

Sobre los desafíos de la educación teológica en América Latina: perspectivas pos/de-coloniales

Nicolas Panottoⁱ

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo proponer un análisis crítico de la educación teológica latinoamericana en la actualidad desde una mirada pos/de-colonial, especialmente desde dos vectores: en torno al "qué" y el "cómo" del quehacer teológico. En este sentido, se reconoce la matriz colonial presente en el marco moderno-céntrico hegemónico de la educación teológica, tanto en términos epistémicos como pedagógicos; es decir, en cómo se hace teología, quiénes son sus actores centrales y cómo circula el conocimiento. Se utilizará la teoría descolonial, especialmente desde el aporte de autores/as latinoamericanos/as, para desarrollar, analizar y releer estos aspectos limitantes de la educación teológica, para luego desarrollar una serie de desafíos, orientados a la necesidad de reimaginar su institucionalidad, repensar la currícula y abrir epistémicamente la formación para re-politizar la producción teológica.

Palabras clave: educación teológica; descolonialidad; colonialidad; epistemología; identidades.

Sobre os desafios da educação teológica na América Latina: perspectivas pós/de-coloniais

Resumo

O objetivo deste artigo é propor uma análise crítica da educação teológica latino-americana, hoje, a partir de uma perspectiva pós/de-colonial, especialmente a partir de dois vetores: o "quê" e o "como" do trabalho teológico. Neste sentido, reconhece-se a matriz colonial presente no quadro hegemônico modernocêntrico da educação teológica, tanto em termos epistêmicos como pedagógicos; isto é, no modo como se faz teologia, quem são os seus atores centrais e como circula o conhecimento. Recorrer-se-á à teoria decolonial, especialmente a partir do contributo de autores latino-americanos, para desenvolver, analisar e releer estes aspectos limitadores da educação teológica, para depois desenvolver uma série de desafios, orientados para a necessidade de reimaginar a sua institucionalidade, repensar o currículo e abrir epistemicamente a formação para repolitizar a produção teológica.

Palavras-chave: educação teológica; decolonialidade; colonialidade; epistemologia; identidades.

ⁱ Doctor en ciencias sociales y Teólogo. Director de la Fundación “Otros Cruces”. Profesor de la Facultad de Teología de la CTE Chile. Email: nicolaspanotto@gmail.com - ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0513-7175>.

On the challenges of theological education in Latin America: post/de-colonial perspectives

Abstract

The purpose of this article is to develop a critical analysis of Latin American theological education today from a post/de-colonial perspective, especially from two vectors: around the what and the how of the theological task. In this sense, the colonial matrix present in the hegemonic modern-centric framework of theological education is recognized, both in epistemic and pedagogical terms; that is, in how theology is done, who are its central actors and how knowledge circulates. Decolonial theory will be used, especially from the contribution of Latin American authors, to develop, analyze and reread these limiting aspects of theological education, to then develop a series of challenges, oriented to the need to reimagine its institutionality, rethink the curriculum and epistemically open the formation to re-politicize theological production.

Keywords: theological education; decoloniality; coloniality; epistemology; identities.

1 INTRODUCCIÓN

Fui invitado por una universidad de teología en Centro América para dialogar con el claustro docente sobre los desafíos de la producción y educación teológica en clave descolonial. Una de las grandes preocupaciones que surgió fue la pregunta sobre cómo manejar la tensión que nace en la iglesia cuando se desea promover una formación teológica crítica. Los problemas que germinan de la relación entre lo eclesial y la educación teológica se identificaron en distintos niveles: desde la crisis estructural manifestada en la falta de estudiantes y la desfinanciación de programas formativos, hasta las dificultades de las propias iglesias en contar cada vez con menos candidatos/as a posiciones de pastorado, lo que afecta directamente la sostenibilidad de espacios de formación.

Analizando este contexto, una de las docentes presentes en esta reunión afirma lo siguiente: “el problema es que la producción y formación teológica continúa demasiado atada a las iglesias. Necesitamos más herramientas para que la educación teológica pueda incidir en otras instancias dentro del espacio público, y no solamente en las comunidades de fe”. Este provocativo alegato nos llevó a un extenso debate sobre las razones de fondo que dan lugar a este escenario, lo cual, entre las varias conclusiones alcanzadas, permitió identificar dos aspectos centrales. El primer problema identificado está muy vinculado con lo que podríamos denominar como la *crisis en la pertinencia de la teología y la formación teológica* (cfr. Panotto, 2023a, p.85-101) Es decir, volvemos, otra vez, a una pregunta básica: ¿para qué sirve la teología? Esto nos obliga a pensar que no solo necesitamos nuevos abordajes temáticos que amplíen el contenido y contextualización de la formación

teológica (lo cual es sin duda necesario), sino una reorientación con respecto a su lugar en nuestra realidad. Pero allí el reto: ¿de cuál realidad estamos hablando? ¿La de los sujetos, las comunidades, la del espacio público? Hoy día mucha gente ha perdido el sentido por el cual estudiar teología. A pesar de lo afirmado anteriormente, ella se ve incluso irrelevante para la preparación pastoral o laical dentro de la iglesia. Más aún para el desenvolvimiento de las personas y el/la creyente dentro de los desafíos que actualmente presenta la sociedad.

El segundo elemento que surgió en la discusión con el grupo de docentes fue *la carencia de una formación teológica donde la transdisciplinariedad no sea solo un accesorio metodológico o didáctico, sino un punto de partida epistémico que transforme los elementos fundamentales de su quehacer*. Esto resulta paradójico, especialmente en América Latina (y lo podríamos extender al Sur Global), dado el desarrollo de las llamadas “teologías contextuales” (Raheb; Lamport, 2023). La pregunta es: ¿acaso la expansión de teologías de la liberación, de interculturalidad, feministas o queer, llevó realmente a un cambio en los marcos de comprensión fundamental de la teología como disciplina, de sus métodos y sus procesos de formación? Si existen tantas expresiones identitarias de la producción teológica, ¿por qué existen tantas dificultades en integrarlas a nuestros programas de manera más eficaz, especialmente dentro de aquellas grandes áreas de la formación teológica como son la teología sistemática, Biblia, teología práctica, entre otras? Más aún: ¿por qué existen inconvenientes para concebir una formación teológica que responda a los desafíos de nuestro mundo y contextos más allá de la iglesia, cuando ya contamos con amplios y juiciosos desarrollos sobre temáticas coyunturales? ¿Cuál es el origen, entonces, de esta desconexión? Claramente, ello no se debe a la falta de abordajes específicos; entonces, ¿será que el problema reside en la aún persistente distinción entre una Teología en mayúscula y teologías en minúscula? ¿Será, por otro lado, que dichas teologías “contextuales” constituyen temas que no interesan a la iglesia? ¿O continuamos creyendo incluso que la cuestión del “contexto” remite solo a teologías particulares, lo cual se distingue de una tarea teológica objetiva ajena a toda “contaminación” subjetiva o ideológica?

En resumen, aquí podemos identificar dos problemas que están conectados y que nos pueden servir como puntapié para pensar en una lectura pos/de-colonial de la educación teológica: el primero tiene que ver con el **lugar** de la teología (y aquí lo

relacionamos con su *pertinencia*), lo cual deriva, en segunda instancia, en el **cómo** se hace teología (lo que aquí entendemos como la necesidad de *transdisciplinariedad* e *interseccionalidad*). Estos dos campos -el para qué sirve la teología y el cómo se hace teología- tienen un impacto directo en los procesos de formación teológica y, para analizarlos, se requiere apelar a una lectura crítica en clave pos/de-colonial, ya que, como veremos, dichas limitantes responden a toda una herencia moderno-colonial que aún necesitamos deshilvanar.

En otros términos, consideramos que estos dos problemas identificados comparten un origen común, a saber, el impacto de algunas lógicas coloniales que han permeado la formación teológica históricamente hasta la actualidad, especialmente en su origen cristiano y europeo-occidental. Por una parte, los procesos de diferenciación que se han promovido en la modernidad -es decir, sobre qué es religión y qué no, dónde opera la fe y dónde no, la distinción entre lo público y lo privado, los procesos de secularización, entre otros- han demarcado las fronteras sobre qué lugar tiene la teología como instancia para analizar la realidad (Panotto, 2023b; 2024). Por otra parte, en respuesta a ello, la delimitación del lugar de la fe y de la teología, también ha delimitado a esta última dentro de una forma particular, a partir de la valoración de un conocimiento en clave occidental y moderno-céntrica (Dussel, 2019).

Dicho esto, lo que propondremos en este artículo es, en primer lugar, delimitar lo que significa un abordaje pos/de-colonial de la construcción de los conocimientos y saberes, para desde allí, en segundo lugar, esbozar algunos desafíos actuales en torno a una descolonización de la educación teológica.

2 SOBRE UNA VISIÓN POS/DE-COLONIAL DE LA CONSTRUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS Y SABERES

Para comenzar, es importante establecer qué entendemos por un abordaje pos/de-colonial. Y aquí nos centraremos en dos elementos de análisis: su definición de la realidad y el lugar que tiene lo epistemológico (es decir, las formas en que se crean los conocimientos, saberes y la pluralidad de enunciaciones) como elemento crítico y político.

Ante todo, *definimos la crítica pos/de-colonial como el ejercicio de cuestionamiento a las dinámicas de poder que encuadran los contextos de enunciación y escenarios de*

posibilidad o emergencia de procesos de subjetivación, epistemología, racialización, sexualidad, políticos, socioculturales y religiosos, a partir de la categoría de colonialidad, la cual deviene en un eje trans-histórico que devela el impacto de la epistemología eurooccidental y moderna. El lugar de la categoría colonialidad es lo que distingue a la descolonialidad de otras teorías críticas, al ubicar el origen del sistema-mundo contemporáneo -y sus respectivas configuraciones en términos sociales, culturales, económicos y políticos- a partir de la expansión imperial eurooccidental, no solo en términos económicos sino también sociales y subjetivos (Mignolo, 2019).

De esta definición, podemos destacar los siguientes elementos:

- *La colonialidad como proceso trans-histórico*, a diferencia de la “colonización” como un hecho particular en la historia de la expansión imperial desde el siglo XVI. Es decir, la colonialidad implica un proceso geo-político y epistémico que no comienza con la conquista de Abya Yala, sino que proviene desde la conformación de la matriz moderno-céntrica del siglo XIV, se afianza con las empresas coloniales y se expande e inscribe a nivel micro y macro (desde lo subjetivo hasta lo institucional) en la construcción de los estados-nación, de las formas hegemónicas del saber y de los procesos de subjetivación (cfr. Quijano, 2020, p.291-307).

- *La interseccionalidad de las dinámicas de poder*, las cuales no se gestan solo de arriba hacia abajo sino también de abajo hacia arriba. Es decir, donde se comprenden tanto los procesos de imposición, así como los de resistencia. Tanto una como otra compiten por procesos de hegemonización (Lacau, 2000)

- *La modernidad como un proyecto de la colonialidad eurooccidental*, que demarca una matriz de sociabilidad hasta la actualidad en todas las dimensiones hasta aquí mencionadas.

En otras palabras, hablamos de crítica pos/de-colonial como un proceso de cuestionamiento epistémico, es decir, como una crítica sobre las prácticas, sentidos y conceptos naturalizados en nuestras formas de ver y vivir en la realidad. Esto último cobra una particularidad en el abordaje pos/de-colonial: dicha naturalización no se expresa solo en espacios de poder “conservador” u oligárquico, sino también se manifiesta en teorías críticas y liberacionistas, las cuales pueden responder igualmente a un encuadre moderno-céntrico (sobre el conocimiento, el sujeto, el mundo), formando parte de un proyecto político con atisbos coloniales, a pesar de cuestionarlo (Panotto, 2023c).

Retomando el primer elemento que deseamos subrayar en torno al abordaje pos/de-colonial - es decir, sobre su lugar como forma de ver el mundo - existen dos preguntas que este marco teórico levanta. La primera es: ¿cómo pensar un “afuera”, una alternativa, una diferencia crítica, dentro de un mundo que se presenta desde lógicas de poder naturalizadas históricamente en nuestras comprensiones cotidianas sobre las subjetividades, las instituciones sociopolíticas y los marcos de construcción del conocimiento a partir de la hegemonía de la modernidad como cosmovisión establecida? La segunda sería: ¿cómo construir un “nosotros/as”, un “común”, en este mismo contexto donde la comprensión de “lo identitario” también sufre de las demarcaciones esencialistas de la modernidad, como lo vemos en los preocupantes nacionalismos en asenso? Esto último nos parece fundamental, ya que conlleva un impacto de doble vía: por un lado, en lógicas de poder que pretenden imponer estructuras absolutas de convivencia (racializadas, jerarquizadas, clasificadas), y por otro, en el reciente fenómeno de una dispersión de identidades particulares que, a pesar de dar cuenta del principio de pluralidad y de abanderarse de forma crítica frente a procesos de exclusión y desigualdad (desde lo que se denomina como “política de las identidades”), no logran establecer prácticas de articulación más amplias a partir de agendas comunes, que habilite procesos de movilización crítica más abarcativas a nivel social y popular.

Sobre la primera pregunta, parafraseando la definición de Achille Mbembe sobre el capitalismo, lo público en la modernidad representa uno de los principales promotores de *un mundo sin afuera inapropiable* (Mbembe 2022, p.33) Como afirman los estudios pos/de-coloniales, pensar el mundo desde la colonialidad significa pensarlo desde una matriz que nos habita hace muchos siglos y que -en palabras de Anibal Quijano- ha demarcado modos o “colonialidades” sobre la subjetividad, los poderes políticos y los modos de construir saber desde una lógica colonial (Quijano, 2000). Estos modos de colonialidad están naturalizados en nuestra convivencia cotidiana a partir de diversas dicotomías impuestas por la modernidad sobre lo que es verdad, sobre cómo se accede a ella a partir de la razón, sobre los grupos privilegiados de poder que establecen esos criterios, sobre las determinaciones de género y raza, para entender quién es incluido y quién es excluido, entre otros elementos.

¿Es posible, entonces, pensar en un “afuera” frente a estas demarcaciones? El valor del pensamiento crítico pos/de-colonial radica en su invitación a pensar en estos sistemas

como instancias que no son absolutos ni se encuentran obturados, sino que presentan fisuras y aperturas que permiten traspasarlas desde adentro. De aquí el cuestionamiento hacia algunas teorías críticas de origen occidental y moderno que, aunque basadas en un pensamiento emancipador, presentan la misma lógica esencialista al aspirar a crear “otro modelo absoluto” superador. Esa pretensión es, precisamente, colonial y modernocéntrica, más allá de lo “liberador” de su contenido, ya que se basa en los mismos maniqueísmos y dualismos que hacen a la unidireccionalidad de la realidad y sus sujetos.

El giro descolonial se encuentra en identificar la posibilidad de los sujetos y las comunidades de revertir, resignificar y superar las dinámicas de poder, a pesar de habitar en ellas. Los conceptos como *subjetividad subalterna* en los estudios de la India (Freire, 2011), la lógica del *delinking* o *desprendimiento* en Walter Mignolo (2010), de *mímesis* o *espacios entre-medio* en Homi Bhabha (1994), entre otros conceptos clave de esta corriente, nos invitan a pensar en que la pretensión de absoluto de los sistemas dominantes donde habitamos es, en realidad, una reivindicación ideológica que dista de verdad. Es decir, es un engaño de la propia colonialidad procurar la imposibilidad de otro mundo posible fuera de un tipo de modernidad, de la lógica racial imperante, del sistema capitalista neoliberal, entre otros. Frente a ello, para la mirada pos/de-colonial siempre hay fisuras, hay rendijas, hay caminos que transitar, aunque tengamos que convivir con ciertas fronteras impuestas. De aquí que el rol de las teorías críticas pos/de-coloniales es identificar y atravesar esas fisuras, para establecer otros caminos y puentes posibles.

La segunda pregunta nos lleva a los aportes del pensamiento pos/de-colonial sobre las identidades, que en este caso lo presento como la pregunta por el nosotros/as o por lo que tenemos en común. La pregunta por la identidad ha sido fundamental en las últimas décadas (Palti y Bonilla, 2021). Sin embargo, ciertos declives en la forma de concebir y promover lo identitario nos ha llevado a un tipo de activismo fragmentario, temiendo incluso -a raíz de cierta resistencia a la imposición- preguntarnos cómo ser un común, una comunidad, desde intereses transversales que formulen otro modo de convivencia dentro de las lógicas neoliberales hegemónicas.

Los estudios pos/de-coloniales sugieren que esta dificultad deviene del propio sentido moderno-céntrico de identidad. Han cuestionado enérgicamente las nociones de nacionalidad, nacionalismo, soberanía, territorio, raza, biología, cultura, como demarcaciones modernas y puntos únicos para hablar de “identidad” (Bhabha, 2010;

Bentouhami-Molino, 2015; Segato, 2015; Gendarilla, 2016). Sin embargo, ello no se ha quedado solo como una crítica a los procesos de identificación hegemónicas dentro de ciertos grupos de poder. Más bien, ha dispuesto una alternativa crítica en cómo pensar la construcción de lo identitario en tanto marco de pertenencia, como un horizonte que no implica necesariamente caer en esencialismos. Por ejemplo, en América Latina, el grupo de estudios subalternos latinoamericanos (Castro-Gómez, 2023)ha desarrollado una crítica a la noción de “lo latinoamericano” como un tipo de identificación que tiende a homogeneizar en un bloque identitario la pluralidad de identificaciones presentes en el territorio.

En esta última línea, Santiago Castro-Gómez afirma que necesitamos “pasar de una nostalgia por los orígenes a la genealogía de la emergencia” (Castro-Gómez 2015, p.89) Buscar ese origen identitario (lo nacional, lo territorial, la raza, incluso podríamos agregar lo religioso) corre el riesgo de despolitizar las identidades, donde la idea de “origen” deviene como un fundamento que puede desplazar la singularidad crítica.

El pensamiento pos/de-colonial ha enfatizado en la idea de identidad y subjetividad, no tanto como una particularidad sino como *una singularidad situada en tanto lugar de enunciación*, que no solo expresa una particularidad, sino que emplaza un lugar de articulación, un conjunto de dinámicas, de operaciones, de recursos, de resignificaciones y sentidos siempre en clave relacional, interdependiente e interseccional. Podemos relacionar este elemento con las palabras de Castro-Gómez respecto a la “identidad latinoamericana”:

Implica avanzar hacia un tipo de reflexión que no gire en torno a la búsqueda de identidades, sino que se concentre en la manera como esas identidades son históricamente producidas. En lugar de preguntarnos por la verdad de la identidad latinoamericana, se trata de interrogarnos por la historia de la producción de esa verdad, esto es, de saber cómo se construyeron y bajo qué condiciones aparecieron las reglas del juego que configuraron la verdad de esos discursos (Castro-Gómez, 2015, p. 90).

Habiendo planteado estos dos elementos analíticos dentro de los estudios pos/de-coloniales -a saber, la posibilidad de habitar subversivamente el sistema-mundo moderno que nos atraviesa y la crítica a los esencialismos identitarios- ahora debemos considerar el último elemento distintivo de un abordaje descolonial, como es *la comprensión de los modos de construir conocimiento como una práctica de crítica política*. En las teorías pos/de-coloniales encontramos la idea de una crítica a la violencia epistémica y el lugar de

la ecología de saberes como práctica de resistencia (Aparicio; Blaser, 2015; Mignolo, 2023) La teoría descolonial lo desarrolla a partir del concepto de “violencia epistémica” o *epistemocidio* (Boaventura de Sousa Santos, 1998), que entiende como la promoción de una serie de prácticas científicas y disciplinares cuyo objetivo es invisibilizar la alteridad de distintos tipos de conocimientos marginalizados, que amenazan las fronteras de aquello que ha sido instituido por la modernidad como la vía principal para hacerlo (Panotto, 2023).

A esto hay que agregar un elemento fundamental, que es considerar el hecho de que los modelos hegemónicos de construcción del conocimiento sirven, además (o naturalmente), a la legitimación de estructuras de poder político, social, económico y religioso. Entender que el conocimiento se construye de una manera y no de otras (que se reducen como secundarias, superficiales, subjetivas, ideologizadas, inferiores, incluso supersticiosas), opera como un ejercicio de exclusión de comunidades, conocimientos y cuerpos. Por esto, visibilizar la diversidad de voces presentes en un territorio implica resistir los monopolios epistémicos como ejercicios de poder. En este sentido, es pertinente la crítica que hace Nelson Maldonado-Torres sobre la idea de secularización, la cual, más que tratar sobre la distinción entre lo sagrado y lo profano en la modernidad, en realidad -a partir de dicha distinción- lo que hace es “purificar” el espacio público de todo aquello que no responda a los modos hegemónicos coloniales de ser y saber (Maldonado-Torres, 2008)

Aquí encontramos las propuestas específicas que las teorías pos/de-coloniales han elaborado como un modo alternativo de formación descolonial, así como el rol de las ciencias sociales en él. Maritza Montero (en Lander 2011) habla sobre los quiebres que se dan en la academia latinoamericana a partir de la década de los 80, especialmente desde el aporte de las teologías de la liberación y la filosofía de la liberación. Las características de estos quiebres son las siguientes:

- Una concepción de comunidad y de participación, así como del saber popular, como formas de constitución y a la vez como producto de una episteme de relación.

- La idea de liberación a través de la praxis, que supone la movilización de la conciencia, y un sentido crítico que lleva a la desnaturalización de las formas canónicas de aprehender-construir-ser en el mundo.

- La redefinición del rol de investigador social, el reconocimiento del Otro como Sí Mismo y, por lo tanto, la del sujeto-objeto de la investigación como actor social y constructor del conocimiento.
- El carácter histórico, indeterminado, indefinido, no acabado y relativo del conocimiento. La multiplicidad de voces, de mundos de vida, la pluralidad epistémica.
- La perspectiva de dependencia y, luego, la de la resistencia. La tensión entre minorías y mayorías, y los modos alternativos de hacer-conocer. La revisión de métodos, los aportes y las transformaciones provocadas por ellos.

Podemos resumir, desde aquí, que una descolonización de las ciencias sociales, de lo epistémico y de la educación significa dar cuenta de las dinámicas de poder -tanto de opresión como de resistencia- que se juegan en tres áreas: 1) los sujetos que participan en la construcción del conocimiento, 2) las relaciones que se gestan entre ellos y 3) los modos en que los sentidos que nacen de aquí sirven para reimaginar la realidad.

3 DESCOLONIZAR LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA

Estos tres elementos que destacamos del abordaje pos/de-colonial nos ofrecen algunas preguntas posibles para repensar el lugar de la educación teológica hoy: ¿cómo puede la teología aportar para pensar y poner en práctica los valores de la alteridad y de la pluralización a partir de la convivencia con este mundo “sin afuera inapropiable” desde una idea de trans-inmanencia, es decir, desde el reconocimiento de la historia desde su posibilidad de ser algo distinto frente a la contingencia de sus formas hegemónicas, a partir del lugar cultural de la fe y la manifestación de lo divino en ella? ¿Acaso lo teológico, en tanto confrontación con el misterio y la alteridad radical, divinas y de fe, no operan también como formas de discernimiento y reconocimiento de las hendijas y aperturas presentes en el mundo, como posibilidad de repensar la historia (es decir, su redención)? ¿De qué manera el propio trasfondo colonial del cristianismo puede ser subvertido desde adentro, desde sus fisuras y posibilidades, para cuestionar incluso esos mundos coloniales legitimados por ciertas visiones teológicas en su mismo seno? ¿Cómo promover una teología genuina que sea resignificada desde sus propios fundamentos? ¿Cómo puede la teología ser un espacio para cuestionar los esencialismos identitarios de los sujetos creyentes y de las instituciones religiosas, para transformarse en un espacio de

enunciación donde nos encontremos con nuestras diferencias, pero también con vivencias comunes para emprender esfuerzos colectivos de cambio?

Más aún, ¿cómo puede la teología aportar al estudio de los espacios de producción identitaria, más que canalizar un único modo de comprender lo identitario desde una forma suturada de comprender lo religioso y la fe? ¿De qué forma nuestros marcos formativos y de construcción de conocimiento dan cuenta de la diversidad de procesos de identificación o subjetividades presentes en un grupo o comunidad? ¿Cómo actúan nuestros modelos epistémicos para visibilizar su pluralidad? ¿Cuáles son las dinámicas de poder que se evidencian o transparentan en nuestros espacios formativos y las epistemes que lo habitan? ¿Cómo manejar la tensión entre una formación tradicional (moderno-céntrica), su contextualización y las nuevas herramientas del saber teológico? ¿Cómo abordamos los conocimientos tradicionales? ¿Los excluimos por completo, los expresamos sin crítica alguna o buscamos las posibilidades de reinterpretación a partir de sus reservas de sentido?

Podríamos plantear muchas preguntas más, pero agregaremos solo una que, de hecho, es aún más básica y que nos ayudará a repensar algunas propuestas: ¿por qué es necesario hablar de un abordaje pos/des-colonial de la formación teológica frente a estos interrogantes, desafíos y demandas? Retomemos los dos ejes mencionados al inicio: los desafíos sobre el lugar (la pertinencia) y el cómo (el método) de la teología. Es precisamente en estas dos instancias que podemos identificar cómo desafíos actuales de la teología son el reflejo de algunas problemáticas que son heredadas, precisamente, por el impacto de cierta visión occidental y moderno-céntrica sobre el quehacer teologal. Despleguemos algunos elementos vinculados con la pertinencia y el método de la teología y la formación teológica que podríamos discernir desde esta mirada.

Uno de los primeros desafíos que identificamos en este contexto es el eclesio-centrismo que circumscribe buena parte de la formación teológica, tal como muestra el diálogo mencionado al inicio. Dicho eclesio-centrismo responde a muchas de las distinciones de la secularización moderna, que separa la dimensión religiosa de otros campos sociales. La formación teológica se encerró en el lugar que la modernidad le asignó, imposibilitándola de conectar con otras áreas de la ciencia, la incidencia, la reflexión sociocultural, entre otras (cfr. Pui-Lan, 2021, p.141-154). Más aún, este proceso de racionalización de lo religioso en la modernidad, como decía Max Weber, también tuvo

un impacto en su racionalización, institucionalización y limitación de la producción y formación teológica en otros campos, más allá de lo instituido por la modernidad como el campo operativo de lo religioso (es decir, en la “vida privada”, a partir del dogma y desde la institucionalidad eclesial oficial).

Esto último también se ve reflejado en las dificultades de un abordaje transdisciplinario de la teología. Con “transdisciplinario” no nos referimos solo a la práctica de la articulación de la teología con las ciencias sociales. Transdisciplinariedad, como afirman los abordajes pos/de-coloniales (Maldonado-Torres, 2016), tiene que ver con lo “trans” como inclusión de lo “tercero” que fue excluido. Es decir, la inserción de ese conocimiento destituido por las dinámicas hegemónicas de poder. En este sentido, un abordaje realmente transdisciplinario, de y desde la teología, significa lograr articulaciones más orgánicas como respuesta a nodos comunes de incidencia.

Pero aquí también hay otra preocupación que surge desde una sensibilidad pos/de-colonial, y es que la teología y la formación teológica pueden ejercer lo que denominamos antes como “violencia epistémica”, incluso considerando las llamadas “teologías contextuales”. Kevin Olson habla del *silencio subalterno* (Olson, 2024). Es decir, el reconocimiento de una alteridad como tal, pero que es incluida como parte de un proceso de legitimación de poderes hegemónicos a través de su reapropiación y “exhibición”. De esta manera, “lo subalterno” pierde su poder crítico, su locus de subalternidad y cuestionamiento, para transformarse en un marco de sentido subordinado a una matriz hegemónica de saber y poder. Esto también puede acontecer con las llamadas “teologías contextuales” si no logran articulares en una real transdisciplinariedad teológica, ya que las identidades y “contextos” que se esgrimen, se pueden transformar en muestrarios de una vidriera para respaldar una noción monopólica de hacer teología, en lugar de ser representaciones que reapropian y desafían los modos históricos y tradicionales de hacer teología.

Por ello, una real transdisciplinariedad asume la doble crítica sobre lo identitario planteado anteriormente: primero, hace que estos “conocimientos locales” sean reconocidos e integrados como parte de un ejercicio teológico más amplio, que cuestiona tanto su método como el acercamiento a sus objetos, como es la fe o lo divino (incluso temas fundamentales como la Trinidad, Dios, la hermenéutica, lo eclesial, entre otros). En otros términos, lo intercultural, lo afro, lo indígena, lo feminista, lo queer, devienen en

elementos relacionados y articulados para abordar y redefinir los objetos más básicos de la teología, no solo para expresarlo desde una localidad aislada.

En este sentido, también se advierte que dichas contextualizaciones no pueden absolutizarse como formas cerradas o superiores a las demás, o incluso que una forma articuladora y con intenciones “generalistas” de hacer teología, si eso se entiende no en alcanzar un “sistema” sino en compartir interrogantes comunes desde lo teológico como especificidad. La diversificación de las expresiones teológicas está llevando, a veces, a una dispersión de voces que entran en competencia entre sí, en lugar de dialogar y autocuestionarse relationalmente para encontrar horizontes críticos comunes frente al sistema-mundo colonial que habitamos desde un diálogo con los temas centrales de la teología como disciplina.

Las tradicionales distinciones de la teología como disciplina (Biblia, teología sistemática, teología práctica, “teologías contextuales”) responden también a las clausuras epistémicas modernas en torno a las fuentes oficiales, o a la distinción jerarquizante entre lo teórico y lo práctico. Aunque las sub-temáticas son necesarias en toda disciplina por motivos prácticos, debemos tener cuidado que estas distinciones no afecten los procesos de construcción de conocimiento y, más aún, los objetos de la epistemología teológica, como puede ser, por ejemplo, la noción de lo divino. ¿Acaso la división entre teología sistemática y teologías contextuales no puede llevarnos al riesgo de dividir entre una teología primera y unas teologías secundarias, ubicando “lo identitario” como experiencias epistémicas subsidiarias a una supuesta forma objetiva de teologizar? ¿La división entre teología sistemática y práctica no podría subyugar otros modos de construir conocimiento - como lo diacónico, la pastoral, lo litúrgico, entre otros - como formas legítimas de construcción de saber teológico en su sentido más elemental?

De aquí la necesidad de descolonizar nuestras prácticas pedagógicas. Como decía el teólogo suizo-boliviano Matthias Preiswerk (2013), en nuestras aulas muchas veces los cuerpos están ausentes. Descolonizar los modelos pedagógicos de la teología significa, sobre todas las cosas, comprender que las prácticas de formación tienen que ver con la construcción colectiva del conocimiento y, por ello mismo, poseen una dimensión intrínsecamente política, ya que dar lugar a las diversas voces en nuestros espacios formativos implica abrir el espacio para el reconocimiento de la diversidad, de las voces silenciadas y del principio comunitario de desarrollo teológico. Como decía Marcella

Althaus-Reid, en la medida en que la teología deje de lado su materialidad concreta -social, sexual, cultural, racial, entre otros- de los sujetos creyentes y contextos como parte, no de lo que se dice sobre Dios sino de lo que la teología hace para llegar a comprender lo divino, entonces ella perderá todo realismo (Althaus-Reid, 2000). O, en nuestros términos, pertinencia.

Para todo esto es fundamental *re-politizar tanto la producción como la formación teológica*. “Re-politizar” no en tanto “tema” o campos del cual la teología debe tratar. Más bien, significa reconocer la intrínseca dimensión política y crítica que tiene la teología y la formación teológica frente al contexto de colonialidad capitalista que vivimos (Panotto, 2022, p.117-146). ¿Acaso hablar de la esperanza, la trascendencia o lo escatológico no nos abre el horizonte para pensar las dimensiones de alteridad, diversidad y trascendencia en el mundo hoy? ¿Qué nos dicen las experiencias creyentes sobre prácticas descoloniales de convivencia? ¿Acaso la fe no puede ser comprendida, como decía Juan Luis Segundo (1989, p.359-378), como un horizonte de búsqueda de sentido que se articula desde la pluralidad de nuestra historia? Es aquí donde la teología y la formación teológica tienen mucho que aportar no solo a una resignificación de lo político, sino hacia una ética política para la construcción de un común, de un nosotros/as, en un mundo plagado de individualismo neoliberal y colonial. Y es aquí donde se reconoce el rol intrínsecamente público de lo teológico y la formación teológica, es decir, en donde podemos redefinir su lugar o lugares.

Finalmente, *la formación teológica debe des- y re-eclesializarse*. Ya hemos planteado que el eclesio-centrismo de la formación teológica en la modernidad responde en varios niveles a una visión institucionalista, dogmática e incluso secularista, a partir de la distinción profano-sagrado, donde la fe se veía desplazada del espacio público. Pero lo teológico, más bien, tiene que ver con un reconocimiento del lugar público de la fe.

Esta ampliación de la comprensión de lo teológico más allá del lugar institucional de la iglesia no significa sacar de vista lo eclesial, sino, por el contrario, discernir los nuevos modelos eclesiológicos o vivencias eclesiológicas, sean dentro de las instituciones tradicionales como también a partir de experiencias y prácticas alternativas y heterodoxas, o incluso más, enfrentar el fenómeno de la des-afiliación eclesial, que no necesariamente significa que las personas pierdan su fe y no se interesen por la formación teológica sino, más bien, resignifican su fe a partir de otros espacios sociales que, aunque no responden

a la institucionalidad eclesial tradicional, pueden ser instancias eclesiológicas en tanto espacios colectivos para encarnar la creencia en Jesucristo desde un modo de vida comunitaria, que impacta a los sujetos y sus contextos. ¿Qué hace la teología con esta multitud de fieles y creyentes que están dejando las filas de la institución tradicional, para adentrarse a otras experiencias comunitarias de la fe?

4 CONCLUSIONES

En este artículo hemos tratado de esbozar las características de lo que definimos como una matriz moderno-colonial que impera en la educación teológica latinoamericana (y que incluso podríamos proyectar hacia otras latitudes), la cual afecta tanto las formas de construir conocimiento teológico como también los modelos pedagógicos y sus sujetos. Un ejercicio de descolonización frente a estos escenarios implica abordar la necesidad de nuevas formas de re-institucionalización más allá del mundo eclesial, una re-politización del ejercicio teológico y una epistemología teológica que no tome las voces particulares como simples contextualizaciones, sino desde un ejercicio de inclusión genuina.

En otros términos, una descolonización de la pertinencia y del método de la teología, y sus respectivos impactos en la formación teológica, infiere, en ideas que ya nos han compartido teólogos y teólogas como Rubem Alves, Ivonne Gebara o Franz Hinkelammert, desde lo que podríamos definir como una reimaginación teológica, o más aún, de una teología como imaginación. En un contexto de crecimiento de fundamentalismos, de prácticas de genocidio sistemático y de una preocupante extensión de la descreencia en la democracia, requerimos que la teología sea revalorada como un marco para reimaginar la realidad, o replantear el mundo desde una sensibilidad imaginativa, que evoque a los cuerpos y los encuentros, frente a los sentidos abstractos de la modernidad, que hoy son instrumentalizados por los poderes hegemónicos. Por ello, debemos entender que nuestras instancias formativas son el mejor espacio para promover prácticas concretas de crítica descolonial desde nuestras pedagogías, encuentros y ejercicios colectivos de producción del saber.

REFERENCIAS

- ALTHAUS-REID, Marcella. Gustavo Gutiérrez goes to Disneyland: Theme Park Theologies and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology. In: SEGOVIA, Fernando (ed.). **Interpreting Beyond the Borders: The Bible and Postcolonialism**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. p. 36-58.
- APARICIO, Juan; BLASER, Mario. La 'ciudad letrada' y la insurrección de saberes subyugados en América Latina. In: LEYVA, X. et al. **Prácticas otras de conocimiento(s)**. Entre crisis, entre guerras. Tomo I. Chiapas: Cooperativa Editorial Retos, 2015. p. 104-134.
- BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 1994.
- BHABHA, Homi. **Nuevas minorías, nuevos derechos**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- BENTOUHAMI-MOLINO, Hourya. **Raza, cultura, identidades**. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Latin American Philosophy as Critical Ontology of the Present: Themes and Motifs for a 'Critique of Latin American Reason'. In: MENDIETA, Eduardo (ed.). **Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates**. Bloomington: Indiana University Press, 2003. p. 68-79.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Crítica de la razón latinoamericana**. Bogotá: Universidad Javeriana, 2015.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. **De la mano de Alicia**: lo social y lo político en la posmodernidad. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1998.
- DUSSEL, Enrique. Epistemological Decolonization of Theology. In: BARRETO, Raimundo; SIRVENT, Roberto (ed.). **Decolonial Christianities**: Latinx and Latin American Perspectives. California: Palgrave MacMillan, 2019. p. 25-42.
- FREIRE, Raúl. **La (re)vuelta de los estudios subalternos**. Antofagasta: Ocho Libros, 2011.
- GANDARILLA, José Guadalupe (coord.). **La crítica en el margen**. Madrid: Akal, 2016.
- LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 2000.
- LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, 2011.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. In: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos (ed.). **Coloniality at Large**: Latin America and the Postcolonial Debate. Durham: Duke University Press, 2008. p. 360-384.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinariedad y decolonialidad. **Quaderna**, n. 20, 2016.

MBEMBE, Achille. **Out of the Dark Night: Essays on Decolonization**. New York: Columbia University Press, 2021.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. **El lado más oscuro del renacimiento**. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2023.

OLSON, Kevin. **Subaltern Silence**. New York: Columbia University Press, 2024.

PALTI, Elias; BONILLA, Rafael. **El concepto de sujeto en el pensamiento contemporáneo**. Buenos Aires: Prometeo, 2021.

PANOTTO, Nicolás. **Política como signo de los tiempos**. Concepción: Diálogos, 2022.

PANOTTO, Nicolás. **Descolonizar el saber teológico latinoamericano**. Montevideo: Amerindia, 2023a.

PANOTTO, Nicolás. Modernidad, posmodernidad y la teología como sensibilidad crítica. In: AQUINO, F. Jr.; BONAVÍA, P.; CÉSPEDES, G.; ORTIZ, A. (ed.). **Susurros del Espíritu: Densidad teologal de los procesos de liberación**. Montevideo: Amerindia, 2023b. p. 405-433.

PANOTTO, Nicolás. Other Worlds, Other Epistemes, Other Subjects: The Flame (Never Extinguished) of Latin American Liberation Theologies. In: PANOTTO, Nicolás; MATÍNEZ, Luis (ed.). **Decolonizing Liberation Theologies: Past, Present, and Future**. New York: Palgrave Macmillan, 2023c. p. 217-240.

PANOTTO, Nicolás. Reimaginar lo religioso: espiritualidades, místicas y lo utópico más allá de la modernidad. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 21, edição especial, p. 33-51, 2024.

PREISWERK, Matthias. **Tramas pedagógicas en la teología**. Buenos Aires: SPT, 2013.

PUI-LAN, Kwok. **Postcolonial Politics and Theology**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, New York, p. 342-386, 2000.

QUIJANO, Aníbal. **Ensayos en torno a la colonialidad del poder**. Buenos Aires: El Signo Editorial, 2020.

RAHEB, Mitri; LAMPART, Mark (ed.). **Emerging Theologies from the Global South**. Oregon: Cascade Books, 2023.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos**. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SEGUNDO, Juan Luis. **El dogma que libera.** Santander: Al Terrae, 1989.

Recebido em: 26/03/2025

Aprovado em: 16/06/2025

Publicado em: 08/07/2025



Esta obra está licenciada com uma Licença [Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](#) que permite o uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que a obra original seja devidamente citada.