

Hacia un común más allá de la fragmentación: esbozos de teología política pos/de-colonial de la liberación

Towards a Common Beyond Fragmentation: Outlines Of Post/De-colonial Political Theology of Liberation

Nicolás Panotto **



Fecha de recepción: 23 de junio de 2025

Fecha de aprobación: 28 de julio de 2025

Citar como: Panotto, N. (2025). Hacia un común más allá de la fragmentación: esbozos de teología política pos/de-colonial de la liberación. *Revista Albertus Magnus*, 16(2), 67-83. <https://doi.org/10.15332/25005413.11331>

Resumen

Este artículo propone una reflexión teológica desde una perspectiva pos/decolonial sobre los desafíos que enfrenta el espacio público contemporáneo, marcado por la emergencia de fundamentalismos religiosos y las limitaciones de los discursos progresistas. A través de un diálogo crítico con el pensamiento pos/decolonial y la teología de la liberación, se examinan tres núcleos problemáticos: las políticas de la identidad y su relación con el mimetismo y la ambivalencia; la secularización moderna como dispositivo colonial que clausura la pluralidad espiritual; y la necesidad de repensar lo común como una espacialidad de disputa interseccional. El texto concluye con cuatro tesis orientadas a una teología política de la liberación que desmonte los dispositivos coloniales en torno a la religión, la libertad y la representación. En lugar de entender lo religioso como un residuo premoderno o una esfera puramente privada, se argumenta que su reapropiación crítica puede contribuir a una transformación democrática del espacio público desde abajo, visibilizando voces, saberes y prácticas marginadas.

Palabras clave:

teología política, poscolonialidad, secularización, interseccionalidad, lo común.

† Artículo de investigación

**Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE). Facultad Evangélica Latinoamericana de Teología (Chile). Correo: nicolaspanotto@gmail.com. ORCID: [0000-0002-0513-7175](https://orcid.org/0000-0002-0513-7175).

Abstract

This article offers a theological reflection from a post/decolonial perspective on the current challenges facing the public sphere, particularly the rise of religious fundamentalisms and the limitations of progressive discourses. Through a critical dialogue with post/decolonial theory and liberation theology, the text explores three central issues: identity politics and their relation to mimicry and ambivalence; modern secularization as a colonial device that suppresses spiritual plurality; and the need to rethink the notion of the common as a space of intersubjective and interstructural contestation. The article concludes by proposing four theses for a political theology of liberation that seeks to dismantle colonial logics surrounding religion, freedom, and representation. Rather than conceiving religion as a premodern remnant or a purely private sphere, the argument emphasizes its critical reappropriation as a means to foster democratic transformation from below—making visible the voices, knowledges, and practices that have been historically marginalized.

Keywords:

political theology, postcoloniality, secularization, intersectionality, the common.

Introducción

Las reflexiones que nacen de este escrito responden a ciertas inquietudes frente a dos fenómenos cada vez más presentes en los vaivenes sociopolíticos de la región, y tal vez de la época: por un lado, el preocupante avance de visiones fundamentalistas y libertarias, que irrumpen desarmando la tradicional diatriba derecha-izquierda, y que llegaron para instalarse como opciones políticas viables incluso usurpando los mecanismos democráticos deliberativos liberales que ellas mismas critican; y, por otro, las dificultades que experimenta la izquierda y cierto progresismo en instalar consensos más amplios en torno a la instalación de agendas de derechos humanos, visiones inclusivas y miradas plurales, tanto en el campo de la política como de la sociedad en general.

Podríamos decir que ambos elementos responden a dos problemáticas que las teorías pos/de-coloniales¹ vienen planteando hace tiempo. Primero, la vinculación que existe entre modernidad y colonialidad, lo cual deja ver una relación casi contradictoria entre los mecanismos políticos que la modernidad formuló para la promoción de la idea de democracia liberal junto a idearios y posicionamientos absolutamente opuestos, que dan cuenta de una lógica colonial en todos los niveles (Dussel, 2020; Mo Sung, 2012). La política moderna, aun cuando proclama con vehemencia los principios del derecho y la libertad, termina sosteniendo y reproduciendo cosmovisiones de carácter colonial que atraviesan nuestras concepciones antropológicas, sociales y culturales, operando desde claves esencialistas, patriarcales y nacionalistas. En este contexto, no resulta sorprendente que espacios deliberativos, concebidos como ámbitos de

¹La elección de la expresión *pos/de-colonial* en este trabajo responde a una decisión metodológica deliberada. Aunque reconocemos las diferencias históricas, geográficas y conceptuales que distinguen la teoría poscolonial y el giro decolonial —en términos de contextos de emergencia, influencias filosóficas y énfasis analíticos—, optamos por una nomenclatura híbrida que busca subrayar sus zonas de convergencia y complementariedad epistémica. En primer lugar, ambos marcos comparten una crítica radical a los dispositivos de poder/saber de la modernidad occidental (más allá de lugar diferenciado que establecen en su metodología respecto a este período histórico), y han sido fundamentales para desnaturalizar las matrices coloniales que aún estructuran nuestras formas de conocimiento, subjetividad y organización política. En segundo lugar, consideramos que estos enfoques se enriquecen mutuamente: por un lado, el giro decolonial aporta una genealogía más profunda de la colonialidad, remontándose al siglo XV y subrayando su vínculo constitutivo con la modernidad; por otro lado, el enfoque poscolonial —de corte más culturalista y posestructuralista— complejiza el análisis desde perspectivas que permiten matizar las configuraciones coloniales en contextos postimperiales, a partir de las nociones de sujeto, identidad, cultura, literatura, discurso, entre otras. Así, el uso del término “*pos/de-colonial*” expresa nuestro compromiso con una perspectiva crítica transdisciplinaria y situada, que busca superar las oposiciones rígidas y promover un diálogo abierto entre tradiciones intelectuales que, aunque distintas, comparten la voluntad de interrumpir el orden colonial del mundo.

participación democrática, sean cooptados por voces fundamentalistas que se apropian estratégicamente del lenguaje de los derechos para legitimar sus posiciones.

Es importante subrayar que no estamos afirmando que la política moderna sea, en sí misma, intrínsecamente antidemocrática. Sin embargo, la paradoja de su reapropiación por parte de sectores conservadores revela la necesidad de problematizar críticamente los modos en que se han concebido categorías como derechos humanos, democracia, representatividad o lo público, particularmente desde una perspectiva liberal que tiende a naturalizar su sentido y alcance. Estas nociones —lejos de ser neutrales o universales— portan consigo un denso bagaje colonial. Tal como lo plantea Aníbal Quijano (2000), la colonialidad del ser, del saber y del poder estructuran nuestras concepciones sobre el género, la raza y el cuerpo; moldea las dinámicas de distribución del poder; y condiciona las formas en que se produce el conocimiento y se establecen los régimenes de verdad. En este sentido, los conceptos políticos que configuran nuestro sentido común están profundamente marcados por esta herencia, que aún pervive en la arquitectura simbólica y normativa de la modernidad.

El segundo elemento tiene que ver con el hecho de que incluso la teoría crítica —tanto en sus perspectivas liberacionistas como anti-coloniales— sufre por momentos de colonialidad. Esto por diversos factores, pero principalmente por dos. Por un lado, las identidades subalternas a veces asumen el mismo esencialismo ontológico moderno (como lo han analizado los estudios subalternos en la India; ver Madan, 1987); y, por otro, porque persiste cierto moralismo esencialista a la hora de analizar los procesos históricos de transformación y dinámicas contextuales. Por ello, el pensamiento pos/de-colonial nos convoca a asumir una *actitud de honestidad epistémica crítica*. Esta postura implica reconocer las limitaciones estructurales del contexto moderno-colonial que habitamos, y asumir, desde allí, una posicionalidad ambigua y paradójica *dentro* del sistema. Nos encontramos simultáneamente inscritos en dinámicas de exclusión y en posibilidades de disputa; participamos de las lógicas hegemónicas incluso mientras intentamos subvertirlas. En este marco, la crítica pos/de-colonial habilita una praxis de resignificación desde la mirada subalterna, capaz de reconfigurar sentidos y prácticas que el orden dominante presenta como naturales o universales².

Más aún, ambas problemáticas remiten a una cuestión estructural más profunda: la imposibilidad de construir un “común” desde el espacio público global. La modernidad articuló una promesa utópica —la de edificar una comunidad humana universal— fundada en un conjunto de presupuestos esencialistas de matriz eurocéntrica. Esta promesa se tradujo en la configuración de un espacio público abstracto, que, si bien afirma reconocer la pluralidad, opera bajo una “razón pública” que se impone como instancia metafísica sobre las experiencias concretas. Dicha razón delimita de forma cerrada los significados de libertad, democracia, derecho y política, estableciendo marcos normativos predefinidos que invisibilizan las complejidades, contradicciones y procesos de transformación que tienen lugar en la cotidianeidad de los márgenes, las fisuras y los bordes del sistema.

Esto se inscribe también en una concepción engañosa de lo público. Mientras que, en su origen clásico —como en la era romana—, lo público remitía a aquello que se encontraba “fuera” de las paredes del hogar, es decir, al espacio común de la ciudad (Laval y Dardot, 2015, pp. 57 ss), en la modernidad lo público se ha transformado en una territorialidad

²El sociólogo Luis Martínez Andrade ha propuesto una sugerente resignificación de la teoría crítica desde una perspectiva decolonial, articulando un fecundo diálogo con las teologías de la liberación, tanto latinoamericanas como de matriz poscolonial. A lo largo de varias de sus obras (Martínez, 2019, 2023a, 2023b, 2024), ha desarrollado una relectura de la tradición crítica marxista —desde Marx hasta Benjamin, pasando por la Escuela de Frankfurt y diversos autores neomarxistas contemporáneos—, desplazando algunos de sus elementos fundacionales hacia un horizonte epistemológico que incorpora el pensamiento decolonial. Este esfuerzo implica no solo una crítica a las categorías clásicas como clase, estructura, ideología o capitalismo, sino también su reconfiguración desde las realidades histórico-sociales del Sur global, con especial énfasis en la dimensión simbólica y cultural de las resistencias. En este marco, Martínez Andrade reconoce el papel fundamental que pueden desempeñar lo religioso y lo teológico en la producción de saberes críticos, en tanto expresiones encarnadas de subjetividades subalternas. En su propuesta, las teologías de la liberación constituyen un locus epistémico privilegiado desde donde pensar una teoría crítica situada, comprometida con los procesos de emancipación, y capaz de romper con el secularismo eurocéntrico que ha limitado históricamente los marcos analíticos de la crítica social.

regulada por un conjunto de normativas y fronteras previamente definidas. Este marco, lejos de fomentar la pluralidad, tiende a restringirla. No se trata de un rechazo explícito o expulsivo, sino de una forma de exclusión más sutil: la pluralidad es tolerada solo en la medida en que se someta a fundamentos previamente naturalizados. En otras palabras, se trata de una pluralidad inscrita, domesticada, reapropiada por el orden dominante. La transnacionalización de la política y la globalización de la realidad no han desmontado esta lógica, sino que, paradójicamente, han contribuido a consolidarla. Lo que se ha instaurado es un “común” marcado por fronteras divisorias, impuestas y sostenidas por las configuraciones subjetivas, epistémicas y políticas de la colonialidad. En este sentido, parafraseando a Achille Mbembe, lo público en la modernidad se presenta como uno de los principales promotores de un mundo “sin afuera inapropiable” (Mbembe, 2022, p. 33): un mundo clausurado, donde toda exterioridad es absorbida, neutralizada o invisibilizada.

La pandemia, por su parte, marcó el sello del fracaso de la modernidad. En tiempos de pospandemia, vemos un recrudecimiento, naturalización y proliferación de posicionamientos de ultraderecha y fundamentalistas, en gran medida como reacción a lo que también Mbembe denomina como el fracaso de “la escatología de la técnica” (Mbembe, 2022, p. 45). La ultraderecha nace precisamente como respuesta a lo que la modernidad prometió y no pudo lograr, como es el control de la ciencia, la convivencia unificada y la pacificación de las sociedades. Todos estos elementos, finalmente, requirieron de y promovieron la violencia, la imposición y la anulación de lo que lo moderno sostuvo como valores fundamentales, como el encuentro de culturas, la aceptación de la diversidad, la inclusión de todos los grupos dentro del llamado “progreso”.

Lo público es un espacio de disputa que resalta no solo la diversidad constitutiva de nuestras sociedades, sino que se ha transformado en un escenario de operativización del neoconservadurismo, especialmente a partir de los discursos de odio. No solo es un campo de guerra hacia el otro en tanto distinto, sino también de instrumentalizar lo propiamente público, de jugar con sus límites para hacer de él una esencia con reglas propias en manos de unos pocos. Lo que queda fuera merece ser excluido, silenciado, desaparecido. Como afirman Gabriel Giori y Ana Kiffer:

Lo público como práctica no sería entonces solamente la circulación y el debate de ideas, o la oferta y el consumo de bienes simbólicos; su punto central sería este deslizamiento permanente, esa tensión, pero sistemática, alrededor de los límites de la palabra válida, del enunciado reconocible, de las fórmulas de inteligibilidad a través de las cuales una sociedad define el mundo en común sobre el que tienen lugar las disputas por la igualdad. Creo que es en esta tensión entre palabra y ruido como configuradora de lo público donde hay que situar la pregunta por el odio, del odio político en tanto palabra. (Giorgi y Kiffer, 2020, p. 45)

La pregunta es ¿por qué una categoría que fue creada con el propósito de promover el diálogo y la defensa de la pluralidad puede ser reapropiada por voces que defienden absolutamente lo contrario? ¿Es un problema de simple coerción, de reapropiación terminológica, o hablamos más bien de ambivalencias en el origen de cómo estos conceptos han sido concebidos, en cómo estos espacios políticos y sus conceptos son construidos, los cuales habilitan estas prácticas?

En síntesis, lo que proponemos es una relectura de una de las tesis centrales del giro decolonial aplicada a las problemáticas aquí abordadas: *tanto el avance de los fundamentalismos como las limitaciones de los progresismos deben comprenderse a partir de la impronta moderno-colonial que los atraviesa*. Esta marca se manifiesta en sus prácticas políticas, en sus concepciones antropológicas, en los marcos epistémicos que movilizan y en las dinámicas socioculturales que constituyen el sentido común político contemporáneo. La derecha radical, por ejemplo, instrumentaliza categorías como democracia y derecho, adjudicándoles un contenido esencialista que pretende restaurar un supuesto orden originario. Al mismo tiempo, los movimientos libertarios se presentan como defensores de la tradición liberal moderna, aunque lo hacen desde una concepción hiperindividualista, abstracta, profundamente consumista de la libertad y, finalmente, excluyente. Por su parte, los sectores progresistas —aun cuando encarnan el reverso crítico de la historia moderna, promoviendo la diversidad, los derechos de los grupos marginados y una política más allá de las instituciones tradicionales— no están exentos de reproducir lógicas problemáticas. Con frecuencia,

incurren en narrativas excesivamente abstractas, en esencialismos identitarios o en formas de poder simbólico que resultan funcionales a la misma matriz moderna que buscan impugnar.

¿Cómo abordar teológicamente estos desafíos? Aquí nos adentramos a otro elemento que va en la misma dirección, pero ahora en relación con la dinámica entre cristianismo, religión y modernidad (la cual discutiremos más adelante). Hablamos de la noción de *secularización* como uno de los pilares de la modernidad, término que trata de la separación de las esferas religiosas y civiles, y la idea de laicidad como desgregación entre Iglesia y Estado. Paralelamente, dichos conceptos también implantaron —como afirma Nelson Maldonado-Torres (2008)— un proceso de purificación del *espacio público* de toda alteridad contraria a la episteme moderna-occidental a partir de un modo cristiano-céntrico de definir “religión”. Lo religioso en tanto categoría devino en un dispositivo de configuración identitaria, donde lo mágico, lo irracional, lo supersticioso, lo subjetivo, lo corporal y lo afectivo —términos que le dan contenido a esa definición moderna de lo sagrado— refuerzan un conjunto de fronteras —sociales, culturales, económicas y sexuales— en oposición o diferenciación a los marcos de configuración individual y colectiva que la modernidad estableció como hegemónicos para toda identidad. En otros términos, lo religioso opera dentro de los maniqueísmos modernos entre lo objetivo y subjetivo, lo superior e inferior, lo racional e irracional, entre otros dispositivos de poder.

La relación entre cristianismo y colonialidad no quedó relegada al proceso de conquista imperial del siglo XV; ese fue solo un punto de inflexión más dentro de un proceso gestado desde antes y que continuó con más fuerza después, donde predomina una impronta teológico-política cristiana como fundamento de la modernidad, principalmente en su rol diferenciador de lo que queda dentro y fuera de ella (por ejemplo, estableciendo qué es y qué no es “religión”), así como en la funcionalidad de la Iglesia en la empresa colonial y occidental. Por ello, hoy no debemos sorprendernos de que diversas voces cristianas conservadoras se levanten como paladines de la defensa de la modernidad: dicho vínculo nunca dejó de existir, sino que se ha transformado a través de narrativas que promueven “lo natural”, en visiones metafísicas de la realidad, en la condena a toda diversidad religiosa/espiritual dentro de los procesos de racialización social, en la estigmatización de las mujeres desde una visión patriarcal capitalista y a la vez religiosa, entre otros elementos.

Para abordar las problemáticas planteadas, proponemos recorrer tres senderos que se entrelazan. En primer lugar, nos detendremos en el debate en torno a las políticas de la identidad desde una perspectiva pos/de-colonial, con el objetivo de identificar elementos clave para la formulación de una agenda política situada. En segundo lugar, examinaremos la temática de la libertad religiosa y el impacto de las categorías de secularización, abordadas como estudio de caso que ilustra las dos problemáticas previamente desarrolladas, a partir de una mirada crítica pos/decolonial. Finalmente, ofreceremos algunas propuestas para *una teología política pos/decolonial de la liberación* en torno a la noción de “lo común”, mediante un diálogo entre herramientas conceptuales del pensamiento pos/decolonial y de la tradición de la teología de la liberación.

Política en clave pos/de-colonial: ambigüedad y mimetismo identitario como crítica y resistencia interseccional

Dentro de todos los temas posibles de abordar para una mirada política pos/de-colonial, la cuestión de la identidad no solo representa un marco que nos abre a varias discusiones contingentes, sino también es un tema sumamente ligado a las dos problemáticas mencionadas al inicio. Por un lado, los sectores neoconservadores hablan del peligro de la invasión de identidades como una imposición ideológica que pretende imputar totalidades, que olvida temas “más importantes”, banalizando supuestos principios absolutos sobre la naturaleza, la biología y la sociedad. Por otro lado, la instalación de las llamadas “políticas de la identidad” está trayendo grandes disputas hacia dentro de los sectores progresistas, especialmente por las dificultades de articular el tema de la diversidad con agendas políticas más amplias. Con “políticas de la identidad” nos referimos al conjunto de agendas de representación que han cobrado fuerza en las últimas décadas, desplazando la incidencia política hacia temas de género y feminismos, raza, etnia y plurinacionalidad, entre otros (Fraser, 1995).

Los abordajes pos/de-coloniales han desarrollado el tema de las identidades desde tres miradas. Primero, desde la crítica al concepto de identidad eurocéntrica, moderna y colonial, abordando el conjunto de esencialismos antropológicos, culturales, patriarciales y raciales impuestos como marco subjetivo, político y epistémico a nivel global. Segundo, *desde la dimensión disruptiva de lo identitario como sello de la diversidad sociocultural*, asumiendo la pluralización de identidades en términos raciales, de género, culturales y otras intersecciones que dan cuenta de distintas prácticas políticas actuales en movimientos sociales, territorios nacionales y organismos multilaterales. Y, finalmente, desde los procesos de *mímesis, hibridación, diferenciación subalterna y cuestionamiento interno a partir de la tensión que provoca esta diversidad identitaria hacia dentro del contexto poscolonial que habitamos*. Aquí hacemos eco de conceptos como el acuñado por Walter Mignolo como el *proceso de delinking* o la instancia de subalternidad que emerge desde la diferencia colonial y que contrapone las lógicas coloniales desde adentro del sistema (Mignolo, 2013). También el de Homi Bahbah sobre el *proceso de mimesis colonial*, donde lo subalterno irrumpre desde los “espacios entre-medio” del sistema, como fisuras de sentido internos que desafían la falsa totalización colonial y permiten reinterpretar los parámetros coloniales desde una lógica marginal que socava su hegemonía (Bahbah, 1994). Incluso lo que Catherine Walsh entiende como la presencia de *conocimientos-otras o epistemologías-otras* que derrumban no solo desde adentro, sino también desde afuera la estabilidad de los marcos de conocimiento colonial (Walsh, 2005).

Dentro de la tradición latinoamericana se ha abordado en profundidad este tema, partiendo por el grupo de estudios culturales latinoamericanos (con Néstor García Canclini, Beatriz Sarlo, Jesús Martín-Barbero, Nelly Richard, Santiago Castro-Gómez, entre otros y otras) hasta el Grupo Modernidad/Colonialidad nacido posteriormente (con Walter Mignolo, Enrique Dussel, Ramón Gosfoguel, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Zulma Palermo, entre otros/as). Dentro de estos espectros, la crítica a la “identidad latinoamericana” ha recorrido dos direcciones. Por una parte, hacia los sentidos abstractos coloniales impuestos sobre “lo americano” desde una visión eurocéntrica. Por otro, también se han discutido los puntos de partida en los estudios latinoamericanistas y ciertos movimientos identitarios que, en su afán de rescatar lo propiamente regional frente a la visión eurocéntrica, acaban repitiendo el mismo esencialismo localista (o “provincialismo”, como diría Dipesh Chakrabarty, 2008), ahora enarbolando de forma romántica una expresión particular.

En esta última línea, Santiago Castro-Gómez analiza algunas literaturas clásicas sobre el concepto de lo popular en América Latina y da cuenta de cómo “lo latinoamericano” muchas veces se formula como una exterioridad a la modernidad, pero respondiendo a los mismos parámetros ontológicos sobre “lo identitario”. Frente a ello, dice el autor, es necesaria cierta honestidad epistémica para hablar sobre dicha identificación no como una esencia, sino como un marco identitario donde confluyen pasajes simbólicos y negociaciones constantes con la modernidad (Castro-Gómez, 2015, p. 61) Por ello, Castro-Gómez plantea que, frente a la dialéctica moderna entre la mismidad y lo otro —donde lo “otro” muchas veces refiere a un sentido reificado de identidad—, mejor hablar del afuera como aquello que desestabiliza tanto la mismidad como la otredad (Castro-Gómez, 2015, p. 38). En otros términos, necesitamos “pasar de una nostalgia por los orígenes a la genealogía de la emergencia” (Castro-Gómez, 2015, p. 89). Buscar ese “origen” identitario corre el riesgo de despolitizar las identidades, donde lo originario deviene en un fundamento que puede desplazar la singularidad crítica.

El pensamiento pos/de-colonial, por su parte, enfatiza en la categoría de identidad y subjetividad, no tanto como una particularidad sino como una singularidad situada en tanto lugar de enunciación, que no solo expresa una particularidad, sino que emplaza un locus, un conjunto de dinámicas, de operaciones, de recursos, de resignificaciones y sentidos siempre en clave relacional, interdependiente e interseccional. En palabras de Castro-Gómez:

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

El problema, entonces, no radica en el principio filosófico de la diferencia ni en las políticas de la identidad en sí mismas, sino en la forma en que estas son comprendidas y en el lugar desde donde operan. En el marco de los debates contemporáneos inspirados en la teoría crítica, suele observarse una tensión entre dos posturas. Por un lado, se encuentran quienes consideran que las políticas identitarias son secundarias, ya que su centralidad distraería de cuestiones consideradas más fundamentales, como las estructuras económicas o las dinámicas de poder político. Por otro lado, existen corrientes culturalistas que tienden a centrarse casi exclusivamente en lo micro, dejando en segundo plano el análisis de estructuras y procesos más amplios.

Ambas posturas, sin embargo, incurren en reduccionismos. No se puede pensar la lógica moderno-colonial sin reconocer su carácter sistémico, rizomático y multiforme, capaz de operar a través de una multiplicidad de canales micro y de producir narrativas cotidianas, prácticas de disciplinamiento corporal y subjetividades diferenciadas. Del mismo modo, tampoco es posible abordar las opresiones particulares —o las formas situadas en que los mecanismos de exclusión se encarnan— sin comprender los contextos de producción y enunciación estructurales e institucionales que posibilitan su legitimación, reproducción y fosilización histórica.

En otras palabras, si el principio de la diferencia no logra desmontar la lógica colonial de la mismidad —en sus dimensiones económicas, políticas y simbólicas—, corre el riesgo de convertirse en una reacción meramente performativa, sin capacidad de transformación estructural. Pero, inversamente, si se insiste únicamente en la centralidad de las categorías macro —como clase, Estado, cultura, sociedad o gobierno— se corre el riesgo de reproducir abstracciones propias del pensamiento moderno, sin captar cómo dichas estructuras se manifiestan y son resistidas en las prácticas y experiencias concretas de lo cotidiano.

La tradición pos/de-colonial, especialmente desde los estudios subalternos, ha puesto más énfasis en la idea de las subjetividades o la agencia, no tanto como identidades sino como locus de enunciación de las lógicas coloniales eurocéntricas. La cuestión de las identidades, entonces, no tiene que ver solo con destacar o resaltar modos reificados de resistencia, sino con localizar modos en donde operan las lógicas hegemónicas.

Por ello es fundamental plantear que *una política pos/de-colonial es sobre todo una política interseccional*, concepto que destaca el entrecruce de las lógicas de poder, y con ello la trama de las prácticas de resistencia y resignificación de sentidos. La idea de interseccionalidad recupera dos elementos fundamentales. Primero, que las dinámicas de opresión son mucho más complejas de lo que proponen los maniqueísmos moderno-céntricos que acogen algunas teorías críticas; más bien, necesitamos entender que las estructuras de opresión operan de forma interseccional, creando jerarquías, demarcando diferencias, controlando cuerpos y articulando dinámicas raciales, de género, de clase y de cultura, las cuales no solo se imponen, sino se instituyen como sentido común. En segundo lugar, nos enseña que las lógicas de resistencia nunca son aisladas ni particulares, sino que operan de forma articulada ya que los procesos de opresión tanto individuales como colectivos responden, a la vez, a diversas demandas: de clase, de raza, de género, de creencia, entre otras.

Afirmar que tanto el poder colonial como las lógicas de resistencia operan de forma interseccional implica reconocer que lo *común* debe ser pensado como una espacialidad de disputa. Es en ese terreno que se entrelazan elementos heterogéneos, donde tienen lugar tanto los choques entre dinámicas de opresión como los encuentros que posibilitan nuevas formas de solidaridad liberadora. El “común”, en este sentido, no remite a una sustancia o esencia compartida, sino a un espacio simultáneamente simbólico-discursivo y político-material, en el que confluyen demandas diversas que atraviesan y constituyen a las comunidades. Como ya hemos señalado, la modernidad promovió un imaginario del común profundamente abstracto, cimentado en la naturalización del progreso, la técnica, la soberanía estatal y una subjetividad de raíz eurocéntrica. Frente a ello, se vuelve hoy indispensable repensar el espacio público y la noción de lo común que lo sustenta, tanto en sus expresiones locales como en sus articulaciones nacionales y regionales, considerando las implicancias sociopolíticas que ello conlleva para la sociedad civil, los Estados y los organismos multilaterales.

No es casual que el uso del término “interseccional” esté generando intensos debates en diversos organismos multilaterales. Una de las principales objeciones —especialmente desde gobiernos de corte conservador— es que

dicha categoría resultaría incompatible con los marcos jurídicos y constitucionales nacionales. ¿A qué responde esta resistencia? Fundamentalmente, a que los esquemas de poder moderno-céntricos encuentran más funcional legitimarse a través de categorías tradicionales como nación, Estado y soberanía. Esto les permite bloquear el avance de visiones más complejas, dinámicas y plurales de la realidad social, que reconozcan la imbricación entre diversas formas de poder y, al mismo tiempo, la potencialidad de sus resistencias articuladas.

Ante este panorama, se vuelve urgente repensar lo común como una construcción en movimiento. No se trata de consolidar enunciados cerrados ni totalidades clausuradas, sino de habilitar espacios de intercambio, diálogo y reconocimiento basados en la pluralidad constitutiva de nuestras sociedades. Desde allí, es posible desdibujar y reconfigurar las líneas de intersección y articulación que orienten la construcción de formas de convivencia más igualitarias, democráticas, justas e inclusivas.

La secularización moderna como herramienta colonial

Ya es un tema bastante desarrollado el rol del cristianismo en las empresas coloniales, el cual actuó no solo como institución legitimadora de las conquistas, masacres, genocidios e invasiones, sino también como un marco religioso-teológico que opera de fondo en la promoción de nociones sobre la corporalidad, lo social y la metafísica de ciertas epistemologías políticas. Ahora bien, algunos estudios pos/de-coloniales también han identificado el rol paradójico que desempeña la idea de *secularización* en estas dinámicas. Ella ha referido tradicionalmente, en términos generales, a la neutralización de lo social frente a lo religioso y lo teológico, transformándose ambas ya no en un epicentro prioritario —como lo era durante el medioevo—, sino en un área más dentro de las fenomenologías sociales, replegándose con el tiempo —bajo la falsa dicotomía entre lo público y lo privado nacida en el siglo XVIII— al campo de lo personal.

Sin embargo, estos estudios también esbozan que la secularización no solo implicó una resignificación de lo religioso (o más concretamente, de lo eclesial), sino en un modo de “purificar” el espacio público desde un conjunto de procesos de diferenciación, a partir de las distinciones entre lo profano y lo sagrado, lo racional e irracional, lo objetivo y subjetivo, civilización y barbarie (Panotto, 2023a; Maldonado-Torres, 2008). Como afirma Silvia Federici, el “desencantamiento” del que hablaba Max Weber no solo refería al desplazamiento de lo religioso del espacio público, sino también a la instalación del capitalismo como epistemología universal (Federici, 2020, pp. 265-266). Nos encontramos, entonces, con un común desencantado y secularizado, donde lo público se pretende como un espacio racionalizado, racializado y normativizado, sustraído de la superficialidad, superstición y emocionalidad de lo religioso.

Ahora bien, la idea de secularización moderna es paradójica y ambivalente. Los estudios sobre la post-secularización plantean que dicho término referiría no tanto al “desencanto” de las sociedades, sino más bien a los procesos de pluralización, desinstitucionalización y reconfiguración de las religiones y espiritualidades (Casanova, 2012). La modernidad tiene este efecto ambivalente: sus elementos constitutivos producen, muchas veces, impactos contrarios a los que se proponen, como lo vemos en la pluralización religiosa y espiritual en la actualidad.

Lo mismo sucede con la idea de libertad religiosa. Ella cobró fuerza con la construcción de la Declaración Universal por los Derechos Humanos. Muchos/as plantean, incluso, que es el derecho primigenio del que nacen el resto. Ahora bien, el desarrollo jurídico y político del concepto mostró sus limitaciones a causa de sus raíces moderno-céntricas: la noción de libertad se la toma desde una mirada individualista y consumista, que hace de lo religioso una dimensión privada que, o no debe participar de lo colectivo, o que debe diferenciarse por completo de otras dimensiones de la vida.

Esta ambivalencia tanto de la idea de secularización como de libertad religiosa, con su trasfondo moderno-colonial, tiene directa relación con las dos problemáticas enunciadas inicialmente. Por un lado, la reconfiguración de las instituciones religiosas ha puesto en evidencia, más allá de las resistencias académicas, que las comunidades de fe y espiritualidades tienen un rol fundamental en el desarrollo o limitación de nuestra convivencia democrática. Pero es especialmente el progresismo y la izquierda que aún mantienen resistencias basadas en el sentido antedicho de secularización, que relega la creencia a lo privado, promoviendo así no solo una visión reduccionista del mundo

religioso y espiritual, sino también perdiendo la posibilidad de construir estrategias de disputa, precisamente desde una lógica pos/de-colonial como la presentada, a través de la promoción de la diversidad religiosa como un modo de contrarrestar la hegemonía conservadora que opera colonialmente hacia dentro del sistema.

Por otro lado, la noción abstracta de libertad religiosa se ha convertido en uno de los pilares retóricos utilizados por sectores fundamentalistas y neoconservadores, quienes instrumentalizan esta narrativa para bloquear el avance de agendas vinculadas a los derechos humanos. Un ejemplo recurrente es la acusación de que iniciativas como la educación sexual integral o el reconocimiento del matrimonio igualitario atentan contra la libertad religiosa, al ser impuestas desde el Estado —según estos grupos— contenidos contrarios a sus convicciones de fe. Esta estrategia evidencia no solo una manipulación del concepto de libertad —reducido a una visión individualista y restrictiva propia de la modernidad liberal—, sino también una operación de clausura sobre lo religioso, concebido aquí de manera monolítica, institucionalista y jerárquica. Dicha comprensión restringida de lo religioso constituye, a su vez, una herencia directa del proceso de secularización, particularmente en su versión cristiano-céntrica, que continúa estructurando tanto el sentido común contemporáneo como las políticas públicas vigentes.

En resumen, la modernidad ha promovido una concepción esencialista de la secularización, la religión y la libertad religiosa, que ha operado en dos direcciones problemáticas. Por un lado, ha facilitado que sectores religiosos conservadores reafirman una noción rígida de “identidad religiosa”, funcional a lógicas de exclusión y control. Por otro lado, ha generado en ciertos sectores progresistas una resistencia a reconocer lo religioso y espiritual como procesos subjetivos y colectivos —donde incluso habitan voces que promueven y defienden los derechos humanos, la diversidad y el fortalecimiento del ambiente democrático—, más allá de su confinamiento a la esfera privada. Frente a este escenario, resulta urgente emprender una descolonización de las categorías de lo religioso, lo secular, la laicidad y la libertad religiosa, con los siguientes objetivos:

1. Promover comprensiones no cristiano-céntricas de la espiritualidad, que reconozcan la pluralidad de formas de experiencia y creencia;
2. Visibilizar la diversidad religiosa y espiritual no solo como una cuestión de identidades, sino también como una pluralidad de posicionamientos éticos, sociales e ideológicos capaces de disputar la hegemonía de los discursos conservadores en el espacio público;
3. Impedir que los sectores conservadores continúen instrumentalizando prácticas y narrativas políticas con el fin de restringir derechos, legitimando un “exclusivismo identitario religioso” que se proyecta en términos políticos, culturales e incluso jurídicos.

Cuatro tesis para una teología política pos/decolonial de la liberación sobre “lo común”

Para pensar en una teología política pos/de-colonial y liberacionista de lo común que responda a los desafíos hasta aquí desarrollados, volvamos a lo planteado por Silvia Federici: así como el “desencantamiento” del mundo sirvió a la imposición de la episteme moderna y capitalista, podríamos pensar en un *reencantamiento del mundo* a partir del rescate, descubrimiento y visibilización de otras lógicas “por fuera” de los márgenes hegemónicos como un mecanismo de resistencia (Federici, 2020, pp. 265-266). Este “afuera” hace eco al imaginario teológico sobre el sentido de alteridad utópica: no hablamos de una esencia metafísica identitaria impuesta desde un más allá abstracto colonial-moderno, sino del exceso, de la exterioridad inevitable, de la presión de la liminalidad que nace de lo marginalizado por esa misma metafísica, que no es más que una falsa retórica esencialista.

Pensar en una teología política pos/de-colonial y liberacionista es habilitar un marco de trascendencia desde la posibilidad de repensar lo divino a partir de la tensión constitutiva entre lo revelado y lo oculto, dando lugar a las voces, los espacios, las narrativas que quedan “fuera”, pero que circulan siendo invisibilizadas por discursos dogmáticos e instituciones. Es lo que Juan Luis Segundo denominaba como la *pedagogía divina en la historia* (Segundo, 1989, p. 136) o la noción de historia de la salvación en Ignacio Ellacuría, quien plantea* el más allá de la historia como el más allá

de lo divino* a partir de los actos de liberación (Ellaquiría, 1993). Es un ejercicio que exige un “común” como espacio siempre abierto desde lo que no vemos, desde lo que nos excede, lo que se presenta como distinto, como sorpresa, como irrupción desde lo que ha sido silenciado; todo ello como formas en que lo divino y la fe se traslucen de diversas maneras, sin agotarse en ellas. Un “común” que se reencanta a partir de lo aún no visto.

De aquí presentaremos cuatro tesis alimentadas en los aportes del pensamiento pos/de-colonial relacionadas con la teología de la liberación:

1. *Un ejercicio teológico que descifre y reinscriba críticamente el legado colonial inherente al cristianismo, su impacto en la comprensión de lo religioso/espiritual y su lugar en la legitimación de marcos subjetivos, institucionales y epistémicos que imperan en nuestras sociedades e imposibilitan avanzar en un “común” posfundacionalista.*

La teóloga Catherine Keller (2003, p. 7) afirma de forma polémica que no existe un cristianismo pre-colonial. Las raíces del cristianismo se hunden en disputas coloniales, desde la historia de los imperios asirios, persa, griego, romano, constantinopolitano, pasando por las empresas europeas de colonización en el siglo XVI y XIX. Esta no es una historia lineal; más bien, es una historia de idas y venidas, de procesos de hegemonización y resistencias que se dieron constantemente y de forma simultánea.

Kwok Pui-Lan, por su parte, habla de la teología poscolonial como un “momento post-teológico” que habilita el reconocimiento y cuestionamiento de los elementos coloniales subyacentes en la teología cristiana, con el objetivo de deconstruir su funcionalidad fundamentalista (Pui-Lan, 2008). En este sentido, leer la teología desde un prisma pos/de-colonial y liberacionista no es solo contraponer una “lectura correcta” del cristianismo desde un lugar delimitado, con fronteras monolíticas sobre lo que define como resistencia y liberación, frente a la lógica colonial o imperial que subyace en el pensamiento cristiano. Más bien, implica reconocer que lo cristiano significa la experiencia de habitar esa contradicción, esa ambivalencia entre los límites y las posibilidades de la teología cristiana, con el propósito de mantener una actitud de sospecha y discernimiento decolonial constante de nuestras narrativas teológicas y religiosas, incluso cuando ellas se presentan con la etiqueta de liberación.

Descolonizar lo cristiano, en concreto, significa cuestionar las imágenes metafísicas de Dios y su impacto en nuestros sentidos comunes, las lecturas monopólicas del texto bíblico (en su modo tanto literalista como liberal y racionalista), las prácticas de institucionalización eclesial (cuya burocracia muchas veces son más bien máquinas de poder), los modelos de liderazgo (que muestran una obsesión por la jerarquización y procesos de diferenciación), entre otros elementos presentes en todos los espectros del antagonismo que habita lo cristiano.

2. *Un ejercicio teológico que promueva la reimaginación decolonial liberadora a partir de las posibilidades críticas de una relectura alternativa de la tensión entre lo universal y lo particular, donde lo “común” se presente como una espacialidad para promover nuevas instancias de enunciación subjetivas y colectivas desde su cruce.*

Mucho del debate que hemos introducido hasta aquí tiene que ver con la bizantina tensión entre lo universal y lo particular como criterios para entender las dinámicas coloniales. La crítica pos/de-colonial ha evidenciado cómo la lógica moderna eurocéntrica se ha instalado como una matriz universal, así como una política que debe enfocarse en la promoción de ejes universales para todas las sociedades por igual. Sin embargo, también se ha proyectado la dimensión crítica de las identificaciones particulares como emergencias que disputan desde su singularidad performática, ideológica e identitaria, los intentos de absolutización colonial. La teología de la liberación latinoamericana ha abonado a este proceso, planteando desde sus inicios un *círculo hermenéutico* que “libera a la teología” —en palabras Juan Luis Segundo— de sus pretensiones opresoras y coloniales a partir de una relectura de la tradición cristiana en diálogo con los contextos concretos.

Ahora bien, ya se ha advertido que tanto una como otra lógica pueden caer bajo el mismo mantra colonial si no se mantiene activa un tipo de relación tensionante entre ambas. Podemos hablar de un absolutismo de lo universal que

imponga una particularidad como Totalidad en términos de visiones sociopolíticas, y que anule toda divergencia, así como podemos hablar del absolutismo de las partes, donde cada particularidad se establece ontológicamente como verdad absoluta y único marco para entender la realidad, sin la posibilidad de abrirse al diálogo y al intercambio necesarios con otras voces, objetos y perspectivas para acercarnos a lo diverso e inscribirse en un proceso autocrítico. Esto, incluso, se ha advertido dentro de las teologías de la liberación, como lo ha hecho Ivone Gebara desde una mirada ecofeminista (Gebara, 2000).

Dentro de la corriente pos/de-colonial contamos con valiosas reflexiones que complejizan la relación y tensión entre lo universal y lo particular desde una mirada política. Por ejemplo, Aimé Cesaire (2006) advierte sobre el peligro del “provincialismo”, es decir, de la absolutización de una particularidad, tanto hacia sí misma como en la posibilidad de su devenir hacia una matriz universalista. Hay que tener cuidado tanto con el universalismo des-corporizado como con los particularismos estrechos. Lo universal debe ser entendido como una coexistencia de todas las particularidades (Cfr. Bernardino-Costa, Maldonado-Torres y Grosfoguel, 2019, p. 15).

Por su parte, la filósofa boliviana Silvia Rivera Cusicanqui habla de la constitución de un *mundo ch'ixi*. La palabra aymara “ch'ixi” refiere a un tipo de tonalidad que a la distancia se ve gris, pero al acercarse uno se percata de una superficie compuesta por una combinación y entrecruzamiento infinito de puntos blancos y negros. En otros términos, lo ch'ixi ve lo universal como una tonalidad particular compuesta por el juego y la mezcla de muchas partes. Por ello, la “epistemología ch'ixi” conlleva un rompimiento con el historicismo y los binarismos coloniales, ya que apela a una temporalidad prismática, de un futuro-pasado que se resiste al presente continuo colonial. Lo ch'ixi implica, sobre todo, una comprensión antropológica mimética en el campo de los procesos poscoloniales. Cusicanqui habla de la identidad mestiza como identidad ch'ixi. Es decir, una identidad como “zona de incertidumbre”, como una espacialidad de fricciones e incluso contradicciones. Un ser que no es “ni chicha ni limoná”. “La noción ch'ixi, como muchas otras (*allqa, ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color ch'ixi es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario” (Cusicanqui, 2012, p. 69).

De aquí, Cusicanqui se pregunta por qué las contradicciones deben ser comprendidas como disyuntivas paralizantes u oposiciones irreductibles. La epistemología ch'ixi significa habitar la diferencia colonial en el marco de una “ecología de saberes” que es también “ecologías de sabores”. En términos de Cusicanqui:

La idea es entonces no buscar la tranquilidad de lo Uno, porque es justamente una angustia maniquea; es necesario trabajar dentro de la contradicción, haciendo de su polarización el espacio de creación de un tejido intermedio (*taypi*), una trama que no es ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario, es ambos a la vez. (Cusicanqui, 2018, p. 94)

También contamos con las propuestas del filósofo y pensador antillano Édouard Glissant, quien desarrolla la idea de una *poética del pensamiento errante*. “El pensamiento de la errancia concibe la totalidad, pero renunciando a la pretensión de ordenarla y poseerla” (Glissant, 2017, p. 55). La errancia implica una totalidad arraigada, donde la relación se transforma en absoluto. La palabra es una enunciación pasajera de ese encuentro. Como toda relación es dinámica, las palabras y las identidades (o las palabras como identidades) también se mantienen en movimiento. Ahí la poética de la palabra, del encuentro, donde la relación articula algunos itinerarios, pero se mantienen en viaje. La poética de la relación no supone una fijeza ideológica. Más bien, contradice y desafía las seguridades de una lengua. La totalidad se representa como una fulguración, como el sueño de una totalidad imposible que exhorta a quien quiere vivirla.

Glissant sostiene que la Totalidad se resiste a lo Uno. Esto lo dice pensando en la contraposición entre las Antillas como archipiélago y los grandes imperios del mediterráneo donde

todas las expresiones de las humanidades se abren a la complejidad fluctuante del mundo. El pensamiento poético preserva lo particular, pues en realidad sólo la totalidad de los particulares efectivamente exceptuados garantiza por sí misma la energía de lo Diverso. Pero se trata, cada vez,

de un particular que se pone en Relación de manera absolutamente intransitiva, es decir, junto con la totalidad finalmente realizada de particulares posibles. (Glissant 2017, p. 66)

En otra de sus obras afirmará: “Lo político es el acuerdo revelado del detalle despojado a la totalidad abierta, sin que sea necesario arrastrar al crimen de las ideologías generalizantes” (Glissant, 2019, p. 53).

Estos y muchos otros aportes nos invitan a pensar la relación universal-particular desde una clave política liberadora, no posicionándose en uno de los extremos sino *entre medio*, en la tensión que estimula su encuentro y a veces su choque enriquecedor. Dicha tensión contiene un símbolo poderosamente teológico, donde la reflexión sobre lo divino resiste la universalización de una particularidad (como puede ser el cristianismo en su versión conservadora), sino como un horizonte crítico, donde la afirmación de que lo divino se revela y a la vez se mantiene oculto —como decía Martín Lutero—, posee un potencial político y descolonizador al invitarnos a evocar, como decía David Tracy (2017), en cómo la mística del *theos* desplaza el lugar absoluto que el *logos*, en tanto palabra razonada y homogénea, como ha permeado en buena parte de la teología moderna. Es pensar en la teología, como nos invita la teóloga Nancy Cardoso (2018), no solo como un ejercicio de revelación sino de *interrupción*; o, mejor dicho, de revelación a partir de la interrupción, donde lo novedoso, la alteridad, la diferencia, se presentan como puntos fundamentales para conocer la realidad en su trascendencia, pero nunca acabada en las inmanencias presentes que intentan descifrarla en su contingencia.

Esto es hacer de lo común un espacio teológico, o abierto por su dimensión teológica. Según Laval y Dardot, el cristianismo ha influido en la relación entre lo universal y lo común, haciendo que este último devenga en una esencia previa a la misma comunidad. Por eso —proponen estos autores— lo común debe ser entendido como una co-actividad, no como una co-pertenencia, co-propiedad o co-posesión (Laval y Dardot, 2015, p. 57). Lo común es, al final, una *universalidad práctica*, donde el pensamiento teológico sirve como un horizonte crítico de apertura hacia toda práctica de resignificación.

En resumen, una teología política de la liberación que evoca la tensión entre lo universal y lo particular desde la revelación como interrupción, donde Dios se manifiesta y al mismo tiempo se mantiene en tensión con lo más cercano, promueve una mirada que atiende a las demandas identitarias concretas como posibles expresiones de lo divino, pero, al mismo tiempo, establece la necesidad de una autocritica constante en el marco de demandas colectivas más amplias, como horizontes plurales y articuladores que exceden los lugares específicos, en vistas de que ninguna particularidad puede agotar la expresión y la palabra sobre la manifestación de lo sagrado.

De aquí que una teología política pos/de-colonial de la liberación es una *teología interseccional*, que invita a la articulación de las expresiones particulares desde un escenario de diálogo y encuentro común, en el cual abrirse a la alteridad que imprime el acercarse al otro/a, desde donde aprender a ser atravesados/as por el misterio, movilizando prácticas inclusivas y un ejercicio de autocritica que nos impida caer en esencialismos localistas que impidan que nos cierran al prójimo.

3. Un ejercicio teológico interseccional que permite extender la pluralización de voces teológicas hacia un ejercicio que repiese las imágenes divinas, los agenciamientos y las subjetividades a partir de una movilización crítica que haga de “lo común” un espacio dinámico de diálogo e intercambio liberador.

La teología pos/de-colonial ofrece un marco epistémico que asume la interseccionalidad como metodología, yendo más allá de la idea de interdisciplinariedad e incluso de trans-disciplinariedad, ya que la articulación y relación entre diversas epistemologías tiene un objetivo prioritariamente político antes que metodológico. No es posible pensar en la dimensión crítica de una teoría sin su interseccionalidad con respecto a otras epistemologías, otros sujetos y otros contextos. Además, la dimensión crítica de la interseccionalidad tiene una doble vía: tanto hacia los mismos marcos teóricos en su singularidad como a su propuesta crítica hacia fuera.

Aquí podemos traer la propuesta de Achile Mbembe sobre la descolonización como “des-centramiento”: es decir, como un proceso que no refiere necesariamente a esta visión del colonizado/a como “forzado” a pensar por sí mismo, sino como un fenómeno de “efracción”, de ruptura, que no nace solo de una decisión subjetiva sino como exterioridad,

como irrupción, como algo “carente de poder de metamorfosis” (Mbembe, 2021, p. 4). Esta “exterioridad” que precisa Mbembe puede ser relacionada, por ejemplo, con la idea de “la fuerza histórica de los pobres” que desarrolló la teología de la liberación (Gutiérrez, 1982).

Según Antonio González, cuando hablamos de sujeto no nos referimos a un punto singular en el marco de un cosmos finito; menos aún a una subjetividad monádica. Es un sujeto que se constituye desde la densidad histórica que refiere su praxis.

Cuando se habla de los pobres como “sujeto de la historia” no se alude, como el término “sujeto” podría insinuar, a una instancia anterior e independiente de sus acciones, sino a una realidad que a la vez que hace historia, se constituye en ella... la primacía de la praxis entraña su irreductibilidad metafísica a cualquier legalidad natural o racional. (González, 1993, p. 157)

En este sentido, el poder transformador de las identidades o subjetividades marginales no reside en la representación de un sujeto revolucionario con una conciencia revolucionaria, como lo plantea la teoría crítica moderna. Menos aún, como un campo fragmentado de identidades particulares y delimitadas hacia sí mismas, sin posibilidad de vinculación, articulación e incluso de auto y mutua crítica a partir del encuentro y trabajo conjunto. Más bien, se inscribe en la dimensión crítica que asume su locus de enunciación y práctica, donde lo liminal y lo marginal en tanto espacialidades de praxis-otras, da cuenta del símbolo de “resto”, de horizonte abierto antes que de práctica acabada. Aquí podemos traer la advertencia que hace Santiago Castro-Gómez (2015, p. 43):

Por eso, al utopismo tendremos que oponer el perspectivismo. Esto significa: en lugar de imaginar el futuro desde valores tales como la unidad, el consenso, la armonía, la homogeneidad, la transparencia y la reconciliación, imaginarlo ahora como la confluencia negociada entre diferentes formas de conocimiento y entre diferentes criterios morales de acción.

Es desde este perspectivismo donde podemos pensar en la pluralización de los discursos teológicos. Por ejemplo, la teología de la liberación —aunque hay debates sobre si es o no una teología decolonial— podemos ubicarla dentro de una tradición que aportó a los procesos de crítica colonial. Sin embargo, voces como las de Marcella Althaus-Reid, José Miguez Bonino, Juan Luis Segundo o Hugo Assman han advertido que esta teología también ha replicado visiones eurocéntricas y modernas en sus sentidos de sujeto, de liberación, de revolución, de metodología teológica, entre otros (Panotto, 2023b, 2023c).

Por ejemplo, Juan Luis Segundo (1975) esboza desde los inicios de su trabajo que más que una teología de la liberación, necesitamos hablar de una *liberación de la teología*, es decir, de una revisión de lo teológico en sus elementos más fundamentales, donde “liberación” no es un adjetivo más sino un proceso hermenéutico constitutivo que mantiene lo propiamente cristiano de la fe en movimiento constante. En términos de Néstor Míguez (2004), más que hablar de un canon de la liberación, necesitamos una *liberación del canon*.

En resumen, necesitamos que las expresiones contextuales e identitarias de lo teológico no sean la expresión localizada de un núcleo originario de la teología o metáforas aisladas de un horizonte común. Hablar de interseccionalidad significa que lo teológico es un ejercicio que nunca se acota a expresiones particulares; más bien, vincula y a su vez aborda críticamente cada expresión singular y su manifestación, con una pretensión autocrítica y a la vez movilizadora con el necesario reconocimiento de la diversidad de voces y su articulación. Esto responde en buena medida a lo que Joerg Rieger denomina *teólogos/as orgánicos/as*. Dice: “Los teólogos orgánicos saben que las diversas diferencias de poder sólo pueden ser superadas cuando los muchos se unen para contrarrestar los esfuerzos de los pocos que gobiernan la supremacía, y no temen hacer preguntas sobre la ubicación de lo divino en todo esto” (Rieger, 2022, p. 11). Por ello, un horizonte teológico de trascendencia busca otros modos de inmanencia que contrarrestan.

Debemos advertir a las teologías de la representación y las identidades de no repetir el error de los binarismos modernos y coloniales, que pretenden cierta superioridad moral, como lo señaló Hugo Assman sobre las primeras

generaciones de la teología de la liberación (Assman, 2002). Pero también hay que tener cuidado con el hecho de que cuestionar los modos de representación dentro de la lógica colonial puede llevarnos a perder el poder de resignificación que tienen los nuevos lugares de enunciación presentes en los sujetos diversos que hacen teología y viven la fe, como las mujeres, los grupos afro, la comunidad LGBTIQ+, las niñeces, entre otros.

4. *Un ejercicio teológico que colabore y promueva prácticas políticas alternativas para la construcción de un “común” desde la diversidad de espacios liberadores alternativos que forman parte de la realidad global que habitamos.*

Aquí simplemente planteamos la siguiente pregunta: ¿para qué hacemos teología y dónde lo hacemos? Necesitamos releer constantemente el llamado de la teología de la liberación sobre *la primacía de la praxis como instancia de construcción de saberes teológicos y religiosos*. Un ejercicio teológico que se involucre y comprometa con lugares donde no estamos acostumbrados/as a estar, y que hable de temas relevantes. Es decir, no solo “hablar sobre”, sino abogar por un ejercicio teológico que visibilice esta pluralidad de voces epistemológicamente. En este contexto, es fundamental comprometernos con un trabajo de análisis socio-religioso y teológico en las siguientes áreas:

- Desarrollar una ampliación de la comprensión de lo religioso que cuestione las matrices coloniales y modernocéntricas funcionales con prácticas anti-democráticas, hacia sentidos como religión vivida, espiritualidad, religiosidades populares, entre otros, que permita una apertura en el abordaje de lo religioso en instancias de políticas públicas y la sociedad civil. Esto significa acompañar espacios jurídicos, políticos y de sociedad civil.
- Revisar el sentido de libertad religiosa en clave de derechos humanos, donde “libertad” deje de ser comprendido en su sentido liberal e individualista, para ser interpretada desde la pluralidad de libertades, con sus posibilidades y límites.
- Promover narrativas alternativas sobre el potencial democrático de lo religioso en el espacio público, articulado con agendas de derecho, inclusión e incidencia social.
- Buscar nuevas articulaciones con sociedad civil, que den cuenta de cómo lo religioso y espiritual operan de distintos campos de la vida cotidiana, cultural y política de nuestras poblaciones.

Conclusiones

Volviendo a las dos problemáticas mencionadas al inicio, podemos afirmar que tenemos el desafío de descolonizar los sentidos de religión, identidad(es) y libertad(es) en el campo público, para desplazar la instrumentalización de sectores neoconservadores y fundamentalistas en sus nociones esencialistas y universalistas. Es aquí necesario retomar algunos de los debates que se dieron durante los setenta y ochenta con respecto a la diferencia entre libertad y liberación entre teólogos europeos y latinoamericanos (como el intercambio epistolar entre Jürgen Moltmann y José Míguez Bonino, las críticas iniciales de Hugo Assman en su clásico *Teología desde la praxis de la liberación*, o los abordajes alternativos de Juan Luis Segundo, en especial en torno a la relación entre ideología y fe). Algunas de las respuestas esbozadas en su momento, viéndolo retrospectivamente, no fueron las más adecuadas; incluso algunos de sus protagonistas las cuestionaron décadas después. Pero sería sugerente retomar esos debates para ver cómo aún se mantienen ciertas paradojas y ambigüedades en torno a las tensiones que provoca la puesta en marcha de proyectos de liberación y las nociones antropológicas y teológicas que se juegan de fondo, lo cual pueden hacer eco hoy sobre las tensiones entre la política de las identidades y la aplicación de políticas públicas o narrativas comunitarias.

Esto nos lleva a la necesidad de procesos de autocrítica dentro de los progresismos y visiones liberacionistas con respecto a las matrices coloniales y modernas que presentan algunas de sus nociones sobre identidad y resistencia de- o anti-colonial en el campo global, capitalista y posmoderno que habitamos, para no caer en romanticismos, esencialismos y maniqueísmos que impiden el avance de agendas de derecho y, sobre todo, en procesos de concientización y sensibilización social. Aquí el reto de construir una noción de “lo común” que salga de las dicotomías modernas entre lo universal/abstracto y el “melting pot” de particularidades aisladas y homogéneas, hacia

una noción articuladora, donde los horizontes y demandas comunes se visibilicen y a la vez entren en tensión desde la pluralidad de expresiones.

Finalmente, requerimos una teología política pos/de-colonial de la liberación que 1) descolonice la funcionalidad de las imágenes divinas y sus mediaciones hermenéuticas sobre concepciones monopólicas de lo público, 2) que promueva la dimensión política de lo teológico como horizonte epistémico para cuestionar los particularismos universales desde la mística de lo divino y que 3) articule y promueva la interseccionalidad de la diversidad de teologías como un aporte a la convivencia democrática y la visibilización de la diversidad en términos religiosos/espirituales.

Referencias

- Assmann, H. (2002). Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal. En J. J. Tamayo Acosta y J. Bosch (Eds.), *Panorama de la teología latinoamericana* (pp. 139–154). Verbo Divino.
- Bahbah, H. (1994). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Bernardino-Costa, J., Maldonado-Torres, N., & Grosfoguel, R. (Comps.). (2019). *Decolonialidade e pensamento afrodiásporico*. Autêntica.
- Cardoso, N. (2018). ¡Interrompidas venceremos! Raacunhos sobre la libertação e fracasso. En D. Pardo & L. Carlos Marrero (Eds.), *Re-encantos y re-encuentros. Caminos y desafíos actuales de la teología de la liberación* (pp. 44–52). JuanUno.
- Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Anthropos.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Crítica de la razón latinoamericana*. Editorial Universidad Pontificia Javeriana.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Tusquets Editores.
- Cesaire, A. (2008). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Dussel, E. (2020). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Ellacuría, I. (1993). Historicidad de la salvación cristiana. En I. Ellacuría & J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis* (Vol. 1, pp. 328–329). ECA Editores.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficante de Sueños.
- Fraser, N. (1995). From redistribution to recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age. *New Left Review*, 212, 68–93.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Trotta.
- Giorgio, G., & Kiffer, A. (2020). *Las vueltas del odio. Gestos, escrituras, políticas*. Eterna Cadencia.
- Glissant, É. (2017). *Poética de la relación*. UNQUI.
- Glissant, É. (2019). *Filosofía de la relación*. Traficante de Sueños.

- González, A. (1993). El significado filosófico de la teología de la liberación. En J. Comblin, J. González Faus, & J. Sobrino (Eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (pp. 145–160). Trotta.
- Gutiérrez, G. (1982). *La fuerza histórica de los pobres*. Sígueme.
- Keller, C. (2003). *Face of the Deep: A Theology of Becoming*. Routledge.
- Laval, C., & Dardot, P. (2015). *Común. Ensayos sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- Madan, T. N. (1987). Secularism in Its Place. *The Journal of Asian Studies*, 46, 747–759.
- Maldonado-Torres, N. (2008). Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. En M. Moraña, E. Dussel, & C. Juáregui (Eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 360–386). University Press.
- Martínez Andrade, L. (2024). *Religión sin redención*. Editorial Laboratorio Educativo.
- Martínez Andrade, L. (2023a). *Teoría crítica anticolonial*. Tirant Editorial.
- Martínez Andrade, L. (2023b). The Current Status of Latin American Liberation Theology. En N. Panotto & L. Martínez Andrade (Eds.), *Decolonizing Liberation Theologies* (pp. 203–214). Palgrave Macmillan.
- Martínez Andrade, L. (2022). *Ecología y teología de la liberación*. Herder.
- Mbembe, A. (2021). *Out of the Dark. Essays on Decolonization*. Columbia University Press.
- Mbembe, A. (2022). *Brutalismo*. Paidós.
- Mignolo, W. (2013). *Historias locales/diseños globales*. Akal.
- Míguez, N. (2004). Hacer teología latinoamericana en el tiempo de la globalización. En G. Hansen (Ed.), *El silbo ecuménico del Espíritu. Homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años* (pp. 81–110). ISEDET.
- Mo Sung, J. (2012). La irracionalidad de la Modernidad, idolatría y teología de la liberación. En A. Brightenti & R. Hermano (Orgs.), *La teología de la liberación en prospectiva* (pp. 123–146). Ediciones UCSH.
- Panotto, N. (2023a). Secularism under Dispute: Towards Agonistic, Pluralistic, and Democratic Politics. A Latin American Perspective. *International Journal of Public Theology*, 17, 1–23.
- Panotto, N. (2023b). Modernidad, posmodernidad y la teología como sensibilidad crítica. En F. Jr. Aquino, P. Bonavía, G. Céspedes, & A. Ortiz (Eds.), *Susurros del Espíritu. Densidad teologal de los procesos de liberación* (pp. 405–433). Fundación Amerindia.
- Panotto, N. (2023c). Other Worlds, Other Epistemes, Other Subjects: The Flame (Never Extinguished) of Latin American Liberation Theologies. En N. Panotto & L. Martínez (Eds.), *Decolonizing Liberation Theologies. Past, Present, and Future* (pp. 217–240). Macmillan.
- Pui-Lan, K. (2008). Hacer teología en la era de la globalización. En C. Prado & P. Hughes (Coords.), *Libertad y esperanza. A Gustavo Gutiérrez por sus 80 años* (pp. 395–411). Centro de Estudios y Publicaciones.
- Rieger, J. (2022). *Theology in the Capitalocene. Ecology, Identity, Class, and Solidarity*. Fortress Press.

Rivera Cusicanqui, S. (2012). Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization. *South Atlantic Quarterly*, 111(1), 95–109. <https://doi.org/10.1215/00382876-1472612>

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo Ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Ediciones Carlos Lohlé.

Segundo, J. L. (1989). *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. Sal Terrae.

Tracy, D. (1997). *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*. Trotta.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342–386. <https://www.ram-wan.net/restrepo/poscolonial/9.2.colonialidad%20del%20poder%20y%20clasificacion%20social-quiijano.pdf>

Walsh, C. (Ed.). (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones Latinoamericanas*. Abya-Yala.