que las estructuras de poder patriarcal de las culturas contemporáneas sobrevive básicamente a través de su adictivo encanto; tanto a nivel personal como institucional, las adicciones nunca son fáciles de desenganchar, y resistirán orgullosamente cualquier intento de redirección o reforma.

Este encanto adictivo del neocolonialismo ha engendrado la globalización que se manifiesta a través de las construcciones patriarcales prevalecientes en las culturas modernas con su dominio de los sistemas de gobierno y las instituciones relacionadas con la política, la economía, las finanzas, las religiones, los valores éticos y las cosmovisiones. Esta

¹ Para detalles, ver MELLODY, Pia et al., *Facing Codependence*. New York: Harper & Row, 2003; ver Anne WILSON-SCHAEFER, *Co-Dependence: Misunderstood, Mistreated*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1986 and *When Society Becomes an Addict*. San Francisco: Harper One, 1988; también ver ABRAM, David. 2011. *On Becoming Animal: An Earthly Cosmology*, New York: Random House.

dominación ha creado un estado permanente de pasividad incuestionada y de codependencia, la impotencia y la desesperanza son los mejor y lo peor de las distintas culturas, sociedades y religiones. Por eso el activista anti globalización, David Korten (2006, 20) acusa a la globalización de ser “...una etiqueta para el orden jerárquico de las relaciones humanas basadas en el principio de dominación. La mentalidad imperial favorece el bienestar material de las clases gobernantes, honra el poder dominante de la muerte y la violencia, niega el principio femenino, y suprime la realización del potencial de madurez humano”.²

La prevalencia de la disfuncionalidad existe en todas las sociedades, sean democráticas o autoritarias. Los votantes quedan en gran parte impotentes y sin voz en sus recurrentes demandas de rendición de cuentas públicas, transparencia y gobierno ético. La demanda de una revisión crítica es imperativa para examinar el proceso relacional y “transmisor” para entender cómo el poder se comunica, se impone y se internaliza. Dicho estudio revelará cómo el poder se vuelve un fenómeno cotidiano que está normalizado, institucionalizado y validado al límite de que aún el poder simulado parece impregnable y, por lo tanto, cualquier resistencia concertada parece casi inalcanzable, insuperable y en conjunto fútil.

El discurso sobre el postcolonialismo engendra lo que Seong Hee Kim (2010,9), un investigador feminista, llama una práctica revolucionaria que “cuestiona todo tipo de conocimiento convencional, sistema, poder, sus relaciones, amenazando a los privilegiados, demandando el bienestar de todos los seres humanos”. Esta práctica “resiste todas formas de explotación y opresión y busca cambiar la forma en la que la gente piensa y actúa, cimbrando el orden mundial” (O’Murchu 2010, 9). Esta práctica llama a “movilizar la sabiduría” para deconstruir la “forma de pensar y percibir occidental” especialmente la tendencia prevaleciente de crear, valorizar y reforzar la distinción dualista que “busca distinguir al poderoso del impotente,” y la reconstrucción del gran “espacio para el subalterno, o los grupos marginados, para hablar y producir alternativas al discurso dominante” y “la rehabilitación del empoderamiento” (ibid.)³.

Finalmente el estudio del postcolonialismo no se involucra con la nostalgia que esconde los múltiples presupuestos que subyacen a la “lógica imperialista del colonialismo” que todavía operan hoy en día. Solo el desenmascarar crítico de estas suposiciones expone y valida la lógica imperialista y divina que tiende a perder mucho poder de persuasión y

² Ver David KORTEN, *From Empire to Earth Community* (San Francisco: Berrett-Koehler, 2006).

³ Ver Diarmuid O’ Murchu, “Jesus and the Imperial Demise,” in *Christianity’s Dangerous Memory: A Rediscovery of the Revolutionary Jesus*, Quezon City, Claretian Publications, 2012, 5-22.

coerción (ibid.). Al mismo tiempo, se crean espacios para múltiples caras y voces subalternas que sean vistas y escuchadas en el proceso de resistencia y negociación con la súper-élite del colonialismo occidental y el neocolonialismo del mundo. Este camino del postcolonialismo articulado triunfa en creando y expandiendo el espacio y el tiempo subalterno para la *ambivalencia* que Bhabha explicó como la existencia simultánea de un estado mental de resistencia cómplice entre los sujetos colonizados. Bhabha opina que la *ambivalencia* engendra la posibilidad de la disolución eventual y el fallecimiento del colonialismo y el imperialismo⁴.

2. La Correlación Crítica: Teologías Contextuales y Postcolonialismo

2.1 *Teología chamánica de la sostenibilidad sagrada*. El postcolonialismo es un estado y una condición dentro de un espacio y tiempo subalterno donde los procesos de la afirmación concertada y crítica, la negociación y la resistencia de las comunidades de indígenas-marginados son facilitadas y nutridas. La emergencia de teologías contextuales se hace posible a través del reclamo común de este estado y condición por los teólogos en los márgenes. Este espacio y tiempo provee la local(izada) articulación religioso-cultural de las teologías postcoloniales de cara al neocolonialismo globalizado de construcción y hegemonía patriarcal.

La emergencia de una *teología chamánica de sostenibilidad sagrada* (Fung 2014) es la afirmación más reciente de este espacio y tiempo subalterno para elevar a las cosmogonías indígenas y la religiosidad de sostenibilidad⁵. Esta teología emergente eleva la teología y la pneumatología del dueño místico de la creación, de Karen y Lahu. Este Creador es conocido, en las comunidades Murut del suroeste de Sabah (Malasia), como *Aki Kaulung*, *Taj Hti Taj Tau* para las comunidades de Karen, y como *Gui Sha* entre las de Lahu del norte de Chiangmai, Tailandia.

Al mismo tiempo, esta teología germinal examina críticamente y desmitifica el efecto residual del colonialismo de lo que McGrance (1989, ix) llamó la demonología relacionada con la Caída, la influencia del Pecado y Satanás y la “psicología del error y la superstición”. Las culturas y religiones de los Otros no-europeos fueron declaradas satánicas y etiquetadas como “formas de mentira y oscurantismo” (ibid.) En el siglo diez y nueve, “era... tiempo de evolución” (ibid., 77) con el cual la antropolo-

⁴ Ver como Homi BHABHA (1994) introduce un subcampo llamado teoría del discurso colonial en el cual explica el estado psicológico de la ambivalencia como arma política para dismantelar el colonialismo y el imperialismo. Ver su libro *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994).

⁵ Ver Jojo M. FUNG sj, *A Shamanic Theology of Sacred Sustainability: Church and Shamans in Dialogue for Liberative Struggle in Asia* (Manila: Jesuit Communications Foundations INC, 2014).

gía comparaba a los europeos y los Otros no-europeos en una línea del tiempo entre el pasado y el presente, lo primitivo y lo civilizado. La crítica de Giancarlo Collet (1994, 31) señaló que "...los métodos misioneros con los cuales el cristianismo se expandió en el amanecer del colonialismo y el imperialismo... no se preocupaban por reconocer otras culturas y religiones... Al contrario, convencidos que ellos conocía la verdadera humanidad y poseían totalmente la verdad, las Iglesias Occidentales y los teólogos no tenían miedo de aniquilar otras culturas con la fuerza y demonizando los sistemas religiosos extraños"⁶.

Además, esta teología emergente correlaciona críticamente la teología contextual y la pneumatología de las comunidades indígenas de Karen y Lahu con las Escrituras y la Tradición de la Iglesia por dos razones: primero permite el "estallido" de la sabiduría perenne de los líderes indígenas en teología, y segundo, para responder mejor al llamado de la Madre tierra, nuestra tierra ancestral y las adversidades ignominiosas del capitalismo global (neoliberal y estado) sobre el cosmos y el *anthropos*⁷. La teología emergente promueve la intuición sapiencial de las comunidades indígenas que es una intuición teológica en términos de *sostenibilidad sagrada*. Esta intuición nace de la sabiduría perenne de los indígenas hombres/mujeres ancianos, curanderos, chamanes y sabios. Esta sabiduría explica que el Gran Espíritu, el ancestral y los espíritus de la naturaleza bañan, sacralizan y sostienen a la creación. El argumento de Kari Oca II para la inclusión de las culturas como el cuarto pilar del desarrollo, soporta este principio fundacional de esta teología chamánica con su insistente llamado para la inclusión de la sostenibilidad sagrada en el actual discurso sobre el desarrollo sostenible para asegurar la sostenibilidad y la sobrevivencia de nuestra tierra ancestral, la Madre Tierra⁸.

⁶ Para más información, ver Giancarlo COLLET, "From Theological Vandalism to Theological Romanticism? Questions about a Multicultural Identity of Christianity?" *Concilium* (1994/2).

⁷ See Jojo M. FUNG sj, "Ongoing dialogue on environmental ethic: a basis for a general Malaysia rainforest ethic and its ensuing liturgical practices," *East Asian Pastoral Review*, vol. 34, 4 (1997), 311-324; "Rethinking Missiology In Relation To Indigenous People' Life-Struggle." *Mission Studies* 20 (April, 2003): 29-54; *Ripples On The Water: Believers In The Indigenous Struggle For A Society of Equals*, (Plentong, Malaysia: Diocesan Communication Center, 2003); "A Theological Reflection On 'The Baptism Into The Deep' and Its Missiological Implications For The Asian Catholic Church," *Mission Studies* 20 (June 2005): 227-247; "An Asian Liberation Theology of Sacred Sustainability: A Local Theology In Dialogue with Indigenous Shamans," Vol. 4, no. 2, *Asian Horizon* (December 2010), 401-415.

⁸ Esto se afirmó claramente en la Cumbre de Rio+20 en el que los líderes indígenas opinaron que el desarrollo sostenible y la autodeterminación son complementarios y alcanzables a través de la realización de tres condiciones: los estados a) reconocen el

2.2 *Perspectivas suplementarias.* En todas sus perspectivas multifacéticas, el postcolonialismo necesita considerar incluir la perspectiva post-misión-territorial en la cual las teologías contextuales necesitan ser reconocidas como teologías legítimas de las Iglesias locales. Estas iglesias con contexto específico han envejecido por dos razones obvias: primero, estas iglesias manifiestan la plenitud de la catolicidad de la iglesia universal y segundo, la catolicidad es un don y una característica del Espíritu de Dios (LG 13) que opera no solo en Roma, sino a través de la comunión místico-ecclesial de la iglesia universal⁹.

Lo más importante es que el estudio del postcolonialismo tiene que lidiar con la necesidad de “cuestionar su propio conjunto de valores y creencias dañinos para la sostenibilidad y nutrición de los sistemas de vida incrustados en el universo y en la madre tierra”¹⁰. Dicho cuestionamiento llama a un cambio paradigmático en la teología. Las conclusiones finales de EATWOT en su VII Conferencia Teológica Asiática afirma:

Ha llegado el momento de movernos de un modelo racional-cognitivo occidental de hacer teología y expresar nuestra experiencia de fe, y reclamar lo intuitivo, lo imaginativo, lo artístico, lo simbólico y las fuerzas creativas de los Pueblos Indígenas Asiáticos. Necesitamos reclamar nuestra forma asiática de escuchar y conversar con el espíritu del mundo, nuestros ancestros, las maravillas y la creatividad de la naturaleza y sentir la presencia de lo divino de una forma no encarnada, no dualista y no dominante (ibid.).

sistema tradicional de manejo de recursos de las personas indígenas b) tienen “respeto por la participación total en la toma de decisiones y el Libre, Prioritario e Informado Consentimiento de las políticas, programas y proyectos y que c) las comunidades indígenas aseguren sus “derechos territoriales y su administración y la construcción de economías comunitarias vibrantes.” Las nociones complementarias y sus consiguientes prácticas constituyen el centro indispensable para la sustentabilidad de las culturas indígenas. Ver Rio+20 Conferencia Internacional de los Pueblos Indígenas sobre la Autodeterminación y el Desarrollo Sostenible, http://www.righsandresources.org/publication_details.php?publicationID=5196 (accessed on September 9, 2013).

⁹ El Obispo Claver (2009, 220) argumentó que las iglesias locales ya no son “las joven es iglesias” incapaces de hacer sus propias decisiones prudentes”, sino que son Iglesias que han madurado a través del liderazgo y el poder del Espíritu de Dios de tal manera que pueden entrar en una verdadera comunión católica de iglesias-hermanas a través de todo el mundo. Ver su libro *The Making of a Local Church* (Manila: Claretian Publications and Jesuit Communications, 2009); también ver Jojo M. FUNG sj, “A post Colonial-Mission Territorial Hermeneutics for a Liberative Shamanic Pneumatology,” VOICES (April-September 2013), 123-147.

¹⁰ La conferencia fue atendida por 30 miembros asiáticos (más mujeres que hombres) de la Asociación Ecuuménica del los Teólogos del Tercer Mundo (EATWOT) de países como Bangladesh, India, Indonesia, Myanmar, Pakistan, Philipinas, Sri Lanka y Taiwan se reunieron en la VII Conferencia Teológica Asiática (CTA) con el tema: “Lucha de las Personas indígenas por la Justicia y la Liberación de Asia”, llevada a cabo del 8 al 10 de noviembre de 2010, en el Centro del Buen Pastor, Ciudad de Antipolo, Filipinas.

El Encuentro de las Mujeres Asiáticas de EATWOT, basado en el tema “Anhelando Corrientes de agua: una perspectiva teológica Eco-feminista Asiática” desafió el estudio actual postcolonial, para poder valorar las cosmologías asiáticas que “miran a las tradiciones de fe ancestrales/populares, así como otros textos y tradiciones religiosas, su visión, sus creencias, sus valores y sus tradiciones ancestrales”¹¹.

Por lo tanto, cualquier estudio y práctica postcolonial necesita examinar los motivos detrás de la elevación y/o supresión de las tradiciones orales y la sabiduría de las comunidades marginales, especialmente aquella de los indígenas. Longkumer nos alerta que “hoy en día, el énfasis de la literatura/texto ha marginado e ignorado la literatura oral como no-literatura o inferior a la letra escrita” al grado que “las personas no la ven como una literatura importante” y “los misioneros ignoraron y prohibieron la literatura oral como hereje y los clasificaron como libros prohibidos”¹². De hecho, Longkumer argumenta que “condenar las tradiciones orales significa perder nuestros valores culturales y religiosos” e insiste que “necesitamos afirmar que la literatura oral es una literatura autoritaria para las tribus, la fuente de nuestra cultura y origen y también para el proceso teológico”¹³.

Dada esta preferencia por la oralidad, la atención discursiva tiene que ser dada a la ambivalencia en las comunidades indígenas, lo híbrido de su identidad que está profundamente enraizada en sus creencias religioso-culturales. Las comunidades indígenas que están empapadas en sus prácticas tradicionales tienen una mirada profunda de la centralidad de “los espíritus como mediadores entre Dios y el mundo” a través de los cuales “Dios se relaciona con las personas y el mundo”¹⁴. Estos espíritus se dividen en “espíritus malévolos y benévolos de tal forma que los espíritus malévolos se asocian con las desgracias, las calamidades y la

¹¹ La Sesión Plenaria del 7 de noviembre de 2010, durante el Encuentro de las Mujeres Asiáticas de EATWOT, la sesión que se llamó Haciendo un Análisis Feminista Asiático fue facilitada por Emelina Villegas y Rini Ralte. Los participantes articularon el espíritu asiático de su enfoque basado en una experiencia común de colonialismo y unidad e interconexión. Identificaron el neo-colonialismo y el patriarcado como las causas de la dominación que reforzadas por la religión y acompañada por una espiral de violencia sistémica engendrada por la ideología del desarrollo dominante casada con una elite minoritaria global. Es una ideología que legitima la mercantilización del medio ambiente.

¹² Limatula Longkumer, “Hermeneutical Issues in Using Traditional Sources –Where do We Draw Our Spiritual Sources for Our Liberation?” *Journal of Tribal Studies* 13, no. 2 (July-December 2008), 39.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Yangkahao Vashum, “Jesus Christ as the Ancestor and Elder Brother: Constructing a Relevant Indigenous/Tribal Christology of North East India,” *Journal of Tribal Studies* 13, no. 2 (July-December 2008), 27.

enfermedad, mientras que los espíritus benévolos como los espíritus de la casa, de la fertilidad y de los ancestros es sabido que bendicen a la gente con buena salud, buenas cosechas, relaciones saludables entre las personas, y una buena familia y comunidad de vida”¹⁵.

En el mismo tenor, Gine cree que las personas indígenas “son espirituales en sus propios ritos” gracias a sus creencias de que “el espíritu de Dios mora en cada pensamiento y expresión humana, en palabras y acción”¹⁶. Las comunidades indígenas ofrecen sacrificios para apelar a su poder sagrado, no a partir del miedo, sino por reverencia y amor. Gine agrega “adoran cada espíritu bueno que encuentran en su vida cotidiana, como el dios de la tierra, el dios de la cosecha, el dios del agua, el dios de reino animal”¹⁷. Lo más esencial es que los espíritus se veneran y santifican por su poder sagrado al crear y sostener la tierra y la creación.

Conclusión

La comprensión multifacética de post(neo)colonialismo es importante para la generación de teologías contextuales que fortalecen la lucha de liberación de los marginados y las comunidades indígenas en el lugar marginal y las sociedades regionales a través del globo. Dejemos que la emergencia de las teologías contextuales post(neo)coloniales provean el ímpetu para la salida de una visible “civilización del reino” en la tierra que muestre la presencia incisiva de la presencia invisible del reino de Dios que se experimenta en medio del *Eros*, *Sophia* y *Ruah* que infunde, sacraliza y sostiene a la humanidad en la red cósmica de la vida que es interrelacionada, interdependiente, caracterizada por su complejidad, su misterio, su profundidad, su sacralidad y su sincronicidad.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ver Pratap Chandra GINE 2005, “Tribalism: A New Form of Religious Fundamentalism—A Challenge for Doing Theology in Asia,” JTCA – The Journal of Theologies and Cultures in Asia, 4 (2005), 96.

¹⁷ Ibid.



Decolonizing Virgin Mary

Héctor LAPORTA

Lima, Perú / New York, USA

The present essay is a comparative analysis of Liberation Theology and Decolonial thought.¹ These two ways of thought were developed in the Third World countries since the second half of the twentieth century. Liberation Theology developed among Protestant and Catholic clergy and churches in Latin America, raise a new way of doing theology from the oppressed. Decolonizing theories have been used to describe the process of liberation from the subaltern in the global south basically in Asia and Africa. My comparative analysis will be seen through the eyes of the Virgin Mary. It is well known that the devotion to Virgin Mary has a strong presence in Latin America. This devotion is immersed in two contradictory spaces: the space of coloniality (the official church and power groups) and the space of liberation (the poor and marginalized people in the region).

I argue that in the space of liberation the Virgin Mary, as examined by scholars of the Liberation Theology is a representation of western values based on the Catholic Church official discourse and canons. In other words, Liberation Theology presents to the poor a virgin trapped in the colonial frame. Following my argument I ask the following. Is it possible to view a Virgin Mary away from the colonial frame? I am convinced that when one looks at the Virgin Mary from the practices of the poor a decolonized virgin emerges. People's appropriation of Mary transgresses the official paradigms and subverts the discourse of the powerful.

In order to extend my argument, this work navigates through the Scripture (official and non-official), Tradition, Liberation Theology and Decolonial thought.

¹ Decolonial and decolonization have been used widely since the second half of the twentieth century to describe a process of liberation mainly in Asia and Africa (Mignolo, W., "Decolonizing Western Epistemology/Building Decolonial Epistemologies", in: Decolonizing Epistemologies (2012: 19).

The Virgin Mary in the Scripture (official and non-official writings)

Every theological reflection requires some continuity with the past in order to understand new appropriations. For this reason, I first review to the scriptural writings, the official (Bible) and non-official (Proto-Gospel of James). In terms of the Bible, there is the absence of much scriptural data about Mary. Further, there are different and contradictory accounts in the two gospels (Matthew and Luke) that mention her in the Bible. Still the strongest presence of Mary is in the Gospels of Matthew and Luke at Jesus' birth. Meanwhile, there is no reference at all to Jesus' birth in the first written gospel, the Gospel of Mark, Mark put his emphasis in Jesus' kerygma.

This absence in the earliest gospel suggests that anyone reading the earliest gospel would not have a clear understanding of Mary and of the virgin birth. Accounts of this were written later in the other two gospels (Matthew and Luke), both of which contain accounts of Jesus' birth, written nearly a century after the events they narrate. Furthermore both gospels, Matthew and Luke, give different accounts of Mary and Jesus' birth. To this respect, Brown suggests that the events of Jesus' birth registered in both gospels (Matthew and Luke) are now understood as rewritings of scenes and themes from the Hebrew Bible. They were written to make Jesus' origins intelligible as a background for the fulfillment of the Hebrew Bible's expectations of a Messiah. Each evangelist tried to supply a transition from the Hebrew Bible to the Christological preaching of the church presented in the imagery of symbols and codes from the Hebrew Bible.²

Important to my argument is to highlight that the absence of Biblical references have allowed people to free their imagination, fantasies, needs, hopes, and fears around her expressed in visions, dreams, miracles, icons, prayers, and songs where the devotion is nurtured. Also important to mention is that beyond the official canon there were others written manuscripts that supported a community of believers for whom Mary played a central role transgressing orthodox beliefs and practices.

The earliest manuscript called the *Proto-Evangelium* that opens with the words genesis *Maria apokalypsis lakob*, (Birth of Mary, Revelation of James) is a non-official written manuscript. In the *Proto-Gospel of James*, Jesus' mother is the central protagonist. Her biography, rather than her Son's, is given an extended narration. Because the canonical gospels were written earlier, it is clear that the Proto-Gospel of James departs from the canonical stories. But adds, in a creative manner, others aspects of the life of Mary.

² Brown (1993: 36-37).

The absence of Bible references open the door to a freely appropriation and the Proto-Gospel of James shows that beyond the official canon there were others written manuscripts that supported a community of believers for whom Mary played a central role transgressing orthodox beliefs and practices.

Virgin Mary in Tradition

The fear of a pagan goddess portrayed in devotions of Mary expressed in: apparitions, paintings, prayers, and festivities was always a concern of the church's officials. Dogmas and church policies attempted to domesticate the growth of Mary's devotion. There are four dogmas around Mary, two of them approved in ecumenical council of bishops: Mary as God-Bearer (*Theotokos*) in 431 C.E. and *Perpetual Virginity*. The two others are Catholic Popes designation: *Immaculate Conception* by Pope Pious IX (1854) and *Assumption of Mary* by Pope Pious XII (1950).

Since the early twentieth century the Roman Catholic Church has experienced a profound crisis over post-conciliar Marian doctrine and devotion in which two major spiritual movements developed. One had charismatic roots and the other was more liturgical and occurred between the end of the First World War and the Second Vatican Council (1962-1965).³ In the Council, which had a diverse agenda, one of the concerns was the devotion to Mary. Among the decisions made during the council was that the exercises of piety directed towards the Virgin Mary should clearly express the Trinitarian and Christological note that is intrinsic and essential to them.⁴ In other words the conciliar intention was to place Mary under Christology. Mary has moved from being the Mother of God and the Queen of Heaven to an exemplary woman to imitate and a sister who, through the Magnificat, vindicates the humble and the oppressed.⁵

The official dogmas around Mary and the latest policies of Second Vatican Council and Popes (Paul VI and John Paul II) are contradictory. The dogmas, even if they were not done with that purpose, contribute to underlining Mary's divine qualities as Mother of God and the her Assumption to heaven. However, the Second Vatican Council and Popes of that period of time saw Mary with human qualities.

About virginity of Mary, even that is unclear and not mention by all the Gospels in the case of tradition at least in two of the four dogmas is mention raising a lot of questions among female sexuality and religion. In

³ Von Balthasar, Ratzinger (2005:19).

⁴ Mary in the Church – A Selective of Teachings Documents (2003: 66-67).

⁵ *Ibid.*, p. 75

contemporary theological circles some feminist readers have associated Mary's virginity with a misogyny that reifies male power over women, subordinates female sexuality and creativity to a virginal ideal, and perpetuates the notion of femininity as passive receptivity; meanwhile others have found in Mary's virginity a positive expression of female autonomy and power.⁶

We will see how these contradictions are reflected and present in the new developments. And between these gaps and contradictions they have allowed the devotees to subvert, transgress, and in some cases even influence orthodoxy.

Liberation Virgin

One of the most important efforts done around Mary is the work of the feminist theologians of liberation Ivone Gebara and María Bingemer in their book: *Mary: Mother of God, Mother of the Poor* (1989). This work analyzes the presence of the Virgin Mary in Latin America. In so doing, the authors underline the importance of the Virgin Mary in Latin American religious experience.

Gebara and Bingemer start their work questioning traditional Mariology as androcentric and patriarchal because it speaks of Mary in "feminine" terms, idealizing her on the basis of certain qualities said to be feminine from a male viewpoint.⁷ Some feminist theologians have used the same argument but had stayed in this point of critique to disqualify any sort of Mariology. What I value from the present authors is that they move forward and take the time to review and analyze some traditions of devotions to Mary in Latin America, discovering that there is not one monolithic understanding of Mary. For Gebara and Bingemer any view of the religious dimension must take into account not only its ideological component and fidelity to institutional dogma, but also of the experience that springs from the depths of human beings who reach out for something to hold on to, beyond the frightful and menacing limits of their immediate history.⁸ From this premise they review Latin American history to see how this process took place.

During the conquest period, Mary was regarded as the protector of the conquistadors and also was used to replace goddess idols with the image of Our Lady. And from the other side they have no doubt the worship of the mother-goddess, common to the indigenous peoples before

⁶ Foskett, M.F., (2002: 2).

⁷ Gebara, Bingemer (1989: 2).

⁸ *Ibid.*, p. 128.

the Conquest, merged with elements brought along with the conquistadors' faith, calling this process "syncretist integration."⁹

After independence the devotion to Mary was a powerful weapon for winning the autonomy for their countries. Mary was the protectress of various liberation movements, including slaves movements.¹⁰ For the authors after political independence, Marian devotion took different directions, varying according to who the adherents were and who "organized" and/or "owned" the development of a particular devotion.¹¹

Gebara and Bingemer take account of some of these developments in Marian devotion. A first account is the link of Mary devotion with appearances, healing, and miracles. The authors mention "she has appeared and appears in many ways, times, and in different places. She has talked with very simple people, done favors, and consoled many people."¹² Mary's cures, for the authors, are always described as taking place in the context of extreme situation. For this reason in every shrines dedicated to the Virgin Mary, there are a lot of offering of thanksgiving such as: photos, chains, crutches, and parts of the human body carved out in wood or wax. The observation of these miracles and signs make convinces the authors that today more than in other periods (of time) we are discovering that Christians have claimed for Mary almost everything said about the activity of Jesus.¹³ For the authors, the poor undergo a different mystical experience, one does not follow official patterns.

But besides that, authors notice, the devotion to Mary also is manipulated by groups of power, to save people from communism or socialism for instance, or pointing to the dangers of modern society (abortion I could add). For this reason the authors made a distinction between the way the poor relate to Mary and how those who enjoy certain privileges manipulate the devotion.¹⁴

In the end, Gebara and Bingemer confirm that to speak of the church in Latin America we need to include the figure of Mary. For them, Mary's song, the Magnificat (Luke 1:46-55) is fundamental for a better understanding of Marian piety in Latin America.¹⁵ It is on the basis of her poverty and unimportance – besides her moral virtues and human qualities – that God sows in her the seed of the liberation of a whole people. Besides quoting the Magnificat as a reference for better understanding of Marian piety they add popes and church teachings, primarily from

⁹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁰ *Ibid.* p. 134.

¹¹ *Ibid.*, p. 135.

¹² *Ibid.*, p. 137.

¹³ *Ibid.*, p. 137.

¹⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

Second Vatican Council, underlining that Mary is the figure of the church of the poor. They quote the document *Marialis Cultus*, written by Pope Paul VI, which says, “far from being a passively submissive woman or one with an alienating religiosity, [Mary] was indeed a woman who did not hesitate to say that God is the one who vindicates the poor and the oppressed and who has cast the powerful off their thrones.¹⁶ Also the authors quote documents of the Third General Episcopal Conference in Puebla (1979) that Mary “ is not just the admirable fruit of the redemption... she is Christ’s partner, who develops all her *human* capabilities and responsibilities to the point where she becomes the new Eve alongside the new Adam. (emphasis mine).¹⁷ Also, they mention Pope John Paul II for whom “Mary is the *model* for those who do not passively accept the adverse circumstances of personal and social life.”¹⁸ (emphasis mine).

For Gebara and Bingemer, then, the heart of our Latin America is full of devotion and love for her. For this reason it is important to review Mary in traditions of the church. On it they raise a critique of a traditional Mariology that has been androcentric and patriarchal that speaks of Mary by idealizing the feminine from a male viewpoint. They also review Latin American history, finding that there were others ways of appropriation of the devotion. Finally, they argue that reviewing the Scripture (Magnificat), is fundamental for a better understanding of Marian piety in Latin America citing support by quoting Popes, documents of Vatican II, and quotes from the Third General Conference of Puebla, Mexico (1978) who transformed Mary from being the Mother of God to one with human qualities who vindicates the humble and the oppressed.

Decolonial Virgin

The Conquest of America was not only a military enterprise. As O’Gorman suggested the invention of America meant that America was invented in the image and likeness of Europe.¹⁹ In this sense, Spain (Europe) was not only a colonial enterprise but also the colonial mindset from which other peripheral knowledge and social existence were viewed. A decolonial critique questions Eurocentricism from a subalternized and silenced knowledge.

Decolonial thought has helped us to understand that Christian theology was not merely a religion but the organizing imperial narrative that

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Ibid., p. 165.

¹⁹ Quote by Dussel (1995: 32).

shaped institutions and subjectivities of colonized people.²⁰ A hegemonic theology that believed itself to be the only one, that emanated from the center, grounded in Western civilization.²¹ As Quijano say, the Europeans forced the colonized to learn the dominant culture in a way that would be useful to the reproduction of the domination, whether in the field of technology and material activity or of subjectivity, especially Judeo-Christian religiosity.²² Besides as Gonzalez argues Christian theology can only provide a limit understanding of popular religiosity because in Latin America Christianity has been influenced by non-Christian religious traditions.²³ For these two reasons, we need to decenter our Christian theology's epistemology. That means to think away from official dogmas and leaders (white and male) and turn our gaze to the outsiders who transgress and disrupt hegemonic Christian thought.

With these thoughts in mind, I developed a creative process turning my attention to grassroots communities as a source to develop a decolonial theology. I have travelled through the Andes, and in those trips, I encountered the celebrations of the *Virgen del Quinche* (Ecuador), *Mamacha de las Mercedes* (Ayacucho, Peru), *Virgen de Paucartambo* (Cuzco, Peru), and *Virgen de Copacabana* (Bolivia), among other Marian religious festivities. Alongside I did fieldwork research for my doctoral studies on *Our Lady of Guadalupe* (Mexico). What I learned from Mariology in the Americas is that the devotees appropriate her freely and for that reason she is so popular, vibrant and alive. Affirmation that is confirm with Our Lady of Guadalupe the most visited Christian shrine in the world with 12 million pilgrims per year.

My ethnography confirms that the worship of Our Lady of Guadalupe disrupts the colonial order and transgresses Catholic Church dogmas and policies. In so doing the devotion to Our Lady of Guadalupe breaks with the impositions of colonial values such as power, race, and language, subverts Catholic doctrine, and goes outside the control of the physical space of the church. Let's see the details of these conclusions.

²⁰ Maldonado-Torres, N., "Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular PostColoniality to PostSecular Transmodernity", in: *Coloniality at Large – Latin America and Postcolonial Debate* (2008: 365).

²¹ Segovia, F., "Biblical Criticism and Postcolonial Studies", in: *The Postcolonial Bible* (1998: 53).

²² Quijano, A., "Coloniality and Eurocentrism" in *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate* (2008:189).

²³ Gonzalez, M., "If It is not Catholic, Is It Popular Catholicism? Evil Eye, Espiritismo, and Santeria: Latina/o Religion within Latina/o Theology", in: *Decolonizing Epistemologies* (2012: 151).

In many of these celebrations I found that Mary is the center, matter that I perceived strongly in the celebrations of Our Lady of Guadalupe. This was a marginalized devotion that in its beginnings was distrusted by the catholic inquisitors. Distrust because her sanctuary's history and the apparition of her that breaks the colonial order in many ways.

Her sanctuary's history dates back to pre-Hispanic times. Torquemada explained that in the pre-Hispanic era *Tepeyac* hill had been one of the three shrines that attracted pilgrims from afar, in its case worshippers coming to celebrate the feast of the "goddess called *Tonan*," which is to say, Our Mother.²⁴ It is over this place that, according to tradition, on December 9, 1531, the Indian Juan Diego Cuauhtlatotzin saw Our Lady at the *Tepeyac*.²⁵ Over the years the devotion gained popularity among the Indians. For this reason, since the beginnings the Franciscans, who were pioneers of evangelization in the Americas, tried to break down these indigenous religious practices in order to avoid confusion between the mythic goddess *Tonantzin* and the Virgin Mary.²⁶ Fray Bernardino of Sahagún (1500-1590), the most renowned of the Franciscans who studied the Nahuatl language and religion, complained that the cult of Guadalupe afforded Indians a subterfuge for idolatry, since prior to the Spanish conquest they had come on pilgrimage from afar to worship *Tonatzin*, the mother goddess, at her temple *Tepeyac*, and they continued to arrive at the Christian chapel to pray to that goddess since in Nahuatl the Virgin was also addressed at *Tonatzin*.²⁷

They were also distrustful because her apparition subverted the colonial order in several ways: First, she appeared to an indigenous lay man, not to a white male priest. Second, she appeared on the periphery and not in the center of the colonial Mexico City. Third, she was a dark skinned indigenous woman dressed in indigenous attire rather than a European gown covered in gold and precious stones. Fourth, she spoke to Juan Diego in Nahuatl, not in Spanish, the language of the colonizer.

Secondly, what I have observed in most of Marian celebrations was that while they usually started in the church, the main part of the festivities took place backstage, outside the official control where excess and transgression expressed in drinking, eating, and dancing formed part

²⁴ Brading, D.A., *Mexican Phoenix* (2001: 103).

²⁵ Rodríguez, J., *Our Lady of Guadalupe* (2001: 17).

²⁶ Vargas Ugarte, R., *Tomo I* (1956: 187).

²⁷ Sahagún mentions that there was a goddess called *Cihuacóatl*, meaning the female snake who was also called *Tonantzin* that means "Our Mother," showing a parallel with the Mariology tradition. (Lafaye 2006: 290).

of the religious celebrations. In the case of the *Lupe* (nickname given to Our Lady of Guadalupe) the celebration does not stay in the sanctuary. She likes to sing and dance with mariachis till late at night, eat all sort of *antojitos mexicanos*, and travel with them in paintings, pictures, t-shirts, tattoos, key rings, pendants, inexpensive stickers, and magnets, accompanying them in their daily lives at home, at buses, in their wallets and on their arms to make sure that she is always protecting and blessing them until the next year when they will meet again at the Tepeyac to have some fun together.

Her sanctuary background, her apparition that subverts all the official patterns, her devotion put in question even the center of a Trinitarian male God.²⁸ For me these Marian devotions provide a new way of doing theology from people's experiences turning in a critique to the Western theologies marked by Scriptural canon, static dogmas and hegemonic behaviors in a more libertine theology in which the excess is the pattern. Mary jump out the official stage and participate actively in the *fiesta* where music, drink, food and romance are important part of the celebrations.

Conclusion

First, as theologians it is important to recognize how Liberation Theology helps us to develop a critical thinking of doing theology beyond the idealistic North Atlantic theologies. But at the same time, as Father Gustavo suggests, theology is called to be a critical thought of itself and even of their own foundations. We are called to be theologians open to a continuing process of critical self-reflexivity to new challenges ahead.

Returning to our present essay, in examining the Liberation Theology and Decolonial approaches on Mary I found some commonalities and some disruptions between both approaches. That can enrich a Contextual Liberation Theology under the light of the Decolonial thought.

First, it is common in both Liberation Theology and Decolonial thought question the Eurocentric (Western) knowledge from a subaltern perspective. I do think that is important to keep this point of departure for a contra-hegemonic approach.

Second, thinking critical of both Eurocentrism and hegemonic thought are done from different perspectives.

²⁸ Pbro. Miguel Sánchez who wrote *Image of the Virgin Mary, Mother Guadalupe* (1648) who provided the first published account of Our Lady of Guadalupe and describes the icon as "misterioso y acertado dibujo, la semejanza de Dios, la imagen de Dios" (1952: 70).

In the case of Liberation Theology, I have shown through the approach of the Virgin Mary, how their critique partially dehegemonizes the colonial speech like androcentrism and the patriarchal image of Mary done by some male white theologians, but in the end stays inside the same theological framework using Scripture lessons (Magnificat) and Council and Popes quotes. In other words they just adapt or reinterpret the traditional Christian framework.

On the contrary, a decolonial approach dehegemonizes the Eurocentric knowledge jumping outside the Christian theological framework and taking into account outside knowledges. In the case of Marian devotion, taking into account the non-official Scriptures, such as the *Proto-Gospel of James*; and today the devotion to Mary happens throughout Latin America, permitting us to see a theology that transgresses orthodox beliefs and practices in which God has an indigenous female image and has a strong community of believers.

Finally, I value that Gebara and Bingemer take in their work not only the official understandings around the devotion of Mary but also the mystical experience of the poor that goes beyond the official patterns. My problem is the words they use describing this process “syncretist integration,” or the understanding, in the case of Our Lady of Guadalupe, that assumes that the “Tonantzin the mother goddess is thus *assimilated* to the Virgin Mary.” I particularly have problem with syncretism that view religious changes in terms of dialogue and creativity. Guadalupe does not represent a syncretism or a cultural adaptation to evangelize the Indigenous communities. If that were the case, she should have faced little difficulty in being officially recognized. Rather, Guadalupe reflects and represents the resistance of subaltern minority groups (Indians and Creoles) within a colonial context as they sought to survive and to transform the prevalent hegemonic theology into a new theology enriched by their own traditions and practices.

The task ahead is not to demolish old principles but to be open and pay careful attention on how the subalterns lives the presence of God.

Bibliography

- Brading, D.A., *Mexican Phoenix – Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries*. New York & London: Cambridge University Press, 2001.
- Brown, R.E. *The Birth of the Messiah – A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New York: Dell Publishing Group Inc., 1993.
- Foskett, M.F., *A Virgin Conceived – Mary and Classical Representations of Virginity*. Indiana: Indiana University Press, 2002.

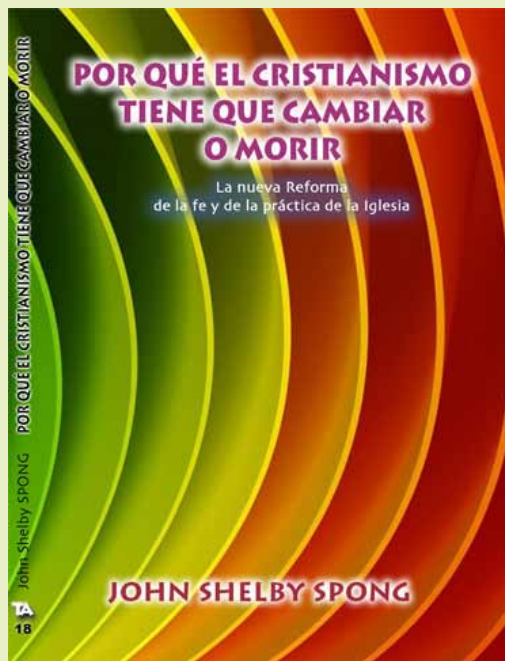
- Dussel, E., *The Invention of the Americas – Eclipse of “the other” and the Myth of Modernity*. Translated by Michael D. Barber. New York: Continuum, 1995.
- Gebara, Bingemer Mary, *Mother of God, Mother of the Poor*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989.
- Hock, R., *The Infancy Gospels of James and Tomas*. Santa Rosa, California: Polebridge Press., 1995.
- Isasi-Díaz, Mendieta (eds.), *Decolonizing Epistemologies*. New York: Fordham University Press, 2012.
- Lafaye, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe – La formación de la consciencia nacional*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Moraña, Dussel, Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press, 2008.
- Rodriguez, J., *Our Lady of Guadalupe – Faith and Empowerment among Mexican- American Women*. Austin, Texas: University of Texas Press, 2001.
- Sánchez, M., *Historia de la Virgen de Guadalupe de México – Primer libro guadalupano*. Impreso en 1648 por el Pbro, Miguel Sánchez. Reimpresión y Preámbulo por el Pbro. Lauro López Beltrán. Cuernavaca, Morelos, México: Editorial Juan Diego, 1952.
- Sugirtharajah, R.S. (ed.), *The Postcolonial Bible*. England: Sheffield Academic Press, 1998.
- Vargas Ugarte, R., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y Santuarios más celebrados*. Tomo I y II. Madrid: Talleres Gráficos Jura-San Lorenz, 1956.
- Von Balthazar, Ratzinger, *Mary – The Church at the Source*. Translated by Adrian Walker. San Francisco: Ignatius Press, 2005.



John Shelby SPONG

Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir

He estado escribiendo este libro por más de veinte años. Ha sido un trabajo de fe y de convicción. Es mi testimonio, como de alguien que desea practicar su fe como un ciudadano del mundo moderno y poder pensar en voz alta, mientras soy creyente



**Un nuevo libro de la colección «Tiempo axial»
en la Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador**

Vea el libro, recoja su índice, la presentación, la cubierta... y más información en:

<http://tiempoaxial.org>

Para ordenar: **<http://www.abiyala.org>**



Descolonizando a la Virgen María

Héctor LAPORTA

Lima, Perú / New York, USA

Traducción de Francesca Toffano

El siguiente ensayo es un análisis comparativo de la Teología de Liberación y el pensamiento descolonizador.¹ Estas dos corrientes de pensamiento se desarrollaron en los países del Tercer Mundo desde la segunda mitad del siglo veinte. La Teología de la Liberación desarrollada entre los curas Protestantes y los Católicos y las iglesias en América Latina, propone una nueva forma de hacer teología desde los oprimidos. Las teorías de la descolonización se han usado para describir el proceso de liberación desde los subalternos, en el sur global, básicamente Asia y África. Mi análisis comparativo será visto a través de los ojos de la Virgen María. Es muy sabido que la devoción a la Virgen María tiene una fuerte presencia en Latinoamérica. Esta devoción está inmersa en dos espacios contradictorios : el espacio del colonialismo (la iglesia oficial y los grupos de poder) y el espacio de liberación (las personas pobres y marginadas de la región).

Argumento que, en el espacio de liberación, la Virgen María, como es examinada por los estudiosos de la Teología de la Liberación, es una representación de los valores occidentales basados en el discurso y el canon oficial de la Iglesia Católica. En otras palabras, la Teología de la Liberación le presenta a los pobres una virgen atrapada en el marco colonial. Siguiendo mi argumento, pregunto lo siguiente. ¿Es posible ver a la Virgen María lejos del marco colonial? Estoy convencido que cuando uno mira a la Virgen María desde la costumbre del pobre, surge una virgen descolonizada. La apropiación que hace la gente de María, transgrede el paradigma oficial y es subversivo con el discurso de los poderosos.

¹ Descolonial o descolonización ha sido usado ampliamente desde la segunda mitad del siglo veinte para describir el proceso de liberación sobre todo en Asia y África (Africa (Mignolo, W., "Decolonizing Western Epistemology/Building Decolonial Epistemologies" en *Decolonizing Epistemologies* (2012: 19).

Para poder extender mi argumento, este trabajo navega a través de las Escrituras (oficiales y no oficiales), la tradición, la Teología de la Liberación y el pensamiento descolonizador.

La Virgen María en las Escrituras (textos oficiales y no oficiales)

Cada reflexión teológica requiere alguna continuidad con el pasado para poder entender nuevas apropiaciones. Por este motivo, primero reviso los textos de las escrituras, la oficial (la Biblia) y la no oficial (el Proto Evangelio de Santiago). En términos Bíblicos, hay una ausencia de datos evangélicos sobre María. Además, existen relatos distintos y contradictorios en los dos evangelios (Mateo y Lucas) que la mencionan en la Biblia. Sin embargo, la presencia más fuerte de María está en los Evangelios de Mateo y Lucas en el nacimiento de Jesús. Además, no existe ninguna referencia al nacimiento de Jesús en el primer evangelio escrito, el Evangelio de Marcos, Marcos puso el énfasis en el kerigma de Jesús.

Esta ausencia en el primer evangelio sugiere que cualquiera que lo lea no tendría una comprensión clara de María y el nacimiento virginal. Relatos de esto se escribieron más tarde en los otros dos evangelios (Mateo y Lucas), ambos contienen relatos del nacimiento de Jesús, escritos casi un siglo después de los eventos narrados.

Además, ambos evangelios, Mateos y Lucas, tienen diferentes relatos del nacimiento de María y de Jesús. A este respecto, Brown sugiere que los eventos registrados del nacimiento de Jesús, en ambos evangelios (Mateos y Lucas) ahora se entienden como escenas re escritas de temas de la Biblia hebrea. Fueron escritos para que el origen de Jesús fuera entendido en el marco del cumplimiento de las expectativas sobre el Mesías de la Biblia hebrea. Se escribieron para que los orígenes de Jesús se entendieran como el antecedente del cumplimiento de las expectativas de la Biblia hebrea sobre el Mesías. Cada evangelista trató de aportar una transición entre la Biblia hebrea y la enseñanza cristológica de la iglesia presentada en una serie de imágenes de símbolos y códigos de la Biblia hebrea.²

Para mi argumento es importante subrayar que la ausencia de referencias bíblicas ha permitido que la gente libere su imaginación, fantasías, necesidades, esperanzas y miedos alrededor de sus visiones, sueños, milagros, íconos, oraciones y canciones expresadas, de las cuales se nutre la devoción. También es importante mencionar que, más allá del canon oficial, hubo otros textos manuscritos que apoyaban a la comunidad de creyentes para los cuales María jugó un rol central transgrediendo las creencias y prácticas ortodoxas.

² Brown (1993: 36-37).

El manuscrito más antiguo llamado Proto-Evangelio que abre con las palabras génesis *Maria apokalypsis lakób*, (Nacimiento de María, Revelación de Santiago) es un manuscrito no oficial. En el Proto-Evangelio de Santiago, la madre de Jesús es un protagonista central. Su biografía, más que la del Hijo, tiene una extensa narración. Puesto que los evangelios canónicos se escribieron antes, está claro que el *proto-Evangelio de Santiago* se aleja de las historias canónicas. Pero agrega, de manera creativa, otros aspectos de la vida de María.

La ausencia de referencias bíblicas abre la puerta para una apropiación libre y el Proto-Evangelios de Santiago muestra que, más allá del canon oficial, hay otros textos escritos que apoyaban a la comunidad de creyentes para los cuales María jugó un papel central, trasgrediendo las prácticas y creencias ortodoxas.

La Virgen María en la Tradición

El miedo a una diosa pagana retratada en las devociones a María expresadas en: apariciones, pinturas, oraciones y festividades fue siempre una preocupación de la jerarquía eclesial. Los dogmas y la política de la iglesia trataron de domesticar el crecimiento de la devoción a María. Hay cuatro dogmas sobre María, dos aprobados en el concilio ecuménico de obispos: María como Madre-de-Dios (*Theotokos*) en el año 431 DC y el de *Virginidad Perpetua*. Los otros dos son decretos de Papas Católicos: la *Inmaculada Concepción* del Papa Pio IX (1854) y la *Asunción de María* por el Papa Pio XII (1950).

Desde el principio del siglo veinte, la Iglesia Católica Romana ha experimentado una profunda crisis post-conciliar de la doctrina mariana y la devoción en la cual se desarrollaron dos movimientos espirituales mayores. Uno tiene una raíz carismática y la otra tiene una más litúrgica y ocurrió entre el final de la Primera Guerra Mundial y el Segundo Concilio Vaticano (1962-1965)³ En el Concilio, que tenía un programa distinto, una de las preocupaciones era la devoción a María. Entre las decisiones hechas durante el concilio estuvo que el ejercicio de piedad dirigido a la Virgen María tendría que expresar claramente el rasgo Trinitario y Cristológico que es intrínseco y esencial para ellos.⁴ En otras palabras, la intención conciliar era colocar a María bajo la Cristología. María se movió de ser la Madre de Dios y la Reina del Cielo, a una mujer ejemplar a imitar y una hermana que, a través del Magnificat, reivindica los humildes y los oprimidos.⁵

³ Von Balthasar, Ratzinger (2005: 19).

⁴ Mary in the Church – A Selective of Teachings Documents (2003: 66-67).

⁵ Ibid., p. 75.

Los dogmas oficiales sobre María y las últimas normas del Segundo Concilio Vaticano y los Papas (Pablo VI y Juan Pablo II) son contradictorios. Los dogmas, aunque no se hayan elaborado para ese propósito, contribuyen a subrayar las cualidades divinas de María como la de Madre de Dios y su Asunción al cielo. Sin embargo, el Concilio Vaticano Segundo y los Papas de ese período veían a María con cualidades humanas.

Sobre la virginidad de María, aunque no está claro y no se menciona en todos los Evangelios, en el caso de la tradición por lo menos en dos de los cuatro dogmas se menciona, lo cual levanta muchos cuestionamientos entre la sexualidad femenina y la religión. En círculos teológicos contemporáneos algunas lectoras feministas han asociado la virginidad de María con la misoginia que refuerza el poder masculino sobre las mujeres, subordina la sexualidad y la creatividad femeninas a un ideal virginal, y perpetúa la noción de feminidad con una receptividad pasiva; mientras otros han encontrado en la virginidad de María una expresión positiva de la autonomía y el poder femenino.⁶

Veremos cómo estas contradicciones se reflejan y se presentan en los nuevos desarrollos, y cómo, entre estos huecos y contradicciones, han permitido que los devotos subviertan, transgredan y en algunos casos hasta influyeran la ortodoxia.

La Virgen Liberadora

Uno de los más importantes esfuerzos que se han hecho alrededor de María es el trabajo de las teólogas de la liberación feministas Ivone Gebara y María Bingemer en su libro: *María: Madre de Dios, Madre de los Pobres* (1989). Este trabajo analiza la presencia de la Virgen María en Latino América. Al hacerlo, los autores subrayan la importancia de la Virgen María en la experiencia religiosa de Latino América.

Gebara y Bingemer empiezan su trabajo cuestionando la mariología tradicional como androcéntrica y patriarcal porque habla de María en términos “femeninos”, idealizándola con base en ciertas cualidades que se designan femeninas desde el punto de vista masculino.⁷ Algunas teólogas feministas han usado este argumento para descalificar todo tipo de mariología. Lo que yo valoro de estas autoras es que se mueven hacia delante y se toman el tiempo de revisar y analizar algunas tradiciones de la devoción de María en Latino América, descubriendo que no hay una comprensión monolítica de María. Para Gebara y Bingemer cualquier visión de la dimensión religiosa tiene que tomar en cuenta no solo

⁶ Foskett. M.F., (2002: 2),

⁷ Gebara, Bingemer (1989:2)

sus componentes ideológicos y la fidelidad al dogma institucional, sino también la experiencia que nace de la profundidad del ser humano que busca algo en qué sostenerse, más allá de los límites amenazantes y pavorosos de su historia inmediata.⁸ Desde esta premisa revisan la historia de Latino América para ver cómo se ha dado este proceso.

Durante el período de la conquista, María se veía como protectora de los conquistadores y también se usaba para reemplazar los ídolos de diosas con la imagen de Nuestra Señora. Por otro lado no tenían duda de que el culto a la diosa-madre, común entre los indígenas antes de la Conquista, se mezclaba con elementos traídos por la fe de los conquistadores, llamando a este proceso “integración sincretista.”⁹

Después de la independencia la devoción a María fue un arma poderosa para conquistar la autonomía de los países. María era la protectora de varios movimientos de liberación, incluyendo los movimientos de esclavos.¹⁰ Para las autoras, después de la independencia política, la devoción mariana tomó diferentes direcciones, que variaban según quienes eran los adherentes y quién “organizaba” y/o “poseía” el desarrollo de una devoción particular.¹¹

Gebara y Bingemer toman en cuenta algunos de estos desarrollos en la devoción mariana. El primero es la conexión entre la devoción a María y las apariciones, la curación y los milagros. Las autoras mencionan “ella ha aparecido y aparece de muchas formas, tiempos y diferentes lugares. Ha hablado con gente sencilla, ha hecho favores, y consolado a mucha gente.”¹² Para las autoras, las descripciones de las curaciones de María, ocurren siempre en el contexto de situación extrema. Por este motivo, en cada santuario dedicado a la Virgen María, hay muchas ofrendas de agradecimiento, tales como: fotografías, cadenas, muletas, y partes del cuerpo humano talladas en madera o en cera. La observación de estos milagros y signos logra convencer a las autoras de que hoy en día, más que en otros períodos (de tiempo), estamos descubriendo que los cristianos han reclamado para María casi todo lo que se ha dicho sobre la actividad de Jesús.¹³ Para las autoras, el pobre sufre una experiencia mística diferente, una que no sigue los patrones oficiales.

⁸ Ibid, p.128.

⁹ Ibid, p. 132.

¹⁰ Ibid, p.134.

¹¹ Ibid, p. 135.

¹² Ibid, p.137.

¹³ Ibid., p.137.

Pero, aparte de eso, las autoras advierten, la devoción a María también es manipulada por los grupos de poder, por ejemplo, para salvar a la gente del comunismo o del socialismo, o para señalar los peligros de la sociedad moderna (como el aborto). Por este motivo, las autoras hicieron una distinción entre la forma en la que el pobre se relaciona con María y cómo aquellos que gozan de ciertos privilegios manipulan la devoción.¹⁴

Al final, Gebara y Bingemer confirman que, para hablar de la iglesia en Latino América, necesitamos incluir la figura de María. Para ellas, la canción de María, el Magnificat (Lucas 1, 46-55) es fundamental para entender mejor la piedad mariana en Latino América.¹⁵ Gracias a su pobreza y su poca importancia -además de sus virtudes morales y sus cualidades humanas- Dios vio en ella la semilla de la liberación para toda la gente. Además de citar el Magnificat como referencia para entender mejor la piedad mariana, agregan las enseñanzas de los Papas y de la iglesia, especialmente del Concilio Vaticano Segundo, subrayando que María es la figura de la iglesia de los pobres. Citan el documento *Marialis Cultus*, escrito por el Papa Pablo VI, que dice, “lejos de ser una mujer pasiva y sumisa, o con una religiosidad alienadora, (María) era definitivamente una mujer que no vacilaba en decir que Dios es el que reivindica a los pobres, a los oprimidos y que tumba a los poderosos de sus tronos.¹⁶ Las autoras también citan los documentos de la Tercera Conferencia General Episcopal en Puebla (1979) que dice que María “no es solo el admirable fruto de la redención... ella es la compañera de Cristo, que desarrolla toda sus capacidades *humanas* y sus responsabilidades al grado de que se convierte en la nueva Eva al lado del nuevo Adán (el énfasis es mío).¹⁷ También mencionan al Papa Juan Pablo II para el cual “María es el *modelo* de aquellos que no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de su vida personal y social...”¹⁸ (el énfasis es mío).

Para Gebara y Bingemer, entonces, el corazón de Latino América está lleno de devoción y amor por ella. Por este motivo es importante revisar a María en las tradiciones de la iglesia. Sobre ella levantan una crítica de la tradición de la mariología que ha sido androcéntrica y patriarcal, que habla de María idealizando lo femenino desde un punto de vista masculino. También revisan la historia Latino Americana, y encuentran que hubo otras formas de apropiarse de la devoción. Finalmente, argu-

¹⁴ Ibid., p. 138.

¹⁵ Ibid., p. 164.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Ibid., p. 165.

mentan que revisar las Escrituras (el Magnificat), es fundamental para entender mejor la piedad mariana en Latino América, y se apoyan citando a los Papas, los documentos del Vaticano II, y las citas del CELAM de Puebla, México (1978) que transformó a María de ser la Madre de Dios en una mujer con cualidades humanas, que reivindica a los humildes y a los oprimidos.

La Virgen Descolonizada

La conquista de América no fue solo una misión militar. Como O’Gorman sugiere, la invención de América significaba que América se inventó a imagen y semejanza de Europa. En este sentido, España (Europa)¹⁹ no era solo una misión colonial, sino también el marco colonial desde el cual se veían otros conocimientos periféricos y la vida social. Una crítica descolonizadora cuestiona el Eurocentrismo desde un conocimiento subalterno y silenciado.

El pensamiento descolonial nos ha ayudado a entender que la teología cristiana no era solo una religión, sino la narrativa imperial organizadora que moldeaba las instituciones y las subjetividades de los pueblos colonizados.²⁰ Una teología hegemónica que creía ser la única, que emanaba desde el centro, y enraizada en las civilización Occidental.²¹ Como dice Quijano, los europeos forzaron a los colonizados a aprender la cultura dominante de tal forma que fuera útil para la reproducción de la dominación, así fuera en el campo de la tecnología y la actividad material o en el de la subjetividad, especialmente la religiosidad judeo-cristiana.²² Además, como argumenta González, la teología cristiana solo puede proveer una comprensión limitada de la religiosidad popular, porque el cristianismo Latino Americano ha sido influenciado por las tradiciones religiosas no cristianas.²³ Por estas dos razones, necesitamos descentralizar nuestra epistemología teológica cristiana. Eso significa pensar lejos de los dogmas oficiales y de sus líderes (blancos y masculinos) y voltear la mirada hacia los de afuera que transgreden y desbaratan el pensamiento hegemónico cristiano.

¹⁹ Cita de Dussel (1995: 32).

²⁰ Maldonado-Torres, N., “Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular PostColoniality to PostSecular Transmodernity”, in: *Coloniality at Large – Latin America and Postcolonial Debate* (2008: 365).

²¹ Segovia, F., “Biblical Criticism and Postcolonial Studies”, in: *The Postcolonial Bible* (1998: 53).

²² Quijano, A., “Coloniality and Eurocentrism”, in: *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate* (2008: 189).

²³ González, M. “If It is not Catholic, Is It Popular Catholicism? Evil Eye, Espiritismo, and Santería: Latina/o Religion within Latina/o Theology”, in: *Decolonizing Epistemologies* (2012: 151).

Con estos pensamientos en mente, desarrollé un proceso creativo poniendo mi atención en las comunidades de base como fuente para desarrollar una teología descolonizadora. He viajado a través de los Andes, y en esos viajes, encontré la celebración de la *Virgen de Quinche* (Ecuador), la *Mamacha de las Mercedes* (Ayacucho, Perú), la *Virgen de Paucartambo* (Cuzco, Perú), y la *Virgen de Copacabana* (Bolivia), entre otras festividades religiosas marianas. Al mismo tiempo hice un trabajo de investigación de campo para mis estudios de doctorado sobre *Nuestra Señora de Guadalupe* (México). Lo que aprendí de la mariología en América es que los devotos se apropian de ella libremente y por esa razón es tan popular, vibrante y animada. El caso de Nuestra Señora de Guadalupe, el santuario cristiano más visitado en el mundo por 12 millones de peregrinos al año, lo confirma.

Mi etnografía confirma que el culto a Nuestra Señora de Guadalupe interrumpe el orden colonial y trasgrede los dogmas y la política de la iglesia Católica. Al hacerlo la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe rompe con la imposición de los valores coloniales como el poder, la raza, el lenguaje, y subvierte la doctrina católica, y se sale del control del espacio físico de la iglesia. Veamos los detalles de estas conclusiones.

En muchas de estas celebraciones encontré que María es el centro, hecho que percibí fuertemente en las celebraciones a la Virgen de Guadalupe. Esta fue una devoción marginada que al principio provocó desconfianza en los inquisidores católicos. Desconfianza porque la historia de su santuario y de su aparición rompe con el orden colonial de muchas formas.

La historia de su santuario data de la época prehispánica. Torquemada explicó que en la época prehispánica la colina del *Tepeyac* había sido uno de esos santuarios que atraía a los peregrinos desde lejos, en su caso los devotos llegaban a celebrar la fiesta de “la diosa llamada *Tonan*” que significa, Nuestra Madre.²⁴ Sobre este sitio, según la tradición, el 9 de Diciembre de 1531, el indio Juan Diego Cuauhtlatotzin vio a Nuestra Señora del Tepeyac.²⁵ Después de muchos años la devoción ganó popularidad entre los indios. Por este motivo, desde el principio, los franciscanos, que fueron pioneros en la evangelización de América, trataron de romper estas prácticas religiosas indígenas para evitar confusión entre la mítica diosa Tonantzin y la Virgen María.²⁶ Fray Bernardino de Sahagún (1500-1590), el franciscano más renombrado que estudió al idioma Nahuatl y su religión, se quejaba de que el culto a la Guadalupe

²⁴ Brading, D.A., Mexican Phoenix (2001: 103).

²⁵ Rodríguez, J., Our Lady of Guadalupe (2001: 17).

²⁶ Vargas Ugarte, R., Tomo I (1956: 187).

le permitía a los indios una salida para la idolatría, puesto que antes de la conquista española ellos ya peregrinaban desde lejos a adorar a la *Tonatzin*, la diosa madre, en su templo del Tepeyac, y seguían llegando a la capilla cristiana para rezar a esa diosa puesto que en Nahuatl a la Virgen también se le llamaba *Tonatzin*.²⁷

También desconfiaban porque su aparición subvertía el orden colonial de diferentes maneras: Primero, ella se apareció a un hombre laico indígena, no a un sacerdote hombre blanco. Segundo, apareció en la periferia y no en el centro de la Ciudad de México colonial. Tercero, tenía la piel morena de una mujer indígena vestida con ropa indígena en lugar de un vestido europeo cubierto de oro y piedras preciosas. Cuarto, habló con Juan Diego en Nahuatl, no en español, el idioma de los colonizadores.

Segundo, lo que he observado en la mayoría de las celebraciones marianas es que, mientras normalmente empezaban en la iglesia, la parte importante de las festividades se llevaban a cabo afuera, lejos del control oficial, donde los excesos y las transgresiones, expresadas en el beber, comer y bailar, formaban parte de las celebraciones religiosas. En el caso de *Lupe* (apodado a Nuestra Señora de Guadalupe) la celebración no se queda en el santuario. A ella le gusta el canto y el baile con mariachis hasta tarde en la noche, come todo tipo de *antojitos mexicanos* y viaja con ellos en pinturas, cuadros, camisetas, tatuajes, llaveros, medallas, etiquetas baratas, y magnetos, acompañando a la gente en su vida diaria en la casa, en los autobuses, en sus carteras o en sus brazos, para asegurarse de que siempre los esté protegiendo y bendiciendo hasta el siguiente año cuando regresarán al Tepeyac para divertirse juntos.

El entorno de su santuario, sus apariciones que subvierten todos los esquemas oficiales, y su devoción ponen en duda hasta la centralidad del Dios masculino Trinitario.²⁸ Para mí, estas devociones marianas proveen una nueva forma de hacer teología desde la experiencia de la gente, que se vuelve una crítica a la teología occidental marcada por el canon de las Escrituras, los dogmas estáticos y un comportamiento hegemónico, hacia una teología más libre donde el exceso es la norma. María brinca afuera del escenario oficial y participa activamente en la *fiesta* donde la música, la bebida, la comida y el romance son parte importante de las celebraciones.

²⁷ Sahagún menciona que existía una diosa llamada Cihuacóatl, que significa serpiente femenina a la que también llamaban Tonatzin que significa “Nuestra Madre”, mostrando el paralelo con la tradición mariana (Lafaye 2006: 290).

²⁸ El Presbítero Miguel Sánchez que escribió Imagen de la Virgen María, Madre Guadalupe (1648) que proveyó el primer relato escrito de Nuestra Señora de Guadalupe, describe el icono como “misterioso y acertado dibujo, la semejanza de Dios, la imagen de Dios” (1952:70).

Conclusión

Primero, como teólogos es importante reconocer cómo la Teología de la Liberación nos ayuda para desarrollar un pensamiento crítico de hacer teología más allá de las teologías idealistas del Atlántico Norte. Pero, al mismo tiempo, como Gustavo Gutiérrez sugiere, la teología está llamada a ser un pensamiento crítico de sí misma aún de sus propios fundamentos. Estamos llamados a ser teólogos abiertos a un proceso continuo de reflexión auto-crítica para los nuevos retos que nos esperan.

Regresando al presente ensayo, examinando la Teología de la Liberación y el enfoque descolonizador de María, he encontrado algunas semejanzas y algunas diferencias entre los dos enfoques. La Teología de la Liberación se puede enriquecer bajo la luz del pensamiento descolonizador.

Primero, es común tanto en la Teología de la Liberación, como en el pensamiento descolonizador, cuestionar el conocimiento eurocéntrico (occidental) desde una perspectiva subalterna. Creo que es importante mantener este punto de partida para un acercamiento contra-hegemónico.

Segundo, el pensamiento crítico tanto del eurocentrismo como del pensamiento hegemónico, se hacen desde diferentes perspectivas.

En el caso de la Teología de la Liberación, he mostrado, a través de un acercamiento a la Virgen María, cómo sus críticas des-hegemoniza parcialmente el discurso colonial, como el androcentrismo y la imagen patriarcal de María hechos por algunos hombres teólogos, pero finalmente quedan dentro del mismo marco teológico usando las lecciones de la Escritura (el Magnificat) y las citas del Concilio y de los Papas. En otras palabras, solamente adaptan o reinterpretan el marco de referencia tradicional cristiano.

Al contrario, el acercamiento descolonizador des-hegemoniza el conocimiento eurocéntrico saltando fuera del marco teológico cristiano y tomando en cuenta el conocimiento fuera de él. En el caso de la devoción mariana, tomando en cuenta las Escrituras no oficiales, como el *Proto Evangelios de Santiago*; y hoy en día, la devoción a María pasa a través de Latino América, y nos permite ver una teología que trasgrede las creencias y costumbres ortodoxas en las que Dios tiene una imagen indígena femenina que tiene una gran comunidad de creyentes.

Finalmente, valoro que Gebara y Bingemer tomen para su trabajo no solo la comprensión oficial de la devoción a María, sino también la experiencia mística de los pobres que va más allá del discurso oficial. Mi problema son las palabras que usan para describir este proceso de “integración sincretista”, o la comprensión, en el caso de Nuestra Señora de Guadalupe, que asume que la “Tonantzin la diosa madre es así *asimilada*

a la Virgen María”. Yo especialmente tengo problema con el sincretismo que ve los cambios religiosos en términos de diálogo y creatividad. Guadalupe no representa un sincretismo o una adaptación cultural para evangelizar a las comunidades indígenas. Si ese hubiera sido el caso, hubiera enfrentado poca dificultad para ser oficialmente reconocida. Más bien, Guadalupe refleja y representa la resistencia de grupos minoritarios (Indígenas y Criollos) dentro del contexto colonial mientras trataban de sobrevivir, y para transformar la teología hegemónica prevaleciente en una nueva teología enriquecida por sus propias tradiciones y costumbres.

La tarea por delante no es destruir los viejos principios, sino abrir y poner especial atención en cómo los subalternos viven la presencia de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Brading, D.A., *Mexican Phoenix – Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition. Across Five Centuries*. New York & London: Cambridge University Press, 2001.
- Brown, R.E., *The Birth of the Messiah – A Commentary on the Infancy Narratives In the Gospels of Matthew and Luke*. New York: Dell Publishing Group Inc., 1993.
- Foskett, M.F., *A Virgin Conceived – Mary and Classical Representations of Virginity*. Indiana: Indiana University Press, 2002.
- Dussel, E., *The Invention of the Americas – Eclipse of “the other” and the Myth of Modernity*. Translated by Michael D. Barber. New York: Continuum, 1995.
- Gebara, Bingemer Mary, *Mother of God, Mother of the Poor*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989.
- Hock, R., *The Infancy Gospels of James and Tomas*. Santa Rosa, California: Polebridge Press., 1995.
- Isasi-Díaz, Mendieta (eds.), *Decolonizing Epistemologies*. New York: Fordham University Press, 2012.
- Lafaye, J., *Quetzalcóatl y Guadalupe – La formación de la consciencia nacional*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Moraña, Dussel, Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large – Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press, 2008.
- Rodríguez, J., *Our Lady of Guadalupe – Faith and Empowerment among Mexican- American Women*. Austin, Texas: University of Texas Press, 2001.
- Sánchez, M., *Historia de la Virgen de Guadalupe de México – Primer libro guadalupano*. Impreso en 1648 por el Pbro, Miguel Sánchez. Reimpresión y Preámbulo por le Pbro. Lauro López Beltrán. Cuernavaca, Morelos, México: Editorial Juan Diego, 1952.
- Sugirtharajah, R.S. (ed.), *The Postcolonial Bible*. England: Sheffield Academic Press, 1998.
- Vargas Ugarte, R., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y Santuarios más celebrados*. Tomo I y II. Madrid: Talleres Gráficos Jura-San Lorenzo, 1956.
- Von Balthazar, Ratzinger, *Mary – The Church at the Source*. Translated by Adrian Walker. San Francisco: Ignatius Press, 2005.

Diarmuid O'MURCHU

Teología Cuántica

Implicaciones espirituales de la nueva física



«Un error sobre las cosas del mundo, repercute en un error respecto a Dios», así lo repite varias veces Tomás de Aquino a lo largo de sus obras. Si conocemos mal o si interpretamos erradamente la realidad del cosmos, no nos haremos una idea cabal del Misterio Amoroso que es su origen fontal.

Es verdad que desde el siglo XVI asistimos a una «revolución científica» que nos ha dado una idea muy diferente del cosmos en el que habitamos. Pero la física cuántica ha desbordado toda imaginación: aun los conceptos más básicos (de masa, espacio, tiempo, velocidad...) han de ser reformulados después de Einstein. La física cuántica rompe toda nuestra lógica clásica. El mundo, la rea-

lidad, la materia, la vida... son otra cosa que lo que pensábamos. Estábamos llenos de errores sobre el mundo... lo que ha tenido que repercutir en nuestra imagen de Dios.

O'Murchu, teólogo irlandés, misionero del Sagrado Corazón, incursiona como pionero en la exploración de las tremendas «implicaciones espirituales» y teológicas con que nos desafía la física cuántica». Este libro nos invita a compartir este viaje fascinante.

**Un nuevo libro de la colección «Tiempo axial»
en la Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador**

Vea el libro, recoja su índice, la presentación, la cubierta... y más información en:

<http://tiempoaxial.org>

See also O'Murchu's webpage: <http://www.diarmuid13.com>



Babel, Punishment or Proposal?

Latin American popular reading of the Bible and postcolonial thought

Equipo de lectura pastoral de la Biblia
Juan Bosco MONROY, coordinador nacional
Lima, Perú,

We would like to start our reflection from a well-known text: the Tower of Babel (Gen 11, 1-8). We remember that the text presents...

The text

Everyone speaks the same language... There is a shift to a new region (Mesopotamia / Babylon)... they take the decision to make bricks, build a city in this region and build a tower that reaches up to the sky... the motivation for this is to acquire fame and avoid being scattered again ... Then there occurs a divine intervention... It is motivated by the fact of perceiving that they are one people, and speak one language... therefore they have started this work and now nothing will stop them in this endeavor... with God's speech the single language is destroyed... the consequences are three: the emergence of the diversity of languages (end of the single language), scattering around the world (end of the unique group) and suspension of the construction of the city (end of the imposition of the urban model on the rural)...

So far the text... What is the interpretation?

In a more traditional interpretation and, perhaps the most common, the intervention of God¹ is seen as a punishment for people's pride; This

¹ Throughout the article, we will write *God* with a capital G when referring to the traditional conception of divinity as absolutely perfectly defined by himself and that therefore God cannot change. On the other hand, we will use *god* with lowercase when referring to what exists in reality, i.e., our always relative formulations about the Deity.

means that the diversity of languages (cultures) and dispersion (multiplicity) of peoples are part of or the result of this punishment. This means, too, that they are seen as sinful, or at least as something negative.

The sin of man is "pride", arrogance; wanting to be more. We have the image of an almighty God that does not support competition. The desire to reach for the sky is seen by this God as a threat to God's power, God's sovereignty. Do the "tiny" dare aspire to reach the site of the only one who can have power?

This interpretation is consistent with many other biblical texts; for example of the story of original sin, where this Sin also consists in wanting to know, and where this God also feels threatened: "Now the man has become like one of us" (Genesis 3.22). How terrible!

This pride is expressed in attitudes of "disobedience" (Even though this word does not appear in the text, it has always been taught in this sense and even appears as the title of the text), the non-acceptance of submission due to the Almighty. And punishment, in this case, takes the form of agricultural work outside the garden owned by the powerful which is now guarded by swords to avoid possible ambition of the subject.

We can (and we want to) try another interpretation

Babel... Mesopotamia... Babylon... an empire!

An Empire with a single idiom... does not accept an idiom different from the official idiom of the Empire and this means another language is not accepted, nor a different thought or another distinct culture; nor is another distinct project admitted...

An expansionist Empire... that moves to new regions and seizes them. A plain... the Empire is appropriating the lands, from whom? Was it empty? Or were there peasants on the land?

An urban Empire... where ever it goes... builds cities. The construction of cities on the plains implies not only a question in relation to the physical; it is the imposition of an urban project on a rural one.

An Empire with an oppressive and controlling project... to acquire fame, to instill fear?, and to avoid the scattering of peoples, all peoples under its control.

A highly ambitious Empire... wants to take this project to the sky. This desire can have a dual significance. On the one hand, a desire for unlimited domination, without borders, the whole world (at least the world as known to them), to the sky! On the other hand, it may involve the pretensions of religious legitimization of this imperial project; the sky wants to be controlled and dominated by them. This is the function

of official religion. The cities of Mesopotamia had a temple with a tiered tower and its top was considered the link between heaven and earth; it is significant that in the story the tower is not presented as a Temple, a religious symbol, but as an expression of a project for political-civilization. In the Babylonian tradition, the name of this town means: "Gate of God" or "Gate of the Gods"; even God must pass through this gate controlled by the Empire.

A huge and unstoppable Empire... "Nothing will stop them in this endeavor".

If we consider that in the process of successive editions of these texts, the final wording probably can be fixed at the time of the domination of the Greek Empire, this interpretation makes much sense, since all texts have their context; always born of and responding to its context.

This is what causes the intervention of god!

From this perspective, the intervention of god could be interpreted not as punishment, but as opposition to this imperial project dominating, oppressive and colonizing. The dispersal of peoples and the linguistic and cultural multiplicity would be the proposal of this other god to the possibilities of life. What god opposes is not the plurality and diversity, but the imposition of uniform projects that cause oppression.

This means that facing the reality that this town is living under Greek imperial domination, that Qoelet describes as "crap, crap, and more crap" (this is the interpretation of Elsa Tamez of the famous "vanity of vanities..."), one's religious experience, their experience of faith, leads to the conviction that a life under that dominance makes no sense.

The experience of god from history is different from the experience of God that the dominators want to impose; they do not believe in this uniform God who sustains the imperial project and who with their power destroys life, culture, land and the project of oppressed peoples. That God does not deserve their faith and following, submission and obedience. He does not correspond to their religious tradition, the experience of god that has been making, re-making, formulating and re-formulating throughout their history.

They have had the experience of a god, defender of the lives of the peoples, motivator of their processes of liberation, affirmation of their right to land and the rights of the earth and, who regards with contentment his diverse cultural identities.

If we read the previous chapter (Gen 10) we find this different perspective that we propose; the multiplication and diversification of peoples, "every nation and clan in their own land and language" (Genesis 10, 8), are blessed by god.

This interpretation would be consistent with the original experience of god, realized by this people that are told in Exodus (Ex 3): the god who takes the side of a village of slaves. This experience encouraged them to oppose that other oppressive project of the Egyptians and to march fighting for their liberty. It would also be in line with the experience of god in the first Christian communities that is narrated in the text of Pentecost (Acts 2), where there is no uniformity of languages but the possibility of understanding while each person preserves his or her culture. Egypt, Assyria, Babylon, Persia, Greece, Rome, six Imperial projects rejected because of this experience of God.

Two diverse interpretations with different consequences

We find, then, two readings and interpretations of the text, knowing that probably there are more readings possible.

One of them, the more traditional, reads the text from a more colonizing perspective, and social place; because a colonizing reading will legitimize and sustain structures and social practices and also ecclesial colonizing and domination. It is a reading that will encourage the single thought, militates against cultural, racial, sexual and religious diversity, etc... It will collaborate in building a pyramidal social and ecclesial system and promoting practices of domination and submission to power.

It will be important to ask: Who reads in this manner and from what position is this reading made?

There is another reading, which we propose now, with more liberating and decolonizing features that legitimates or sustains practices, organizations and processes of resistance and decolonization. It is this reading that accompanies the experience, reflection and the practice of the CEBs and the theology of liberation. The reading moves both in the socio-political and ecclesial fields, encompassing economic, political, social and ideological realities and enriched more and more with the contributions of modern science in all fields: anthropology, psychology, economics, sociology, epistemology, natural sciences and communication. It is always in a dynamic process and collects the views, experiences and practices of all.

The existence of several possible readings that are born of and support different projects and even opposite projects does not amaze us because we have already found in the Bible itself various texts and the process of several rereadings made in the Bible itself. There we find the project of the tribes and the monarchy, diverse and opposite to each other; the project of Ezra and Nehemiah, sharply colonizing against that of the third Isaiah or Ruth with universal characteristics, defenders of

diversity of cultures and traditions. The same Bible has taught us that readings of all kinds can be made of it, of god, and of life.

We know that the first reading, the more colonizing, has been the most frequent and usual, awarding itself the colonizing characteristics; it is a reading that considers itself unique, dogmatic, unchanging, rigid, made from the hierarchy and, by the same deified; "God said", " is in the Bible and this is the "Word of God" Also it is deceitful and fraudulent, because when a text is not allowed to be read in a colonizing way, it simply is not read and it is considered as if it doesn't exist; This is the case of the book of the Song of Songs which is never read during the liturgical year.

We know that the Bible has been used, then, to colonize even to extreme ends, colonizing minds, consciences, and religious experiences; it has even colonized God.

But we also know, with absolute certainty, that the other reading is also in the same Bible; in the texts and the reworked texts; in the popular historical processes that they narrate; in the projects and organizations that they were capable of dreaming and building.

We also know, with absolute certainty, that another reading is present in the practices of many communities, encouraging liberating social processes and liberating and decolonizing personal processes and mental processes of minds, consciences, attitudes, practices and religious experiences.

Significant elements of an option

This puts us again facing the same question that has already become normal for us: When we speak of god, what God are we talking about? We are faced with human freedom even in relationship with god; it is a personal and communal choice that we cannot avoid.

What experience of God merits my confidence by the fruits of a dignified life that it produces for me and my people?

Does the experience of God create meaning for me and my people in the context that I live in?

To think that one can only believe in God and if not, you're going to hell, is also deeply colonizing.

And puts us face to face with the challenge of finding the ways and instruments that help us to decolonize ourselves of the colonizer God to whom we are and have been incorporated. Also to accompany the processes of our communities in this direction.

In our experience and our accompaniment we have learned some important things from those with whom we are in harmony, with those

who are making their way in the thought processes of decolonization. With some of them we may use other words but they are moving in the same direction and we find ourselves as companions in the way in the construction of life.

1. A fundamental question

We already pointed out that there is a question that has become habitual for us: when we speak of God, what God are we talking about? For us it is clear that the experience of God is multiple and varied; it will even vary in time because it is dynamic and contextual. The god who can be found in the experience of the people of yesterday and today is historic and the experience that we live of god is therefore historical and contextual.

Even in the Bible itself, there is no one single and unique experience of God: Yahweh, Eloah, Elohim, Adonay, El, and Saday, of our parents... Moreover, to many of us, it was the serious and sincere meeting with the biblical text which led us, step by step, to this certainty. To deny this is to do a reading of the Bible, of life, of faith, that is dominating and colonizing.

The experience is always subjective, even the collective experience, and, therefore, different, varied, dynamic and evolutionary. There isn't a single experience; the rest is theory and dogmatism. If faith is experience, the experience of god that each person lives, the living God then, is subjective and, therefore, different, varied, dynamic and evolutionary.

On the other hand this experience of divinity needs formulation to be expressed to ourselves and to others; and formulations are constructed from materials, skills, habits and practices available at that time in the culture. In this sense formulations will always be metaphorical, they express in some way (words, signs, formulations, gestures, organizations, etc.) something bigger that is behind the expression. This makes them, again, multiple, varied, diverse, dynamic and evolutionary.

To take this principle into account is essential to avoid any attempt to colonize the religious experience in general and the reading of the Bible in particular.

2. Specific Hermeneutics

There are no neutral texts or neutral readings!

Another fundamental principle which has become habitual for us...

Behind a text there is an author², or some authors; within an author there is a world, a life: culture, experiences, education, social status, social

² In Spanish the expression used can be either a female author or a male author.

context, beliefs, emotions, values, projects and dreams... all this bubbles in the intention of the author. Who writes a text, builds a symbol or creates a formulation has a clear intention, although it may be unconscious; He or she wants to convey something, this is why he or she writes. Their text is not neutral; it is for or against something, it reinforces or contradicts something, it proposes something.

Behind a reading there is a reader, a woman or a man, or some readers; and within a reader there is also a world, a life within a reader: culture, experiences, education, social status, social context, beliefs, emotions, values, projects and dreams... all this bubbles in the interpretation of the reader. Whoever reads a text or makes a symbol or repeats a formulation, interprets, though it may be unconscious process. The reading is not neutral, it is interpretation.

In all possible ways we should avoid the "aseptic" in the approach to the biblical text.

Where is it written and from where is it interpreted? One of our significant formulations was born when in a workshop, a woman said with joy: "Now I understand!" Hermeneutics is the "from there... from that place...". This is what we called (and call today) the social place of the author and the reader. For this reason what we call "specific hermeneutics" is becoming increasingly important; reading the Bible from the perspective of the blacks, of women, of the poor, of natives, of young people, of outsiders, of children, etc. Our option for the poor and excluded requires us to read the contrary to colonizing projects and processes.

It may be time to start practicing reading from the perspective of the colonized men and women. How does one read the biblical texts with the eyes and from the situation of these people? No doubt it will help us to find new interpretations and intentions... A specific new hermeneutic that we can and we must begin to practice...

3. The Mirror Text and the window Text

Closely related to this is another of our fundamental learnings that we express as the "window text" and "mirror text".

"The biblical text does not fall from the sky; it is born of the Earth", "all texts have their context", "the text speaks of the living experience of the people who wrote it", "in the Bible we find the history of a people narrated by men and women of the people," are some of our usual formulations when we are dealing with this aspect.

The "revelation" of god (the experience of god, as we say) is not in the text; it is in the history, in the event, in the facts. First come the events and then they were put in the text, first orally and then written; first the experience was lived and was then formulated. As a result, when

we come to the biblical text, we come to look through the (window) and discover what is beyond. The text allows us to see the reality of where it was born, the historical context, where we find the events and the experience of the people who lived them; how they lived them; even the experience that put god in their midst. We are not looking for "truths", "rules", "dogma" and "laws", we are looking for life in all its reality, its harshness and its ambiguity.

Hence, the text will allow us to connect with our own reality (the mirror). It reflects us, by similarity or opposition to our reality and our own experience, also of god. We can confront the text to analyze, discern and illuminate our today.

There we discover oppressive and liberating events; both. We discover colonizing projects and those of resistance or transformation, both; we also find those who support them and how they are sustained to discover them today; also the experience of god made by some and by others and their formulations, both.

Getting closer to the text in this way puts us face to face again with the need for our options: with which one will we engage? In our own history, as they in theirs, do we opt for colonizing or liberating projects, practices and processes? Do we adhere in faith to god and to the plan of god that promotes one or the other? Again, when we talk about god, what god do we talk about? When we experience god, which God do we experience?

It offers us the opportunity (and, for us, the need to) decolonize our mentality and our faith.

4. Method for Reading

This kind of reading, especially when performed with popular groups (they suffered more colonization in all its dimensions) requires specific and popular tools that allow us to not repeat colonizing readings and interpretations which are commonly the most frequent.

This has led us to build, in successive corrections, a methodology that allows one to read in a non-colonizing way. Presented briefly below, the process consists of 5 steps which we project in a back and forth way between today and yesterday.³ The work we did at the beginning with the Babel text exemplifies briefly and broadly some elements of this path.

³ For reasons of space we do not publish a scheme that allows one to visualize this double path. We only present some important notes of each step. If someone is interested they can find the complete methodology for the Popular Reading of the Bible in our collection "The good news to the poor".

We call the **first step** "starting from the reality" and it consists in the analysis (global or of some aspect) of the current reality. This step allows us to assume the social place and perspective from where we want to do the reading of the text: that of the poor and excluded. It is the "from there". We situate ourselves from the beginning in the reality of oppression or liberation and its processes for living people with whom we share life and faith. In the end we will close the hermeneutic circle going back to this reality. It is not too much to indicate that this analysis is done from the perspective of the people and with the participating people who are helped to systematize and deepen their understanding by the advisers. If this were not so; if the results were given by any expert who "knows", we would enter into the usual colonizing dynamic.

The **second step**, called "know the text" leads us to the literary and linguistic analysis of the text. It answers the question: what does the text say?, and it prevents us from making assumptions or interpretations known beforehand, usually colonizing assumptions or interpretations. What does the text says?, and not what do others say that it says, making it say what the text does not say. Like the previous step, and all successive steps, the participating people do this analysis. We even ask them to not read introductions or footnotes of the texts. We do not want to continue colonizing their minds telling them that they don't know and that I, yes I know, I say the right thing. The road is opened for the people to read from their own reality.

The process is done using very simple and popular questions such as the analysis of the characters with their identities, actions, and relationships; the identification of places and times in which things happen with their processes and movements; the discovery of words that are repeated or that have a special meaning.

The **third step**, "knowledge of the context", takes us to the historical and sociological analysis of the context; of the events that are behind the text. We work with what we call "the four sides": economic, political, social and ideological and this consists in the study of the same text, searching all indications that it offers on the situation in these four dimensions of reality. "In the same text is its context." We affirm this truth and the people are able to define this context.

A delicate moment and not always easy in this step is the distinction and relationship between the historical context of the time in which things happened and the time in which the text was produced or reformulated. However, our experience is that, little by little, the people are

capable of discovering this with the help of the advisor who accompanies the process and facilitates it.

The colonizing or resisting events and processes and decolonization are put into evidence.

The **fourth step** which we call "the message for yesterday", connects us with the intention of the author and the relevant relationship between the text and the context. What is this text saying to those living at the time it occurred? The text was born of a context and seeks to respond to that context. It was not written for us nor does it respond directly to our context. This prevents the abstraction and universalization of the texts, finding concrete answers to living situations and the specific experiences of god lived and proposed. It also allows us to discover the historical evolution of the experience of god and its formulations.

Working, as always with concrete and significant questions: where is god in this text (people, places, events)? What face (experience) of god appears (is realized) in this text? What message is offered to those living in that reality?

The **fifth step**, "message for today", closes the hermeneutic circle to bring us back to our reality. Now is the work of the confrontation of realities (context of yesterday / today's context) and experiences and formulations of god with their corresponding practices. It helps the reading of the text to promote actions and liberating processes on behalf of the oppressed.

Two paths that meet, accompany and enrich themselves

Obviously, for those who want to get to Rome...

For those who want to reach full life, and the liberation of our people, there are many roads that get us there, and although we go different ways we meet in the dream and the commitment of the *Sumaq Kawsay* or the *Malcuta Yavé* land without evils, or *Shalom*, the *Sbi*, the *Shanti*, the *Axé*...

The meeting produces, in this case, between the popular reading of the Bible and the postcolonial thought... encounters, collaborations and enrichments which, as we explained before, are completed even though they are expressed in various symbols or languages.

Simply, we want to gather many of the things that we have been doing throughout the text indicating the collaboration between the two paths for common commitment.

Certainly the first great meeting occurs in dreams, utopia, and the commitment that mobilizes in both: free, full and worthy of the life of our peoples. Colonized say some and oppressed we say.

In the process that we follow and with the methodology that we use some elements are favored that we share with people who work from the perspective of thought decolonization.

- Rescuing voices silenced in texts from the traditional interpretations.
- Make visible the individual and collective agents ignored or denied in the usual interpretations, and sometimes in the same texts.
 - Make visible their liberating practices also ignored or denied.
 - Visualize and denounce the voices and oppressive actions in texts and interpretations.
- Count on the subjectivity of those made invisible (men and women), restoring them to their status as subjects and helping them to become aware of their status as subjects.
 - Clarify the political ideology that motivates the texts and their interpretation and that, in turn, is promoted by the texts and interpretations.
 - Challenge whoever does not recognize the Imperial positions that exist in some texts or their interpretations.
 - Respond critically to the assumptions, beliefs and practices of colonialism in the interpretation of texts.
 - Be open to the interpretive voices of those who were colonized: indigenous, African-Americans, women, peasants, sexual diversities, etc..
 - Invite social change and intercultural relations.

We believe that the main contribution we can offer is to work toward the decolonization of our minds; colonization that often has been reinforced by the religious element and a colonization of the experience of faith. We recall that in our Latin American peoples, and probably in many others, colonization arrived along with "evangelization", each reinforcing the other.

In a biblical reading that decolonizes, frees, the experience of god will be a contribution that is great for the decolonization of all other levels of experience, organization and relationship, since it undermines, exposes and pulls down the ideological and spiritual sustenance of processes that colonize and oppress.

Another important contribution that we can offer is the methodology used, which is the same as the theology of liberation (the now famous See, Judge and Act), presented concrete elements already tested and proven that can be applied to the biblical text and many other texts, stories, and narratives that have served and serve to colonize or decolonize, depending on the reading and interpretation we make of them.

The main contribution that we offer to those who go the routes of “thought decolonization” is to help us become aware of a new hermeneutic, up to now not very well developed in biblical reading and studies: the hermeneutics of those colonized. It coincides with our specific hermeneutics but opens them to a new perspective and nuances so far not explored.

We feel we are accompanied, enriched and challenged by those who journey along that route and we are also eager to offer our experience with the desire that it serve them on their own journey

Biblical Liturgical Calendar

The only Liturgical Catholic Calendar truly telematic,
not manually written, an informatic program
which answers your biblical liturgical consultation
in seconds (as Google), from 2000 until 2036.

You can ask for the biblical lectures (quotes or/and biblical text itself)





Babel: Castigo o Propuesta?

Lectura popular Latinoamericana de la Biblia y pensamiento postcolonial

Equipo de lectura pastoral de la Biblia
Juan Bosco MONROY, coordinador nacional
Lima, Perú,

Quisiéramos comenzar nuestra reflexión a partir de un texto muy conocido: la torre de Babel (Gen 11,1-8). Recordemos lo que el texto nos presenta...

El texto

Todo el mundo habla el mismo idioma... hay un desplazamiento a una nueva región (Mesopotamia / Babilonia)... Toman la decisión de fabricar ladrillos, construir una ciudad en esta región y construir en ella una torre que llegue hasta el cielo... La motivación para esto es adquirir fama y evitar nuevas dispersiones... Allí se produce una intervención divina... Está motivada por el hecho de ver que son un solo pueblo y hablan un solo idioma... Descubre que, por eso, han iniciado ese trabajo y ya nada los detendrá en ese empeño... Con su intervención destruye el idioma único... Las consecuencias son tres: el surgimiento de la diversidad de idiomas (fin del idioma único), la dispersión por todo el mundo (fin del grupo único) y la paralización de la construcción de la ciudad (fin de la imposición del modelo urbano sobre el rural)...

Hasta aquí el texto. ¿Cuál es su interpretación?

En una interpretación más tradicional –y quizá la más frecuente–, la intervención de Dios es vista como castigo impuesto al orgullo de los

¹ A lo largo del artículo escribiremos *Dios* con mayúscula cuando nos referimos a la concepción tradicional de la divinidad como absoluto perfectamente definido por Él mismo y que por lo tanto no se puede cambiar. En cambio, usaremos *dios* con minúscula cuando nos referimos a lo que existe en la realidad, es decir, nuestras formulaciones acerca de esa divinidad, que por lo mismo son relativas.

hombres; esto significa que la diversidad de las lenguas (culturas) y la dispersión (multiplicidad) de los pueblos son parte o consecuencia de este castigo. Eso implica, también, que son vistas como pecaminosas o, por lo menos, como algo negativo.

El pecado del ser humano es el «orgullo», la soberbia, el querer ser más. Nos encontramos con la imagen de un Dios todopoderoso que no soporta la competencia. El deseo del ser humano de llegar al cielo es visto por este Dios como amenaza a su poder, a su soberanía. ¿Cómo el pequeñito se atreve a aspirar a llegar al lugar del único que puede tener poder?

Esta interpretación está en consonancia con muchas que se hacen de otros textos bíblicos; por ejemplo la del relato del pecado original, donde este pecado consiste, también, en querer saber, y donde este Dios también se siente amenazado: «Ahora el ser humano ha llegado a ser como uno de nosotros» (Gen 3,22), ¡qué horror!

Esta soberbia se expresa en actitudes de «desobediencia» (aunque la palabra no aparece en el texto, siempre se ha enseñado así, e incluso aparece como el título del texto), de no aceptación de la sumisión debida al Todopoderoso. Y el castigo, en este caso, tiene la forma del trabajo agrícola fuera del jardín propiedad del poderoso, que ahora está custodiado por espadas para evitar la posible ambición del sometido.

Podemos (y queremos) ensayar otra interpretación

Babel... Mesopotamia... Babilonia... ¡un imperio!

Un imperio con idioma único... no se acepta otro idioma distinto que el oficial del imperio y esto implica que no se acepta otro lenguaje distinto, ni un pensamiento diverso, ni otra cultura distinta; no se admite otro proyecto distinto...

Un imperio expansionista... que se desplaza a nuevas regiones y se apodera de ellas. Una llanura... el imperio está apropiándose las tierras, ¿de quién? ¿Estaba desocupada? O ¿eran tierras de campesinos?

Un imperio urbano... a donde llega construye ciudades. La construcción de ciudades sobre la llanura implica no solo una cuestión física; es la imposición de un proyecto urbano sobre uno campesino.

Un imperio con un proyecto opresor y controlador... adquirir fama, ¿infundir temor? y evitar la dispersión de los pueblos, todos los pueblos sometidos a su control.

Un imperio sumamente ambicioso... quiere llevar este proyecto hasta el cielo. Este deseo puede tener una doble significación. Por un lado, un deseo de dominación ilimitada, sin fronteras, el mundo entero (por lo menos el conocido por ellos), ¡hasta el cielo! Por otro lado, puede

implicar las pretensiones de legitimación religiosa de este proyecto imperial; hasta el cielo quiere ser controlado y dominado por ellos. Es la función de la religión oficial. Las ciudades de Mesopotamia tenían un templo con una torre escalonada y su parte más alta era considerada como el lazo de unión entre el cielo y la tierra; es significativo que en el relato no aparezca esa torre como un templo, símbolo religioso, sino como expresión de un proyecto político-civilizatorio. En la tradición babilónica, el nombre de esta ciudad significa: «Puerta de Dios» o «puerta de los dioses»; hasta Dios debe pasar por esta puerta controlada por el imperio.

Un imperio desmesurado e irrefrenable... «nada los detendrá en este empeño».

Si consideramos que en el proceso de redacciones sucesivas de estos textos, la redacción final probablemente pueda ser fijada en el tiempo de la dominación del imperio griego, esta interpretación cobra mucho sentido, ya que todo texto tiene su contexto; siempre nace de y responde a su contexto.

¡Esto es lo que provoca la intervención de dios!

Desde esta perspectiva, la intervención de dios podría ser interpretada no como castigo, sino como oposición a este proyecto imperial dominador, opresor y colonizador. La dispersión de los pueblos y la multiplicidad lingüística y cultural serían la propuesta de este otro dios para las posibilidades de vida. A lo que dios se opone no es la pluralidad y diversidad, sino a la imposición de proyectos uniformadores que causan opresión.

Esto significa que frente a la realidad que este pueblo está viviendo bajo la dominación imperial griega, que el Qoelet describe como «porquería de porquerías y solo porquería» (esta es la interpretación de Elsa Tamez del famoso «vanidad de vanidades...»), su experiencia religiosa, su experiencia de fe, los lleva a la convicción de que una vida bajo esa dominación no tiene sentido.

La experiencia de dios que hacen desde la historia, es distinta de la experiencia de Dios que quieren imponer los dominadores; ellos no creen en ese Dios uniformizador que sustenta el proyecto imperial y que destruye desde el poder, la vida, la cultura, la tierra, el proyecto de los pueblos oprimidos. Ese Dios no merece su fe y su adhesión, su sometimiento y obediencia. No corresponde a su tradición religiosa, a la experiencia de dios que han ido haciendo y re-haciendo, formulando y re-formulando a lo largo de su historia.

Ellos han hecho la experiencia de un dios defensor de la vida de los pueblos, motivador de sus procesos de liberación, afirmador de su derecho a la tierra y del derecho de la tierra, que mira con complacencia sus diversas identidades culturales.

Si leemos el capítulo anterior (Gen 10) nos encontramos con esta otra perspectiva que planteamos; la multiplicación y diversificación de los pueblos, “cada nación y clan en su propia tierra y con su propio idioma” (Gen 10,8), son bendecidas por dios.

Esta interpretación estaría en consonancia con la experiencia original de dios, hecha por este pueblo, que es narrada en Éxodo (Ex 3): el dios que toma partido por un pueblo de esclavos. Esta experiencia los anima a oponerse a ese otro proyecto opresor de los egipcios y caminar luchando por su liberación. También estaría en consonancia con la experiencia de dios hecha por las primeras comunidades cristianas que es narrada en el texto de Pentecostés (Hech 2), donde no hay uniformidad de idiomas sino posibilidad de entendimiento conservando cada quien el suyo. Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Grecia, Roma, seis proyectos imperiales rechazados desde esta experiencia de dios.

Los interpretaciones diversas con consecuencias diversas

Encontramos, entonces, dos lecturas e interpretaciones posibles del texto, sabiendo que probablemente haya más lecturas posibles.

Una de ellas, la más tradicional, lee el texto desde una perspectiva, y un lugar social, más colonizadores; por eso hace una lectura colonizadora y legitimará o sustentará estructuras y prácticas sociales y eclesiales colonizadoras y de dominación. Es una lectura que impulsará el pensamiento único, atentará contra la diversidad cultural, racial, sexual, religiosa, etc., colaborará a la construcción de un sistema social y eclesial piramidal e impulsará prácticas de dominación y sometimiento desde el poder.

Será importante preguntarse ¿quiénes y desde dónde hacen esta lectura?

Hay otra, la que nosotros y nosotras proponemos ahora, con características más liberadoras y descolonizadoras que legitima o sustenta prácticas, organizaciones y procesos de resistencia y descolonización. Es la lectura que acompaña la experiencia, la reflexión y la práctica de las CEBs y de la teología de la liberación. Se mueve tanto en el ámbito socio-político y eclesial, abarcando las realidades económicas, políticas, sociales e ideológicas y se enriquece cada vez más con los aportes de las ciencias modernas en todos los campos: antropología, psicología, economía, sociología, epistemología, ciencias naturales y de la comunicación. Está siempre en proceso dinámico y recoge las visiones y experiencias y prácticas de todos y todas.

Esta existencia de varias lecturas posibles que nacen de y sostienen a proyectos distintos y hasta opuestos no nos asombra porque ya

la encontramos en la misma biblia atravesando los diversos textos y el proceso de las varias relecturas que va haciendo de sí misma. Ahí encontramos el proyecto de las tribus y el de la monarquía, diversos y opuestos entre sí; el proyecto de Esdras y Nehemías, de corte marcadamente colonizador frente al del tercer Isaías o Ruth con características universalistas, defensoras de la diversidad de culturas y tradiciones. La misma biblia nos ha enseñado que se pueden hacer de ella, de la vida y de dios, lecturas de todo tipo.

Sabemos que la primera lectura, la más colonizadora, ha sido la más frecuente y habitual, adjudicándose a sí misma las características colonizadoras; es una lectura que se considera a sí misma única, dogmática, inmutable, rígida, hecha desde la jerarquía y, por lo mismo divinizada; «Diosito lo ha dicho», «está en la Biblia y es palabra de Dios». También es mentirosa y fraudulenta, porque cuando un texto no se deja leer de manera colonizadora simplemente no se lee y se le considera como si no existiera; es el caso del libro del Cantar de los cantares que nunca se lee durante el año litúrgico.

Sabemos que ha llevado, entonces, la colonización hasta sus extremos más graves, colonizando las mentes, las conciencias y las experiencias religiosas; ha colonizado hasta a Dios.

Pero también sabemos, con absoluta certeza, que la otra lectura también está en la misma biblia; en los textos y en las relecturas; en los procesos populares históricos que ahí se narran; en los proyectos y organizaciones que fueron capaces de soñar y construir.

También sabemos, con absoluta certeza, que la otra lectura está presente en la práctica de muchas comunidades impulsando procesos sociales liberadores y procesos personales también liberadores y descolonizadores de las mentes, las conciencias, las actitudes, las prácticas y las experiencias religiosas.

Elementos significativos de una opción

Esto nos coloca de nuevo frente a la pregunta que ya se ha vuelto habitual para nosotros: Cuando hablamos de dios, ¿de qué dios hablamos? Nos encontramos frente a la libertad humana incluso en relación con dios; es una opción personal y comunitaria que no podemos evitar.

¿Qué experiencia de dios merece mi confianza por los frutos de vida digna que produce para mí y para mi pueblo?

¿Qué experiencia de dios ofrece sentido para mí y mi pueblo en el contexto que me toca vivir?

Pensar que sólo se puede creer en un Dios y si no te vas al infierno, también es profundamente colonizador.

Y nos coloca frente al desafío de encontrar los caminos y los instrumentos que nos ayuden a descolonizarnos a nosotros y nosotras mismas del Dios colonizador que llevábamos y llevamos incorporado. También para acompañar los procesos de nuestras comunidades en esta dirección.

En nuestra experiencia y nuestro caminar hemos aprendido algunas cosas importantes desde las que nos sentimos en sintonía con quienes van haciendo su camino por el lado del pensamiento descolonizador. Algunas de ellas quizá las decimos con otras palabras pero avanzan en la misma dirección y en ellas nos encontramos como compañeros y compañeras de camino para la construcción de la vida.

1) Una pregunta fundamental

Ya señalábamos que hay una pregunta que se ha vuelto habitual para nosotros: Cuando hablamos de dios, ¿de qué dios hablamos? Para nosotros y nosotras es evidente que la experiencia de dios es múltiple y variada; incluso va variando en el tiempo porque es dinámica y contextualizada. El dios que encontramos en la experiencia del pueblo de ayer y de hoy es histórico y la experiencia que se vive de él es por lo mismo histórica y contextualizada.

Incluso en la misma biblia, no hay una sola y única experiencia de dios: Elohim, Yavé, Eloah, Adonay, El, Saday, el de nuestros padres... Más aún, a muchas y muchos de nosotros fue el encuentro serio y sincero con el texto bíblico el que nos llevó, paso a paso, a esta certeza. Negar esto es hacer una lectura de la biblia, de la vida, de la fe, dominadora y colonizadora.

La experiencia es siempre subjetiva, incluso la colectiva, y, por lo mismo, diversa, variada, dinámica y evolutiva. No hay una sola experiencia; lo demás es teoría y dogmatismo. Si la fe es experiencia, la experiencia de dios que vive cada persona, entonces es subjetiva y, por lo mismo, diversa, variada, dinámica y evolutiva.

Por otra parte esa experiencia de la divinidad necesita formularse para poder decírnosla a nosotras y nosotros mismos y a los demás; y las formulaciones se construyen con el material disponible en ese momento por cultura, conocimientos, hábitos y prácticas. En ese sentido siempre serán metafóricas, expresan de alguna manera (palabras, signos, formulaciones, gestos, organizaciones, etc.) algo más grande que está por detrás. Esto las hace, de nuevo, múltiples, variadas, diversas, dinámicas, evolutivas.

Tener en cuenta este principio es fundamental para evitar cualquier intento colonizador de la experiencia religiosa en general y de la lectura bíblica en particular.

2) *Hermenéuticas específicas*

¡No hay textos neutros ni lecturas neutras!

Otro principio fundamental que se ha vuelto habitual para nosotros y nosotras...

Por detrás de un texto hay un autor o una autora, unos autores o unas autoras; dentro de un autor o una autora hay un mundo, una vida: cultura, experiencias, educación, situación social, contexto social, creencias, emociones, valores, proyectos y sueños... todo esto bulle en la intencionalidad del autor. Quien escribe un texto o construye un símbolo o crea una formulación tiene una intencionalidad, aunque pudiera ser inconsciente; quiere transmitir algo, por eso escribe. Su texto no es neutro; está a favor o en contra de algo, refuerza o contradice algo, propone algo.

Por detrás de una lectura hay un lector o una lectora, unos lectores o unas lectoras; y dentro de un lector o una lectora también hay un mundo, una vida: cultura, experiencias, educación, situación social, contexto social, creencias, emociones, valores, proyectos y sueños... todo esto bulle en la interpretación del lector. Quien lee un texto o realiza un símbolo o repite una formulación realiza una interpretación, aunque pudiera ser inconsciente. Su lectura tampoco es neutra, es interpretación.

De todas las maneras posibles hay que evitar la “asepsia” en el acercamiento al texto bíblico.

¿Desde dónde se escribe y desde dónde se interpreta? Una de nuestras formulaciones significativas nació cuando en un taller, una mujer dijo con mucha alegría: «¡Ya entendí! La hermenéutica es el ‘desde ahí’...». Es lo que llamábamos (y llamamos) el lugar social del autor y del lector.

Por eso se van volviendo cada vez más importantes lo que llamamos las «hermenéuticas específicas»; lectura bíblica desde los negros, desde las mujeres, desde los pobres, desde los nativos, desde los jóvenes, desde los excluidos, desde los niños, etc. Nuestra opción por los y las pobres y excluidos/as nos exige hacer una lectura contraria a los proyectos y procesos colonizadores.

Puede ser este el momento de comenzar a ensayar la lectura desde los colonizados y las colonizadas, ¿cómo leer el texto bíblico con los ojos y desde la situación de estas personas? Sin duda nos ayudaría a encontrar intencionalidades e interpretaciones nuevas... Una hermenéutica específica nueva que podemos y debemos comenzar a ensayar...

3) *Texto espejo y texto ventana.*

Muy relacionado con esto se encuentra otro de nuestros aprendizajes fundamentales y que lo expresamos como el «texto ventana» y el «texto espejo».

«El texto bíblico no cae del cielo; nace de la tierra», «todo texto tiene su contexto», «el texto habla de lo que vivían quienes lo escribieron», «en la biblia encontramos la historia de un pueblo narrada por los hombres y mujeres de ese pueblo», son otras de nuestras formulaciones habituales cuando abordamos este aspecto.

La «revelación» de dios (la experiencia de dios, decimos nosotras y nosotros) no está en el texto; está en la historia, en el acontecimiento, en los hechos. Primero fueron los acontecimientos y después se pusieron en el texto, primero oral y luego escrito; primero se vivió la experiencia y después se formuló. Como consecuencia, cuando nos acercamos al texto bíblico, nos acercamos para mirar a través de él (ventana) y descubrir lo que está más allá. El texto nos permite ver la realidad de donde nació, el contexto histórico, donde encontramos los acontecimientos y la experiencia del pueblo que lo vivió; cómo lo vivió; incluso la experiencia que hizo de dios en medio de ellos. No buscamos «verdades», «normas», «dogmas», «leyes», buscamos la vida en toda su realidad, su crudeza y su ambigüedad.

De ahí que el texto permita conectar con nuestra propia realidad (espejo). Nos refleja, por semejanza o por oposición nuestra propia realidad y nuestra propia experiencia, también de dios. Nos podemos confrontar con el texto para analizar, discernir e iluminar nuestro hoy.

Ahí descubrimos los acontecimientos opresores y liberadores; están los dos. Ahí encontramos los proyectos colonizadores y los de resistencia o transformación, están los dos; también encontramos a quienes los sostienen y cómo los sostienen para descubrirlos también hoy; igualmente la experiencia de dios hecha por unos y por otros y sus formulaciones, están las dos.

Acercarnos al texto de este modo nos coloca de nuevo frente a la necesidad de nuestras opciones: ¿con cuál nos enganchamos? En nuestra propia historia, como ellos en la suya, ¿optamos por proyectos, prácticas y procesos colonizadores o liberadores? ¿Adherimos en la fe al dios y al proyecto de dios que promueven unas o las otras? De nuevo, cuando hablamos de dios, ¿de qué dios hablamos? Cuando hacemos experiencia de dios, ¿de cuál dios hacemos experiencia?

Se nos ofrece la oportunidad (y, para nosotros y nosotras, la necesidad) de descolonizar nuestra mentalidad y nuestra fe.

4) Método de lectura

Este tipo de lectura, sobre todo cuando se realiza con grupos populares (ellos ha sufrido más la colonización en todas sus dimensiones) requiere de herramientas concretas y populares que permitan no repetir la lectura y la interpretación colonizadora a la que están más habituados por haber sido la más frecuente.

Esto nos ha llevado a construir, en sucesivas correcciones, una metodología que permita hacer la lectura no colonizadora. La presentamos brevemente a continuación. Consta de 5 pasos que ubicamos en un camino de ida y vuelta entre el hoy y el ayer.² El trabajo que hacíamos al inicio con el texto de Babel nos ejemplariza brevemente y a grandes rasgos algunos elementos de este camino.

El **primer paso** lo llamamos «partir de la realidad» y consiste en el análisis (global o de algún aspecto) de la realidad presente. Este paso nos permite asumir el lugar social y la perspectiva desde dónde queremos hacer la lectura del texto: el de los pobres y excluidos. Es el «desde ahí». Nos situamos desde el inicio en la realidad de opresión o liberación y sus procesos que viven los pueblos con quienes compartimos la vida y la fe. Al final cerraremos el círculo hermenéutico volviendo hasta esta realidad. No está demás señalar que este análisis se hace desde el pueblo y con el pueblo participante, ayudado en la sistematización y profundización por los asesores. Si no fuera así; si fuera dado por algún experto que «sabe», entraríamos en la dinámica colonizadora habitual.

El **segundo paso**, llamado «conocer el texto» nos lleva al análisis literario y lingüístico del texto. Responde a la pregunta: ¿Qué dice el texto?, y evita partir de suposiciones o interpretaciones aprendidas de antemano, generalmente colonizadoras. ¿Qué es lo que el texto dice?, y no ¿qué es lo que otros dicen que dice?, haciéndole decir lo que el texto no dice. Igual que el paso anterior, y todos los sucesivos, este análisis lo hace el pueblo participante; incluso les pedimos que no lean ni las introducciones ni las notas de los textos. No queremos seguir colonizando sus mentes diciéndoles que ellos no saben y que yo, que sí sé, les digo lo correcto. Se abre el camino a la lectura que el pueblo hace desde su propia condición.

Se realiza desde preguntas muy sencillas y populares como el análisis de los personajes con sus identidades, acciones y relaciones; la identificación de lugares y tiempos en que suceden las cosas con sus procesos y desplazamientos; el descubrimiento de palabras que más repiten o que tienen un significado especial.

El **tercer paso**, «conocer el contexto», nos lleva al análisis histórico y sociológico del contexto; de los acontecimientos que están por detrás del texto. Trabajamos con lo que llamamos «los cuatro lados»: económico, político, social e ideológico y consiste en buscar en el mismo texto todas

² Por motivos de espacio no publicamos el esquema que permite visualizar este doble camino. Solo presentamos algunas anotaciones importantes a cada paso. Si alguien estuviera interesado puede encontrar toda esta metodología de lectura bíblica popular en nuestro libro *Metodología*, de nuestra colección «La buena noticia a los pobres».

las indicaciones que el mismo ofrece sobre la situación vivida en estas cuatro dimensiones de la realidad. «En el mismo texto está su contexto» afirmamos y el pueblo es capaz de encontrarlo.

Un momento delicado y no siempre fácil en este paso es la distinción y relación entre el contexto histórico del tiempo en que sucedieron las cosas y el del tiempo en que el texto fue producido o reformulado. Sin embargo, nuestra experiencia es que, poco a poco, el pueblo es capaz de hacerlo y aquí también está presente la ayuda del asesor como acompañante del proceso y facilitador.

Los acontecimientos y procesos colonizadores o de resistencia y descolonización son puestos en evidencia.

El **cuarto paso** que llamamos «mensaje para el ayer», nos conecta con la intencionalidad del autor o autora y con la relación pertinente entre el texto y el contexto. ¿Qué es lo que este texto decía a quienes vivían en el tiempo en que se produjo? El texto nació de un contexto y busca responder a ese contexto. No fue escrito para nosotros ni responde, directamente, a nuestro contexto. Se evita la abstracción y universalización de los textos encontrando las respuestas concretas que daba a las situaciones vividas y las experiencias de dios concretas vividas y propuestas. Permite también descubrir la evolución histórica de la experiencia de dios y sus formulaciones.

Se trabaja, como siempre con preguntas concretas y significativas: ¿dónde aparece dios en este texto (lugares, acontecimientos, personas)? ¿Qué rostro (experiencia) de dios aparece (se realiza) en este texto? ¿Qué mensaje ofrecía a quienes vivían en aquella realidad?

El **quinto paso**, «mensaje para hoy», cierra el círculo hermenéutico trayéndonos de nuevo a nuestra realidad. Se trabaja la confrontación de realidades (contexto de ayer / contexto de hoy) y de experiencias y formulaciones de dios con sus prácticas correspondientes. Ayuda a que la lectura del texto impulse acciones y procesos liberadores en favor de los oprimidos.

Dos caminos que se encuentran, se acompañan y se enriquecen

Obviamente que para los que quieren llegar a Roma...

Para los que queremos llegar a la vida plena, a la liberación de nuestros pueblos, son muchos los caminos que nos llevan allá y, aunque vayamos por diversos caminos nos encontramos en el sueño y el compromiso del *Sumaq Kausay* o el *Malcuta Yavé* o la *Tierra sin males*, o el *Shalom*, el *Shi*, el *Shanti*, el *Axé*...

El encuentro se produce, en este caso, entre la lectura popular de la Biblia y el pensamiento poscolonial... encuentros, colaboraciones

y enriquecimientos que, como indicábamos antes, se dan aunque estén expresados en símbolos o lenguajes diversos.

Queremos recoger, simplemente, muchos de los planteamientos que hemos ido haciendo a lo largo del texto que indican la colaboración entre dos caminos para el compromiso común.

Desde luego que el primer gran encuentro se produce en el sueño, la utopía, y el compromiso que nos moviliza a ambos: la vida libre, plena y digna de nuestros pueblos. «Colonizados», dirán algunos, y «oprimidos», diremos otros.

En el proceso que seguimos y con la metodología que empleamos se favorecen mucho algunos elementos que compartimos con quienes trabajan desde la perspectiva del pensamiento descolonizador:

- Rescatar las voces silenciadas en los textos desde las interpretaciones tradicionales.
- Visibilizar los agentes individuales y colectivos ignorados o negados en las interpretaciones habituales, y a veces en los mismos textos.
- Visibilizar sus prácticas liberadoras también ignoradas o negadas.
- Visibilizar y denunciar las voces y acciones opresoras en los textos y sus interpretaciones.
- Apostar por la subjetividad de los invisibilizados e invisibilizadas, restituyéndoles su condición de sujetos y contribuyendo a que ellos y ellas tomen conciencia de su condición de sujetos.
- Aclarar la ideología política que motiva los textos y sus interpretaciones y que, a su vez, es promovida por los textos y sus interpretaciones.
- Desafiar a quienes no reconocen las posturas imperiales que hay en algunos textos o en sus interpretaciones.
- Responder críticamente a las presuposiciones, convicciones y prácticas de colonialismo en la interpretación de los textos.
- Abrirse a las voces interpretativas de quienes fueron colonizados: indígenas, afroamericanos, mujeres, campesinos, diversidades sexuales, etc.
- Invitar al cambio social y relaciones interculturales.

Creemos que el principal aporte que nosotros podemos ofrecer es colaborar a la descolonización de nuestras mentes; colonización que, muchas veces ha estado reforzada por el elemento religioso y por una colonización de la experiencia de fe. Recordemos que en nuestros pueblos latinoamericanos –y probablemente en muchos otros–, la colonización llegó junto con la «evangelización», reforzándose mutuamente.

Una lectura bíblica que descolonice, que libere la experiencia de Dios será un aporte grande para la descolonización de todos los otros niveles de experiencia, organización y relación, ya que deslegitima, desenmascara y tira abajo el sustento ideológico y espiritual de los procesos colonizadores y opresores.

Otro aporte importante que podemos ofrecer es la metodología empleada, que siendo la misma de toda la teología de la liberación (el ya famoso «ver, juzgar y actuar»), presenta elementos concretos ya ensayados y probados que se pueden aplicar al texto bíblico y a muchos otros textos, relatos, y narraciones que han servido y sirven para colonizar o descolonizar, dependiendo de la lectura y la interpretación que hagamos de ellos.

El principal aporte que nos ofrecen quienes caminan por las rutas del pensamiento descolonizador, es ayudarnos a tomar conciencia de una nueva hermenéutica, hasta ahora no muy abordada, en la lectura bíblica: la hermenéutica de los colonizados. Coincide con nuestras hermenéuticas específicas, pero les abre una perspectiva nueva y unos matices hasta ahora no explorados.

Nos sentimos acompañados, enriquecidos y desafiados por quienes recorren ese camino, y estamos también deseosos de ofrecerles nuestra experiencia, con el deseo de que les sirva en su propio caminar.





Among Sisters

An Overview of the Critique of Liberation Theology by Postcolonial Studies

Stefan SILBER
Bolivia – Alemania

Traducción de Justiniano Liebl

When I meet my brother, I am able to discover in him similarities and differences. Seeing and talking with him, often helps me understand myself. Something similar happens when our two sister-theologies come into contact: We see ourselves as in a mirror: somewhat differently, a bit the other way around, sometimes grown older. We are able to discover our weak points, but we also can enrich ourselves with the beauty and the critique of the sister theology.

In the encounter of postcolonial and liberation theologies, in my opinion, something similar is happening. Up to now, this encounter hasn't taken place very often, and there are still geographic and cultural frontiers separating us. But our mutual drawing closer demonstrates, that two sisters are getting to know each other, since they share much and have much to say to one another. In this meeting there is no lack of sisterly criticism and solidarity. It is our hope that this issue of VOICES helps deepen this dialogue.

In order to share in this dialogue, I would especially like to present some aspects referring to the methodological foundations of postcolonial perspectives and some of the criticism this implies of Liberation Theology. I am doing this from my somewhat "hybrid perspective" of a European theologian who has studied and taken part in Latin American Liberation Theology during the past thirty years. A few years ago, I came to discover, through some Latin American and European friends, the Asian and North American post-colonial perspective, and a bit later also the Latin American de-colonial perspective. I continue discovering the critical and hermeneutical richness of these perspectives, their profound meaning for theology in general, and therefore likewise for Liberation Theology. I hope these reflections "on the move" will also help others to "keep on moving".

I. Post-colonialism and “de-coloniality”: Changing Perspectives

I don't pretend here to offer a profound introduction to the subject, simply because there already is abundant literature on the topic¹, and secondly, because up till now I have not been able to work myself deep enough into this complex and diverse field to be able to offer a critical assessment. However, to indicate the theoretical framework from which I will try to point out relationships and criticism between both perspectives and Liberation Theology, I will briefly introduce some key aspects of the post-colonial and de-colonial perspectives.

As this is a vast and complex overlook, it is impossible to present it as if it were “the” postcolonial perspective. There is a plurality of perspectives, contexts and methodologies within this hermeneutic movement. Besides, anyone who would try to describe “post-coloniality” as something singular, would fall victim precisely to the “universalist” and essentialist trap of colonial methodology.

However, despite this diversity, it is possible to outline some features that are common to post-colonial and de-colonizing efforts to construct a scientific language able to overcome the hermeneutics that led to domination, exclusion and the impoverishment of the great human majorities. I will outline some of these features, as they present themselves to me at this time.

The main interest of post-colonial criticism is to demonstrate how and to what extent the colonial, imperial or neo-colonial power have entered the epistemological and hermeneutic field so that the production of knowledge throughout the centuries of Western colonialism served the interests of the colonial powers. The allegedly “scientific” results of these productive processes were, in fact, useful tools for the continuation and propagation of colonial power relations.² For the Biblical scholar R.S.

¹ I have learned very much from the following works: María do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*, Bielefeld: Transcript 2005; Sebastian Conrad / Shalini Randeria (eds.): *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/Main, Campus 2002; Santiago Castro-Gómez / Ramón Grosfoguel (ed.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre 2007; Walter Mignolo: *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica*, en: <http://leipcp.net/transversal/0112/mignolo/es/>; Enrique Dussel: *Sistema mundo y transmodernidad*, en: Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales*, México: El Colegio de México 2004, 201-226.

² This relationship between the colonial power and academic production is the main theme of the seminal work of Edward W. Said: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Reprinted with a new Afterword, London: Penguin 1995 (Original: 1978) regarded as a starting point for post-colonial studies.

Sugirtharajah “the unifying force” of these perspectives is their desire to reveal the relationship between knowledge and power in the textual production of the West.³

It is characteristic of post-colonial criticism, especially in English and French speaking countries, to focus on textual production as it originates especially in literary sciences and as a critical tool for analyzing post-colonial literature of the twentieth century, after the “official” end of French and English colonialism. However, postcolonial criticism was not, from the beginning, limited to literary studies, and extended to other areas of knowledge and reality: economics, gender, racism, religion among others.

In an essentially inter-disciplinary work, post-colonial studies achieved identifying some fundamental Western cultural dispositions that mark profoundly but unconsciously the entire allegedly scientific Western discourse. Above all they denounce “the essentialism” of European philosophy with its tendency to identify, delineate and define everything in reference to their own static and unalterable identity. Catherine Keller speaks of an “idolatry of identity”⁴, because the alleged essence or identity of things, persons, and concepts is a reality that does not exist but is powerful, and able to annihilate and destroy differences, developments, changes, and therefore, eventually, life itself.

The problem of the essential, static and distinguishable identities translates into another problem, when “other” identities appear on the scene. The Western epistemological system recognizes them as different or even “essentially different” beings. It constructs hierarchically structured binary systems (“one”, “the other”): each relationship of difference constitutes a relationship of power.

Therefore, in Western thought, male and female, black and white, gay and straight, European and Latino, are not only different, but *essentially different*; they cannot be equal, and therefore do not enjoy equal rights. Furthermore, all intermediate realities are conceptually eliminated: There are only two genders. There are only two “colors” of skin: white (with no color) and “colored”. The mestizos, from a “white” perspective, are “black people”, as well. There is one “culture”, and the rest are superstitions, traditions, customs etc.

³ R. S. Sugirtharajah: *A post-colonial Exploration of Collusion and Construction in Biblical Interpretation*, in: *Post-colonial Reconfigurations. An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, ed. by R. S. Sugirtharajah, London 2003, 13-36.

⁴ Catherine Keller: *The Love of Post-colonialism. Theology in the Interstices of Empire*, in: *Post-colonial Theologies. Divinity and Empire*, ed. by Catherine Keller / Michael Nausner / Mayra Rivera, St. Louis 2004, 221-242.

Postcolonial studies are meritorious for having shown that granting cultural and social hierarchy produces effects in very different social fields. Therefore, it is customary to speak of the “subaltern” to describe those people who suffer marginalization and exclusion. The “subaltern” are the poor, the women, the indigenous, the homosexuals, and many more people, all categorized in “their own field” of social exclusion. However, instead of playing down or stressing the relativity of the significance of being “subaltern”, with something like saying “We are all, in some way, subaltern”, post-colonial criticism dares characterize with precision the incidence of different power relationships in the lives and the suffering of the subalterns in different social spaces.

Gayatri Chakravorty Spivak, one of the most important authors in post-colonial studies, warns against the introduction of “masterwords”⁵ which means using generalized terms for “the subalterns” like “the poor”, “the women” or “the indigenous”, because they serve primarily to level out the differences between individuals and construct essentialist identities in order to dominate the multifaceted hierarchical status of the subalterns.

Within the hierarchal processes a cultural factor that Spivak calls “epistemic violence”⁶ comes into play. This “epistemic violence” is hidden and non-transparent, and is exercised through knowledge, often unintentionally or inadvertently, and nevertheless tends to come down to being open violence against the subaltern, even though potentially within a considerably remote context. Walter D. Mignolo points out that this epistemic violence affects the subaltern in various fields: economic pressure, militarism, racism and sexual violence. He also warns against the “geo-politics and body-politics of all thought”⁷.

This “epistemic violence” doesn’t necessarily correspond to a voluntary or conscious intention. Homi Bhabha especially draws attention to the fact that the colonial construction of knowledge is achieved through processes that involve both colonizers and subalterns. He identifies typical attitudes of the subaltern who aim to maintain their own freedom acting within a framework set by the colonial power. These attitudes reproduce the colonial system while at the same time they modify and resist it. The subaltern, according to Bhabha, can be described, therefore, as being subject to domination and at the same time resisting it.⁸

⁵ Castro Varela / Dhawan: *Postkoloniale Theorie* (see note 1), 67-68

⁶ Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak?*, en: Williams, Patrick / Chrisman, Laura (eds.): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, New York: Columbia University Press 1993, 66-111

⁷ Mignolo, *Geopolítica* (see note 1) [my translation].

⁸ Castro Varela / Dhawan: *Postkoloniale Theorie* (see note 1), 83-100.

There are certain differences between the post-colonial studies of Anglophone origin and the de-colonial perspective discussed in Latin America, which Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel also call “the world-system approach” writing: “While the critique of post-colonial studies emphasizes the ‘colonial discourse’, ‘the world-system approach’ points to the interminable and ceaseless accumulation of capital at a global level as the ultimate identification.”⁹ Mignolo, on the other hand, characterizes the difference between the two perspectives by their origin: “The de-colonial thinking differs from post-colonial theory or post-colonial studies in that their genealogy is located in French ‘post-structuralism’ rather than the dense history of planetary de-colonial thought.”¹⁰

Despite these differences, I think the different post- and de-colonial perspectives have much in common, particularly in their ability to analyze and critique Western unifying hermeneutics. Mignolo, writing about the difficulties of pronouncing a scientific thought in non-European categories, comments “that such a disability is not an issue of personal deficiency but rather of imperial success in the handling of the ‘coloniality’ of knowledge”.¹¹

For this reason Mignolo calls for a fundamental epistemological restructuring with respect to colonial thought: “In order to free ourselves we must become epistemologically disobedient”¹². This disobedience is not easy, because the colonial influence permeates thought from within, but for this very reason, doesn’t cease to be quite necessary. Furthermore, being disobedient is not harmless, because the imperial power defends itself not only by outright violence, but also through allegedly scientific means trying to subvert epistemological disobedience itself in the academic field. Because of this methodologically fragile and precarious situation and also because of its own analytical potential, post-colonial studies are in a state of permanent criticism and self-criticism, offering tough battles and complex discourses, in which very often the first step is to show that the available theories are insufficient even though without

⁹ Santiago Castro-Gómez / Ramón Grosfoguel: Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico, in: Castro-Gómez / Grosfoguel: El giro decolonial (see note 1), 15 [my translation].

¹⁰ Walter Mignolo: El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto, in: Castro-Gómez / Grosfoguel, El giro decolonial (see note 1), 25-47.27 [my translation].

¹¹ Walter Mignolo: El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial, in: Catherine Walsh / Walter Mignolo / Álvaro García Linera: Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento, Buenos Aires: Ediciones del Signo 2006, 9-20.11 [my translation].

¹² Mignolo, Geopolítica (see note 1) [my translation].

having alternatives at hand.¹³ Nevertheless, post-colonial criticism continues to expand, and already generated its first fruits in theologies.

II. Post-colonial theologies. A general overview

Postcolonial theologies are still very young and tend to be diverse movements as they continue to develop and multiply. Andreas Nehring and Simon Wiesgickl, in their introduction to the first collection of post-colonial theological studies in the German language, associate them with the “epistemological rupture”¹⁴ that materialized in the final declaration of the founding assembly of EATWOT in Dar-Es-Salam in 1976. However, at that time, they still weren’t called ‘postcolonial’ theologies. The dialogue with post-colonial studies, primarily in literary sciences, produced an epistemological leap, especially when introducing these new tools of literary criticism into biblical studies.

Joseph Duggan, addressing the global landscape of post-colonial theologies¹⁵, holds that the origins of post-colonial theological production can be found in the participation of theologians in the anti-colonial struggles of the 40s and 50s of the twentieth century, even though he admits that those productions were as yet not integrated into other works. Duggan identifies biblical studies’ use of the tools of postcolonial criticism, beginning with texts published in the year 2,000, as a first stage of postcolonial theologies valid until today. The second step, according to Duggan, would be texts produced primarily in North America. As a third one, he locates the younger currents of post-colonial theology within a broad, inter-disciplinary, inter-cultural and international dialogue that includes in an active role post-colonial scholars who are not theologians.

A very important force in the development of post-colonial theologies is today’s feminist theology and its dialogue with post-colonial feminism. Kwok Pui-Lan, in her book “Postcolonial Imagination and Feminist Theology”¹⁶ presented a seminal work to open up this dialogue from

¹³ Musa W. Dube: *Post-coloniality, Feminist Spaces, and Religions*, in: *Post-colonialism, Feminism, and Religious Discourse*, ed. by Laura Donaldson / Kwok Pui-Lan, New York / London 2002, 100-120.

¹⁴ Andreas Nehring / Simon Tievesch (eds.): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (ReligionsKulturen 11) Stuttgart: Kohlhammer 2013, 44 [my translation].

¹⁵ Joseph Duggan: *Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen «Kanons»*, in: *Concilium* 49 (2013) 5, 135-142 [Original title: *Epistemological dissonance: decolonizing the post-colonial theological “canon”*].

¹⁶ Kwok Pui-lan: *Post-colonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville: Westminster John Knox, 2005. See also Namsoon Kang’s text: *Jenseits von Ethno-/Geozentrismus*,

a feminist, indigenous and postcolonial perspective. Kwok manages to connect the different perspectives without falling into the trap of a new hermeneutic universalism. In doing this she offers guidelines for theological critique and conversion of biblical studies, missiology, Christology and other important topics.

Post-colonial theologies pursue a multiple purpose: On the one hand, they aim to unmask the complicity of theology with colonial relations in the past and present. On the other, they want to develop theological tools that help defend against the epistemological hegemony of dominant culture. Finally, they wish to put their theological production at the service of the subalterns and work in constant dialogue with them.

It is not surprising, therefore, that questions and discussions within post-colonial theologies move primarily on the methodological level. Methodological presuppositions of theology prevailing in the West that characterized – often unconsciously – theological production in the past and up to the present, are now being questioned. Conceptual universalism is unveiled, as is the use of masterwords and essentialist concepts. To counteract these errors, hybrid and inter-cultural theologies at the margins have been produced, corresponding to the multifaceted post-colonial reality. Instead of studying the objects of theology as static definitions, emphasis is placed on mutability, process-ability and relatedness of Christian teachings and experiences.

The relations of theology to colonial, imperial and patriarchal powers are a constant concern of post-colonial theology. Thus, following a similar line to the “Option for the Poor”, they start from the social and epistemological perspectives of the subaltern considering liberation an *a priori*¹⁷ as expressed by Mark Lewis Taylor. Along with the subalterns, and in constant dialogue with them, they want to strengthen their claims and help change the situations of injustice and exclusion these subalterns are suffering. In this way “Post-colonial Theology” contributes to the efforts of a methodological critique of theology together with the intention to restructure its hermeneutical foundations.

In this way criticism is focused upon attempts to sanctify these power-relations as something divine or sanctioned by God; or at the

Androzentrismus, Heterozentrismus. Theologie aus einer Perspektive der Überschneidung von Postkolonialismus und Feminismus, en: *Concilium* 49 (2013) 5, 181-190 [Original title: *Theology from a space where post-colonialism and theology intersect: beyond ethno/geocentrism, androcentrism, heterocentrism*].

¹⁷ Mark Lewis Taylor: *Subalternity and Advocacy as Kairos for Theology*, in: *Opting for the margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology*, ed. by Joerg Rieger, Oxford 2003, 23-44.

opposite extreme, to trivialize them as something lacking relation to spiritual salvation. As the Bible is a choice tool for different attempts to legitimize the dominating status-quo, post-colonial criticism attempts to recover biblical interpretation for a theology coming from the perspective of the subaltern.

In this line, R.S. Sugirtharajah, for example, criticizes the characterization of the travels of St. Paul in the N.T. Acts of the Apostles, as “missionary journeys” as a Western invention aimed at legitimizing the travels of European missionary-colonizers.¹⁸ At the same time he denounces Western biblical sciences for concealing Oriental influences in the biblical message.¹⁹

Kwok Pui-Lan, meanwhile, criticizes the quest for the historical Jesus as a product of the identity crisis of white males in a pluralistic world, and as an attempt to appropriate the figure of Jesus as if he also were a white man.²⁰ To give one more example, Musa W. Dube discovers colonial and hegemonic attitudes and perspectives within the biblical texts themselves and warns of the danger of naively imitating those trends with a non-critical exegesis.²¹

The challenge of post-colonial theologies also, though gradually, is already being taken up by Latin American theologians. Just review the proceedings of a workshop within the *Congreso Continental de Teología*, held in São Leopoldo, in which Elsa Tamez together with the participants reflected on new theological methodologies. For her, “the biggest challenge we face is to move from uni-centrism to pluri-centrism” in order to “make possible knowing individuals and respecting relations among the various subjects”²². Tamez proposes to take on “new social theories” (although no “finished ones” exist any at the time) and suggests paths towards “an epistemology of the South”²³.

¹⁸ Sugirtharajah: *A post-colonial Exploration* (see note 3)

¹⁹ Sugirtharajah: *A post-colonial Exploration* (see note 3)

²⁰ Kwok Pui-Lan: *On Color-Coding Jesus. An Interview with Kwok Pui-Lan*, in: *The Post-colonial Bible*, ed. by R. S. Sugirtharajah, Sheffield 1998, 176-188.

²¹ Stefanie Feder: *Musa W. Dube liest die Bibel: Wenn Postkolonialismus, Feminismus und HIV und AIDS für die Bibellektüre von Bedeutung sind*, in: Joachim Kügler / Eric Souga Onomo / Stephanie Feder (eds.): *Bibel und Praxis. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums 2009 in Bamberg, Berlin*: Lit 2011, 45-56.

²² Elsa Tamez: *Teología y sujetos emergentes*, in: Fundación Amerindia (ed.): *Congreso Continental de Teología. La teología de la liberación en perspectiva*. Tomo II: *Talleres y paneles*, Doble clic Editoras 2012, 512-531.512-513 [my translation].

²³ Tamez: *Teología* (see note 22) 513-514 [my translation].

For a deeper integration into Liberation Theology by post-colonial studies and the theologies that emerge from them, it will be necessary to take into account some concise criticism that post-colonialism posits for this Liberation Theology.

III. Post-colonial critiques of Liberation Theology

When post-colonial theological literature proceeds to outline criticism of Liberation Theology, in most cases this criticism is directed towards the ‘original’ methodology of Liberation Theology developed in the sixties and seventies. Present generation Liberation Theologians often have successfully integrated many aspects of this criticism into their theology, not least of all because many such ideas are circulating also within post-structuralist, de-constructivist, and feminist theories. This process of mutual criticism however, is still not finished and on the contrary it continues as an ongoing process. We must therefore pay close attention to post-colonial critique, since these as warnings to a sister theology are well-intentioned and sisterly.

The importance of listening to this criticism is recognized by Paulo Suess when he acknowledges that “even seemingly progressive forms of language can be instruments of ‘colonization’”²⁴. The profound reason for this fact lies in the epistemic violence present within the theological tools, and even in the methodology of Liberation Theology.

Perhaps one does not need to go to the extreme put forward by Namsoon Kang who holds that a discursive kind of hegemony may be more hurtful than overt discrimination²⁵, but it is undeniable that this hegemony can exist and can cause much real damage. Therefore, if we consider, like Paulo Suess does, that “scientific universalism” is “an instrument of domination”²⁶, it’s up to us to unearth the often hidden universalisms and essentialisms within the methodology of Liberation Theology.

“Liberation theology tends to romanticize and ‘homogenize’ the poor; – both of which tend to the essentialist gaze”²⁷, says Daniel Franklin

²⁴ Paulo Suess: Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche. Aus einer lateinamerikanischen Perspektive, in: *Concilium* 49 (2013) 5, 190-199.192 [my translation].

²⁵ Namsoon Kang: Who/What is Asian? A Post-colonial Theological Reading of Orientalism and Neo-Orientalism, in: *Post-colonial Theologies* (see note 4), 100-117.

²⁶ Suess: Prolegomena (see note 24) 192 [my translation].

²⁷ Daniel Franklin Pilario: Mapping Post-colonial Theory: Appropriations in Contemporary Theology, in: *Hapág: A Journal of Interdisciplinary Theological Research* 3 (2006) 9-51.47.

Pilario. This criticism has already been widely accepted and incorporated into current methodologies of Liberation Theology, although perhaps not as extensively as could be desired. Even today one still finds theological elaborations that refer to “the poor” as if there were no discrimination for gender, race, sexual orientation, cultural traditions etc. Since “the poor” occupy such a central position in Liberation Theology, frequently the authors seem afraid to inquire: “who are these poor, where do they live and what are their internal differences and relations”. “The poor”, in Liberation Theology, often becomes a *masterword* that, despite the good intentions of those using it, helps maintain hegemony over them instead of liberating them.

Namsoon Kang deepens this observation when she states that it would also be an essentialist abuse to attempt to characterize the poor better and more differentiated.²⁸ With each label that is used to improve the description of the situation of a person (poor, women, mestizo, migrant...) one continues objectifying people instead of supporting their liberation. The remedy, for her, lies in the increasingly appropriate description of the relationships between the oppressed person and their oppressors. It is necessary to identify the oppressors, instead of camouflaging them or let them camouflage themselves, and also to describe relationships between people rather than identify them in an essentialist way. It is not enough to focus on the poor and their poverty, because of the dangers of identifying both, of victimizing the poor and of leaving out of consideration the power relations that produce poverty.

Much in the same line, the use of the term “liberation” is being questioned, which because of its importance in the theology to which it gives name, is often not used in a differentiated and specified mode. Thus, “liberation” of the manners and customs of indigenous peoples may result in enhanced discrimination of members of these peoples, as happens not infrequently with women²⁹. Therefore, Manuel Kunze designates the term “liberation” in Liberation Theology as an “empty signifier” (a concept of Ernesto Laclau), which serves to bring together different movements, but becomes harmful when it does not admit or support internal differences.³⁰

²⁸ Namsoon Kang: *Jenseits* (see note 16).

²⁹ See the *Final Document of the II. Encuentro de Teólogas Indígenas de Abya Yala* (October, 12 to 14, 2013) in Cumbayá (Ecuador), in <http://amerindiaenlared.org/noticia/306/ii-encuentro-de-teologas-indigenas-de-abya-yala/>

³⁰ Manuel Kunze: *Von den Armen zu den Anderen. Theologie der Befreiung im Dialog mit postkolonialen Ansätzen*. Unpublished Master Thesis, University of Erlangen – Nürnberg 2011, 65-74.

Added to this, is the criticism of R.S. Sugirtharajah that Liberation Theology, in its mainstream currents, remains within the mono-religious framework of traditional Western theology, denying plural perspectives of other religions.³¹ Marion Grau, meanwhile, develops a similar critique in the field of Christology, arguing for a plurality of contextualized Christologies.³² Kwok Pui-Lan, on the other hand, calls for the inclusion of the actual reader into the study of the Bible, which should not to be read as an historical document of alleged essential identity, but rather as a communicative text that speaks to the contexts, relationships and persons of this present time.³³

As I have admitted at the beginning of this section, much of this post-colonial criticism of Liberation Theology has already been assumed by quite a number of authors, especially the younger ones. Nevertheless they still are valid. They also offer an idea of how a post-colonial perspective can help Latin American theology deepen and renew its methodology.

Conclusion: What you will find there

In his novel “Through the Looking Glass and What Alice Found There”³⁴, the novelist Lewis Carroll tells how his main character Alice sees herself in a mirror, wondering what would be the reality behind it. By daring to cross the mirror, she discovers that in the world she enters, many things are similar to those she knew, but at the same time, they are profoundly different, strange, dangerous, and above all, wonderful. I think something similar will happen to Liberation Theology when it dares to approach the world behind the mirror of the subaltern.

In the first place, Liberation Theology will find a shared passion for the liberation of the oppressed, ‘the poor’ or ‘the subaltern’. I think we can agree that labels do not matter, but that the realities of the oppression, exclusion and hunger that they suffer, do matter. What we can learn and strengthen is the interest for the individual, for the individual and physical bodies of the subaltern and their very specific relations concerning power and resistance. We must accept the criticism that Liberation

³¹ R. S. Sugirtharajah: *Convergent Trajectories? Liberation Hermeneutics and Post-colonial Biblical Criticism*, in: R. S. Sugirtharajah: *Post-colonial Criticism and Biblical Interpretation*, Oxford / New York 2002, 103-123.

³² Marion Grau: *Divine Commerce. A Post-colonial Christology for Times of Neocolonial Empire*, in *Post-colonial Theologies* (see note 4), 164-185.

³³ Kwok Pui-lan: *Post-colonial Imagination* (see note 16), 187-208.

³⁴ You may find a summary of the novel and various links to digital editions in https://en.wikipedia.org/wiki/Through_the_Looking-Glass.

Theology still has not sufficiently perceived the danger inherent in the use of *masterwords* and other essentialisms and universalisms.

Finally, the post-colonial sister theologies can help us discover, within our methodology, other Western epistemological heritages, and recognize the epistemic violence present in our theological work, with an eye to overcome them and so improve liberationist methodology.

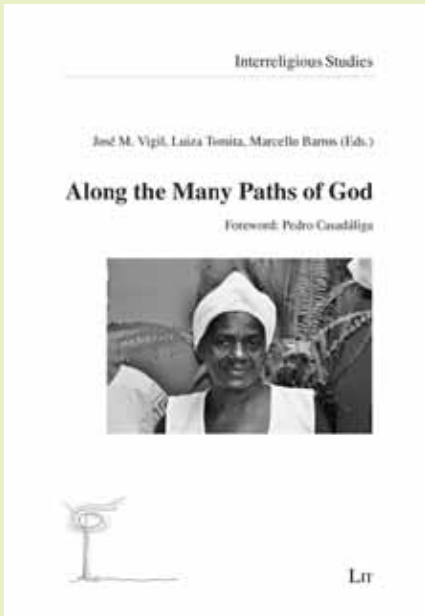
The possible contributions Liberation Theology might offer to post-colonial theologies, was not the task I had set for myself. I believe it would be interesting to work this out, precisely from the point of view of the sister theology. Most probably she also would discover some very interesting things daring to enter “through the looking-glass”.

Along the Many Paths

J.M.VIGIL, Luiza TOMITA, Marcelo BARROS (eds.)

Foreword: Pedro CASALDÁLIGA

Series : Interreligious Studies, edited by Frans Wijssen and Jorge Castillo
Published by the Chair of World Christianity at Radboud University Nijmegen



Latin American theology is associated with liberation, basic Christian communities, primacy of the praxis and option for the poor. The present volume shows that Latin American theologians added new themes to the previous ones: religious pluralism, inter-religious dialogue and macroecumenism. It is the fruit of a programme of the Theological Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) in Latin American, to work out a liberation theology of religions.

This volume summarizes the three first ones of the series of five volumes.

Distributed in North America by Transactions Publishers: orders@transactionspub.com
Distributed in UK by Global Book Marketing, London, www.centralbooks.co.uk
Distributed from Germany: Lit Verlag, Berlin and Münster: www.lit-verlag.de



Entre Hermanas

Apuntes para entender la crítica de los Estudios Poscoloniales a la Teología de la Liberación

Stefan SILBER

Bolivia – Alemania

Cuando yo me encuentro con mi hermano, descubro en él aspectos parecidos y diferentes. Verlo, conversar con él, muchas veces me ayuda a entenderme a mí mismo. Cuando dos teologías hermanas se encuentran, puede suceder algo parecido: Nos vemos a nosotros mismos como en un espejo: algo diferentes, a veces enrevesados, a veces envejecidos. Podemos descubrir nuestras debilidades, pero también nos enriquecemos con la belleza y la crítica de la teología hermana.

En el encuentro entre las teologías poscoloniales y las teologías de la liberación, a mi parecer, esto es lo que está sucediendo. Todavía no se realiza este encuentro con mucha frecuencia, y todavía nos separan fronteras geográficas y culturales. Pero el acercamiento mutuo demuestra cada vez más que se están conociendo dos hermanas que comparten mucho y que tienen mucho que contarse. En este encuentro, no falta la crítica solidaria y sororal. Espero que este número de VOICES ayudará a profundizar este diálogo.

Para participar en él, quiero presentar ante todo algunos aspectos relativos a los fundamentos metodológicos de la perspectiva poscolonial y algunas críticas que se presentan desde ella a la teología de la liberación.

Lo haré desde una perspectiva híbrida, como teólogo europeo que ha estudiado y acompañado durante los últimos treinta años a la teología de la liberación latinoamericana. Hace pocos años, he llegado a descubrir, a través de algunos amigos latinoamericanos y europeos, la perspectiva poscolonial norteamericana y asiática, y últimamente también la perspectiva decolonial latinoamericana. Sigo descubriendo la riqueza hermenéutica y crítica de estas perspectivas, su profundidad y su significado para la teología en general, y por tanto, también para la teología de la liberación. Espero que estas reflexiones «sobre la marcha» ayuden también a otros a seguir caminando.

I. Poscolonialismo y Decolonialidad: perspectivas en proceso

No se trata de ofrecer aquí una introducción profunda al tema, por un lado porque ya existe literatura abundante sobre la materia¹, y por otro porque no he podido, hasta el momento, profundizar lo suficiente en este campo complejo y diversificado para ensayar un panorama general. Sin embargo, para indicar el marco teórico, desde el cual trataré de señalar parentescos y críticas entre ambas perspectivas y la teología de la liberación, quiero presentar brevemente algunos aspectos centrales de las perspectivas poscolonial y decolonial.

Tratándose de un panorama amplio y complejo, es imposible presentarlo como «la» perspectiva poscolonial. Existe una pluralidad de perspectivas, contextos y metodologías dentro de este movimiento hermenéutico. Además, quien tratara de describir la poscolonialidad como algo singular, caería precisamente en la trampa universalista y esencialista de la metodología colonial.

Sin embargo, a pesar de esta diversidad, es posible esbozar algunos rasgos comunes a los esfuerzos poscoloniales y decoloniales por construir un lenguaje científico capaz de superar las hermenéuticas que llevaron a la dominación, exclusión y el empobrecimiento de las grandes mayorías humanas. Delinearé algunos de estos rasgos, tal como se me presentan en este momento.

El interés principal de las críticas poscoloniales es demostrar cómo y en qué medida el poder colonial, imperial o neocolonial incurrió en el campo epistemológico y hermenéutico de modo que la producción de saber a lo largo de los siglos de colonialismo occidental sirvió a los intereses de los poderes coloniales. Los resultados supuestamente «científicos» de estos procesos de producción fueron, de hecho, instrumentos útiles para la continuación y propagación de las relaciones de poder coloniales². En las palabras del bibliista R. S. Sugirtharajah, «la

¹ Aprendí mucho de las obras siguientes: María do Mar CASTRO VARELA / Nikita DHAWAN: *Postkoloniale Theorie: eine kritische Einführung*, Bielefeld: Transcript 2005; Sebastian Conrad / Shalini Randeria (eds.): *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/Main, Campus 2002; Santiago CASTRO-GÓMEZ / Ramón GROSFUGUEL (ed.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre 2007; Walter MIGNOLO: *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica*, en: <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es/>; Enrique DUSSEL: *Sistema mundo y transmodernidad*, en: Saurabh DUBE, Ishita BANERJEE y Walter MIGNOLO (eds.), *Modernidades coloniales*, México: *El Colegio de México* 2004, 201-226.

² Esta relación entre el poder colonial y la producción académica es el tema principal de la obra seminal de Edward W. SAID: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Reprinted with a new Afterword, London: Penguin 1995 (Original: 1978) considerada como un punto de arranque de los estudios poscoloniales.

fuerza unificadora» de estas perspectivas consiste en el deseo de «analizar y desenmascarar la relación entre el saber y el poder en la producción textual de Occidente»³.

Es propio de la crítica poscolonial, sobre todo en los países de lenguas inglés y francés focalizar «la producción textual», ya que ella nace ante todo en las ciencias literarias y como un instrumento crítico para analizar la literatura poscolonial del siglo XX, después del fin «oficial» del colonialismo francés e inglés. Sin embargo, ya desde el principio la crítica poscolonial no se limitó al campo literario, sino que se profundizó y extendió a otras esferas del saber y de la realidad: la economía, el género, el racismo, la religión y otras.

En un trabajo eminentemente interdisciplinar, las críticas poscoloniales lograron caracterizar algunas disposiciones culturales fundamentales de Occidente que marcan profunda e inconscientemente todo el discurso supuestamente científico occidental. Ante todo se denuncia el esencialismo filosófico europeo con su tendencia a identificar, delinear y definir todo con una identidad propia, inalterable y no procesual. Catherine Keller habla de la «idolatría de la identidad»⁴, porque la supuesta «esencia» o «identidad» de las cosas, personas y conceptos es una realidad no existente, pero poderosa, que a través del discurso aniquila y destruye las diferencias, los desarrollos, los cambios, y por ello, finalmente la vida.

El problema de las identidades esenciales, estáticas y distinguibles se traduce en un problema más, en el momento que aparecen «otras» identidades. El sistema epistemológico occidental las reconoce como esencias diferentes, o seres esencialmente diferentes. Construye sistemas binarios (los unos, los otros) jerárquicamente estructurados: cada relación de diferencia se constituye en una relación de poder. Por esto, en el pensamiento occidental, varones y mujeres, negros y blancos, homosexuales y heterosexuales, europeos y latinos, no solamente son diferentes, sino que son *esencialmente* diferentes, no pueden ser iguales, y por lo tanto, no merecen derechos iguales. Además, se eliminan conceptualmente las realidades intermedias. Solamente existen dos géneros. Solamente existen dos «colores» de piel: blancos (que no tienen color) y personas de color.

³ R. S. SUJIRTHARAJAH: *Eine postkoloniale Untersuchung von Kollusion und Konstruktion in biblischer Interpretation*, en: Andreas NEHRING / Simon TIELESCH (eds.): *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (ReligionsKulturen 11) Stuttgart: Kohlhammer 2013, 123-144.125. [Traducción mía].

⁴ Catherine KELLER: *Die Liebe im Postkolonialismus. Theologie in den Zwischenräumen des Empire*, en: NEHRING / TIELESCH: *Postkoloniale Theologien* (ver nota 3), 251-275. 252, [traducción mía].

Los mestizos, desde una perspectiva «blanca», también son negros. Existe «la cultura», y lo demás son supersticiones, tradiciones, costumbres.

Es un mérito de los estudios poscoloniales haber desglosado cómo la jerarquización cultural y social actúa en muy diversos campos sociales. Por esto, se acostumbra hablar de los «subalternos» para denominar las personas que sufren la marginación y exclusión. Los subalternos son los pobres, las mujeres, los indígenas, los homosexuales, y muchas personas más, cada una en su propio campo de exclusión social. Sin embargo, en vez de nivelar o relativizar el significado de la subalternidad, según el adagio «Somos todos, de alguna manera, subalternos», la crítica poscolonial puede caracterizar, de manera precisa, la incidencia de las diferentes relaciones de poder en la vida y el sufrimiento de los subalternos de diferentes espacios sociales.

Gayatri Chakravorty Spivak, una de las autoras más importantes dentro de los estudios poscoloniales, advierte contra la introducción de «palabras del amo» (*masterwords*⁵) cuando se usan términos generalizados para los subalternos como «los pobres», «las mujeres» o «los indígenas», que sirven sobre todo para nivelar las diferencias entre los individuos y construir una identidad esencialista para poder dominar la jerarquización polifacética de los subalternos.

Dentro de estos procesos de jerarquización actúa un factor cultural que Spivak llama «violencia epistémica»⁶. Es una violencia oculta, no transparente, que se ejerce a través del conocimiento, muchas veces sin querer o advertirlo, y que sin embargo tiende a convertirse en violencia abierta contra los subalternos, aunque posiblemente en un contexto considerablemente alejado. Walter Dignolo señala que la violencia epistémica afecta a los subalternos en ámbitos diversos, como la economía, la guerra, el racismo o la violencia sexual, y advierte sobre la «geo-política y corporalítica de todo pensamiento»⁷.

La violencia epistémica no necesariamente corresponde a una intención voluntaria o consciente. Ante todo, Homi Bhabha llama la atención sobre el hecho de que la construcción colonial del saber se realiza a través de procesos en los que tanto colonizadores como subalternos participan. Identifica actitudes típicas de los subalternos para mantener su propio poder de actuar, dentro de un marco establecido por el poder colonial, que reproducen el sistema colonial al mismo tiempo que lo

⁵ Castro VARELA / DHAWAN: *Postkoloniale Theorie* (ver nota 1), 67-68

⁶ Gayatri CHAKRAVORTY SPIVAK: *Can the Subaltern Speak?*, en: WILLIAMS, Patrick / CHRISMAN, Laura (eds.): *Colonial Discourse and Post-colonial Theory: A Reader*, New York: Columbia University Press 1993, 66-111, [traducción mía].

⁷ MIGNOLO, *Geopolítica* (ver nota 1).

modifican y se resisten a él. Los subalternos, para Bhabha, pueden ser descritos, por lo tanto, como sujetos de su propia dominación y de la resistencia a ella⁸.

Existen ciertas diferencias entre los estudios poscoloniales de origen anglófono y la perspectiva decolonial discutida en América Latina y Norteamérica, que Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel llaman también «el enfoque del sistema-mundo»: «Mientras la crítica de los *postcolonial studies* hace énfasis en el ‘discurso colonial’, el enfoque del sistema-mundo señala la interminable e incesante acumulación de capital a escala mundial como la determinación en ‘última instancia’⁹. Mignolo, por su parte, caracteriza la diferencia entre ambas perspectivas por su origen: «El pensamiento decolonial se diferencia de la teoría poscolonial o de los estudios poscoloniales en que la genealogía de estos se localiza en el postestructuralismo francés más que en la densa historia del pensamiento planetario decolonial».¹⁰

A pesar de las diferencias mencionadas, creo que las diferentes perspectivas pos y decoloniales tienen mucho en común, ante todo su capacidad de análisis y crítica frente a la hermenéutica unificadora occidental. Mignolo, hablando de las dificultades de pronunciar un pensamiento científico en categorías no europeas, comenta «que tal incapacidad no es un problema de deficiencias personales sino más bien del éxito imperial en el manejo de la colonialidad del saber».¹¹

Es por esto que Mignolo reclama una reestructuración epistemológica fundamental frente al pensamiento colonizador: «Con el fin de desprendernos necesitamos ser epistemológicamente desobedientes».¹² Esta desobediencia no es fácil, ya que la influencia colonial penetra el pensamiento desde dentro, pero no deja de ser, precisamente por ello, muy necesaria. Además, ser desobediente no es algo inocuo, porque el poder imperial se defiende no solamente con la violencia abierta, sino también con medios supuestamente científicos que tratan de subvertir la desobediencia epistemológica por la vía académica. Por esta situación metodológica frágil y precaria y por su propio potencial analítico, los estudios

⁸ Castro VARELA / DHAWAN: *Postkoloniale Theorie* (ver nota 1), 83-100.

⁹ Santiago CASTRO-GÓMEZ / Ramón Grosfoguel: Prólogo. *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*, en: CASTRO-GÓMEZ / GROSFOGUEL: *El giro decolonial* (ver nota 1), 9-23.15.

¹⁰ Walter MIGNOLO: *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*, en: CASTRO-GÓMEZ / GROSFOGUEL, *El giro decolonial* (ver nota 1), 25-47.27.

¹¹ Walter MIGNOLO: *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial*, en: Catherine Walsh / Walter MIGNOLO / Álvaro GARCÍA LINERA: *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires: Ediciones del Signo 2006, 9-20.11.

¹² MIGNOLO, *Geopolítica* (ver nota 1).

poscoloniales son un terreno de permanente crítica y autocrítica, de duras batallas y discursos complejos, en los que muchas veces el primer paso es «poner al descubierto la insuficiencia de las teorías disponibles sin ofrecer alternativas»¹³. A pesar de todo, la crítica poscolonial sigue propagándose, y ya generó sus primeros frutos también en la teología.

II. Teologías poscoloniales. Un panorama general

Las teologías poscoloniales son corrientes todavía muy jóvenes, diversos, y siguen desarrollándose y multiplicándose. Andreas Nehring y Simon Wiesgickl, en su introducción a una primera colección de estudios teológicos poscoloniales en la lengua alemana, las relacionan con la «ruptura epistemológica»¹⁴ materializada en la declaración final de la asamblea fundadora de ASETT (EATWOT) en Dar-Es-Salam, en 1976. Sin embargo, en aquel tiempo, no se escribieron todavía teologías «poscoloniales». El diálogo con los estudios poscoloniales, ante todo de las ciencias literarias, produjo un salto epistemológico, sobre todo al introducir estas herramientas nuevas de crítica literaria en los estudios bíblicos.

Joseph Duggan, ante el panorama mundial de las teologías poscoloniales, encuentra los inicios de la producción teológica poscolonial en la participación de teólogos en las luchas anticoloniales de los años 40 y 50 del siglo XX, aunque admite que aquellas producciones no fueron recepcionadas. También Duggan enumera como primera etapa de las teologías poscoloniales vigentes hasta hoy los estudios bíblicos que usaron los instrumentos de la crítica poscolonial, comenzando con textos publicados en el año 2000. La segunda etapa serían, según Duggan, textos producidos ante todo en Norteamérica, mientras las corrientes más jóvenes las sitúa dentro de un diálogo amplio, interdisciplinar, intercultural e internacional que incluye un rol activo de académicos poscoloniales que no son teólogos.

Una fuerza muy importante en el desarrollo de las teologías poscoloniales son la teología feminista y su diálogo con el feminismo poscolonial. Kwok Pui-Lan, en su obra „Postcolonial Imagination and Feminist Theology”¹⁶, presentó una obra seminal para abrir este diálogo desde

¹³ Musa DUBE: *Postkolonialität, Feministische Räume und Religion*, en: Nehring / Tiesch: *Postkoloniale Theologien* (ver nota 3), 91-111.100 [traducción mía].

¹⁴ NEHRING / TIELESCH: *Postkoloniale Theologien* (ver nota 3) 44 [traducción mía].

¹⁵ Joseph DUGGAN: *Erkenntnistheoretische Diskrepanz. Zur Entkolonialisierung des postkolonialen theologischen «Kanons»*, en: *Concilium* 49 (2013) 5, 135-142.

¹⁶ Kwok PUI-LAN: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville: Westminster John KNOX, 2005. Véase también el texto de Namsoon Kang: *Jenseits von Ethno-/Geozentrismus, Androzentrismus, Heterozentrismus. Theologie aus einer Perspektive der Überschneidung von Postkolonialismus und Feminismus*, en: *Concilium* 49 (2013) 5, 181-190.

una perspectiva feminista, indígena y poscolonial. Kwok logra conectar las diferentes perspectivas sin caer en la trampa de un nuevo universalismo hermenéutico. De esta manera da pautas para una crítica y una conversión teológica de los estudios bíblicos, de la misionología, de la cristología y otros temas importantes.

Las teologías poscoloniales persiguen un objetivo múltiple: Por un lado, quieren desenmascarar la complicidad de la teología con las relaciones coloniales en la historia y el presente. Por otro, buscan elaborar herramientas teológicas que ayudan a defenderse de la hegemonía epistemológica de la cultura dominante. Finalmente, desean poner su producción teológica al servicio de los subalternos y elaborarla en diálogo con ellos mismos.

No puede sorprender, por ello, que las preguntas y discusiones dentro de las teologías poscoloniales se muevan ante todo en el plano metodológico. Se cuestionan los presupuestos metodológicos de la teología, predominantes en Occidente, muchas veces inconscientemente, que caracterizaron la producción teológica en el pasado y hasta el presente. Se critica el universalismo conceptual, el uso de *palabras del amo* y el uso de términos esencialistas. Para contrarrestar estos errores, se producen teologías en los márgenes, híbridas e interculturales, que corresponden a la realidad polifacética poscolonial. En vez de estudiar los objetos de la teología como definiciones estáticas, se pone énfasis en la mutabilidad, procesualidad y relacionalidad de las enseñanzas y experiencias cristianas.

La vinculación de la teología con los poderes coloniales, imperiales y patriarcales son una preocupación constante de la teología poscolonial. Por esto, siguiendo una huella parecida a la Opción por los Pobres, parten de las perspectivas sociales y epistemológicas de los subalternos, teniendo en cuenta un «*a priori* liberador»¹⁷ como lo expresa Mark Lewis Taylor. Junto con los subalternos, y en permanente diálogo con ellos, quieren aportar a sus reivindicaciones y ayudar a cambiar las situaciones de injusticia y exclusión que están sufriendo. Un aporte de la teología poscolonial consiste precisamente en los esfuerzos de una crítica metodológica de la teología y en las intervenciones para reestructurar sus fundamentos hermenéuticos.

Por esto se critican intentos de sacralizar las relaciones de poder como algo divino o sancionado por Dios o, por el otro extremo, de trivializarlas como algo que no tiene relación con la salvación espiritual. Como la Biblia es una herramienta preferida por los diferentes intentos

¹⁷ Mark Lewis TAYLOR: *Subalternität und Fürsprache als Kairos für die Theologie*, en: NEHRING / TIELESCH: *Postkoloniale Theologien* (ver nota 3) 276-299.278.

de legitimizar el *status quo* dominador, la crítica poscolonial intenta recuperar la interpretación bíblica para la teología desde las perspectivas de los subalternos.

De esta manera, R.S. Sugirtharajah, por ejemplo, critica la caracterización de los viajes de San Pablo en los Hechos como «viajes misioneros» como un invento occidental que debió legitimar los viajes de los misioneros-colonizadores europeos¹⁸. Al mismo tiempo denuncia el ocultamiento de la influencia Oriental en el mensaje bíblico por parte de las ciencias bíblicas Occidentales¹⁹. Kwok Pui-Lan, por su lado, critica la búsqueda del Jesús histórico como producto de la crisis de identidad de varones blancos en un mundo plural, y como un intento de apropiarse de la figura de Jesús como si fuera también un hombre blanco²⁰. Para dar un ejemplo más, Musa W. Dube descubre actitudes y perspectivas coloniales y hegemónicas dentro de los mismos textos bíblicos y advierte sobre el peligro de imitar ingenuamente esas tendencias con una exégesis no crítica²¹.

El desafío de las teologías poscoloniales ya está siendo asumido también por la teología latinoamericana, aunque paulatinamente. Baste echar una mirada a las actas de un taller dentro del Congreso Continental de Teología, celebrado en São Leopoldo, en el que Elsa Tamez reflexionó, conjuntamente con los y las participantes, sobre nuevas metodologías teológicas. Para ella, «el desafío mayor que enfrentamos es el de pasar del unicentrismo al pluricentrismo» para «hacer posible el conocimiento de los sujetos y el respeto entre los diversos sujetos»²². Tamez propone asumir «nuevas teorías sociales» aunque en el momento no las haya «acabadas», y propone caminos hacia «una epistemología del Sur»²³.

Para una integración más profunda de los estudios poscoloniales y las teologías que de ellos emergen a la teología de la liberación, es preciso tomar en cuenta algunas críticas concisas que aquellos enuncian frente a ésta.

¹⁸ SUJIRTHARAJAH: *Eine postkoloniale Untersuchung* (ver nota 3) 128-136.

¹⁹ SUJIRTHARAJAH: *Eine postkoloniale Untersuchung* (ver nota 3) 138-141.

²⁰ Kwok PUI-LAN: *Farbcodierungen für Jesus. Ein Interview mit Kwok Pui-Lan*, en: *Nehring / Tietesch: Postkoloniale Theologien* (ver nota 3) 112-122.

²¹ Stefanie FEDER: *Musa W. Dube liest die Bibel: Wenn Postkolonialismus, Feminismus und HIV und AIDS für die Bibellektüre von Bedeutung sind*, en: Joachim KÜGLER / Eric SOUGA ONOMO / Stephanie FEDER (eds.): *Bibel und Praxis. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums 2009 in Bamberg, Berlin*: Lit 2011, 45-56.

²² Elsa TAMEZ: *Teología y sujetos emergentes*, en: *Fundación Amerindia (ed.): Congreso Continental de Teología. La teología de la liberación en perspectiva*. Tomo II: *Talleres y paneles*, Doble clic Editoras 2012, 512-531.512-513.

²³ TAMEZ: *Teología* (ver nota 22) 513-514.

III. Críticas poscoloniales de la teología de la liberación

Cuando en la literatura teológica poscolonial se procede a delinear críticas a la teología de la liberación, en la mayoría de los casos estas críticas se dirigen a la metodología «original» de la teología de la liberación desarrollada en los años sesenta y setenta. Las teólogas y los teólogos de la liberación de las generaciones actuales muchas veces ya lograron integrar muchos aspectos de estas críticas a su teología, ya que muchas ideas circulan también dentro de las teorías feministas, post-estructuralistas y deconstructivistas. Este proceso de crítica mutua no está, sin embargo, ya acabado, al contrario: es un proceso en marcha, y es preciso por ello prestar mucha atención a las observaciones poscoloniales, ya que se trata de advertencias bienintencionadas, sororales, hacia una teología hermana.

La importancia de escuchar estas críticas, la admite Paulo Suess cuando reconoce que «aún las formas de hablar aparentemente progresistas pueden ser instrumentos de la ‘colonización’»²⁴. La razón profunda de este hecho reside en la *violencia epistémica* presente dentro de las herramientas teológicas, y de hecho, también en la metodología de la teología de la liberación. Quizás no es necesario ir al extremo aducido por Namsoon Kang cuando afirma que «la hegemonía discursiva es [...] más perjudicial que la discriminación abierta»²⁵, pero es innegable que esta hegemonía puede existir y que puede causar mucho daño real. Por esto, si, como Paulo Suess, consideramos el «universalismo científico» como «un instrumento de dominación»²⁶, es preciso localizar los universalismos y esencialismos muchas veces encubiertos dentro de la metodología de la teología de la liberación.

«La teología de la liberación tiende a romantizar y 'homogeneizar' a los pobres –actitudes ambas que también son también posibles para la mirada esencialista–»²⁷, afirma Daniel Franklin Pilario. Esta crítica ya ha sido aceptada e incorporada a las metodologías actuales de la teología de la liberación, aunque quizás no en la medida deseable. Todavía hoy día uno puede encontrar elaboraciones teológicas que discurren sobre

²⁴ PAULO SUESS: *Prolegomena zur Entkolonialisierung und zum kolonialen Charakter der Theologie innerhalb der Kirche. Aus einer lateinamerikanischen Perspektive*, en: *Conciliium* 49 (2013) 5, 190-199.192 [traducción mía].

²⁵ NAMSOON KANG: *Wer oder was ist asiatisch? Eine postkoloniale theologische Lektüre über Orientalismus und Neo-Orientalismus*, en: *Nehring / Tieleesch: Postkoloniale Theologien* (ver nota 3) 203-220.214 [traducción mía].

²⁶ SUESS: *Prolegomena* (ver nota 24) 192 [traducción mía]

²⁷ DANIEL FRANKLIN PILARIO: *Mapping Postcolonial Theory: Appropriations in Contemporary Theology*, in: *Hapág: A Journal of Interdisciplinary Theological Research* 3 (2006) 9-51.47 [traducción mía].

los pobres (o sobre «el pobre») como si no existieran discriminaciones por género, «raza», orientación sexual, tradiciones culturales y otros. Los pobres en la teología de la liberación tienen un lugar tan central que muchas veces las autoras y los autores parecen no atreverse a preguntar quiénes son, dónde viven y cuáles son sus diferencias y relaciones internas. «Los pobres», en la teología de la liberación, muchas veces se convierten en una *palabra del amo* que contribuye a mantener la hegemonía sobre ellos en vez de liberarlos. A pesar de las buenas intenciones de quien la utiliza.

Namsoon Kang profundiza esta observación cuando señala que también sería un abuso esencialista tratar de caracterizar cada vez mejor y de manera diferenciada a los pobres²⁸. Con cada rótulo que se utiliza para describir mejor la situación de una persona (pobre, mujer, mestiza, migrante...) se prosigue en la cosificación de las personas en vez de apoyar a su liberación. El remedio, para ella, reside en la descripción cada vez más adecuada de las relaciones entre la persona oprimida y sus respectivos opresores. Es preciso denominar a los opresores, para no camuflarlos ni dejarlos camuflarse, y también para poder describir las relaciones entre las personas en vez de describirlas de manera esencialista. No es suficiente concentrarse en los pobres y su pobreza, por los peligros de identificar a ambos, de victimizar a los pobres y de dejar fuera de consideración las relaciones de poder que producen la pobreza.

También se cuestiona el uso el término «liberación» que por su importancia en la teología a la que da nombre, muchas veces no es utilizado de modo diferenciado y especificado. De esta manera, la «liberación» de los usos y costumbres de los pueblos indígenas puede resultar en una discriminación reforzada de algunos miembros de estos pueblos, como sucede no pocas veces con las mujeres²⁹. Por esto, Manuel Kunze designa al término «liberación» de la teología de la liberación como un «significante vacío» (concepto que toma de Ernesto Laclau), que sirve para aglutinar a movimientos diferentes, pero que se vuelve perjudicial cuando no admite diferenciaciones internas.³⁰

Para ir más allá, R. S. Sugirtharajah critica que la teología de la liberación, en sus corrientes mayoritarias, se ha mantenido dentro del marco mono-religioso de la teología tradicional occidental, negando las

²⁸ Namsoon KANG: *Jenseits* (ver nota 16).

²⁹ Cf. el *Documento Final del IIº Encuentro de Teólogas Indígenas de Abya Yala* del 12 al 14 de Octubre del 2013 en Cumbayá (Ecuador), en <http://amerindiaenlared.org/noticia/306/ii-encuentro-de-teologas-indigenas-de-abya-yala/>

³⁰ Manuel KUNZE: *Von den Armen zu den Anderen. Theologie der Befreiung im Dialog mit postkolonialen Ansätzen*. Tesis de maestría no publicada, Universidad de Erlangen – Nürnberg 2011, 65-74

perspectivas plurales de las otras religiones³¹. Marion Grau, por su parte, desarrolla una crítica parecida en el campo de la cristología, abogando por una pluralidad de cristologías contextualizadas³². Por su parte, Kwok Pui-Lan reclama la inclusión del lector y de la lectora reales al estudio de la Biblia, para no leerla como un documento histórico de supuesta identidad esencial, sino como un texto comunicativo que habla con los contextos, las relaciones y las personas del presente³³.

Muchas de las críticas poscoloniales a la teología de la liberación fueron ya, como avisé desde el principio de este párrafo, asumidos por unos y otros autores y autoras, sobre todo los/las actuales. Sin embargo, en gran medida siguen vigentes. Además dan una idea de cómo la perspectiva poscolonial puede ayudar a la teología latinoamericana a profundizar y superar su propia metodología.

Conclusión: Lo que se encontrará allí

En su cuento infantil «A través del espejo y lo que Alicia encontró allí»³⁴, el novelista Lewis Carroll cuenta cómo la protagonista Alicia se observa en un espejo, preguntándose cómo será la realidad detrás de él. Atraviéndose a atravesar el espejo, ella descubre que en el mundo al que ingresa, muchas cosas son parecidas a las que conocía, pero también profundamente diferentes, extrañas y peligrosas, y sobre todo, maravillosas. Creo que algo parecido sucederá a la Teología de la Liberación cuando se atreva a acercarse al mundo detrás del espejo de los subalternos.

En primer lugar, encontraremos una pasión compartida por la liberación de los oprimidos, «los pobres» o «los subalternos». Creo que nos podemos poner de acuerdo en que no importan los rótulos, sino las realidades de opresión, exclusión y hambre de las que padecen. Lo que podemos aprender y profundizar es el interés por los individuos, los cuerpos individuales y materiales de los subalternos y sus relaciones de poder y resistencia muy concretas. Debemos aceptar la crítica de que en la teología de la liberación todavía no se percibe lo suficiente el peligro presente en el uso de palabras del amo y otros universalismos y esencialismos.

³¹ R. S. SUJIRTHARAJAH: *Konvergente Trajektorien? Befreiungshermeneutik und postkoloniale Bibelkritik*, en: NEHRING / TIELESCH: *Postkoloniale Theologien* (ver nota 3) 51-69

³² Marion GRAU: *Göttlicher Handel. Eine postkoloniale Christologie in Zeiten des neokolonialen Empires*, en: NEHRING / TIELESCH: *Postkoloniale Theologien* (ver nota 3) 300-322.

³³ Kwok PUI-LAN: *Die Verbindungen herstellen. Postkolonialismus-Studien und feministische Bibelinterpretation*, en: NEHRING / TIELESCH: *Postkoloniale Theologien* (ver nota 3) 323-346

³⁴ Varios enlaces a ediciones electrónicas del libro y un resumen del mismo se encuentran en http://es.wikipedia.org/wiki/A_través_del_espejo_y_lo_que_Alicia_encontró_allí

Y finalmente, las teologías poscoloniales hermanas nos pueden ayudar a descubrir, dentro de nuestra metodología otras herencias epistemológicas occidentales, la violencia epistémica presente en nuestro quehacer teológico, con el fin de superar y mejorar la metodología liberacionista.

Cuál podría ser el aporte que la teología de la liberación puede dar a las teologías poscoloniales, no fue la tarea que me propuse. Sería interesante elaborarlo desde la perspectiva de la teología hermana. Seguramente también ella encontrará algo a través del espejo.

Escritos sobre Pluralismo 1992-2012

José María VIGIL

Partially multilingual edition



Free downloadable at: servicioskoinonia.org/LibrosDigitales

Printable originals with full resolution can be requested for local editions without profit purposes.

The Authors

Marcelo BARROS. Nacido en 1944, es natural de Camaragibe, Recife, Brasil, de una familia católica de obreros pobres. Biblista, miembro de la ASETT, ha escrito 35 libros sobre lectura popular de la Biblia, Espiritualidad Ecuménica, Teología de la Tierra, Teología del Macroecumenismo y del Pluralismo Cultural y Religioso. Su último libro es *O sabor da festa que renace*. Para una teología afrolatindia de la liberación, Paulinas, São Paulo 2009. En Italia, ha publicado *Cammini dell'amor divino: sul dialogo interreligioso e interculturale*, Pazzini, Rimini 2009. Es consejero de la Pastoral de la Tierra y del Movimiento de Campesinos sin Tierra (MST) y vive una gran cercanía con las religiones de matriz afro-brasileña. Actualmente, vive en una comunidad laica en Recife (PE), Brasil, en tratamiento de salud, y colabora con varias revistas de teología de diferentes países.

Marcelo BARROS. Born in Camaragibe, Recife, Brazil, into a very poor Catholic working-class family. "When I was 14 I worked in the National Secretariat for the Ministry of Land and today what I like best is to accompany groups of workers and be called to participate in meetings of the Landless Movement (MST). I also like being with groups of Blacks or Indigenous peoples. However my experience has tended more to be a witness to the presence of God among the "terreiros" of Candomblé with whom I have friendly and contemplative moments. I spend my time writing. I have 28 books written and a good number of articles."

Jojo M. FUNG was born in Kota Kinabalu, Sabah on 19 October 1954. He is a member of the Malaysia-Singapore Region of the Society of Jesus. He then entered the diocesan minor and major seminary in Singapore and Penang Malaysia where he procured the A. B. in Theology through Urbania University. He entered the Society of Jesus in 1980. While a scholastic, he enrolled in some courses on Latin American Studies at the University of Ateneo de Manila while pursuing his M.A. in Theology at the Loyola School of Theology (Ateneo de Manila University). He was sent to Berkeley for his Licentiate in Theology, then to London for his M.A. in Social Anthropology and finally his doctorate in Chicago. He returned to Malaysia in late 1986 and a year later was posted to the Diocese of Melaka-Johore as a pioneer member of the Arrupe Jesuit Community with 3 other Jesuits. Later he was appointed the local superior of the same Arrupe Community in Johore Bahru and Faber Community in Melacca. In the diocese, he was working in three diocesan apostolates: Campus Ministry, the Indigenous ministry, the ministry of ecumenism and inter-religious dialogue. Upon completing his 10th year in the diocese of Melaka-Johore, he went to the East Asian Pastoral Institute as a lecturer. He lectures a module called Culture and Leadership in the course on Pastoral Leadership for Mission (EAPI), and two other modules known as Contextual Theology, and, the Upbuilding of the Local Church in the course entitled Pastoral Renewal Program (EAPI). He is also lectures at MA program on Pastoral Studies and at the Loyola School of Theology.

More, at: www.lst.edu/academics/faculty/602-fung-jojo

DIEGO IRARRÁZAVAL. Born in 1942 in Chile. Resource person in workshops and theological and pastoral programs (1975-2004 in Peru and other places in Latin America, and since 2005 in Chile). Licentiate in Theology (Santiago, 1969). Master of Arts, Religious Studies (Chicago, 1975). In the Ecumenical Association of Third World Theologians, he has been vicepresident and later president (1995-2006). Member of the Board of Editors of the International Theological Journal Concilium. Professor of theology in the Faculty of Religious Sciences and Philosophy, Universidad Católica Silva Henríquez, and assistant pastor in San Roque (Santiago, 2005-2014).

Recent publications: *Crenças latinoamericanas* (Nhanduti, 2007); *Itinerarios en la Fe Andina* (Verbo Divino, 2013); *Indagación cristiana en los márgenes* (Universidad Alberto Hurtado, 2013).

Stefan SILBER, Doctor in theology from the University of Würzburg (Germany). Married lay theologian in the service of the Diocese of Würzburg, father of three. From 1997 to 2002, trainer of laypeople in

the Diocese of Potosí (Bolivia); from 2011 to 2013 scientific assistant of the "Urban Pastoral" investigation project at the University of Osnabrück (Germany). Coordinator of the "Platform for Liberation Theology" in the German-speaking countries. Recent publications include: *Una iglesia laica es posible, ya es una realidad. Alternativas eclesiológicas desde una perspectiva laica*, in: *Alternativas* 20 (Managua, Nicaragua 2013) 46, 85-104; *Descubrir al Dios encubierto en las ciudades. Las transformaciones urbanas como signos de los tiempos para la Iglesia de hoy*, in: *Medellín* 39 (Medellín, Colombia 2013) 155, 325-340; *Propheten des II. Vatikanischen Konzils. Der Katakombenpakt „für eine dienende und arme Kirche“*, in: *Bibel und Liturgie (Klosterneuburg, Austria)* 86 (2013) 4, 278-283. To be published soon: *Margit Eckholt / Stefan Silber (eds.): Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, México: San Pablo 2014 (2 vols.).

Stefan SILBER, Doctor en teología por la Universidad de Würzburg (Alemania). Laico casado en el servicio de la Diócesis de Würzburg, padre de tres hijos. De 1997 a 2002, formador de laicos en la diócesis de Potosí (Bolivia); desde 2011 a 2013 asistente científico del proyecto "Pastoral Urbana" de la Universidad de Osnabrück (Alemania). Miembro del equipo coordinador de la "Plataforma para la Teología de la Liberación" en los países germanoparlantes.

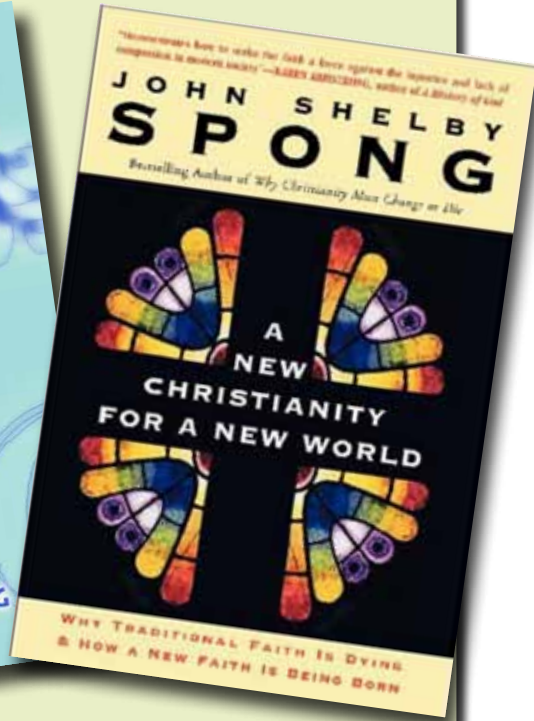
Publicaciones recientes: *Una iglesia laica es posible, ya es una realidad. Alternativas eclesiológicas desde una perspectiva laica*, en: *Alternativas*, 20 (2013) 46, 85-104, Managua, Nicaragua; *Descubrir al Dios encubierto en las ciudades. Las transformaciones urbanas como signos de los tiempos para la Iglesia de hoy*, en: *Medellín* 39 (Medellín, Colombia 2013) 155, 325-340; *Propheten des II. Vatikanischen Konzils. Der Katakombenpakt „für eine dienende und arme Kirche“*, en: *Bibel und Liturgie (Klosterneuburg, Austria)* 86 (2013) 4, 278-283. De próxima aparición: *Margit Eckholt / Stefan Silber (eds.): Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, México: San Pablo 2014 (2 tomos).

Simón Pedro ARNOLD o.s.b., es monje benedictino de origen belga, radicado en el Perú desde 1974. Nació en Lieja en 1947 y vive en el Monasterio Benedictino de la Resurrección, Chucuito Puno, a la orilla del lago Titicaca, Perú. Es doctor en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) y licenciado en teología. Fue responsable del equipo teológico de la presidencia de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosas y Religiosos) desde 1994 hasta 2003. Enseñó teología en la Conferencia de Religios@s del Perú, en el seminario inter-diocesano Nuestra Señora de Guadalupe del Surandino,

y comunicaciones en varias universidades del Perú. Es fundador y miembro activo del Instituto de Estudios de las Culturas Andinas, Puno, Perú, y del Centro de Espiritualidades Emaús. Publica artículos de su especialidad (antropología andina, teología de la Vida Religiosa y teología Andina) en diversas revistas, latinoamericanas y otras. Es autor de numerosos libros.

John Shelby SPONG
**A NEW CHRISTIANITY
FOR A NEW WORLD**

*Why Traditional Faith is Dying
& How a New Faith Is Being Born*



«El único libro que hace actualmente la propuesta de pasar de un cristianismo teísta a otro pos-teísta, justificándola y aplicándola concretamente a los diferentes componentes de la visión cristiana (Dios, Jesús, Evangelio, Jesús, Iglesia, oración, liturgia, misión...)». José María VIGIL.

«In this brave and important book, Bishop Spong continues his lifelong quest for a living faith and church worthy of the Christ in whom we can find God in our time. His call for a new reformation is honest, deep, provocative, and needed». Matthew FOX.

In English, HarperSanFrancisco: www.harpercollins.com

En español, increíble su precio: US\$ 8'5: www.abayala.org y tiempoaxial.org

In italiano: *Un cristianesimo nuovo per un mondo nuovo*, Massari Ed., www.enjoy.it/erre-emme

A Theological Project Completed!

The fifth and last volume was published

«ALONG THE MANY PATHS OF GOD»

a five volume collection series, edited by the
Latin American Theological Commission of EATWOT
and concluded by its
International Theological Commission.

The first and until now unique work addressing the cross-fertilization
between Theology of Liberation and Theology of Pluralism

The five volumes are:

- I. *Challenges of Religious Pluralism for Liberation Theology*
- II. *Toward a Latin American Theology of Religious Pluralism*
- III. *Latin American Pluralist Theology of Liberation*
- IV. *International Pluralist Liberating Theology*

and the last one now also appearing in English:

V. Toward a Planetary Theology

edited by **José María VIGIL** with the collaboration of:

M. Amaladoss (India), **M. Barros** (Brazil), **A. Brighenti** (Brazil),
E.K-F. Chia (Malaysia), **A. Egea** (Spain), **P.F. Knitter** (USA),
D.R. Loy (USA), **L. Magesa** (Tanzania), **J. Neusner** (USA),
I.A. Omar (USA), **T. Okure** (Nigeria), **R. Panikkar** (India-Spain), **P.C.**
Phan (Vietnam-USA), **A. Pieris** (Sri Lanka), **R. Renshaw** (Canada), **J.A.**
Robles (Costa Rica), **K.L. Seshagiri** (USA),
A.M.L. Soares (Brazil), **F. Teixeira** (Brazil).

This fifth book is published in English by Dunamis Publishers
To order: dunamis@live.com / dunamispublishers.blogspot.com
For the Spanish edition: editorial@abyayala.org / www.abyayala.org
(sold also in digital format: at half price, by e-mail)

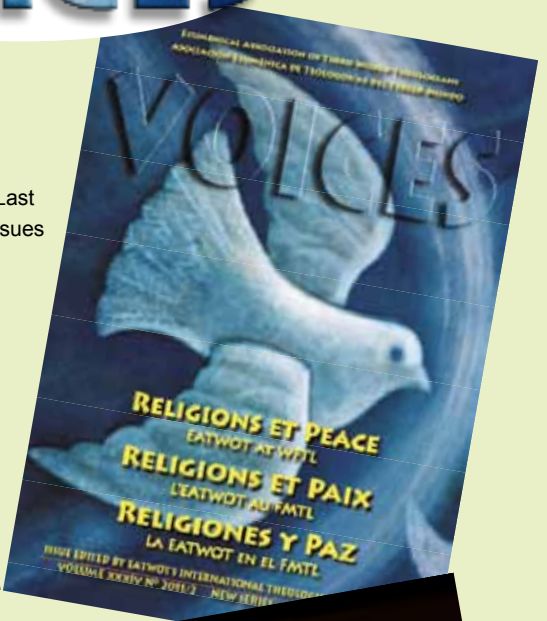
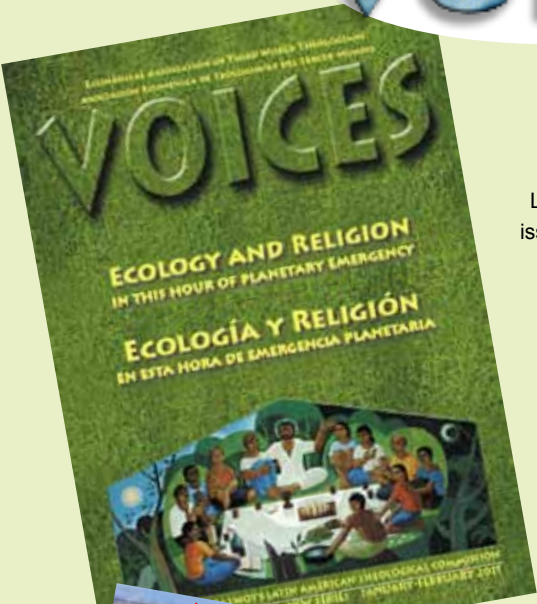
For further information:

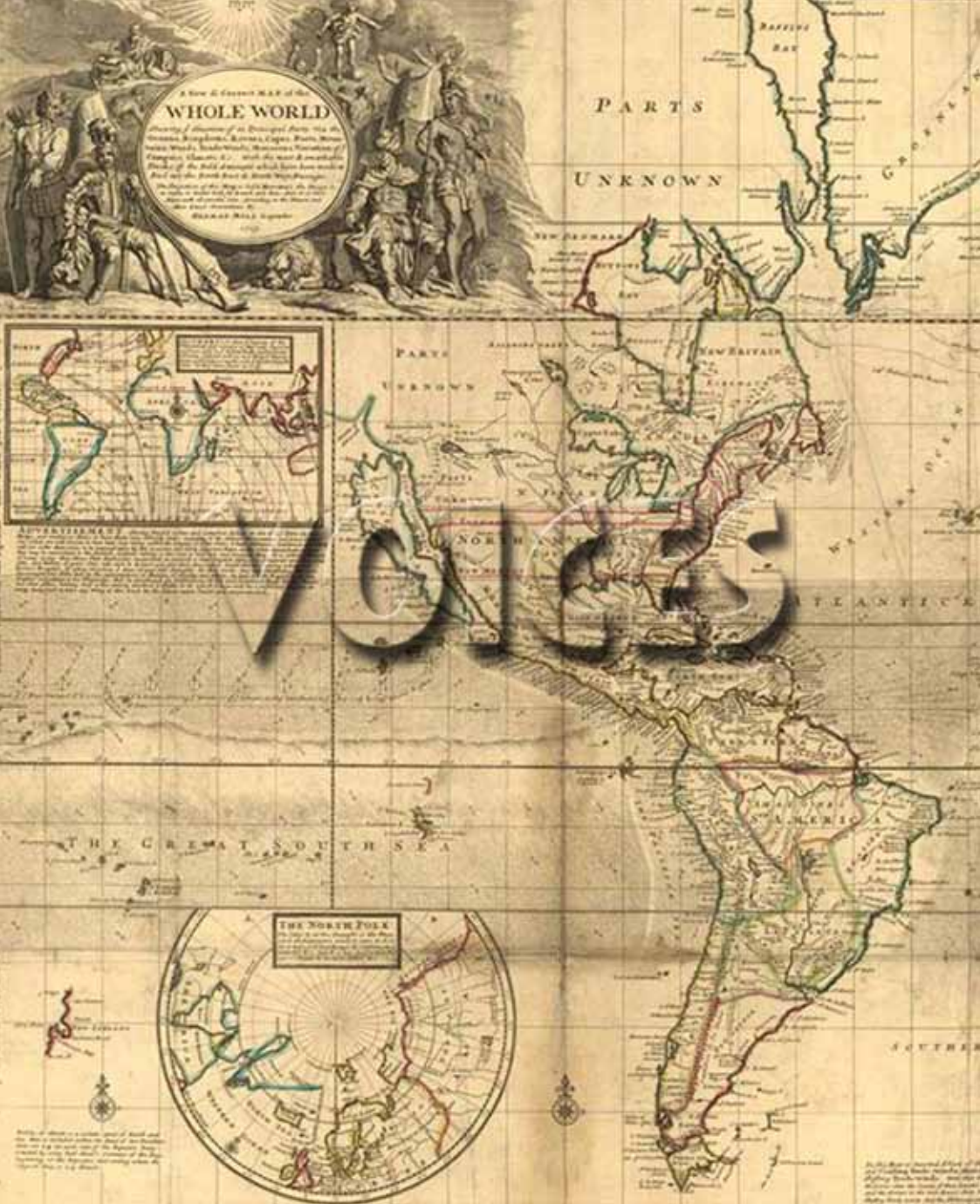
tiempoaxial.org/AlongTheManyPaths
tiempoaxial.org/PorLosMuchosCaminos
tiempoaxial.org/PelosMuitosCaminhos
tiempoaxial.org/PerIMoltiCammini

Comisión Teológica Latinoamericana de ASETT
comision.teologica.latinoamericana.org
and the **International Theological Commission of EATWOT**
internationaltheologicalcommission.org

EATWOT'S THEOLOGICAL JOURNAL
VOICES

Last
 issues





ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD THEOLOGIANS
ASOCIACIÓN ECUMÉNICA DE TEÓLOGOS/AS DEL TERCER MUNDO
VOLUME XXXVII Nº 2014/1 NEW SERIES JANUARY-APRIL 2014

<http://InternationalTheologicalCommission.org/VOICES>

ISSN: 2222-0763