

DECOLONIZAR LA EDUCACIÓN TEOLÓGICA. ENSAYO DE TRANSFORMACIÓN DECOLONIAL DE LA TEOLOGÍA EUROPEA

Decolonizing theological education. Towards a decolonial transformation of European theology

Stefan SILBER

Universidad Católica de Nordrhein-Westfalen. Departamento de Teología. Paderborn

Correo-e: stefansilber@gmx.de

Recibido: 27 de abril de 2021

Envío a informantes: 6 de mayo de 2021

Aceptación definitiva: 10 de octubre de 2021

RESUMEN: En el pasado, el cristianismo servía para legitimar y expandir el dominio colonial. Si en el presente pretende ser utilizado como herramienta de liberación decolonial, necesita una transformación profunda y muchas veces dolorosa. La educación teológica en la universidad tiene una responsabilidad grande de apoyar este proceso de transformación y decolonización. Las teologías decoloniales emergentes en todo el mundo pueden servir como ejemplo y prueba de que esta transformación es posible. Para decolonizar la educación teológica europea se precisará detectar y deconstruir la colonialidad tanto de sus discursos, conceptos y epistemologías (3.1) como de sus estructuras de poder y modos de emplearlas (3.2). Es preciso prestar atención a las actitudes y los actos de resistencia que encuentra la teología en el ejercicio tanto de su enseñanza como de las prácticas eclesiales y asumirlas (3.3). Además, la educación teológica debe aprender de alternativas teológicas que se producen en todas las partes del mundo (3.4) para que pueda contribuir sinceramente a la liberación decolonial protagonizada por los pueblos anteriormente colonizados.

PALABRAS CLAVE: teología; Biblia; educación universitaria; colonialidad; giro decolonial; liberación.

ABSTRACT: In the past, Christianity served to legitimize and expand colonial rule. If at present it intends to be used as a tool for decolonial liberation, it needs a profound and often painful transformation. Academic theological teaching wields a huge responsibility to support this process of transformation and decolonization. Emerging decolonial theologies around the globe can serve as examples and proof that this transformation is possible. To decolonize European theological teaching, it will be necessary to detect and deconstruct the coloniality of its discourses, concepts and epistemologies on the one hand (3.1) and its power structures and ways of using them on the other (3.2). It is necessary to pay attention to and accept the attitudes and acts of resistance that theology encounters in academia and in ecclesial practices (3.3). In addition, theological teaching needs to learn from theological alternatives that are produced in all parts of the world (3.4) so that it can contribute honestly to the decolonial liberation carried out by the previously colonized peoples.

KEY WORDS: theology; Bible; academic education; coloniality; decolonial turn; liberation.

1. Introducción

KWOK PUI-LAN, teóloga feminista y poscolonial de Hong Kong, narra –como un ejemplo de la resistencia religiosa contra la colonia– la historia de una mujer china del comienzo del siglo xx. Aquella mujer recortaba con una aguja frases y versículos de la Biblia, para suprimirlos, porque –según el criterio de esa mujer– no debían estar en ella. Se trataba de los versículos de las cartas de san Pablo en los que –según la interpretación tradicional– «ordenaba a las mujeres ser sumisas y permanecer calladas en la Iglesia» (Kwok, 2005, p. 77)¹. La mujer de este relato se resistió a ser sumisa. Callaba, porque su propia cultura y el orden colonial lo exigían, pero resistió con los medios a su alcance, y transformó la Biblia en el libro que debía ser: un documento de la liberación. Kwok comenta: «En vez de suscribir la ideología sexista de Pablo, esa mujer ejerció la libertad de escoger y rechazar lo que consideraba dañino para las mujeres» (Kwok, 2005, p. 77).

Este ejemplo puede servir para resumir la necesidad, la praxis y el alcance de la transformación decolonial de la religión cristiana de la que tratará este artículo: mientras, en el pasado, el cristianismo servía para legitimar y expandir el dominio colonial, en el presente –y según el criterio de las mismas personas colonizadas– puede y debe ser utilizado como herramienta de liberación decolonial. Sin embargo, precisa de una transformación profunda y muchas veces dolorosa para poder asumir este papel. La educación teológica en la universidad tiene una responsabilidad grande de apoyar este proceso de transformación decolonial.

2. Colonialidad de la educación teológica

La educación teológica formaba parte integral de la práctica colonial del cristianismo. La teología enseñada en las universidades y los seminarios, tanto en Europa como

¹ Todas las traducciones de los textos citados en este artículo son del autor.

en las colonias, servía de fundamento y legitimación para el proyecto de colonización, que no solamente subyugó a los pueblos, explotó sus recursos naturales y abusó de su trabajo forzado, sino también impuso una cultura europea específica (según el país colonizador y la época concreta) denigrando, alienando e intentando reemplazar las culturas locales colonizadas.

La teología colonial suministraba como legitimación los conceptos teológicos de la misión, de la cristianización, de un supuesto mandato divino, cumplido por un imperio, una potencia o una iglesia europeas, de la necesidad exclusiva de la Iglesia (católica) para la salvación, del origen diabólico de las religiones no cristianas, entre muchos otros. El eurocentrismo cultural del proyecto colonial encontró su justificación en el centralismo europeo de las diferentes denominaciones cristianas y se replicó en un eurocentrismo teológico, según el cual tanto en las colonias como en las repúblicas independientes poscoloniales no se podía enseñar otra clase de teología que la europea (o, más tarde todavía, norteamericana, a su vez copia fiel de las teologías europeas). Asimismo, el método de educación teológica debía ser una reproducción de las prácticas educativas de las universidades y los seminarios de las metrópolis europeas.

La teología europea llegó a ser, de esta manera, madre, matriz y maestra de toda la educación teológica en las diferentes Iglesias locales del mundo. Su propia autoimagen sigue reflejando esta autocomprensión hasta el día de hoy. No solamente el centralismo católico-romano pretende poder definir la totalidad de la educación teológica desde su autoridad jerárquica. El caso de las diferentes escuelas o corrientes teológicas académicas, tanto de Europa como de Norteamérica, no difiere mucho. La teología producida en estas regiones muchas veces no toma en cuenta las críticas proferidas de otras partes del mundo, y sigue pretendiendo que es una teología universal con validez y significado para todos los contextos y todas las culturas. La educación teológica en todas las partes del mundo haría bien, en criterio de la teología europea, si tan sólo copiara esta (*cf.* Estermann, 2017, p. 158).

La dificultad para cambiar o erradicar esta actitud eurocéntrica reside en el hecho de que las convicciones culturales profundas heredadas por el colonialismo no se pueden transformar con facilidad. El teórico decolonial peruano Aníbal Quijano (1992, p. 11) acuñó el concepto de la «colonialidad» para describir la solidez de las convicciones jerárquicas y determinantes que legitimaron el colonialismo y siguen vigentes también después de alcanzar las independencias nacionales. En sus propias palabras, la colonialidad consiste «en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él» (1992, p. 12). Edgardo Lander extiende el concepto quijaniano de la colonialidad del poder hacia el campo epistemológico y académico, hablando de la «colonialidad del saber» (Lander, 2000).

Siguiendo a Quijano y Lander, podemos hablar asimismo de la *colonialidad de la teología* y de la colonialidad de la educación teológica (*cf.* Silber, 2021, p. 138). No solamente los contenidos de la teología, sino también los métodos, conceptos didácticos y el mismo sistema educativo universitario provenientes de Europa permanecen dominados por la colonialidad del poder teológico eclesial. Poco a poco, en los últimos cuatro decenios, y no en todas las partes al mismo tiempo y de manera igual, están surgiendo la resistencia decolonial y el deseo de construir teologías y modos de enseñanza propios que pueden contrarrestar los efectos de la colonialidad no solamente en la teología.

Para América Latina, la Teología de la Liberación era (y sigue siendo) el movimiento decolonial de mayor importancia y fuerza, aunque muchas veces no se atribuyó a sí misma el rótulo de la decolonialidad y fue criticada por su falta de atención a aspectos centrales de la colonialidad, como el racismo y el patriarcado. Desde los años noventa, varias olas de teologías feministas transformaron la práctica de la Teología de la Liberación, criticadas y transformadas, a su vez, por Teologías Indias y Afroamericanas, la Teología Queer y otras corrientes teológicas críticas con diversos elementos de la colonialidad. De esta manera, en la actualidad se puede observar una variedad de procesos simultáneos e interrelacionados de una transformación decolonial de la teología en América Latina².

En Europa, sin embargo, estas transformaciones por lo general no se han tomado en cuenta hasta el momento. Salvo algunas excepciones³, la mayor parte de la producción y de la educación teológicas europeas sigue de espaldas al problema de la colonialidad y del giro decolonial de la teología en América Latina y en otras partes del mundo. La crítica decolonial a la teología, sin embargo, no solamente es de suma urgencia para las así llamadas «Teologías del Sur» (Tamayo, 2020), sino que necesita ser asumida también por las teologías de las metrópolis coloniales y sus modos de enseñanza, para detectar y transformar más efectivamente los residuos coloniales en la teología.

Surge, sin embargo, en el afán de aprender de las críticas decoloniales, el peligro del «extractivismo epistémico» (Grosfoguel, 2016). Ramón Grosfoguel comenta una entrevista a la socióloga canadiense Leanne Betasamosake Simpson, del pueblo indígena Mississauga Nishnaabeg, en la que ella explica un concepto similar llamándolo «extractivismo cognitivo». En la concepción de ambos, la actitud de apropiarse de conceptos, modos de pensar y epistemologías indígenas sin pedir permiso, sin acreditarlo y con el objetivo de usarlos para fines propios se asemeja al efecto destructivo del extractivismo minero o maderero. Esta «extracción es un robo», dice Simpson (cit. por Grosfoguel, 2016, p. 42). El aprendizaje decolonial solamente puede realizarse desde una «reciprocidad profunda» (Simpson, cit. *ibid.*), si se quiere evitar el peligro del extractivismo cognitivo.

El giro decolonial en la teología y la educación teológica europeas precisa, por lo tanto, plantearse este doble desafío: Reconocer el colonialismo y la colonialidad dentro de la propia tradición y el presente académicos, y evitar la apropiación fácil de concepciones y epistemes diferentes que puede encontrar en los países ya saqueados por el colonialismo. El giro decolonial amenaza con convertirse en una tentación neocolonial, esta vez epistémica. Es preciso, por lo tanto, desarrollar al mismo tiempo aquella actitud de profunda reciprocidad que exigen Simpson y Grosfoguel. José Estermann la llama «un acto epistemológico de humildad» (pp. 217, 158).

² Véanse, para esta variedad de transformaciones y articulaciones: ELIZALDE PRADA *et al.*, 2017; ESTERMANN, 2013; PANOTTO, 2019; ROJAS SALAZAR, 2018; RUFÍN PARDO *et al.*, 2017.

³ Cabén mencionarse aquí, entre otros, ESTERMANN, 2017; NEHRING y WIESGICKL, 2013; SILBER, 2018; TAMAYO, 2020.

3. Ejes fundamentales para la crítica decolonial de la educación teológica europea

Voy a señalar, en este artículo, cuatro ejes fundamentales que se pueden identificar en la crítica decolonial a la teología (cf. Silber, 2021). No constituyen una descripción acabada y contundente ni pretendo presentarlos como la única forma de sistematizar las diferentes formas que el giro decolonial puede asumir en la teología. El giro decolonial se resiste, precisamente, a las sistematizaciones y las definiciones acabadas, y con razón, porque estas pueden transformarse siempre en armas de control, de dominación y de violencia epistémicas.

Sin embargo, el giro decolonial abarca una amplia gama de problemas y desafíos y presenta diferentes perspectivas de abordaje, por lo cual me parece justo diferenciar estas perspectivas. La advertencia sobre el carácter preliminar y en cierta medida arbitrario de presentar estos cuatro ejes tiene el objetivo de señalar la variedad y variabilidad de las críticas y estrategias decoloniales tanto en el campo epistemológico como en el teológico.

Por el mismo motivo desisto de presentar la crítica decolonial dividiéndola según las perspectivas antirracistas, de género, de clase o interculturales. Aunque esta sería otra posibilidad seria y honesta de presentar la multiplicidad y la complejidad del giro decolonial, se abre al peligro de minusvalorar el carácter fundamentalmente interdisciplinario e interseccional de las teorías decoloniales (cf. Kang, 2013). El abordaje interseccional constituye empero un rasgo característico del giro decolonial y es utilizado como un instrumento principal. Los cuatro ejes presentados en los siguientes párrafos se hallarán, por tanto, en todos los conflictos de las diferentes áreas sociales poscoloniales.

La necesidad de decolonizar la educación teológica europea reside en la colonialidad tanto de sus discursos, conceptos y epistemologías (3.1) como de sus estructuras de poder y modos de emplearlas (3.2). Es preciso prestar atención a y aceptar como justificadas las actitudes y los actos de resistencia que encuentra la teología en el ejercicio tanto de su enseñanza como de las prácticas eclesiales (3.3) y debe abrirse a aprender de alternativas teológicas que se producen en otras partes del mundo (3.4) para que pueda contribuir sinceramente a la liberación decolonial protagonizada por los pueblos anteriormente colonizados.

3.1. *Discursos*

«Negra soy, pero graciosa» (Cant 1,5), dice una mujer anónima en el libro bíblico del Cantar de los Cantares. Al menos, dice eso o algo similar, si consultamos una traducción del texto al castellano⁴. La Biblia de Jerusalén traduce, en el versículo completo: «Negra soy, pero graciosa, hijas de Jerusalén, como las tiendas de Quedar, como los pabellones de Salmá». El Cantar es una colección de poemas de amor y de erotismo, y la protagonista de este poema o de este versículo parece oponer su tez negra o morena a su propia belleza: aunque tenga la tez negra, se considera a sí misma como bella.

⁴ Consulté, además de la Biblia de Jerusalén, también la Biblia Latinoamericana («soy morena, pero bonita») y la Santa Biblia («morena soy, pero hermosa»).

Sin embargo, un vistazo al texto original en hebreo nos informa que aquí no existe una contradicción o restricción: «Negra yo y bella», dice el texto literalmente, o sea: Yo soy negra y bella. La traducción adversativa del ‘pero’ no se encuentra en la intención original del poema: la mujer que lo recita es de tez morena y bella, y ella lo sabe.

Las investigadoras Maricel Mena-López, Claudia Pilar de la Calle y Loida Sardiñas Iglesias no solamente denuncian la traducción equivocada del texto que transmite una falsa imagen de la autocomprensión y la autoestima de esta mujer bíblica. En la nota al pie de la Biblia de Jerusalén, en su versión brasileña de 1998, encuentran una ‘explicación’ que aún empeora esta falsificación. Dice ahí: «Ella tiene la tez bronceada debido al trabajo de campo al que fue obligada, y es comparada con las tiendas negras de los beduinos, tejidas con pelo de cabra. Los antiguos poetas árabes oponen la tez clara de las muchachas de buen nacimiento (aquí las hijas de Jerusalén) a los esclavos y esclavas involucrados en el trabajo externo» (Mena-López *et al.*, 2018, p. 134).

El texto del poema, sin embargo, no dice nada sobre una supuesta «tez clara de las muchachas de buen nacimiento» ni insinúa algo sobre un supuesto ‘mal nacimiento’ de la mujer negra y bella. La caracterización de la protagonista del poema como una ‘esclava’ también surge tan solo de la imaginación (colonial, blanca y supuestamente patriarcal) de los autores de la nota al pie.

He aquí un buen ejemplo del poder de los conceptos coloniales en la teología. La práctica colonial de la esclavización de personas de tez morena y negra se convierte en un concepto racista que se mantiene activo aún siglos después de la independencia y de la abolición de la servidumbre. Este concepto no solamente implica la inferioridad de estas personas, hasta el extremo de atribuirles ‘mal nacimiento’ o al menos la falta de uno bueno, y de considerarlas *normalmente* feas y bellas tan solo *excepcionalmente*. Mientras el comentario de la Biblia de Jerusalén reproduce esta actitud racista y colonial más o menos abiertamente, esta se esconde mejor en la traducción del texto bíblico. Detrás de la palabra ‘pero’, aparentemente inocua e inocente, se abre, sin embargo, todo el abismo colonial racista que puede servir de base para la continuidad de prácticas de dominación racista y poner en peligro la autoestima de personas negras, en especial las mujeres. A modo de espejo, el versículo mal traducido además apoya la supremacía blanca.

Mena-López *et al.* aducen además otro ejemplo de la tradición teológica cristiana que demuestra cómo los conceptos coloniales pueden servir para devaluar aún más a las personas ya subordinadas por la colonialidad. En una interpretación del Cantar, el teólogo Orígenes del s. III comparó a la protagonista del poema con el alma y escribe que es «negra por la ignominia de la raza, pero hermosa por la penitencia y la fe»; «negra por el pecado, pero bella por la penitencia y los frutos de la penitencia» (Mena-López *et al.*, *ibid.*). La falsa caracterización negativa de la mujer «negra y bella» del poema bíblico se utiliza a partir de ahora también en el plano metafórico para contraponer la ‘belleza’ del alma en penitencia y fe y la ‘negrura’ del alma en pecado. Desde esta comparación *metafórica* falta poco para llegar a la conclusión de que las personas de tez negra o morena son más afectadas por el pecado y precisan, por ello, de la dominación de las personas de ‘buen nacimiento’ para llegar a la penitencia.

El P. Antonio Horner, misionero alemán del s. XIX, lo expresó claramente, utilizando otra interpretación bíblica tergiversada, según la cual la población de África fue maldecida por Noé: «Poblada por Cam, el segundo hijo de Noé, [África] todavía está bajo la fuerte presión de la maldición del padre. [...] El color negro de los

descendientes de Canaán aún testifica que su raza fue golpeada por la ira del cielo, desde el principio» (cit. por Hölzl, 2012, pp. 12 y s.).

Estos ejemplos evidencian el poder de los discursos y conceptos teológicos afectados por la colonialidad. La crítica decolonial precisa deconstruir esta violencia epistémica para poder construir y enseñar una teología liberadora que pueda contribuir al proyecto evangelizador de Jesús.

3.2. *Poder*

Musa Dube, biblista y teóloga de Botsuana, relata un cuento popular que de manera parecida se narra también en América Latina: «Cuando el hombre blanco vino a nuestro país, él tenía la Biblia, y nosotros teníamos la tierra. El hombre blanco nos dijo: ‘Oremos’. Después de la oración, el hombre blanco tuvo la tierra, y nosotros la Biblia» (Dube, 2000, p. 3). El cuento puede parecer exagerado, pero refleja una experiencia dolorosa sufrida por muchos pueblos durante siglos. Los propios padres de la teóloga sufrieron el robo de sus tierras por parte de los colonizadores británicos y tuvieron que refugiarse en el país vecino. Por su parte, Chris Budden, teólogo australiano, confiesa, al analizar las consecuencias del colonialismo que «la relación entre los dos pueblos comenzó con un robo. Los invasores europeos expulsaron a la gente de su tierra» (Budden, 2009, p. 20).

Este robo se pudo efectuar de maneras diferentes: desde una ‘compra’ impuesta a precios dictados por los invasores, pasando por el engaño, títulos falsos, expropiación, la esclavitud en las propias tierras hasta la expulsión violenta y el genocidio, los conquistadores emplearon una variedad de métodos para apropiarse de las tierras invadidas (cf. Healy, 2019, pp. 73-95). La Biblia y otros medios religiosos y teológicos pudieron servir tanto de legitimación divina para la expropiación como de mercancía de intercambio en el sentido del cuento de Dube: recibir la fe en el Dios verdadero se consideraba una compensación suficiente para la pérdida de la tierra.

Sin embargo, muchos autores llaman la atención sobre el hecho de que solamente los invasores europeos podían concebir la tierra como una mercancía: en las cosmovisiones indígenas de muchos pueblos, la tierra no puede tener dueño, porque ella misma es sagrada o es siempre propiedad inalienable de la comunidad. Algunos pueblos nómadas conciben la tierra no como una extensión geográfica, sino como una red de senderos y caminos: no tiene sentido atribuirle propiedad. Otros la relacionan con los antepasados o con las divinidades locales. Budden (2009, p. 21) señala que «los aborígenes eran parte de la tierra y ella era parte de ellos». Puede existir una íntima reciprocidad entre la tierra y los pueblos que es sagrada e inalienable. Simplemente no se puede vender o dejar la propia tierra. La imposición de un concepto europeo de la tierra –económico, jurídico, geométrico– permite la apropiación de la tierra ajena y causa al mismo tiempo la destrucción de sus culturas quitándoles un elemento fundamental.

La Biblia, sin embargo, léida en serio, puede ser un instrumento de la resistencia contra este robo: el biblista Ezra Chitano, de Zimbabue, lee la historia de la viña de Nabot en 1 Re 21,1-16 como un modelo del hurto colonial de la tierra: el rey Ajab quiere quitarle a Nabot, quien vive en la ciudad, un terreno donde este tiene una viña. Nabot, sin embargo, le responde al rey: «Líbreme Yahveh de darte la herencia de mis

padres». Jezabel, la reina, sin embargo, orquesta una acusación falsa contra Nabot para hacerle condenar a muerte y quitarle el terreno con la violencia. Chitano (2020, p. 404) comenta que «Nabot estaba convencido de que su herencia no podía convertirse en una mercancía y venderse». La misma convicción llevó a muchas personas y a pueblos enteros a perecer por la violencia en los tiempos de la colonia hasta el presente. El texto bíblico puede –en criterio de Chitano y de otros– servir de espejo para analizar esta actitud violenta y criminal de los conquistadores y para resistir la enajenación de la tierra. En las palabras del teólogo sudafricano Tinyiko Sam Maluleke, se puede «usar la Biblia para recuperar la tierra y recuperar la tierra sin perder la Biblia» (cit. en Ashcroft, 2014, p. 5).

La expropiación de la tierra solo es un ejemplo de la vigencia de la colonialidad en las estructuras de poder, sean económicas, jurídicas, políticas, académicas, religiosas u otras. Desde el tiempo de la colonia, las formas de ejercicio de poder se transformaron y en muchos casos se camuflaron con métodos discursivos. Sin embargo, es muy característico de un contexto poscolonial que siga sufriendo de estructuras de poder injustas y difíciles de cambiar. El análisis decolonial puede ayudar a destaparlas y estudiar estrategias para contrarrestarlas y quitarles al menos sus discursos legitimadores.

3.3. *Resistencia*

Desenmascarar la colonialidad ya es un primer paso importante en la tarea decolonial. El análisis crítico y profundo de los discursos encubridores y de las estructuras de poder que perpetúan la subordinación colonial abre el camino para resistir estratégicamente a los residuos coloniales en la cultura actual. Desde el comienzo de la colonia, se produjeron actos y actitudes de resistencia, algunas veces más y otras menos abiertamente. A través de la crítica decolonial, sin embargo, es posible desplegar los esfuerzos de resistencia más específicamente.

Los recursos teológicos también pueden usarse en este sentido, como vimos ya con un ejemplo del estudio de la Biblia en el párrafo anterior. Laura Donaldson, pensadora decolonial en EE. UU., advierte sobre la necesidad de cambiar perspectivas en el momento de observar y percibir algo. Como cada percepción depende de la perspectiva y del lugar de observación, ningún fenómeno puede observarse completamente desde una perspectiva única. El pensamiento eurocéntrico, según Donaldson, sostiene, sin embargo, que una percepción abstracta, sin perspectiva, es posible y puede reclamar validez universal y que cualquier perspectiva singular llevaría a resultados equivocados. Las epistemologías indígenas, por otro lado, insisten en la multiperspectividad de la percepción de la realidad. Donaldson (2002, p. 106) cita al pedagogo intercultural indígena Gregory Cajete diciendo: «Todo es como un holograma; es preciso mirar desde perspectivas distintas para entenderlo».

Para ilustrar su idea, Donaldson aduce un ejemplo muy instructivo: en un informe de un misionero francés de la época colonial de Norteamérica, en el s. XVII, se relatan los encuentros con una mujer de la nación Mi'kmaw, quien poseyó una cruz confeccionada con diseños indígenas, conteniendo patrones, figuras y símbolos de su religión autóctona. La mujer veneró esta cruz también como un símbolo cristiano y lo tuvo en un lugar destacado de su vivienda. En sus encuentros, «ella solía colocarla entre ella y los franceses, obligándolos a rezar frente a su cruz, mientras que por su

parte realizaba sus propias oraciones según sus propias costumbres, ante el Rey de Corazones y sus otras deidades» (Donaldson, 2002, p. 100).

En un juego de palabras en inglés, Donaldson (*ibid.*) se refiere a la *double cross* de la mujer Mi'kmaw: la «cruz doble» es al mismo tiempo un «doble engaño», porque desde su propia perspectiva la cruz con símbolos indígenas es un lugar de práctica religiosa indígena. Los misioneros y colonos franceses, que se arrodillaron frente a la 'cruz doble' para rezar, tenían que arrodillarse al mismo tiempo delante de la mujer detrás de su cruz. A través del cambio de perspectiva, Donaldson puede identificar esta ambigüedad y la resistencia encubierta de la mujer Mi'kmaw.

La identificación de estos actos de resistencia ayuda a ver en los subalternos algo diferente a víctimas pasivas. Aunque al parecer asienten a su subordinación, es posible que practiquen la resistencia de manera camuflada para protegerse. Dentro de la historia de la evangelización y la misión, se pueden reconocer muchos actos parecidos, que pueden nutrir la creatividad en la resistencia hasta el presente. Un factor decisivo pueden ser las obras de arte híbridas, según la concepción poscolonial de hibridez propuesta por Homi Bhabha. En la historia de la colonización se produjeron muchas imágenes religiosas, prácticas, mitos, devociones y textos que reflejan el poder de resistencia representada por la hibridez y el mimetismo (*cf.* Müßig, 2021).

Donaldson va más allá de estas estrategias camufladas cuando, en otro ejemplo, explica que a veces la resistencia consiste en el rechazo abierto y completo de la perspectiva europea. Interpreta el libro de Rut de la Biblia como la historia de una mujer (Rut) que atraviesa fronteras culturales y de dominio para someterse a la cultura patriarcal de su suegra y de su futuro esposo. Contrastando con ella, Orpá, la otra nuera de su suegra, se niega a dejar su cultura y vuelve a la casa de su madre (*cf.* Rut 1,6-14). Según su raíz hebrea, el nombre de Orpá significa 'nuca' o 'espalda'. Para Donaldson (1999, p. 143), este nombre da cuenta de la resistencia de Orpá de negarse a asumir la perspectiva de la cultura dominante y del patriarcado. Orpá es, en esta interpretación de Donaldson, para las lectoras indígenas norteamericanas la heroína de la narración, «porque no rechaza sus propias tradiciones y sus antepasados sagrados» (*ibid.*).

Cambiar las perspectivas, incluso llegar a rechazar ciertas perspectivas amenazantes, son dos estrategias concretas de resistencia contra la colonialidad teológica. Asumir, a propósito, ciertas perspectivas nuevas anteriormente rechazadas o excluidas puede ser otra estrategia más, que será analizada en el siguiente párrafo. La crítica decolonial puede identificar otras estrategias más de resistencia que muestran que los subalternos no son víctimas sin posibilidades de acción. Al contrario, el poder colonial tiene –como toda clase de poder– en muchos casos un contrapeso en el lado del oprimido que este puede utilizar para el ejercicio de la resistencia. Es una tarea de la educación decolonial hacer visibles y manejables estos márgenes de resistencia.

3.4. *Alternativas*

El universo epistémico europeo no admite alternativas. La pretendida universalidad de la ciencia y la enseñanza europeas permanece grabada en la colonialidad del saber de las prácticas académicas contemporáneas. Afirmar la existencia de alternativas y llamar la atención sobre las diferencias entre el saber tradicional europeo y un

conocimiento alternativo ya constituye un acto de resistencia y puede ser interpretado como rebeldía.

La teología latinoamericana, en las últimas décadas, ya ha desarrollado una amplia gama de teologías diferentes que asumieron conocimientos alternativos para desarrollar nuevas respuestas teológicas a los desafíos actuales. La Teología de la Liberación, el feminismo teológico latinoamericano, las teologías indias y afroamericanas y las varias intersecciones entre estas corrientes teológicas demostraron al mismo tiempo que el diálogo con saberes alternativos puede llevar a la desavenencia e incluso el conflicto con las autoridades académicas y eclesiásticas.

Aunque no se asume, en muchos casos, hasta el presente, el rótulo del giro decolonial para estas corrientes teológicas, es obvio que sus prácticas de desenmascaramiento de las estructuras discursivas y de poder que impiden la libertad y la justicia se inscriben en las estrategias poscoloniales y decoloniales que buscan la deconstrucción de la colonialidad.

Para una reconstrucción y transformación decolonial de la teología, las cosmovisiones y el pensamiento de aquellas culturas que han sido marginadas, devaluadas y descuidadas por el colonialismo son de vital importancia. A través de procesos de resistencia y supervivencia de los últimos cinco siglos, estos saberes excluidos y deslegitimados por el colonialismo siguen vigentes hasta el presente en muchos espacios periféricos de las culturas contemporáneas, como el área rural, los pueblos indígenas y amazónicos, los espacios populares y subalternos urbanos, entre otros.

En preparación a la conmemoración de los 500 años de la conquista de América Latina en 1992, los movimientos indígenas cristianos empezaron a desarrollar una corriente teológica que toma como punto de partida el diálogo con las culturas y religiones indígenas. Por lo general, toma el nombre de 'teología india'. No se trata de volver a una religiosidad o cultura precolonial, sino de dialogar con las expresiones culturales de las religiosidades actuales para deconstruir la colonialidad religiosa y construir espiritualidades liberadoras.

En los últimos años, la convicción indígena de la interrelacionalidad de todo lo creado ha cobrado cada vez mayor fuerza en la recreación de una teología ecológica que pueda contrarrestar los efectos ambientales nefastos del neoliberalismo global (*cf.* Bascopé, 2006, pp. 1-16). En esta interpretación de lo natural, todo está interconectado, cada ser es un elemento de un gran organismo vivo que depende de cada uno de ellos. Los seres humanos somos parte de esta gran red de conexiones vivas. La cosmología europea, sin embargo, que está en la base de las prácticas extractivistas del neoliberalismo, piensa desde la diferencia y hasta la separación entre el sujeto y el objeto, la que le da al sujeto (blanco, masculino, dominante, etc.) la oportunidad –y, por tanto, la legitimación– de explotar a los objetos según los intereses propios.

A nivel mundial podemos observar, sin embargo, que las diferentes teologías ecológicas asumen el pensamiento indígena y lo relacionan con otras ideas inspiradas en conceptos indígenas como el buen vivir, la casa común, la tierra sin males, los derechos de la tierra, entre otras. La pluralidad de las concepciones indígenas sobre las relaciones entre todos los seres no obstaculiza la construcción de alternativas al pensamiento europeo, sino que la respalda, ya que, desde diferentes puntos de vista y en proyección hasta diferentes objetivos, se posibilita la crítica a la epistemología colonial y la construcción de proyectos teológicos liberadores.

La apertura a las alternativas decoloniales permite el diálogo y la interrelación con otras alternativas, como el feminismo y las teologías queer, el ecofeminismo y las teologías populares, afroamericanas e interreligiosas. Parafraseando a Mignolo (2007), se podría decir que, una vez que se logra el «desprendimiento» del pensamiento teológico de las ataduras coloniales, es posible una mayor «apertura» teológica hacia construcciones liberadoras en beneficio de las mayorías subalternas y todos los seres del planeta.

4. Decolonizar la educación teológica. Conclusiones

Para decolonizar la teología y su enseñanza, es preciso reflexionar críticamente sobre el propio lugar. Como este ensayo tiene una perspectiva europea, debo tomar conciencia de las limitaciones y oportunidades que ofrece este contexto. En Europa, el enfoque decolonial adquiere unas características muy propias, ya que se confunde con la perspectiva eurocéntrica predominante y corre el peligro del extractivismo epistémico.

Enfocar la teología y transformarla desde lo decolonial implica, en Europa, reconocerse heredero de los errores del pasado y diseñar estrategias para no repetirlos y, en la medida de lo posible, enmendarlos. Esto no será posible sin un diálogo abierto y fraterno con las teologías críticas del sur, aceptando estas críticas y abriéndose a la resistencia. En la medida de lo posible, sería importante incluir esta actitud de apertura y hermanamiento en la misma educación teológica desde el principio para contrarrestar la profunda convicción heredada de la autosuficiencia de la teología europea.

Consiguientemente, enseñar teología en Europa desde el giro decolonial significa tanto *desaprender* como aprender. *Desaprender* las seguridades epistemológicas acostumbradas puede constituirse es un requisito para poder aprender una teología que puede contribuir a la liberación y la justicia. Gayatri Spivak advierte sobre la necesidad de «desaprender nuestro privilegio como nuestra pérdida» (1990, p. 9). Este aprendizaje negativo y autocrítico es algo que difícilmente puede ser inducido directamente por la persona docente, sino que necesita ser practicado continuamente dentro del trabajo teológico y de educación cotidiano.

En cuanto a los contenidos, es obvio que las disciplinas de la historia de la Iglesia, la misionología, las ciencias de las religiones y otras directamente afectadas por la crítica decolonial tendrán que escrutarse cuidadosamente sus conceptos y enfoques para adaptarlas a la crítica decolonial. Lo mismo sucede con la interpretación bíblica, la teología fundamental y sistemática y las demás disciplinas teológicas, aunque en estos casos la crítica no parezca tan obvia. La transformación epistemológica que respeta los saberes otros y los métodos alternativos que se practican en las teologías poscoloniales exigirá reconstruir la teología en todas las áreas de su conocimiento y en sus métodos.

El giro decolonial en la teología implicará la educación de las ganas de dialogar. Dialogar no consiste en un discurso racional sobre un tema preestablecido, sino en un encuentro entre personas que se abren a la aventura de la apertura mutua. Esta aventura no se limitará necesariamente a lo racional, sino que puede incluir toda clase de comunicaciones y rupturas, desde lo corporal hasta lo artístico, desde la narrativa hasta lo ritual, incluyendo la discusión, la resistencia y el rechazo.

Decolonizar la teología debe apuntar a una reconstrucción de una teología más liberadora y más equitativa. No solamente debe apuntar a este objetivo, sino practicar-lo. Se convertirá, en este proceso de reconstrucción, en una teología más comunitaria, más interrelacional, más animada y dinámica y más entretenida: dialogar, aprender enseñando y corregirse aprendiendo son actitudes que asemejarán la teología más a la vida y le ayudarán a contribuir más eficazmente a cumplir con el propósito de poner en práctica la buena nueva de la evangelización.

5. Bibliografía

- ASHCROFT, B. (2014). Threshold Theology. En BRETT, M. y HAVEA, J. (eds.), *Colonial Contexts and Postcolonial Theologies. Storyweaving in the Asia-Pacific* (pp. 3-20). New York: Palgrave Macmillan.
- BASCOPE C., V. (2006). *Espiritualidad originaria en el Pacha Andino. Aproximaciones teológicas*. Cochabamba: Verbo Divino.
- BUDDEN, C. (2009). *Following Jesus in Invaded Space: Doing Theology on Aboriginal Land*. Eugene: Wipf & Stock.
- CALDEIRA, C. (2013). Hermenêutica Negra Feminista: um ensaio de interpretação de Cântico dos Cânticos 1.5-6. *Estudos Feministas*, 21(3), 1189-1210.
- CHITANO, E. (2020). The Bible as a Resource for Development in Africa. Ten Considerations for Liberating Readings. En M. R. GUNDA y L. TOGARASEI (eds.), *Religion and Development in Africa* (pp. 399-415). Bamberg: University of Bamberg Press.
- DONALDSON, L. E. (1999). The Sign of Orpah: Reading Ruth through Native Eyes. En A. BRENNER (ed.), *Ruth and Esther* (pp. 130-144). (A Feminist Companion to the Bible, Second series, 3). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- DONALDSON, L. E. (2002). Native Women's Double Cross. Christology from the Contact Zone. *Feminist Theology*, 10(29), 96-117.
- DUBE, M. W. (2000). *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. Saint Louis: Chalice.
- ELIZALDE PRADA, O.; HERMANO, R. y MORENO GARCÍA, D. (eds.). (2017). *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres. Talleres y Comunicaciones Científicas*. Montevideo: Amerindia.
- ESTERMANN, J. (2013). La transformación intercultural de la teología de la liberación. Ruptura epistemológica e irrupción de lo indígena. *Alternativas*, 19(44), 129-158.
- ESTERMANN, J. (2017). *Südwind. Kontextuelle nicht-abendländische Theologien im globalen Süden* (Forum Religionspädagogik interkulturell, 31). Zürich/Berlin: LIT.
- GROSGOUEL, R. (2016). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4, 33-45.
- HEALY, S. (ed.). (2019). *Listening to the People of the Land. Christianity, Colonisation and the Path to Redemption*. Auckland: Pax Christi Aotearoa New Zealand.
- HÖLZL, R. (2012). Rassismus, Ethnogenese und Kultur. Afrikaner im Blickwinkel der deutschen katholischen Mission im 19. und frühen 20. Jahrhundert. *WerkstattGeschichte*, 59, 7-34.
- KANG, N. (2013). Teología desde un espacio de intersección del poscolonialismo y el feminismo. Más allá del etno/geocentrismo, el androcentrismo y el heterocentrismo. *Concilium*, 49(350), 73-84.
- KWOK, P. L. (2005). *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. Louisville: Westminster John Knox.
- KWOK, P. L.; GONZÁLEZ-ANDRIEU, C. y HOPKINS, D. N. (eds.). (2015). *Teaching Global Theologies: Power & Praxis*. Wako: Baylor University Press.

- LANDER, E. (ed.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- MENA LÓPEZ, M.; DE LA CALLE, C. P. y SARDIÑAS IGLESIAS, L. (2018). Biblia e descolonização. Leituras desde uma hermenêutica bíblica negra e feminista de libertação. *Mandrágora*, 24(2), 115-144.
- MIGNOLO, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. CASTRO-GÓMEZ y R. GROSFUGUEL (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre.
- MÜSSIG, D. (2021). *La Virgen del Cerro. El cuadro colonial de Potosí como expresión de teología andina*. La Paz: UCB/Plural.
- NEHRING, A. y TIELESCH, S. (eds.). (2013). *Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge* (ReligionsKulturen, 11). Stuttgart: Kohlhammer.
- PANOTTO, N. (2019). *Descolonizar o saber teológico na América Latina. Religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais*. São Paulo: Recriar.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- ROJAS SALAZAR, M. (2018). Descolonizando la teología. Espiritualidades panenteístas: Propuestas desde las epistemologías ecofeministas del sur. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 34(2), 98-104.
- RUFÍN PARDO, D. y MARRERO, L. C. (eds.). (2017). *Re-encantos y Re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de las Teologías de la Liberación*. La Habana (Cuba): Centro de Estudios Óscar A. Romero.
- SILBER, S. (2018). *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y las teologías poscoloniales*. Cochabamba: Itinerarios/CMMAL.
- SILBER, S. (2021). *Postkoloniale Theologien. Eine Einführung* (UTB 5669). Tübingen/Basel: Narr-Francke-Attempo.
- SPIVAK, G. C. (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge.
- TAMAYO, J. J. (2020). *Theologien des Südens. Dekolonisierung als neues Paradigma* (Theologien der Welt, 1). Freiburg: Herder.

