



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 14

CT 123 ENFOQUE EN TEOLOGÍA

Tamayo Acosta, Juan José. “Teologías emergentes, teologías poscoloniales”. En *Teologías del sur: El giro descolonizador*, 57-79. Madrid: Trotta, 2017.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

TEOLOGÍAS EMERGENTES, TEOLOGÍAS POSCOLONIALES

1. LA TEOLOGÍA EN LA MODERNIDAD EUROPEA

En la Modernidad europea la teología cristiana en general, y sobre todo la neoescolástica —vinagre del vino espumoso de la escolástica medieval— fue, con honrosas excepciones, una *disciplina inocua e irrelevante en el concierto de los saberes*, a los que apenas prestó atención porque se creía la única y auténtica poseedora de la verdad. Se opuso al clima cultural y filosófico moderno de manera pertinaz, pero sin argumentos, empeñada en vivir en un mundo de certezas que ya no podían sostenerse.

Instalada como estaba en el fundamentalismo en la lectura de los textos bíblicos, de los dogmas y, en general, de los documentos del magisterio eclesiástico (en el caso de la teología católica), y en un lenguaje realista, ajeno del todo al mundo bíblico, se mostró beligerante con los avances científicos. Adoptó una actitud socialmente regresiva al oponerse a las revoluciones sociales y a los modelos igualitarios que dichas revoluciones proponían, aun cuando muchas de ellas tenían una inconfundible base evangélica y presentaban una clara afinidad con el cristianismo primitivo y los movimientos proféticos y utópicos medievales a favor de una Iglesia pobre, crítica del poder y no aliada con él, desclericalizada y con protagonismo laical.

Políticamente se comportó de manera conservadora: *defendió el orden establecido y fue contraria a las libertades y a los derechos humanos*, legitimó la restauración del *Ancien Régime*. Olvidó la crítica de Jesús de Nazaret a los príncipes de este mundo y tornó el mandato de servicio en ejercicio despótico del poder:

Sabéis que los que son tenidos por jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes los oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros,

será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos (Marcos 10,42-44).

Recurriendo a la experiencia de Kant en su primera época filosófica en la que vivió sumido en el sueño dogmático del que le despertó Hume, me atrevería a decir que también la teología cristiana vivió un largo, casi interminable, *sueño dogmático*, del que fue saliendo poco a poco a lo largo de los siglos XIX y XX con el recurso a los métodos histórico-críticos, primero, y a los métodos sociológicos y de la antropología cultural para el estudio de los textos fundantes de la fe, y a la hermenéutica tanto bíblica como teológica, después.

Durante siglos estuvo instalada intelectual y vitalmente en una larga etapa de inocencia, o, por utilizar de nuevo el lenguaje kantiano, en una muy prolongada minoría de edad, que consiste en «la incapacidad de servir de su propio entendimiento sin la guía de otro». Minoría de edad quizá culpable porque la causa de ella no residía en la carencia de conocimiento, «sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro», «casi convertida en segunda naturaleza suya» (Erhard *et al.*, 1989, 17-18) y de la que no parecía querer salir nunca. Inocencia o minoría de edad que se producía en cuatro ámbitos: el social, el histórico, el étnico-cultural y el de género.

La imagen del teólogo, siempre varón, ha sido durante siglos la de una persona versada en el más allá con hilo directo con Dios, preocupado por descifrar los misterios divinos y ajeno a los asuntos humanos por no considerarlos de su competencia. Esta imagen está muy bien expresada en la definición que de teólogo diera con sentido de humor británico el arzobispo anglicano y gran ecumenista William Temple hace cincuenta años. Un teólogo, decía, es una persona muy sensata y sesuda que pasa toda una vida encerrada entre libros intentando dar respuestas exactísimas y precisas a preguntas que nadie se plantea.

El resultado era una teología con ángeles y arcángeles, querubines y serafines, con diablos y hasta diablasas, pero sin sujetos humanos; con Dios arriba, viviendo en un universo mítico pero sin comunicación con los seres humanos y sin preocuparse por las realidades históricas. Un Dios más parecido a los dioses del Olimpo griego que al Dios de la religión bíblica que se revela en la historia. Era una teología sin *pathos*, sin pasión, sin sentimientos, sin afectos, como corresponde al Dios del que trataba: omnipotente, omnisciente, omnipresente, providente, pero que ni siente ni padece, ni ama ni sufre. Es el motor inmóvil de Aristóteles o la *gnosis gnoseos* de Platón, el relojero o arquitecto del universo de los deístas, cuya existencia se intenta demostrar recurriendo a todo tipo de pruebas, pero sin mostrar interés por su presencia y actuación en la historia, ni sensibilidad hacia el clamor de los oprimidos.

Este tipo de teología apenas motivaba el pensar de la fe, alejaba de la experiencia religiosa, de la reflexión sobre Dios y, por supuesto, del compromiso y del testimonio de la fe. Llevaba razón a este respecto Albert Camus cuando afirmaba que no conocía a nadie que hubiera arriesgado su vida por el argumento ontológico de san Anselmo. Yo tampoco la arriesgaría, lo aseguro.

La imagen del teólogo según el reciente magisterio eclesiástico oficial no se encuentra muy alejada de la que acabo de exponer: se trata de una persona versada en ciencias sagradas, estudiosa de los textos y sometida a los dictámenes del magisterio eclesiástico, que tiene la última palabra. ¿Y en caso de desacuerdo con el magisterio? Silencio, oración, renuncia al sentido crítico y a manifestar públicamente el desacuerdo. Esta era la imagen que ofrecía del teólogo la Congregación para la Doctrina de la Fe bajo la presidencia del cardenal Ratzinger en la Instrucción sobre *La vocación eclesial del teólogo*, de 1990 (Boff, 1991).

Era esta una teología dependiente, sometida, sin libertad ni creatividad. Una teología nocional y formalmente impecable, donde todo casaba conceptualmente, pero vitalmente lánguida. Una teología sin sentido crítico, que no cuestionaba el sistema, tanto el eclesial como el político, sino que lo reproducía; una teología igualmente sin sujeto, en la que el teólogo renunciaba a pensar. Era una teología androcéntrica, de estructura mental patriarcal, de rasgos masculinos que aplicaba a Dios, a quien representaba como varón, hasta el punto de considerar el carácter patriarcal, androcéntrico y sexista consustancial a la teología.

2. CREATIVIDAD Y PLURALISMO EN LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX

Es a partir de mediados del siglo XIX cuando la teología cristiana parece despertar del sueño dogmático, se torna teología hermenéutica, entra a formar parte del pensamiento crítico, se convierte ella misma en teoría crítica y sale gradualmente del estado de inocencia en que estaba instalada. En el siglo XX entra en una *etapa de madurez* caracterizada por una gran creatividad y un amplio pluralismo, como ha demostrado el teólogo italiano Rossino Gibellini en su libro *La teología del siglo XX* (1998), donde estudia en profundidad las principales corrientes teológicas del siglo pasado que agrupa en torno a cinco movimientos:

El primero es la teología *liberal*, desarrollada por Adolf Harnack, que defiende la necesidad de una teología científica, entendida como saber histórico y reflexión crítica, que debe ir a las fuentes de la fe y de la historia recurriendo al método histórico-crítico para descubrir el núcleo originario del cristianismo, liberado del dogma. El segundo movimiento es la teología dialéctica, continuado por la teología de la palabra, de Karl

Barth, para quien el punto de partida de toda teología no es el ser humano, sino Dios y su Palabra. Si no fuere así, Dios se convertiría en un ídolo, es decir, en un dios hecho a imagen y semejanza, a la medida del ser humano, y la *teo-logía* se convertiría en un acto de *ido-latría*.

El tercer movimiento se caracteriza por el *giro antropológico*, cuyo horizonte es el ser humano en su doble dimensión de subjetividad e historicidad. Entre sus principales tendencias cabe destacar: la teología existencial, de Rudolf Bultmann, basada en el primer Heidegger; la teología hermenéutica, de Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling, inspirada en el segundo Heidegger; la teología de la cultura, de Paul Tillich, y la teología trascendental, de Karl Rahner.

El cuarto movimiento es la teología centrada en las *relaciones entre cristianismo, Modernidad, secularización y liberación*, sobre todo a partir de los textos de Dietrich Bonhoeffer escritos en la prisión de Berlín-Tegel (Bonhoeffer, 1983). Se trata de la profundización en el giro antropológico precedente y de una concreción de la filosofía de la historia. Asume críticamente la Modernidad, subraya la vertiente social del ser humano y acentúa la significación crítico-pública del cristianismo sin desembocar en la confesionalización de la sociedad, de la cultura y del Estado. Sus tendencias más importantes son: teología de las realidades temporales, teología de la secularización, teología de la revolución, teología de la esperanza, teología política, teologías de la liberación y teología feminista.

El quinto movimiento es la *teología intercultural, interétnica, interreligiosa y ecológica*, cuyos principales referentes no son ya la herencia religioso-cultural occidental, ni el antropocentrismo que vehicula las teologías precedentes, sino la diversidad cultural y la interculturalidad, el pluriverso religioso y el diálogo interreligioso, el pluralismo étnico, los movimientos sociales y alterglobalizadores, los procesos, discursos y prácticas poscoloniales, los discursos y las prácticas ecologistas.

La teología está tomando conciencia también de que no se mueve en el horizonte de la razón pura, sino en el de la razón práctica, que se reconstruye a través de los procesos históricos y reformula sus contenidos fundamentales en los nuevos contextos sociales, políticos, culturales y filosóficos, dentro de la dialéctica tradición-creatividad. *Las buenas buenas ideas no caen del cielo* reza el título de una obra del teólogo George Casalis (1981). Tampoco la teología es un saber que haya caído del cielo y haya implantado Dios en la mente humana de forma milagrosa.

Lentamente, pero con rigor metodológico y reubicación contextual, va abriéndose a los nuevos horizontes que le permiten ensanchar su campo de reflexión, otrora demasiado endogámico (Tamayo, 2009c). Entre ellos cabe citar:

— El *hermenéutico*, verdadera gramática y clave de bóveda de la teología, que libera el discurso teológico de toda tentación fundamentalista.

— El *intercultural*, que parte del pluriverso cultural como hecho, derecho y riqueza de lo humano, va más allá de la inculturación y propone el diálogo entre las diferentes cosmovisiones como camino en la búsqueda de la verdad.

— El *interreligioso*, que parte de la realidad del pluriverso religioso y propone el diálogo entre religiones y espiritualidades desde la perspectiva de las víctimas en el horizonte de la liberación.

— El *feminista*, que cuestiona el carácter androcéntrico de las creencias y teorías religiosas, la organización jerárquico-patriarcal de las instituciones religiosas y la orientación misógina de la moral religiosa, reformula la teología desde la teoría de género incorporando las categorías de dicha teoría, defiende una democracia paritaria en la estructura de las religiones, y el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres.

— El *ético-práxico*, que considera la ética como teología primera y la praxis como acto primero de toda reflexión.

— El *ecológico*, que pretende superar el antropocentrismo, es sensible a los gritos de dolor de la Tierra por la explotación salvaje a la que es sometida por el modelo de desarrollo científico-técnico de la Modernidad, defiende la dignidad y los derechos de la naturaleza y propone una relación del ser humano con ella de sujeto a sujeto.

— El *anamnético*, que recupera la concepción disrupta del tiempo, propia de la apocalíptica, reivindica el recuerdo subversivo de las víctimas, busca su rehabilitación y entiende la obediencia a ellas como principio constitutivo de la conciencia moral.

— El *utópico*, que entiende la realidad como proceso, la utopía como motor de la historia, la esperanza como principio ínsito en la realidad y la teología como *spes quaerens intellectum* (la esperanza busca entender).

— El *simbólico*, que, al decir de Paul Ricoeur, da que pensar, cuestiona la estructura dogmática de los lenguajes religiosos y recupera el símbolo como el lenguaje propio de las religiones y de la teología.

— El *económico-político*, que comprende las religiones y la actividad teológica no encerradas en asuntos de carácter puramente intrarreligioso, sino vinculadas intrínsecamente con la vida política y el funcionamiento de la economía.

— El *decolonial*, que cuestiona el euro-occidentalcentrismo que ha marcado la pauta del quehacer teológico, considera la colonialidad religiosa y teológica como inherente a la teología moderna colonial y busca recuperar las identidades religiosas y culturales negadas por dicha teología.

— El *horizonte de la liberación* como correlato del tema socioanalítico de la dependencia y superación del concepto de desarrollo, que entiende la teología como reflexión crítica «desde el reverso de la historia» y la liberación como la forma histórica de la salvación.

— El *horizonte de la misericordia*, elemento común a todas las religiones, que entiende la teología como, en términos de Jon Sobrino, *intellectus amoris et misericordiae* (intelección amorosa y misericordiosa), que se hace cargo del sufrimiento de las víctimas, y considera la misericordia como principio que informa todas las dimensiones de la existencia humana y como principio de la acción de Dios y de Jesús de Nazaret en la historia.

— El *horizonte de las ciencias de las religiones*, que entiende la teología como un «saber parcial sobre un objeto parcial» (Pohier) en apertura a otras disciplinas que estudian el fenómeno religioso desde diferentes metodologías: filosofía de la religión, fenomenología de la religión, historia de las religiones, sociología de la religión, psicología religiosa, ecología de las religiones, geografía de las religiones, etcétera.

La teología hoy ha de caracterizarse por la provisionalidad y el tanteo, la búsqueda y la interrogatividad, la imaginación y el riesgo, la auto-crítica y la sospecha permanente, como ha puesto de manifiesto la teóloga Sallie McFague (1994). Tanteo y provisionalidad, ¿por qué? He aquí algunas razones.

En primer lugar, porque lo que se persigue es el conocimiento de Dios, pero no solo como objeto de estudio, objeto arqueológico del pasado, sino como Dios vivo en comunicación con el ser humano, en diálogo con quienes se dirigen a él, unas veces abatidos y cansados y otras esperanzados; el conocimiento de Dios como experiencia sapiencial. Ahora bien, el conocimiento de Dios es fragmentario y limitado, porque quien va tras ese conocimiento es el ser humano fragmentario, limitado y finito.

En segundo lugar, porque se persigue el conocimiento de la realidad, pero no como algo estático, fijo, como algo dado de una vez por todas, como lo ya visto y vivido, que responde a la concepción propia del positivismo y del cientismo del siglo XIX, sino la realidad como proceso, *in fieri*, en un permanente fluir: la *realidad es proceso*.

En tercer lugar, porque es necesario pensar la religión y hacer teología desde la teoría de la complejidad, y no en el horizonte de las seguridades y certezas del pasado (Morin, 1974).

He hablado de la imaginación, y alguien podrá preguntarse: ¿no es la imaginación una operación que se encuentra en las antípodas de la teología? Dejo la palabra a Tomás de Aquino, que ofrece una respuesta certera:

Podemos adquirir el conocimiento de las cosas divinas por la razón natural solo a través de la *imaginación*; y lo mismo puede aplicarse al conocimiento dado por gracia. Como dice Dionisio, «es imposible que el rayo brille sobre nosotros, excepto cuando es tamizado indirectamente por los numerosos velos sagrados multicolores» (ST I, q. 12, a. 13).

La teología no puede convertirse en un trabajo rutinario que se hace desde unas cuestiones resueltas. Su estudio no puede reducirse al seguimiento acrítico de un manual que se aprende memorísticamente. Me permito citar a este respecto un texto agitado del teólogo evangélico Karl Barth, que tomo de su libro *Introducción a la teología evangélica*:

El trabajo teológico se distingue de los otros —y en eso podría ser ejemplar para toda tarea del espíritu— por el hecho de que aquel que quiere realizarlo no puede llegar a él descansado, desde unas cuestiones ya solucionadas, desde unos resultados ya seguros. No puede continuar el edificio sobre unos fundamentos que ya han sido colocados. No puede vivir de unos réditos de un capital acumulado, sino que se ve obligado, cada día y cada hora, a volver a empezar por el *principio* [...] Si la teología no quiere precipitarse en la arterioesclerosis¹, en el aburrimiento ergotista, su trabajo de ningún modo puede ser rutinario, no puede realizarse en función de un automatismo (Barth, 1965, 152-153).

3. TEOLOGÍAS EMERGENTES

En el contexto de la creatividad teológica hay que situar las teologías emergentes, que son los discursos religiosos que se desarrollan con nuevos sujetos teológicos, rompen con el estereotipo de un sujeto supuestamente universal, pero en realidad local, parcial y excluyente: blanco, occidental, heterosexual, creyente (cristiano, católico) ser humano, varón, ilustrado, etcétera.

Dicho estereotipo se define como «lo normal» y «lo natural», se eleva a la categoría de «sagrado», se identifica con la voluntad divina y se considera inmutable y válido para todo tiempo y lugar. Las teologías emergentes «desnormalizan» «desnaturalizan», «desacralizan» y «desdivinizan» lo que se tiene por «normal», «natural», sacral» y «divino». Priorizan los nuevos sujetos, que dan lugar a nuevos discursos teológicos:

- Los seres humanos empobrecidos y los pueblos oprimidos han dado lugar a las diferentes teologías de la liberación.
- Las mujeres doble o triplemente oprimidas han generado las diferentes teologías feministas.
- El reconocimiento de los pueblos originarios ha dado lugar a las teologías indígenas de la liberación.
- Las comunidades negras han activado las diferentes teologías afrodescendientes de la liberación.

1. Algunos teólogos católicos, además de arterioesclerosis, padecen de tortícolis de tanto girar el cuello hacia el Vaticano.

— La teoría *queer* y las nuevas identidades sexuales, homosexual, bisexual, transexual, intersexual han dado lugar a las teologías gay, lesbiana y *queer*.

— El pluriverso religioso y cultural ha llevado al nacimiento de la teología del pluralismo y del diálogo interreligioso e intercultural.

— La Tierra sometida a explotación es reconocida como sujeto y ha dado lugar a la teología ecológica.

— La política, excluida de la teología por su supuesta neutralidad, ha sido incorporada como una de las dimensiones fundamentales e irrenunciables del discurso teológico y ha dado paso a la teología política.

— La economía, excluida de la esfera religiosa por considerarla propia de mercaderes, ha sido incorporada a la teología como elemento fundamental de la existencia humana en defensa de la vida.

— Los pueblos colonizados que luchan por liberarse del poder imperial constituyen la base de las teologías poscoloniales y decoloniales.

El fenómeno que ha adquirido relevancia teológica es la *emergencia del otro, de los otros, de la otra, de las otras* en las religiones, en la vida de las personas creyentes, en la vida cívica y en la actividad de las teólogas y los teólogos y de la propia metodología teológica.

Tal emergencia ha provocado malestar y desazón, y ha creado conflictos en las propias instituciones religiosas hasta desembocar en condenas, sanciones, persecuciones y enrocamiento en posiciones tradicionales neoconservadoras e incluso integristas. Entre las condenas más significativas en la Iglesia católica durante los pontificados de Juan Pablo II (1978-2005) y Benedicto XVI (2005-2013) cabe citar las que se han producido contra la teología latinoamericana de la liberación, la teología de las religiones de Tissa Balasuriya, la teología del pluralismo religioso de Jacques Dupuis y la teología feminista.

¿Por qué dicho malestar? Porque cargar, encargarse, hacerse cargo de la otreidad y considerar a los otros como sujetos no es solo aceptar lo diferente manteniendo la misma estructura vital, religiosa y epistemológica (eso es lo que sucede con el discurso y la práctica de la inculturación). Consiste en incorporar la «otreidad» en la vida de las comunidades humanas, en los grupos religiosos y en sus correspondientes discursos éticos, filosóficos, teológicos, así como asumir los desafíos hermenéuticos que plantean unos sujetos hasta ahora acallados, cuando no humillados, negados, anulados, envilecidos, en suma, personas y grupos humanos no nombrados, considerados sobrantes y, en consecuencia, inexistentes (Althaus-Reid, 2008, 114-115).

El sujeto «otro, otra, otros, otras» carece de representación en el sistema que ha generado su exclusión real y simbólica de la teología hegemónica. Es un subalterno-a. La incorporación del otro como sujeto no se reduce a un simple cambio temático, sino que exige y demanda una críti-

ca de la metodología teológica formal por ser, en expresión de Marcella Althaus-Reid, «abortiva», ya que mata las potencialidades de la vida real de los otros-as en los ámbitos religiosos al ser excluidos de los espacios de responsabilidad y ser considerados personas sumisas a las órdenes del sistema religioso imperante y consumidores de los productos religiosos.

Los otros, discriminados en razón del género, la etnia, la procedencia geográfica, la cultura, la religión, la clase social, la sexualidad, gritan, claman a Dios y le piden justicia por los crímenes cometidos contra ellos por las ortodoxias de todo tipo en connivencia mortífera: políticas, económicas, sociales, culturales, étnicas, religiosas, etc., que se traducen en capitalismo, occidentalismo, colonialismo, indigenismo, patriarcado, depredación de la naturaleza, fundamentalismo religioso y cultural, cientismo, orientalismo, etcétera.

Teológicamente, y desde las mejores tradiciones utópicas, igualitarias, liberadoras, respetuosas de la diferencia, los otros-as, las personas desposeídas de su dignidad, las personas consideradas subalternas —especialmente las mujeres— no se sitúan al margen de la revelación, de la epistemología y de la teología. Todo lo contrario, son, en expresión de Marcella Althaus-Reid, «el horizonte de la revelación en la Iglesia, y la revelación es una cuestión epistemológica» (Althaus-Reid, 2008, 116). Yo diría más: son el sujeto privilegiado de la revelación y de la teología.

La perturbación, la alteración de roles y la desubicación causadas por los nuevos sujetos teológicos y la correspondiente desviación, e incluso la negación de las supuestas universalistas en que se sustentaba el sujeto teológico tradicional, han llevado derechamente a cuestionar las tendencias teológicas coloniales noratlánticas y a elaborar teologías decoloniales.

Además de contribuir a la liberación de las personas y colectivos subalternos de las múltiples opresiones de que son objeto y de afirmar su identidad abierta a otras identidades, el objetivo final de estas teologías es «liberar al mismo Dios de las estructuras ideológicas de la opresión que el cristianismo ha construido históricamente en torno a la idea de sagrado, la interpretación de las Escrituras y la visión de cómo debe ser la Iglesia» (Althaus-Reid, 2008, 124).

Siguiendo al místico medieval Maestro Eckhardt se trata de liberar a Dios de Dios, que Dorothee Sölle traduce como «liberar a Dios del Dios del patriarcado» (Sölle, 1996), y yo retraduzco como liberar a Dios del Dios del fundamentalismo, del patriarcado, del mercado, del imperialismo, del antropocentrismo y de la violencia religiosa, que mata en nombre de Dios y lo convierte en asesino.

La reacción de Dios ante las imágenes deformadas, muy presentes en el imaginario colectivo, que se traducen en actitudes excluyentes, xenófobas, homófobas, sexistas, clasistas y racistas, como reflejaban dos chis-

tes del humorista español El Roto, no puede ser otra que «darse de baja de todas las religiones» y «huir despavorido».

Las teologías emergentes suponen importantes desplazamientos: del centro a la periferia; del norte al sur; de la teología de las ausencias a la teología de las emergencias; de las leyes religiosas que anteponen el cumplimiento riguroso de la letra pequeña de la ley a la defensa de la vida; de la teología que pasa por la historia como por brasas huyendo al más allá a la teología que se elabora al palpito de la vida y al ritmo de la historia; de las declaraciones retóricas, falsamente universalistas e incumplidas, a la defensa de las personas, los colectivos y los pueblos discriminados y de las subjetividades negadas; de la negación a la afirmación de las identidades de las culturas y los pueblos sojuzgados: comunidades negras en África; dalit en la India; indígenas en América Latina; aborígenes en Oceanía.

4. TEOLOGÍAS POSCOLONIALES

Dentro de las teologías emergentes hay que situar las poscoloniales, que se caracterizan por la deconstrucción de los paradigmas religioso-epistemológicos coloniales y la recuperación del pluriverso cultural, ético, religioso y epistemológico de las tradiciones religiosas y culturales y de las experiencias de vida de las comunidades originarias.

La teología de la cristiandad latino-germana metropolitana (y colonialista) «es quizá la quintaesencia, la columna vertebral del eurocentrismo» (Dussel, 2015, 89). Presenta el cristianismo como la religión por excelencia («religión absoluta», según el teólogo alemán Karl Rahner) con la pretensión de verdad universal y la descalificación de la pretensión de verdad de las otras religiones. Incluso los grandes teólogos europeos renovadores de la teología cristiana del siglo xx, como Congar, Chenu, Rahner, Häring, Küng, Metz, Moltmann, y el propio concilio Vaticano II, fueron eurocéntricos.

El teólogo camerunés Fabien Eboussi Boulaga (1981), al hacer la descripción del ser colonial africano, habla del desdoblamiento de la subjetividad colonial en dos: por una parte, la subjetividad africana, conformada por la lengua, la cultura, las tradiciones y las referencias a los orígenes; por otra, la subjetividad que intenta imitar al colonizador europeo. El desdoblamiento no se traduce en una relación dialéctica y mutuamente fecundante de ambas, sino que la subjetividad europea domina sobre la africana por la educación occidental que recibe, y le transmite dicha subjetividad a través de una teoría del conocimiento y de una pedagogía colonizadoras.

El occidentalismo, el patriarcalismo, el colonialismo y el orientalismo, amén de conceptos culturales, han conformado unas teologías co-

loniales, cuestionadas hoy por las *teologías poscoloniales*, que analizan críticamente la repercusión negativa del colonialismo en los discursos religiosos y buscan la descolonización epistemológica de la teología.

Las teologías poscoloniales surgen y se sitúan en la perspectiva de los estudios poscoloniales (*Postcolonial Studies*) a partir de fuentes plurales: la crítica del capitalismo central, la teoría de la dependencia, las teologías de la liberación, los movimientos feministas decoloniales, la recuperación de las experiencias y de la sabiduría de los pueblos originarios, la crítica del orientalismo, del africanismo y del «mediterraneísmo», la crítica de los escritores anglófonos de Asia, África y el Caribe a la literatura oficial del Imperio británico, la crítica epistemológica de la filosofía occidental y de las ciencias sociales, los *Subaltern Studies* (historiadores, pensadores y pensadoras de la India), la teoría de la colonialidad del poder, la teoría de la transmodernidad, elaborada en el horizonte de la filosofía latinoamericana de la liberación, y la metodología de las epistemologías del Sur.

Los estudios teológicos poscoloniales se desarrollan en estrecha vinculación y alianza antihegemónicas con los movimientos sociales de los colectivos oprimidos: movimientos feministas que luchan contra las múltiples opresiones/dominaciones de que son objeto las mujeres y contra la violencia patriarcal por mor del patriarcado en alianza con el colonialismo y el neoliberalismo; LGTBI (lesbianas, gais, transexuales, bisexuales, intersexuales); foros sociales mundiales; movimientos ecologistas; movimientos pacifistas; movimientos que defienden los derechos de las minorías étnicas; organizaciones solidarias con los migrantes y refugiados; movimientos de solidaridad internacional en defensa de los derechos de la Tierra, la conservación y el cuidado de la vida del planeta y en la elaboración de un nuevo contrato social, más allá del patriarcado, y de un nuevo contrato natural, más allá del modelo de desarrollo científico-técnico de la Modernidad.

Los estudios teológicos poscoloniales hunden sus raíces en las plurales experiencias de las personas, los grupos y los pueblos originarios y colonizados: alegrías y tristezas, sufrimientos y gozos, esperanzas y frustraciones, represiones y luchas contra la globalización neoliberal. Solo así «serán expresión de sus razones de esperanza e instrumentos de sus luchas» (Suess, 2013, 96). La peculiaridad —y quizá también la originalidad— de las teologías poscoloniales radica en el vínculo que establecen entre la crítica del colonialismo y otras formas de dominación: de género, etnia, clase, religión, identidad sexual.

Joseph Duggan, fundador de *Postcolonial Postwork* y editor de *Postcolonial Religion*, distingue cuatro fases en el proceso de descolonización del «canon» teológico colonial y de construcción de las teologías poscoloniales (Duggan, 2013, 13-22). La primera de las teologías *poscoloniales*

fueron las luchas anticoloniales: luchas de los pueblos-naciones nativos en Canadá y de los pueblos aborígenes en Australia; luchas raciales y étnicas, así como los teólogos emergentes de los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado que escribieron en la India y África.

La segunda fase se caracteriza por la *crítica bíblica poscolonial*, que consiste en la aplicación de las teorías críticas textuales poscoloniales a las narraciones bíblicas, por ejemplo, los escritos de Sugirtharajah, las contribuciones de Fernando Segovia, Musa Dube y Gerard West y las teologías feministas.

La tercera está constituida por los escritos de teólogos en Estados Unidos, las primeras contribuciones de Keller y Know, los escritos de Susan Abraham, Anne Wonhee John, Mayra Rivera, Laurel Schneider. Consideran la religión como uno de los principales agentes del colonialismo.

La cuarta fase es la de la emergencia de *voces indígenas, interreligiosas y feministas*. Pone el énfasis en las voces indígenas e interreligiosas que subrayan el importante papel histórico jugado por el cristianismo como instrumento colonial de amplificación del Imperio, control religioso y cultural, dominación política y mantenimiento del orden social. Refiriéndose al anglicanismo escribe Rowan Strong:

Los predicadores de la Sociedad de Propagación del Evangelio abogaban por la exportación imperial del cristianismo anglicano y de la estructura eclesial, considerando que era un medio de asegurar la unidad imperial y el orden social, beneficios requeridos tanto dentro como fuera de la metrópoli (Strong, 2007, 143, *apud* Duggan, 2013, 16).

Se lleva a cabo una *misionología poscolonial*, que crítica: *a*) el mandato atribuido a Cristo Resucitado en el Evangelio de Mateo: «Id y enseñad a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del Padre...» (Mt 28,19); *b*) la eclesiología de Cipriano de Cartago: «Fuera de la Iglesia no hay salvación»; *c*) la interpretación de Agustín de Hipona del texto evangélico de los invitados a la boda del hijo del rey, que se niegan a asistir: *Impelle eos...* «oblígalos a entrar». En estos principios se encuentra la base legitimadora del cristianismo para colonizar el mundo e imponerlo como la sola y única religión verdadera, sin respetar la libertad de conciencia ni la libertad religiosa. La misionología poscolonial ofrece orientaciones para la vivencia y la práctica de la fe cristiana respetando la libertad religiosa y de conciencia y sin la colonización de los otros.

5. DIÁLOGOS TEOLÓGICOS POSCOLONIALES

Dos de los lugares más significativos y emblemáticos donde viene desarrollándose hoy la teología poscolonial son la Asociación Euménica de

Teólogos del Tercer Mundo (ASETT) y el Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL) que promueven desde hace cuatro décadas el diálogo teológico interreligioso, intercultural e interétnico Sur-Sur y Sur-Norte.

5.1. Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo

En marzo de 1975 se reunieron en Lovaina los teólogos Oscar Bimwenyi Kweshi, de África, Stan Lourdusami, de Asia, Enrique Dussel, de América Latina, y el sociólogo François Houtart, de Bélgica, con la intención de pensar la forma de establecer un diálogo entre los teólogos de Asia, África y América Latina². Se creía necesario plantear la preocupación común de los continentes del Sur por liberarse de la dependencia económica y cultural del Norte y compartir los diferentes enfoques teológicos en función de las urgencias de cada continente: la injusticia estructural en América Latina; el pluralismo religioso y el diálogo del cristianismo con las religiones orientales en Asia; la recuperación de la identidad política y cultural en África.

Enviaron una circular a diez teólogos de cada continente proponiéndoles la iniciativa. En la circular citaban textos relativos a la situación de la teología en los tres continentes y de la necesidad de crear un nuevo paradigma. La respuesta fue entusiasta y unánime. Hubo coincidencia en la necesidad de encontrarse y de elaborar «un discurso, un diálogo, una ‘alianza’ —en su sentido espiritual y político— entre los teólogos militantes de la periferia, *directamente* entre ellos mismos» (Dussel, 1984, 142). En una nueva reunión en noviembre del mismo año acordaron el tipo de organización y fijaron los siguientes objetivos (Chenu, 1989, 236):

— Posibilitar a los teólogos asiáticos, africanos y latinoamericanos un espacio de encuentro para conocerse y compartir sus inquietudes y reflexiones teológicas.

— Hacer una evaluación de la situación de sus respectivas teologías, establecer una comparación entre ellas y con la teología occidental.

— Explorar las posibilidades de nuevas metodologías teológicas atendiendo a la relación entre teología y vida de las comunidades cristianas, hermenéutica y situación histórica, teología y ciencias humanas, y a la dialéctica universal-particular.

— Revisar los contenidos teológicos teniendo en cuenta el papel que jugar por la historia y las culturas, y el reconocimiento de los valores de las religiones no cristianas.

2. Los organizadores de la ASETT invitaron a François Houtart, uno de los promotores de la reunión de Lovaina, a participar en el encuentro de Dar es-Salam, pero no aceptó la invitación «por estimar que, desde el principio, la asociación de los teólogos del Tercer Mundo tenía que ser una iniciativa del Sur y construirse sobre esa base» (Houtart, 2012b, 59).

— Facilitar a las comunidades cristianas el camino hacia una comprensión «indígena» de la revelación conforme a la situación cultural, política y económica de cada comunidad.

— Fomentar un diálogo permanente entre las comunidades de los tres continentes.

El continente que se propuso para el primer encuentro de los teólogos del Sur fue África. Bajo la coordinación del teólogo chileno Sergio Torres se puso en marcha la iniciativa y se creó la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo, que tuvo su primera asamblea en Dar es-Salam (Tanzania) con el objetivo de fomentar «nuevos modelos de teología que interpreten el Evangelio de modo más significativo para los pueblos del Tercer Mundo y promuevan la lucha por la liberación» (Fabella y Sugirtharajah, 2003, 127).

A la ASETT pertenecen teólogas y teólogos de Asia, África, América Latina y de las minorías de Estados Unidos que hacen teología desde la perspectiva privilegiada de los pobres y oprimidos. La asociación está abierta también a las cristianas y los cristianos comprometidos en promover el desarrollo de la teología del Tercer Mundo como discurso y hermenéutica alternativos a la teología dominante, preferentemente la occidental. Sergio Torres fue secretario ejecutivo los cinco primeros años y unos años después presidente³.

Gustavo Gutiérrez se hacía eco, en 1977, de esta nueva situación histórica y de la emergencia de las diferentes teologías de la liberación en el siguiente texto antológico que resume con precisión el nuevo clima cargado de promesas y expectativas:

En la medida en que las clases explotadas, los pueblos pobres, las razas despreciadas han ido tomando conciencia de la opresión que han sufrido durante siglos, una nueva situación histórica ha sido creada. Ambivalente como todo hecho histórico, pero al mismo tiempo cargado de promesas, promesas que los dueños de este mundo ven más bien como amenazas. En ese contexto se inscriben los esfuerzos de comunidades cristianas pertenecientes a esos sectores de la humanidad para vivir y pensar su fe. Estos esfuerzos llevarán a una lectura del mensaje bíblico del amor del Padre desde los pobres de este mundo. En esta línea caminan diferentes teologías de la liberación: teología negra y de otras minorías, teologías desde África, América Latina y Asia, teología feminista. Por primera vez en muchos siglos surgen de diferentes lados reflexiones teológicas enraizadas en el mundo de la pobreza y la opresión. Teología hecha en primer lugar por los anónimos de la historia [...] Lo que era teología dominada y reprimida, agua subterránea

3. Desarrollaré las líneas fundamentales de la teología poscolonial de los encuentros de Dar es-Salam, Acra, Wannappuwa y Nueva Delhi en los capítulos siguientes dedicados a las teologías africanas y asiáticas.

que fue acercándose por su fuerza misma a la superficie, hoy irrumpe a borbotones e inconteniblemente a la luz del sol (Gutiérrez, 1982, 263).

El primer encuentro de la ASETT tuvo lugar, como acabo de indicar, en Dar es-Salam (Tanzania), en agosto de 1976 con participación de 22 teólogos de África, Asia, América Latina y minorías de países del Norte en torno a «Diálogo ecuménico de teólogos-as del Tercer Mundo».

El segundo se celebró en Acra (Ghana) en diciembre de 1977 y estuvo dedicado de manera especial a las diferentes corrientes teológicas de África con la propuesta de la elaboración de una teología africana que ya estaba emergiendo.

El tercero fue en enero de 1979 en Sri Lanka y giró en torno a «La lucha de Asia por una plena humanización: hacia una teología relevante». Participaron alrededor de ochenta personas en su mayoría asiáticas, entre las que se encontraban cinco obispos de Asia y el cardenal indonesio Dharmajuwano. El carácter ecuménico del encuentro se manifestó en la presidencia de las sesiones compartida por un obispo católico y otro anglicano. Cabe destacar el gran impacto provocado por la conferencia del teólogo Aloysius Pieris, de Sri Lanka, sobre «Las dimensiones religiosas y culturales de una teología asiática».

El cuarto se celebró en febrero de 1980 São Paulo (Brasil) en 1980 en torno a la «Eclesiología de las comunidades cristianas populares» con la asistencia de alrededor de ciento ochenta participantes —laicos, obispos, sacerdotes, pastores, teólogas y teólogos de diferentes iglesias cristianas—. Celebrado en medio de fuertes presiones del Vaticano sobre el cardenal Arns, arzobispo de São Paulo, y de otros obispos, a las que no cedieron, el encuentro fue «una asamblea jesuánica» y «el punto culminante del proceso iniciado en Medellín» cuando ya comenzaba a sentirse el declive eclesial tras la elección de Juan Pablo II (Sobrino, 2012, 125-134). En él se visibilizaron otros pobres (comunidades indígenas, afro-americanas, asiáticas, mujeres doble y triplemente oprimidas) y otras pobrezas: de género, etnia, raza, religión.

El quinto tuvo lugar en agosto de 1981 en Nueva Delhi (India) con la asistencia de cincuenta participantes de África, Asia, América Latina, el Caribe, grupos minoritarios de Estados Unidos y observadores europeos y estadounidenses, que reconocieron que «la liberación es una búsqueda constante de todas las grandes religiones». En el encuentro de Nueva Delhi se evaluó la investigación teológica realizada durante los cinco años de la ASETT, se unificaron criterios y recursos y se trazó la nueva dirección en el trabajo de los años siguientes.

Los encuentros de la ASETT se reanudaron en 1986 con una periodicidad quinquenal: en 1986 en Oaxtepec (México) sobre «Puntos en común y divergencias en las teologías del Tercer Mundo»; en 1991 en Nairobi

(Kenia) con el tema «Clamor por la Vida. Espiritualidad del Tercer Mundo»; en 1996 en Tagaytay (Filipinas) en torno a la «Búsqueda de un nuevo y justo orden mundial: sus desafíos a la teología»; en 2001 en Quito (Ecuador) sobre «Dar razón de la esperanza»; en 2006 en Johannesburgo (Sudáfrica), donde el tema fue: «Otro mundo es posible. Yo creo nuevos cielos y nueva tierra»; en 2012 en Yogyakarta (Indonesia) en torno a «Visión ecológica y sobrevivencia planetaria. Ecología, espiritualidad, liberación».

La ASETT ha prestado una importante contribución para liberar a la teología elaborada en el Sur global de la dependencia occidental; superar la epistemología eurocéntrica; dar prioridad a la praxis de la liberación; reconocer las teologías elaboradas por etnias, comunidades, colectivos y pueblos subalternos: teología dalit, teología indígena latinoamericana, teología negra africana, teología negra norteamericana, teología *minjung*, teología feminista de la liberación, teología afrolatinoamericana, etc.; promover, apoyar e incorporar las nuevas hermenéuticas desde las perspectivas de género, etnia, cultura, ecología, etc.; romper la hegemonía cultural, religiosa y teológica europea; proponer, y consolidar alternativas teológicas polifónicas desde la marginalidad mundial (Irrázabal, 2012, 27).

Dentro de la ASETT se crearon tres comisiones de estudio e investigación que han desarrollado una intensa actividad bibliográfica e investigadora: Comisión sobre Historia de la Iglesia, creada en 1981; Comisión de Teología Feminista, en 1983; Comisión Teológica Internacional, en 1986. La Asociación edita la revista *Voices from Third World* [Voces del Tercer Mundo].

5.2. *Foro Mundial de Teología y Liberación: hacia una teología del Sur global*

Otro de los lugares teológicos interculturales, interreligiosos e interétnicos donde se viene desarrollando la teología poscolonial es el Foro Mundial de Teología y Liberación, espacio socioteológico alterglobalizador dentro del Foro Social Mundial (FSM) en el horizonte de la utopía de «Otro mundo posible». Ambos foros son dos signos luminosos de esperanza en un mundo marcado por el imparable empobrecimiento de las mayorías populares en el Sur, el deterioro creciente del medio ambiente, la reducción de los derechos sociales por mor de la privatización de los servicios públicos y el clima bélico que se extiende por doquier.

Cuestionan radicalmente los principios fundamentales del capitalismo, sistema obscuro por su lógica excluyente y por los perversos efectos que provoca, sobre todo en el Tercer Mundo. No proponen alternativas para la mejor gestión de un capitalismo de rostro humano, sino que

defienden alternativas al mismo, tanto más necesarias y posibles cuanto más se extiende la barbarie. Cuestionan, asimismo, las actuales instituciones internacionales (OMC, BM, FMI, ALCA...), la mayoría de ellas «al servicio exclusivo del capital financiero» (Samir Amin), y abogan por la creación de otras instituciones internacionales al servicio de los pueblos y sectores más desprotegidos del planeta. No profesan ninguna de las dos religiones monoteístas políticas y económicas más influyentes hoy: la del Mercado y la del Imperio.

Ambos foros son la mejor expresión del actual pluriverso cultural, étnico, religioso, racial, etc. En ellos convergen diferentes planteamientos y estrategias de alterglobalización, así como plurales movimientos de liberación, que luchan contra las desigualdades económicas crecientes, las discriminaciones por razones de género, etnia, raza, identidad sexual o religión, y la destrucción de la naturaleza, fenómenos todos ellos causados o radicalizados por la globalización neoliberal.

Me parece muy correcta la articulación que establecen entre la defensa de la igualdad, sin caer en la uniformidad, y el reconocimiento de la diferencia, sin desembocar en la desigualdad. Su riqueza radica precisamente en la diversidad de sujetos de transformación y de colectivos inconformistas que participan en ellos: movimiento feminista, pacifista, ecologista, campesino, intelectuales, clase trabajadora, teologías de la liberación, movimientos religiosos de base, etcétera.

Uno de los principales méritos del FSM y del FMTL es que se mueven en el horizonte de la utopía. Las utopías tienen su itinerario y su temporalidad y constituyen la conciencia anticipatoria, afirma Ernst Bloch en *El principio esperanza* (2004; 2006; 2007). Según esto, a los dos foros les es aplicable lo que De Sousa Santos dice del primero: que son la primera utopía crítica del siglo XXI en ruptura con las utopías de la Modernidad occidental, en su mayoría elitistas, etnocéntricas y patriarcales.

Ellos representan la emergencia de una política cosmopolita emancipatoria en el marco de una democracia participativa. Su objetivo es realizar la utopía, y su mérito es hacerlo precisamente en un mundo donde esta ha sido excluida de todas las esferas del ser, del quehacer y del saber, y vive un largo destierro; y en una época en la que imperan las «utopías conservadoras», cuyo criterio ético supremo es la eficiencia y cuya principal característica es negar toda posibilidad de alternativa a la globalización neoliberal.

El FSM y el FMTL se mueven en un horizonte ético-político común: la construcción de una sociedad más justa y solidaria en clave intercultural, interreligiosa e interétnica. Es en este terreno donde más resistencias tienen que vencer, porque la ética vive bajo el asedio del Mercado, la política bajo la amenaza del Imperio, las religiones bajo la espada de los fundamentalismos, las culturas bajo la ideología del choque de civilizaciones,

el pensamiento bajo el signo de la Verdad Única y la convivencia cívica bajo la dominación del patriarcado.

Los FSM contaron, desde el principio, con una participación viva y activa de personas creyentes y de numerosos movimientos religiosos comprometidos en las luchas populares por la liberación. Participación que crece en cada foro, donde colectivos de diferentes credos y tradiciones espirituales aportan sus análisis de la realidad y sus experiencias de «otro mundo posible» en ambientes donde reina la más severa exclusión social (suburbios, droga, prostitución, sida, desempleo, esclavitud, niños de la calle, negación de derechos humanos, analfabetismo, campesinado, discriminación étnica y racial, deuda externa...).

Sin embargo, al comienzo, en las actividades del FSM apenas se concedía importancia al análisis del fenómeno religioso y a las religiones como factor de transformación. Fue este desequilibrio el que llevó a pensar en la celebración de un foro de teólogas y teólogos de la liberación de todo el mundo en conexión con el FSM, que se ubicara en el nuevo contexto planetario caracterizado por la sensibilidad ecológica, el pluralismo religioso y la efervescencia de los movimientos sociales.

La iniciativa surgió en el tercer FSM celebrado en Porto Alegre (Brasil) en 2003 en un intercambio de ideas entre varios teólogos y teólogas, entre ellos Sergio Torres y Leonardo Boff. En los dos años siguientes Sergio Torres amplió los contactos con teólogas y teólogos africanos, asiáticos, europeos y norteamericanos hasta la creación del FMTL en el que he tenido el privilegio de participar activamente desde el principio y de cuyo Comité internacional soy miembro.

La creación de este foro es la mejor prueba de que el huracán de la globalización neoliberal no se ha llevado por delante a la teología de la liberación ni ha convertido a los teólogos y teólogas al neoliberalismo. Esta teología tiene muchos rostros y nombres, se ubica en los diferentes contextos culturales, sociales y políticos de marginación, y se ha convertido en un movimiento mundial, extendido por todos los continentes, e intenta responder, creativa y modestamente, a los desafíos de nuestro tiempo desde el reconocimiento de la diversidad como riqueza de lo humano.

El primer FMTL se celebró en 2005 en Porto Alegre dentro del quinto FSM en torno al tema «Teología para otro mundo posible» (Tamayo y Susin, 2006). Participamos 165 teólogas y teólogos de todos los continentes. Tres fueron los objetivos propuestos: 1. Lograr un conocimiento mutuo y un diálogo entre teólogas y teólogos cristianos de las diferentes regiones del planeta e insertarnos en una red transparente mundial, que compaginara lo local y lo global. 2. Establecer relaciones entre las distintas experiencias y reflexiones teológicas liberadoras y los movimientos sociales y eclesiales que tienen lugar en los diversos continentes. 3. Dar razón de nuestra esperanza activa en un mundo plural con

posibilidades de diálogo intercultural, interreligioso e interétnico como respuesta a los fundamentalismos y a la violencia entre las religiones.

Cinco fueron los criterios que fijamos en el tratamiento de los temas teológicos:

— Principio de liberación y opción por los empobrecidos y excluidos. Es el principio que inspiró la teología de la liberación y que se ha ido reformulando atendiendo a las diferentes formas de empobrecimiento y exclusión. Este principio remite a los orígenes del cristianismo y ha inspirado los diferentes movimientos proféticos y utópicos de su historia.

— Principio ecuménico. Se encuentra presente y caracteriza el quehacer teológico en las diferentes teologías cristianas poscoloniales de la liberación: latinoamericana, africana, asiática, negra, indígena, feminista, que se han desarrollado en diálogo con las distintas iglesias cristianas a partir del principio de liberación anteriormente indicado.

— Principio interreligioso e intercultural. Está presente en las teologías y cristianismos poscoloniales asiáticos y africanos desde su nacimiento y, más recientemente, en la teología y el cristianismo de la liberación latinoamericanos sensibles al pluralismo cultural y religioso del continente, que constituye una de sus principales riquezas.

— Principio de historicidad. Es una de las principales aportaciones de la teología latinoamericana de la liberación y que tiene su principal desarrollo en el método de historización de los principales conceptos y temas del cristianismo y de las religiones.

— Principio de interdisciplinariedad. La teología no totaliza el discurso sobre Dios, lo sagrado y las religiones. Es un discurso parcial que debe dialogar con otras disciplinas: las filosofías y sabidurías originarias de los pueblos, las ciencias sociales como teoría crítica de la sociedad y las ciencias de las religiones como teoría crítica de las religiones.

El FMTL celebrado en Porto Alegre no fue un evento puntual, sino que ha tenido su continuidad hasta el presente y se viene celebrando bianualmente en los lugares donde se reúne el FSM, vinculando su agenda, temática y metodología inductiva a la de este, si bien desde su especificidad. Se estructura en dos partes: una exclusiva del FMTL y otra a través de talleres integrados en el FSM. Cuenta con un Comité local del país donde se celebra el evento, un Consejo permanente y un Comité internacional.

Durante sus doce años de vida se han celebrado siete foros: dos en Brasil, en 2005 el ya citado de Porto Alegre y el 2009 en Belem de Pará, sobre «Tierra, agua y teología» (Susin y G. dos Santos, 2011); cuatro en África: el 2007 en Nairobi (Kenia) en torno a «Espiritualidad para otro mundo posible» (Getui, Susin y Churu, 2008); el 2011 en Dakar (Senegal) en torno a «Teología del pluralismo religioso»; 2013 y 2015 en Tú-

nez sobre «Religión, dignidad humana y liberación» (Boodoo, 2016) y uno en Norteamérica: en 2016 en Montreal, en torno a «¡Otro mundo es necesario, juntos podemos conseguirlo!». En cada uno de los foros se vincula el tema general con el análisis de la realidad del país o continente donde se celebra. Es el punto de partida de la reflexión teológica.

Considero de especial relevancia la celebración de cuatro de los siete foros en África. Con dicha ubicación geográfica y social hemos logrado hacer realidad la pretensión de universalidad y la voluntad de transformación global. Porque África no es un continente olvidado de la globalización, ni una parte marginal del sistema económico, sino, como afirma certeramente François Houtart, el continente más integrado en el mundo capitalista como periferia explotada y con una integración desigual. Precisamente, la globalización neoliberal es el factor clave de su fragilidad.

África sigue una evolución contraria a la de otros continentes. «Solo un continente es ahora más pobre que hace veinte años: África», escribía Vittorio de Filippis en 2001, basándose en el Informe de la CNUCED (Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo), según el cual «la media de la renta por habitante africano es hoy el 10% inferior a la de 1980». África es, ciertamente, la víctima principal del actual modelo de globalización. Por eso, la pregunta que nos hemos hecho en los sucesivos foros africanos es la que da título a un libro editado por el Centro Intercontinental, de Lovaina-la-Nueva (Bélgica): «¿Y si África rechaza el mercado?» (Centre Tricontinental, 2001).

En el periodo transcurrido desde el comienzo del FMTL hasta ahora hemos reformulado los objetivos, criterios y enfoques en función de los nuevos contextos y desafíos. Un ejemplo de dicha reformulación y apertura a nuevos temas es el Foro celebrado en Montreal en agosto de 2016, que asumió el tema del FSM: «¡Otro mundo es necesario, juntos podemos conseguirlo!» como respuesta a los efectos negativos del imperialismo, el neoliberalismo globalizado, la crisis ecológica, el militarismo, el expolio de los territorios de los pueblos originarios, la destrucción de sus medios de subsistencia, sus culturas y su memoria, el patriarcado, la negación de los derechos de las minorías sexuales, la estratificación de las clases sociales, la violencia religiosa e interreligiosa y el neocolonialismo impuesto a los pueblos del Sur.

La alternativa es precisamente otro mundo posible que ya está en gestación y se está construyendo a través de nuevas visiones del bien común, prácticas alternativas e indignadas de actores sociales y religiosos, y militancia ciudadana antiopresiva, ecologista, feminista, campesina y hospitalaria con los migrantes y refugiados.

En Montreal se replantearon los objetivos del FMTL dentro del nuevo contexto: desarrollar el proceso público del foro teológico dentro del

FSM: compartir y celebrar las prácticas y los saberes de los grupos canadienses y de otros lugares del mundo comprometidos en la lucha por la justicia, la ecología y la paz; vivir un encuentro de voces del Sur, Cuarto Mundo y Norte con conciencia crítica; vivir un acontecimiento teológico solidario, inclusivo y crítico de los sistemas de opresión escuchando la diversidad de voces indígenas, seculares, espirituales y religiosas orientadas a la emancipación.

La reflexión teológica del FMTL de Montreal intentó responder a la problemática antes expuesta y giró en torno a ocho ejes temáticos:

1. Los pueblos indígenas, entre la marginalización y su retorno y visibilización como fuerza histórica, y la elaboración de una teología que recupere la espiritualidad y sabiduría de dichos pueblos y promueva la justicia cognitiva.

2. Las teologías de la vida y posantropocéntricas y la nueva conciencia planetaria frente al drama ecológico, el empobrecimiento del mundo viviente y sus repercusiones destructivas para las poblaciones del Sur.

3. La creciente militarización del planeta provocada por América del Norte y Europa Occidental, productoras del 84 % de las armas que se venden en el mundo y alimentan los conflictos bélicos, la respuesta de los movimientos de desmilitarización y la creación de una cultura y una teología de la paz como alternativas a la cultura de la guerra y a la militarización del planeta.

4. La expropiación de los territorios y de las tierras de los pueblos indígenas, el saqueo de sus riquezas, la concepción utilitarista y expoliadora de la naturaleza, la destrucción de ecosistemas y poblaciones, la privatización de espacios comunes, las movilizaciones de los pueblos indígenas en defensa de sus territorios y de sus tierras como lugares cargados de historia y de símbolos, de memoria y sueños, y la teología vinculada a la espiritualidad indígena.

5. Los estragos identitarios, los desamparos provocados por las migraciones procedentes de los pueblos del Sur y las prácticas neocoloniales de explotación económica, marginación social y asimilación cultural utilizadas por la ideología neoliberal del Norte. El pluralismo cultural, el diálogo interreligioso, las construcciones identitarias flexibles, las prácticas de hospitalidad, encuentro y solidaridad como respuesta, y la teología en el contexto de las migraciones, los desplazamientos y el refugio por mor de las guerras y de la pobreza.

6. La jerarquización de los géneros y la consiguiente violencia patriarcal, la naturalización de las desigualdades de género a las que se suman otros determinantes culturales como la clase, la etnia, la identidad sexual, la religión. El resultado es la subordinación de las mujeres reforzada por el imperialismo cultural, que estereotipa, por ejemplo, a

las mujeres musulmanas, judías e indígenas. Las desigualdades patriarcales y la cosmovisión androcéntrica refuerzan la discriminación contra las minorías sexuales. Como alternativa es necesario escuchar las tradiciones y voces religiosas feministas para una transformación de las religiones y las teologías kiriarcales y la defensa de la justicia de género en perspectiva interseccional. A esa tarea estamos incorporándonos algunos teólogos varones de la liberación —todavía muy minoritariamente—, rompiendo el silencio cómplice que hemos mantenido en estas cuestiones.

7. Economía y superación del *homo oeconomicus*. La justicia, la ecología y la paz por construir poseen una dimensión económica fundamental. Como respuesta a la crisis, el sistema neoliberal ha aplicado durante la última década políticas de austeridad que han destruido el bien común, incrementado las desigualdades sociales y consolidado los beneficios de los poderes económicos y de las élites financieras. La alternativa es una economía para la vida que mejore las condiciones materiales de la existencia y cree modelos de «bien vivir» en comunidades interdependientes. Como apoyo a dicha causa, las teólogas y los teólogos del FMTL de Montreal se plantearon la búsqueda de recursos espirituales y religiosos para contribuir a dicha economía alternativa y al desarrollo de visiones teológicas para una economía para la vida.

8. Decolonialidad: al encuentro de las epistemologías indígenas y del Sur. El eje temático de la decolonialidad estuvo en el centro de los debates del FMTL de Montreal como respuesta a la herencia colonial que ha caracterizado y sigue caracterizando hoy a la teología. No pocas pedagogías y discursos teológicos siguen inmersos en visiones «provincianas» a las que el colonialismo ha reconocido el estatuto privilegiado de validez universal. Por eso es necesario crear recursos teológicos que desplacen los fundamentos epistemológicos coloniales para liberarnos de las falsas universalidades y elaborar estrategias de descolonización en las prácticas teológicas en perspectiva liberadora. Las mediaciones epistemológicas para llevar a cabo la descolonización teológica fueron las epistemologías del Sur y otras elaboradas por las comunidades marginalizadas del Norte. Dichas epistemologías son realmente desestabilizadoras, ya que cuestionan tanto las estructuras sociales como las religiosas y teológicas dominantes.

Creo que el filósofo y teólogo de República Dominicana Pablo Mella interpreta correctamente la razón de ser, el alcance y la significación del FMTL cuando lo describe como «un fenómeno germinal, pero de carácter global y reticular, donde se pueden encontrar principalmente los teólogos [y las teólogas] del llamado ‘Sur global’» y lo considera «el antecedente más claro y directo [...] de la recepción del giro decolonial en la teología de la liberación» (Mella, 2016, 452-453).

TEOLOGÍAS EMERGENTES. TEOLOGÍAS POSCOLONIALES

La teología desarrollada en los FMTL revoluciona las conciencias de los creyentes y pretende transformar las creencias crédulas en críticas, las conciencias tranquilizadoras en subversivas y las prácticas alienantes en praxis emancipatoria, desde la convicción de que «Otra teología es posible» en sintonía con la propuesta de los foros sociales mundiales de «Otro mundo es posible» (Tamayo, ²2012b).