

# Un nuevo paradigma de crítica bíblica decolonial: el modelo presentista



Menéndez-Antuña, Luis

Luis Menéndez-Antuña

antuna@bu.edu

Universidad de Boston, Estados Unidos

Vida y Pensamiento

Universidad Bíblica Latinoamericana, Costa Rica

ISSN: 1019-6366

ISSN-e: 2215-602X

Periodicidad: Semestral

vol. 43, núm. 2, 2023

publicaciones@ubl.ac.cr

Recepción: 15 Agosto 2023

Aprobación: 23 Octubre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/755/7554729002/>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional.

**Resumen:** Los estudios bíblicos sufren de una crisis epistemológica. Una de las causas fundamentales de esta crisis es el uso de presupuestos filosóficos, hermenéuticos, y culturales enraizados en el paradigma predominante de interpretación: el modelo histórico-crítico. Buena parte de modelos de interpretación bíblica emancipatoria reproducen este paradigma historiográfico, validando presupuestos filosóficos de la hermenéutica europea y norteamericana. A pesar de encarnar un *ethos* político y ético atento a las realidades geopolíticas del continente Latinoamericano, la crítica bíblica emancipatoria reproduce modelos epistemológicos colonialistas. En el presente trabajo, introduzco la obra de Boaventura de Sousa-Santos como un punto de partida para una nueva crítica bíblica que se deshace del modelo historicista y se compromete con una praxis enteramente presentista.

**Palabras clave:** crítica decolonial, epistemologías del Sur, hermenéuticas de liberación, historicismo.

**Abstract:** Biblical Studies suffer from an epistemological crisis. One major factor in such a crisis is the use of philosophical, hermeneutical, and cultural assumptions rooted in the hegemonic mode of interpretation: the historical-critical method. Emancipatory models, at least in part, reproduce this historicist historiographical model, validating philosophical assumptions enacted by European and North American interpretative models. Despite embodying a political and ethical *ethos* attentive to the geopolitical realities of the Latin American continent, emancipatory readings reproduce colonialist philosophical and hermeneutical tenets. In this article, I introduce the work of Boaventura de Sousa-Santos as a springboard for a new type of biblical hermeneutic that dislodges its investment from the historicist method and commits to a full-blown presentist praxis.

**Keywords:** decolonial criticism, epistemologies of the South, liberative hermeneutics, historicism.

## 1. LOCALIZACIONES GEOPOLÍTICAS, MAPAS EPISTEMOLÓGICOS Y FUNDACIONES HISTORIOGRÁFICAS

Los estudios bíblicos como campo académico sufren de lo que yo llamo una crisis epistemológica. De hecho, se podrían entender recientes desarrollos críticos y contextualizados en la investigación bíblica como un

fruto de cuestiones epistemológicas: ¿Cómo sabemos lo que sabemos? ¿Qué presupuestos informan nuestros argumentos exegéticos? ¿Qué agendas de investigación se consideran urgentes? ¿Qué fuentes primarias o secundarias centran la tarea interpretativa? ¿Qué teorías, métodos, enfoques, y ópticas se consideran relevantes? ¿Cuál es, en última instancia, el *telos* de nuestros esfuerzos? Mientras que, en términos amplios, la crisis epistemológica en el Norte Global surge de la hegemonía de la crítica histórica, en Latinoamérica la crisis se agudiza por el hecho de que el conocimiento bíblico permanece encapsulado, dictado y diseminado por centros teológicos. En el Norte, nuestro gremio es esencialmente “mono-racial” y se ahoga en blancura. Demográficamente, metodológicamente y en cuanto a su fuente, la interpretación bíblica está en las manos de los académicos blancos, en la comprensión de un método blanco (historicismo) y casi exclusivamente en referencia a las fuentes blancas. En Latinoamérica, la crítica bíblica, en cambio, es esencialmente eclesial y no ocupa un territorio independiente de la teología. Demográficamente, metodológicamente y en cuanto a las fuentes, la interpretación bíblica está en manos del confesionalismo.

La crisis epistemológica –una idea que exploro en las próximas secciones– surge de una estasis demográfica que, a su vez, desemboca en una serie de callejones sin salida: las formas en que los académicos producen, diseminan y consumen conocimiento permanece alejada de realidades geopolíticas tanto globales como locales. Mientras que el primer elemento se refiere a la sociología del conocimiento, la segunda dimensión se refiere a cómo los patrones demográficos actuales impiden que los académicos puedan bosquejar las líneas del futuro de la disciplina. A pesar de que el carácter distintivo de la interpretación bíblica difiere en el Norte y en Latinoamérica, ambos beben de las mismas fuentes del historicismo. Un historicismo de carácter científico, objetivista, y abstracto. En este ensayo, introduzco la obra de Boaventura de Sousa-Santos (*Epistemologías del Sur*) como un modelo alternativo que nos ayude a generar una idea más contextualizada de la labor historiográfica. Con este objetivo en mente, presento una serie de conexiones historiográficas organizadas dentro de dos extremos: por un lado, la opción preteritista y, por el otro, la opción presentista.

Las conexiones entre los estudios académicos originados en Europa y los Estados Unidos de América, la blancura y la crítica historicista son de carácter hegemónico<sup>1</sup>. En los estudios bíblicos, el historicismo reina de forma suprema: para analizar un texto bíblico se requiere recuperar su significado original ya sea que tal significado reside en la intención original del autor, en los objetivos retóricos del texto, o en la localización del texto en su contexto histórico, cultural o social. Respectivamente, el preteritismo se refiere a un *modus operandi* historiográfico donde la investigación, el fin de la tarea hermenéutica y la recuperación del significado textual se conciben como la labor intelectual de reconstruir el pasado como pasado. Por otra parte, el presentismo promueve un *ethos* que conceptualiza la interpretación bíblica como una tarea académica que se origina con el estudio de las crisis contemporáneas. Mientras que el preteritismo asume que el pasado debería dictaminar la agenda de investigación, el presentismo considera que tal tarea es hegemónica y excluyente. A cambio, sugiere que los estudios académicos bíblicos deberían expandir su alcance para atender no sólo al pasado, sino también al presente y futuro. Estas no son opciones mutuamente exclusivas, sino que, como propongo, las mismas agendas presentistas han de tomar el preteritismo como un *sine qua non* en la tarea hermenéutica bíblica. En este ensayo, introduzco un enfoque decolonial que busca reformular los términos en los cuales preteritismo y presentismo se relacionan: en vez de usar el pasado como plantilla para el estudio de textos bíblicos, un enfoque decolonial sitúa el presente como narrativa para la tarea que nos ocupa. El preteritismo, desde esta perspectiva, evita abordar el legado colonialista de los textos bíblicos porque asume que el pasado bíblico pertenece a un momento histórico impoluto. Incluso cuando el preteritismo se considera postcolonial utiliza el pasado como una herramienta que contrarresta el imperialismo contemporáneo, pero sin cuestionarse hasta qué punto el imperialismo presente determina el modo de análisis historiográfico.

En el Norte Global los retos hacia el preteritismo se han originado fundamentalmente desde perspectivas de carácter identitario cuyo objetivo es poner entre paréntesis el objetivismo académico. En Latinoamérica, al menos dentro de la tradición Liberacionista, la crítica ha surgido a raíz de las interpretaciones contextuales

de tipo marxista. En el primer caso, consideremos, por ejemplo, la crítica de Wongi Pak sobre cómo el historicismo bebe de fuentes blancas.

En su defensa teórica y metodológica del criticismo multi-racial, Pak –en sí una contribución anómala en la revista insignia del gremio– expone la blancura como la directora, batuta en mano, del coro disciplinario. Esta Blancura provee una inclinación invisible, pero dominante, que colorea las diversas estrategias de investigación de tipo historicista. La blancura, una forma de realizar la tarea crítica<sup>2</sup>, aparece vinculada histórica y metodológicamente con el historicismo. Park concluye que el mono-racialismo de los estudios bíblicos es el epifenómeno de una compleja trayectoria histórica<sup>3</sup>. Dicha trayectoria está profundamente enraizada en el continente europeo, principalmente Alemania, apuesta por un criticismo histórico (método) y se compromete con una agenda de investigación dictaminada por tales fuentes.

Este análisis no es simplemente el resultado un análisis teórico abstracto de las tendencias culturales de nuestro gremio. Aunque muchos intérpretes profesionales lo nieguen, las estadísticas son claras<sup>4</sup>. Si la producción de conocimiento, tal como la sociología del conocimiento y la filosofía de la ciencia han ampliamente demostrado, está vinculada a datos demográficos, no hay duda de que la crítica bíblica reproduce los intereses de los blancos, anglosajones y alemanes, hombres cisgéneros, heterosexuales e investigadores de la clase media.

En vez de enfocarse en reclamos basados en identidades específicas, la exégesis en Latinoamérica gravita alrededor de las condiciones económicas, un análisis que informa los métodos hermenéuticos que intentan abordar la brecha historiográfica<sup>5</sup>. A pesar de que “la opción por los pobres” fundamenta las hermenéuticas emancipatorias, tal exégesis ha sido particularmente lenta a la hora de fundamentar cómo tal compromiso político encuentra su base en teorías historiográficas y filosóficas. Las hermenéuticas bíblicas, por una parte, beben de agendas teológicas determinadas por intereses confesionales y, por otra parte, carecen de un análisis robusto que considere los aportes metodológicos de las filosofías decoloniales. Es en este frente –en la importancia del carácter histórico de nuestra tarea como críticos– que mi contribución contextualiza una “manera de conocer” específica dentro de un marco de conocimiento filosófico más amplio. En la próxima sección, discuto cómo el historicismo, compañero inseparable del cientificismo y el objetivismo, se entiende mejor como parte de los “conocimientos coloniales”.

El historicismo, a pesar de las maneras significativas en el que es practicado de forma diferente en el Norte y en el Sur Global, se fundamenta en conexiones casi inseparables entre la exégesis, el objetivismo y el cientificismo. Como una solución posible, desde una perspectiva global, en este artículo exploro qué modelos de conocimiento alternativos a la Ilustración, los críticos decoloniales tienen a su disposición. Inspirado por la obra de Boaventura de Sousa-Santos, cuya iniciativa presento en la próxima sección, argumento que al confiar en el preteritismo-historicismo, las hermenéuticas bíblicas ofrecen una solución no abisal a un problema abisal.

Tal enfoque meta-teórico, en el sentido que escudriña las condiciones de la producción de conocimiento, sitúa la filosofía decolonial como punto de partida analítico que critica al Norte Global por su abandono de perspectivas teológicas. Al mismo tiempo, este acercamiento permite enmarcar las contribuciones del Sur Global en un marco normativo presentista. Acerca de este último punto, espero que las *Epistemologías del Sur* inciten nuevos desarrollos en hermenéuticas de liberación que traspasen las barreras geográficas o, como sugiere de Sousa-Santos, las líneas abisales.

Consecuentemente, en la próxima sección, inspirada por una serie de pensadores decoloniales del Sur Global, sitúo el historicismo, secularismo y objetivismo como prácticas de epistemicidio. “Los conocimientos subyugados”, “epistemologías descolonizadas” o “incógnitas desconocidas” se refieren a la sabiduría que la modernidad-colonialidad, aún en sus interacciones posmodernas, borraron, menospreciaron y castigaron como una sapiencia inapropiada. La colonialidad persiguió, sofocó y últimamente asesinó estas tradiciones.

## 2. EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR, EPISTEMICIDIO Y EL PLURIVERSO

La invención de la raza en la ciencia moderna con el consecuente dominio de la blancura como atribución étnica superior-predeterminada proviene del colonialismo. La convergencia de la blancura y el historicismo no es un mero accidente histórico, es producto del proyecto colonial que, como han demostrado los pensadores poscoloniales y decoloniales, no terminó con la conquista de la tierra. El colonialismo impuso una cosmovisión, una reorganización del mundo con conocimientos, antropologías y taxonomías europeas de carácter normativo. Tal imposición destruyó las formas indígenas de conocimiento. El resultado ha sido un epistemicidio de proporciones globales. Como veremos, el conocimiento religioso-teológico jugó un papel fundamental tanto en el colonialismo como en la colonialidad. Las raíces del historicismo contemporáneo son más profundas que sus orígenes alemanes: es el epifenómeno del cambio epistemológico que acompaña a la modernidad-colonialidad. Por lo tanto, una crítica y una propuesta constructiva debe involucrarse en un pensamiento decolonial.

Las epistemologías decoloniales acusan a la modernidad de sostener lazos con el imperialismo. Distintos teóricos y activistas del subcontinente latinoamericano ofrecen diferentes narrativas, pero todas coinciden en rastrear la posmodernidad contemporánea hasta sus raíces coloniales. De esta forma, la teoría crítica expone los desequilibrios de poder en la división Norte-Sur y la consecuente división entre conocimientos subyugantes y subyugados. Enrique Dussel<sup>6</sup>, Walter Mignolo<sup>7</sup> y Aníbal Quijano<sup>8</sup> retratan la Ilustración desde el “otro lado” y exponen cómo el historicismo, el objetivismo y el cientificismo resultan cómplices del colonialismo<sup>9</sup>. Aunque estos proyectos teóricos han influido profundamente en las humanidades, su alcance apenas se ha dejado notar en los estudios bíblicos. Incluso cuando se ofrecen genealogías de los estudios bíblicos, el punto de partida son las epistemologías occidentales. Éste es un desarrollo teórico que, en sí mismo, vale la pena explorar. Con tal objetivo en mente, sugiero que la propuesta de Boaventura de Sousa-Santos titulada *Epistemologías del Sur* ofrece un nuevo paradigma epistémico que invita a los estudios bíblicos a despojarse de su objetivismo inherente brindando la posibilidad de establecer un futuro diferente para la disciplina.

Las Epistemologías del Sur, tanto el proyecto filosófico general como el título de una de las obras en las que se presenta dicho proyecto, se basa en una serie de conceptos clave (“línea abisal”, “sociología de las ausencias-emergencias”, “ecología de conocimientos”, “traducción intercultural” y “artesanía de las prácticas”) cuya presentación y examen detallados exceden los objetivos de este artículo. Aquí me centro en mostrar cómo las *Epistemologías del Sur* contribuye a un diagnóstico más claro de la crisis epistemológica de los estudios bíblicos. En tal diagnóstico la blancura constituye una parte importante pero no esencial del epistemicidio perpetrado en la línea abisal. Pasemos ahora a exponer tal concepto.

En *El fin del Imperio Cognitivo*<sup>10</sup>, de Sousa-Santos explica cómo el proyecto de epistemologías del Sur constituye también un ejercicio ontológico porque crea conocimientos inexistentes sobre realidades borradas. La distinción entre realidades abisales y no abisales fundamenta el proyecto epistemológico y ofrece una idea heurísticamente enriquecedora para analizar las distinciones entre epistemologías, éticas y políticas coloniales y decoloniales. El proyecto es político desde su origen: mientras que la ontología nos permite excavar realidades borradas y la epistemología nos anima a desarrollar otras formas de conocimiento, la dimensión política, después del diagnóstico adecuado, busca asegurarse de que los problemas abisales sean manejados por soluciones abisales. Además, mientras las epistemologías del Norte se ocupan de lo que podemos conocer y cómo lo conocemos, la pregunta desde el otro lado del abismo es “qué vale la pena conocer”<sup>11</sup>. De Sousa-Santos culpa a las ciencias sociales modernas de haber definido la humanidad como una realidad antropológica a este lado del abismo, cuando, en realidad, existe una brecha abismal entre ambos lados de la realidad colonial (metrópolis-colonia). Los inventos de la modernidad como “el estado liberal”,

“el estado de la ley”, “los derechos humanos” y el “gobierno democrático” son formas de engaño que borran líneas epistemológicas mientras ocultan el abismo que separa ambas realidades:

la línea abisal es la idea central que subyace a las epistemologías del Sur. Marca la división radical entre formas de sociabilidad metropolitana y formas de sociabilidad colonial que han caracterizado al mundo moderno occidental desde el siglo XV. Esta división crea dos mundos de dominación, el metropolitano y el colonial, dos mundos que, aun siendo gemelos, se presentan como inconmensurables. El mundo metropolitano es el mundo de la equivalencia y la reciprocidad entre “nosotros”, los que somos, como nosotros, plenamente humanos<sup>12</sup>.

La brecha discreta entre los modos de socialización en la metrópolis y la colonia no se corresponde exactamente con áreas geográficamente distintas, sino que corresponde a diferentes mundos culturales en polos opuestos de la Modernidad: ambas esferas interactúan, pero representan ontologías opuestas. El mundo de la metrópolis se nutre de la epistemología del Norte: cientificismo y objetivismo, una comprensión del conocimiento como políticamente neutral, una división firme entre el sujeto y el objeto de estudio, y una separación entre la teoría y la praxis (sobre cómo estos elementos se presentan en estudios bíblicos volveremos en la última sección). La línea abisal es definitoria: de este lado, el mundo de la metrópolis; del otro lado, el mundo colonizado. Esta distinción ontológica fundamenta una división epistemológica: el conocimiento sobre las realidades del otro lado es inexistente, leyendo la realidad del otro lado como irrealdad. Por lo tanto, las ciencias ofrecen soluciones aparentemente globales que, en realidad, replican la brecha abisal<sup>13</sup>. De Sousa-Santos culpa al pensamiento crítico europeo precisamente por estar “construido sobre un espejismo”, por pensar que “todas las exclusiones no son abisales”<sup>14</sup>.

¿Cuántos académicos del Sur Global son citados regularmente como parte del criticismo bíblico? ¿Qué porcentaje de la hermenéutica supuestamente liberadora se basa en fuentes que provienen del Norte Global? Incluso cuando los académicos del Sur Global publican en las que se considera las principales revistas en nuestro gremio, supuestamente conocidas por su atractivo internacional, las fuentes y recursos teóricos que dan base a tales argumentos han sido producidos en el Norte Global. El conocimiento producido al otro lado del abismo no califica como conocimiento: así se explica que los estudios académicos internacionales bíblicos no saben nada sobre los estudios bíblicos africanos o latinoamericanos.

La brecha y la negación de la realidad (lo que se encuentra al otro lado de la línea abisal) constituye el estudio académico occidental, a pesar de su apariencia global e internacional. Como dice de Sousa-Santos: “la sociología de las ausencias es la cartografía de la línea abisal. Identifica las formas y los medios a través de los cuales la línea abisal produce inexistencia, invisibilidad radical e irrelevancia”<sup>15</sup>. Epistemologías del Sur, muy en sintonía con la intensificación de las crisis globales, propone con fuerza que la producción, el valor, la diseminación y el consumo de conocimiento en este lado de la línea abisal pasa por alto las condiciones agravantes del mundo mayoritario. Más importante aún, el conocimiento occidental ha equiparado la dimensión científica de resolución de problemas con la tecnocracia, generando una especie de *ethos* paradigmático que opera singularmente sobre binarismos excluyentes como sujeto-objeto, razón-emoción, individuo-comunidad, etc. En resumidas cuentas, la contribución central de de Sousa-Santos es tan directa como general. Por un lado, las epistemologías como conocimientos válidos superan prodigiosamente el paradigma científico occidental; y, por otro lado, dicho paradigma ha resultado en un “epistemicidio”: la destrucción de conocimientos rivales considerados como no científicos<sup>16</sup>.

Las Epistemologías del Sur promulgan una crítica contundente de la producción de conocimiento tal como se practica en la academia Occidental. Con su impulso epistemicídico y su *ethos* extractivista, los estudios académicos de este lado del abismo entiende la investigación como un “aprender de” en lugar de “aprender con”. Las metodologías extractivistas varían en sus modos y figuraciones, pero comparten la suposición que el científico-interprete se sitúa en una posición de superioridad respecto a su “objeto” de estudio. Dicho de otra manera, “las metodologías no extractivistas tienen como objetivo ‘conocer con’ más que ‘conocer sobre’, creando relaciones entre sujetos de conocimiento más que entre sujetos y objetos”<sup>17</sup>.

Por supuesto, esta visión expansiva de los procesos epistemológicos no descalifica el conocimiento científico, sino que contextualiza adecuadamente un tipo específico de experiencia dentro de una comprensión orgánica, ecológica y sana de la producción de conocimiento. El epistemicidio entonces se refiere no solo a la descalificación de los conocimientos orgánicos pos-abisales, sino también a la desestimación de los tipos de conocimientos aptos para abordar los problemas que ha creado tal epistemicidio. Vivimos en un mundo, argumenta de Sousa-Santos, creado por la ciencia moderna donde el mito del progreso, y su suposición de que las crisis globales tienen una solución técnica, es en parte responsable de los problemas mismos. Al otro lado del abismo, sin embargo, la tarea es explorar “un vasto paisaje de conocimientos pos-abisales, metodologías pos-abisales, pedagogías pos-abisales cuyo objetivo principal es generar una demanda radical de democratización del conocimiento, una demanda de democracia cognitiva”<sup>18</sup>.

### 3. HERMENÉUTICAS BÍBLICAS Y LAS EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

Las *Epistemologías del Sur* teorizan la epistemología como un campo filosófico atravesado por compromisos ético-políticos. El conocimiento occidental concibe la investigación como una empresa de valores neutros, una tarea que resulta simultáneamente prescindible e imposible. De Sousa-Santos argumenta que “las epistemologías del Sur conciben la indiferencia hacia las luchas de los oprimidos como uno de los tipos de ignorancia más arraigados y producidos por las epistemologías del Norte en nuestro tiempo”<sup>19</sup>. Por un lado, la aspiración ideológicamente imparcial del conocimiento occidental cubre sus propias raíces colonialistas y, por otro, construye los análisis epistemológicos y ontológicos de la división abismal como “no-saber-ignorancia”. Aunque no se minimiza la raza y la etnicidad como indicadores de subyugación, como componentes del epistemicidio, de Sousa-Santos subsume los procesos de racialización dentro de la dinámica historizada global del colonialismo, el patriarcado y el capitalismo. *Epistemologías del Sur* comparte esta contextualización y teorización de las clasificaciones raciales-étnicas con la mayoría de los teóricos decoloniales del Sur Global.

En el Norte Global existe una conexión multidimensional entre el historicismo y la blancura<sup>20</sup>. Tal asociación entre la adscripción étnica y la preferencia metodológica pertenece a un conjunto más amplio de ecuaciones con la blancura por un lado y las opciones epistemológicas por el otro: historicismo, objetivismo, cientificismo y secularismo, por nombrar algunos. En esta sección, señalo cómo estas cuatro dimensiones predominantes de este lado del abismo desheredan el pensamiento teológico-religioso, un componente recurrente en el Sur Global, de legitimidad dentro de nuestro campo. Los estudios bíblicos, en su variante euro-norteamericana, consideran los compromisos teológicos como enemigos de la ciencia bíblica. Por supuesto, tal negación implícita no debería llevarnos a inferir que ciertos estudios están desprovistos de suposiciones teológicas. Por el contrario, ya debería quedar claro que el principal estudio bíblico en el Norte Global está impregnado de nociones individualistas de agencia, voluntad o pecado. Como Moore y Sherwood han demostrado convincentemente, el compromiso del estudio bíblico euroamericano con el objetivismo, por un lado, ha descartado los acentos religiosos/teológicos como enemigos de la exégesis válida y, por el otro, ha permitido que los no-examinados fundamentos teológicos occidentales penetren a través de las grietas de la mayoría de los argumentos exegéticos bíblicos<sup>21</sup>.

La crítica secular de este lado del abismo considera los compromisos teológicos del otro lado como parroquiales, contextualistas y subjetivos. La teología, así continúa el argumento, contamina la historia. La relación entre las epistemologías del Norte, el secularismo, la blancura y el colonialismo exige una exploración más atenta. Para Quijano, los procesos de racialización en las colonias están determinados por la necesidad de determinar divisiones laborales orientadas a la extracción de recursos<sup>22</sup>. La modernidad-colonialidad opera entonces sobre una serie de dicotomías cambiantes que mantienen la línea abismal en su lugar. La religión-secularidad desempeñan un papel determinante, entre otras cosas, porque el ámbito religioso se concibe como

opuesto a la razón, la ilustración, la civilización, el liberalismo, etc. En este frente, Maldonado-Torres ofrece un análisis muy sugerente acerca de las trayectorias formativas de la religión en su interacción con las fuerzas del colonialismo y las formaciones de la raza<sup>23</sup>. Para Maldonado la colonialidad-modernidad permitió que las religiones indígenas ingresaran en la categoría de “religión” en el preciso momento en que la diferencia sub-ontológica religión/no religión dejaba de ser un gran eje de diferenciación:

En esta transición también cobró importancia la idea de exorcizar la religión de la vida pública. En este contexto, el colonizador puede permitirse que el colonizado reclame la entrada en el ámbito de lo religioso. Pero esto se hace bajo al menos dos presuposiciones: (a) que la religiosidad europea todavía se toma como el estándar para definir las religiones aceptables, lo que significa que el acto anticolonial de reivindicar la religión en un contexto en el que se niega tal acto también puede implicar la suposición e incorporación de elementos eurocéntricos, y (b) que tener religión ya no proporciona la concesión última o definitiva de la humanidad plena<sup>24</sup>.

Justo cuando los sistemas de creencias indígenas fueron admitidos en la “religión”, la religión fue superada por la autonomía, la razón y la ciencia. El pensamiento decolonial muestra cómo el secularismo no reemplazó a la teología, sino que la adhirió subrepticamente a nuevas formas de legitimación<sup>25</sup>. An Yountae sugiere que “el régimen continuo de colonialidad desde el siglo XV hasta hoy se caracteriza en cierto modo por el reemplazo de una teología por otra. La teología del secularismo recientemente impuesta coloca la noción de lo humano en su centro, una concepción particular de lo humano”.<sup>26</sup> Al igual que los desarrollos recientes en la hermenéutica bíblica, donde un método supera al anterior incluso cuando deja intactas las premisas epistemológicas fundamentales, el conocimiento de este lado de la colonialidad evoluciona a medida que hace inexistente la línea abisal.

Si es cierto que el historicismo ha descartado el pensamiento teológico como “sesgado”, “anacrónico” o “anticientífico”, lo mismo se puede decir de otros paradigmas como el análisis literario en la línea de la teoría crítica, un *modus operandi* en el que se inserta mi propia producción académica. El recurso de los estudios bíblicos a la teoría posmoderna ha tenido un efecto similar en los desarrollos de la disciplina: Foucault, Derrida, Butler, Said o Spivak, por citar algunos de los inspiradores de la teoría crítica, ratifican el abandono de cualquier crítica teológica en los estudios bíblicos<sup>27</sup>. Sin embargo, como insisten los pensadores decoloniales del Sur, el ámbito religioso-teológico constituye un componente esencial de gran parte de la producción bíblica-teológica. Por ejemplo, Mariátegui, el filósofo peruano que eventualmente inspiraría a Gustavo Gutiérrez y serviría como forraje intelectual para muchos movimientos revolucionarios (EZLN en Chiapas, MST en Brasil o el movimiento Sandinista en Nicaragua), fue un crítico tanto de los aspectos secularizadores del marxismo como de las dimensiones coloniales del capitalismo. A pesar de la brutal realidad de la colonización y la imposición de la religión oficial “el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su animismo subsiste [...] No ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza. Los tres jircas, los tres cerros de Huánuco, pesan en la conciencia del indio huanuqueño más que la ultratumba cristiana”<sup>28</sup>. An Yountae ve en este hilo decolonial una crítica religiosa de la teología, pero una crítica que ve a la religión como una fuerza esencial para el pensamiento y praxis decolonial.

Quijano ha demostrado que el Colonialismo es intrínseco a la Modernidad. Dado que la teología cristiana proporcionó la ideología para la conquista, es tarea de la iniciativa decolonial dar cuentas del surgimiento del secularismo en el proceso de colonialidad. En este sentido, Maldonado ofrece una contribución crítica con especial relevancia para la epistemología de los estudios bíblicos. Así señala: “los defensores del secularismo han dedicado más tiempo a atacar apasionadamente a la religión que a criticar las formas de sometimiento que son constitutivas del Estado moderno”<sup>29</sup>. Maldonado lee la toma de control del secularismo sobre el cristianismo-teología como un evento intra-imperial. En este cambio se pasa de ver al colonizado como un desalmado a ver el subyugado como incivilizado. Maldonado argumenta que el secularismo-colonialismo terminó rechazando la religión no tanto porque la religión fuera imperial “sino simplemente porque no era

lo suficientemente imperial”<sup>30</sup>. Por supuesto, tal cambio no debe interpretarse como una defensa de que el secularismo dejó atrás la religión imperial; más bien, el secularismo reformula su división inherente entre lo sagrado y lo profano como civismo-falta de civismo, conocimiento y opinión, razón y fanatismo, etc. En el proceso, el judaísmo se presenta como religión legalista y el islam como una práctica arraigada en la violencia: la expresión última y más completa de lo religioso, de la que puede surgir una civilización propiamente racional”<sup>31</sup>. Jürgen Habermas, del lado de la Modernidad, y su modelo de racionalidad comunicativa serían el epítome de tal proceso. Vattimo, del lado de la posmodernidad, representaría su reverso. Si bien es cierto que la muerte de la meta-narrativa le abre la puerta trasera a la religión, para Maldonado-Torres solo un tipo de religión que “puede reclamar legitimidad e impulsar el imperialismo de la primera modernidad”<sup>32</sup>.

A la luz de tales observaciones, el historicismo deja sin abordar los complejos vínculos entre la (Pos)Modernidad y el Colonialismo. Un giro epistémico centrado en ampliar las fuentes primarias y secundarias, democratizar el acceso a la mesa gremial y particularizar el historicismo es, en efecto, una tarea urgente. Sin embargo, tal iniciativa permanece a nivel de epifenómeno a menos que interroguemos los elementos constitutivos de lo que constituye el conocimiento válido y riguroso. En las palabras de de Sousa-Santos, el historicismo ofrece una solución no abismal a un problema abismal. Dado que el historicismo ha relegado la religión/teología a una dimensión sub-epistemológica, los estudios bíblicos en el Norte Global se alimentan de y generan un tipo de secularismo que refuerza su blancura. Incluso en el caso del pensamiento poscolonial, la religión ha llegado a oponerse a la racionalidad. Maldonado critica a Said y Spivak por equiparar a la religión con lo oscuro. Una vez más, Maldonado ofrece una nota perspicaz: “Mi punto no es que el secularismo sea puramente una invención de Occidente, sino que la mayoría de las veces el acento en lo secular ayuda a mantener la hegemonía epistémica de Occidente”<sup>33</sup>. Para traerlo de vuelta a los estudios bíblicos, el acento occidental en la crítica secular, incluso cuando infiltra subrepticamente todo tipo de suposiciones teológicas en la exégesis, funciona como un dispositivo de control que asegura su propio rigor y degrada, ignora o descarta proyectos explícitamente teológicos.

#### 4. MODELOS BÍBLICOS DE CONOCER AL SUR GLOBAL

El proyecto filosófico y epistemológico esbozado en *Epistemologías del Sur*, con su conceptualización decolonial del conocimiento religioso-teológico como un *ethos* de interpretación con compromisos políticos, no descalifica los paradigmas objetivistas/historicistas hegemónicos en el Norte Global. Más bien, contextualiza los compromisos epistemológicos occidentales dentro de un enfoque holístico del conocimiento. En este sentido, el estudio bíblico sería global no por su multiculturalismo virtual y/o multi-racialismo sino porque no filtraría el conocimiento a través de sus lentes occidentales. Tal proyecto, por muy utópico que sea, interrumpe la meta-narrativa temporal que sostiene una Modernidad y una Posmodernidad en Occidente que ha superado los compromisos confesionales, religiosos, o teológicos. La crítica secular en su versión Modernista –con su compromiso insobornable con el historicismo– o en su variedad Posmoderna –con su recurso vanguardista con la teoría crítica– han expurgado la crítica bíblica de los compromisos confesionales: las adscripciones dogmáticas pertenecen o bien a contextos eclesiales o a académicos dedicados a la ideología. Aunque soy el primero en dar la bienvenida a los beneficios de poner delinear la influencia de la iglesia de la producción de conocimiento, un enfoque decolonial sugiere que al negarle a la teología una tarjeta verde en el campo bíblico, hemos empobrecido el rango de opciones epistemológicas. Se tira el grano con la paja.

Una crítica decolonial de los compromisos epistemológicos trae de vuelta al redil las diversas formas en que los académicos del Sur Global han estado haciendo y continúan haciendo crítica bíblica. En este frente, la teología de la liberación latinoamericana ofrece un paradigma apropiado para explorar cómo las epistemologías del Sur han estado jugando en lo que el Norte Global consideraría su patio. “Patio” aquí

tiene varias connotaciones. En términos de la sociología del conocimiento, se refiere a cómo los centros de producción (revistas y prensas académicas acreditadas) ignoran constantemente las contribuciones del Sur Global. En términos de las políticas de citas, señala cómo los académicos de Occidente pasan por alto de manera rutinaria los estudios en el Sur y en términos de preocupaciones heurísticas, señala cómo las agendas de investigación académica liman las aristas políticas de la hermenéutica emancipatoria.

Una recapitulación de los recorridos teóricos de la Teología de la Liberación latinoamericana queda fuera del alcance del presente capítulo. Mi objetivo aquí es más bien, en primer lugar, ubicar formas de conocimiento subyugadas en el Norte Global como fundamentales para la tarea del criticismo y, en segundo lugar, ilustrar cómo el ámbito teológico contribuye al *ethos* ético-político que impulsa la tarea hermenéutica. El aporte principal de este paradigma consiste en priorizar “la irrupción de los pobres” en el pensamiento teológico y el análisis exegético. Metodológicamente hablando, la Teología de la Liberación encarna una epistemología que toma como punto de partida el análisis material de las condiciones de pobreza del mundo mayoritario. ¿Qué significa, pregunta tal agenda de investigación, interpretar la Biblia en un contexto global donde dos tercios de la población experimentan empobrecimiento? Tal impulso ético, constitutivo en los niveles heurístico, hermenéutico, metodológico y teleológico, subraya la ingenuidad política de las agendas de investigación de tipo historicista<sup>34</sup>. Para ser específico, el estudio bíblico occidental pasa por alto a autores como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jorge Pixley, José María Castillo, González Faus, Elsa Támez, Ivone Guebara, Juan José Tamayo o Marcela Althaus-Reid porque sus contribuciones no se ajustan a los criterios establecidos por el objetivismo, el cientificismo y el historicismo. Una vocación intelectual que tome en serio las Epistemologías del Sur no puede dejar de abordar problemas globales apremiantes como el desarme de los movimientos de base, el colapso de cualquier sistema alternativo al dominio neoliberal, el surgimiento del totalitarismo de extrema derecha, el implacable avance del capitalismo de vigilancia, la inevitable crisis ecológica, el ascenso de la supremacía blanca, etc. Estos temas no son meramente problemas políticos, sino que también plantean desafíos epistemológicos. Consecuentemente, un enfoque decolonial tiene como ímpetu principal el cuestionamiento de los mismos fundamentos que hemos dado por establecidos en la producción de conocimiento. Como dice Gustavo Gutiérrez:

Las teologías negra, hispana y amerindia en Estados Unidos, las teologías surgidas en los complejos contextos de África, Asia y el Pacífico Sur, y el pensamiento especialmente fructífero de quienes han adoptado la perspectiva feminista, han hecho que por primera vez en muchos siglos la teología se esté haciendo fuera de los centros habituales europeos y norteamericanos. El resultado en el llamado Primer Mundo ha sido un nuevo tipo de diálogo entre el pensamiento tradicional y el nuevo pensamiento. Además, fuera de la esfera cristiana se están realizando esfuerzos para desarrollar teologías de la liberación desde perspectivas judías y musulmanas<sup>35</sup>.

Permítanme considerar brevemente dos trabajos recientes en este sentido. El objetivo aquí no es profundizar en nuestro conocimiento del contexto original, sino más bien remarcar un “tono”, un *ethos*, una “episteme” que se aparten del historicismo. En un esfuerzo colaborativo reciente, “La fuerza de los pequeños” es una obra que refleja las realidades teológicas que surgen del Sur:

Contribuir a los procesos de transformación y liberación de nuestros pueblos, leyendo en clave creyente y crítica el momento histórico que vivimos y redescubriendo los resortes místico-proféticos y metodológicos de la teología de la liberación, que pueden impulsar un cambio sistémico y una renovación eclesial desde una sinergia intergeneracional<sup>36</sup>.

Los autores ubican su proyecto como una iniciativa política, ética, teológica e incluso eclesial desde su propio origen. Esta es una refundición contemporánea del proyecto teológico original de la liberación. Metodológicamente, como es de esperar, esta contribución parte de un análisis de la situación histórica, económica y cultural del continente latinoamericano. La realidad material del subcontinente – históricamente definida por el colonialismo, económicamente expoliada de sus recursos naturales por parte del Norte y culturalmente determinada por una población inserta en estructuras eclesiales – centra el esfuerzo hermenéutico.

De manera similar a cómo los estudios minoritarios en los Estados Unidos recurren a la teoría crítica para desbaratar los fundamentos tenaces del historicismo, el Sur Global –América Latina en este caso– considera distinciones a este lado de la línea abisma (exégesis y hermenéutica, teología y análisis crítico, investigaciones históricas y compromisos políticos) como intrascendentes. Por ejemplo, Isabel Iñiguez nombra tres fisuras (grietas) como punto de partida del análisis: 1) la fisura estructural de la Tierra (crisis ecológica) 2) la fisura estructural de la expropiación (apropiación con base geopolítica) y 3) la fisura del hueco de acumulación<sup>37</sup>. El punto de partida del análisis heurístico, hermenéutico y metodológico es la realidad del “más pequeño de entre todos” (Mt 10,42). En este frente, permítanme citar extensamente a Elsa Támez:

La sola ciencia bíblica no es suficiente para dar razón de la inmensidad o de la ausencia que experimentamos. En nuestra hermenéutica hay Pasión y Compasión; dos dimensiones humanas marginadas en la academia, pero que también son maneras de penetrar la verdad de las cosas. Son esas palabras “húmedas de misterio” que como arte de magia calientan los corazones –y la cabeza–, y dan animo en la lucha por la vida digna para todos y todas<sup>38</sup>.

En la hermenéutica bíblica latinoamericana y caribeña, la vida concreta y sensual, vivida en los diferentes contextos particulares, es el punto de partida para el análisis bíblico. Y aquí descubrimos también luces, lámparas que nos llevan a la Biblia e iluminan textos que a la vez se convierten en lámparas<sup>39</sup>.

Támez personifica cómo una epistemología del Sur se manifiesta en el ámbito bíblico, tanto en su dimensión descriptiva como normativa<sup>40</sup>. Tal enfoque entrelaza lo concreto y lo abstracto, lo histórico y lo ético, lo teórico y lo práctico, lo crítico y lo teológico, el activismo y lo académico. Le pone un yugo a la labor exegética lo que yo llamaría “la carga inescapable de la realidad”. Esta tarea de hacerse cargo del presente como una labor ética constitutiva de la labor intelectual representa el mayor logro del “presentismo”. El historicismo probablemente objetaría que tales fusiones oscurecen el estudio de los contextos originales, ensayan compromisos teológicos del pasado y reducen la hermenéutica a la política y la ética. En este caso, el objetivismo, el secularismo y el cientificismo, una tríada de inversiones cargadas de valores que sustentan el historicismo, se convierten en totalitarismo y, en el relato de de Sousa-Santos, muestran inclinaciones epistemicidas porque invalidan cualquier conocimiento fuera de lo que consideran “estudios académicos rigurosos”. Estas prohibiciones disciplinarias no solo apuntalan y aprueban la colonialidad, el patriarcado y el clasismo. El preteritismo, con su orgullosa epistemología de “asuntos pasados”, no sólo olvida los “asuntos presentes” sino que contribuye a su perpetuación.

## 5. COMENTARIOS CONCLUYENTES

¿Cuál es, en realidad, el propósito último de cualquier intervención disciplinaria que busque redibujar las líneas epistemológicas en el gremio? A raíz de las Epistemologías del Sur, la estrategia presentista tiene importantes ventajas pero también serias limitaciones. Algunas observaciones, en forma de pensamientos finales, están en orden:

1. Un enfoque decolonial obliga a las epistemologías del Norte a particularizarse. No sólo el historicismo como método y sus ubicaciones geográficas específicas deben pasar por el proceso de provincialización, sino que se debe de reconocer al historicismo-objetivismo-cientificismo como causa y efecto de la compleja colonialidad-patriarcado-capitalismo.
2. Cuando el historicismo excluye las ecologías del conocimiento ajenas, pero vecinas en un mundo globalizado, aísla a Occidente de otras epistemologías verdaderamente globales, lo que da como resultado una zona de amortiguamiento en la que las fronteras disciplinarias se autoreforzan. La historia solo habla del pasado no de los aspectos y temas situados en la intersección de la historia y la política, teoría y praxis, preteritismo y presentismo.

3. Uno no necesita prometer credos confesionales/doctrinales para comprometerse con el pensamiento teológico. La crítica bíblica, de este modo, transgrede el monopolio del historicismo y se adentra en otros terrenos disciplinarios como la teología política, la ética de la interpretación, la historia de la recepción, el análisis intercultural, la ética comparativa o las teorías críticas de la religión. La tarea consiste en destilar aquellas tendencias, caminos y movimientos interpretativos comprometidos con la emancipación, con explorar e incorporar conocimientos subyugados y discernir estrategias oportunas para la acción global. Como lo expresaron Warren Goldstein, Roland Boer, Rebekka King y Jonathan Boyarin:

Para la mayoría en otros lugares, desde el Caribe hasta África y desde Asia hasta el Pacífico, esto se consideraba en gran medida elitista y quizás incluso un despilfarro. Aquí la Biblia tiene una fuerza cultural distinta, de una manera que significa que su interpretación tiene consecuencias sorprendentemente inmediatas. El discernimiento crítico en aras del florecimiento humano en estos lugares no está determinado por un enfoque escéptico o comprometido con la religión; más bien, desafía cualquier enfoque para ejercitar el discernimiento<sup>41</sup>.

De este lado de la línea abisal, el estudio bíblico se encuentra entre dos caminos. Por un lado, tenemos el olvido historicista de los lectores contemporáneos; por otro, la obsesión del contextualismo con las reivindicaciones identitarias. Mientras que la ruta historicista insiste en mantener la hermenéutica alejada de las preocupaciones presentes (preteritismo), la contextualidad ha forjado una marca especial de hermenéutica (presentismo) basada en las características personales de los lectores. Sin duda, las Epistemologías del Sur contribuyen al segundo aspecto sin excluir el primero. Para los académicos del Norte, este tipo de presentismo advierte contra la tendencia de fundamentar la hermenéutica bíblica en argumentos exclusivamente identitarios. Al fin y al cabo, el estrecho vínculo entre identidad personal y estudio académico se centra en subjetividades y no en problemas globales<sup>42</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- An, Yountae. "Decolonial theory of Religion". *Journal of American Academy of Religion* 88, n. 4 (2020): 947-980.
- Assié-Lumumba, N'dri Thérèse. "The Ubuntu Paradigm and Comparative and International Education: Epistemological Challenges and Opportunities in Our Field". *Comparative education review* 61, n. 1 (2017): 1-21.
- Bahmann, Manfred K. *A Preference for the Poor: Latin American Liberation Theology from a Protestant Perspective*. Lanham: University Press of America, 2005.
- Bonavía, Pablo. "Sinergia Intergeneracional y Teología de la Liberación". En *La fuerza de los pequeños. Hacer Teología de la Liberación desde las nuevas resistencias y esperanzas*, editado por Francisco Júnior Aquino, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz Cotte, 9-12. Montevideo: Fundación Amerindia, 2020.
- Castro-Gomez, Santiago y Ramón Grosfoguel, eds. *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Comaroff, Jean y John L. Comaroff, *Theory from the South, Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*. London-New York: Routledge, 2016.
- Cupples, Julie y Ramón Grosfoguel. *Unsettling Eurocentrism in the Westernized University*. London-New York: Routledge, 2019.
- De Sousa-Santos, Boaventura. *Epistemologies of the South*. London-New York: Routledge, 2014.
- De Sousa-Santos, Boaventura. *The End of the Cognitive Empire*. Durham: Duke University Press, 2018.
- Dussel, Enrique. *The Invention of the Americas: Eclipse of "The Other" and the Myth of Modernity*. New York: Continuum, 1995.
- Escobar, Arturo. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Traducido por David Frye. Durham: Duke University Press, 2020.

- Fernando, Miguel Ángel. “La interpretación de la Biblia en la Teología de la liberación, 1971-1984”. *Teología y vida* 50 (2009): 75-92.
- Goldstein, Warren S., Roland Boer, Rebekka King y Jonathan Boyarin. “How can mainstream approaches become more critical?” *Critical Research on Religion* 3, n.º 1 (2015): 3-12.
- Gutiérrez, Gustavo. “Expanding the View”. En *Expanding the View: Gustavo Gutierrez and the Future of Liberation Theology*, editado por Marc H. Ellis y Otto Maduro, 3-36. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990.
- Iñiguez, Isabel. “Construimos Teología de la Liberación desde las Nuevas Resistencias y Esperanzas”. En *La fuerza de los pequeños. Hacer Teología de la Liberación desde las nuevas resistencias y esperanzas*, editado por Francisco Júnior Aquino, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz Cotte, 173-183. Montevideo: Fundación Amerindia, 2020.
- Krüger, René. “Teología bíblica contextual en América Latina”. *Acta Poética* 31 (2010): 185-207.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Descolonización y el giro descolonial”. *Tabula Rasa* 9 (2008): 61-72.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World”. *Journal of Biblical Literature* 42, n.º 4 (2014): 691-711.
- Mariategui, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad peruana*. Barcelona: Linkgua, 1928.
- Menon, Madhavi. “Introduction”. En *Indifference to Difference*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2015.
- Mignolo, Walter y Catherine E. Walsh. *Decoloniality: Concepts, Analytics, and Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.
- Mignolo, Walter. *The Politics of Decolonial Investigations*. Durham: Duke University Press, 2021.
- Moore, Stephen y Yvonne Sherwood. *The Invention of the Biblical Scholar. A critical Manifesto*. Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- Park, Wongi. “Multiracial Biblical Studies”. *Journal of Biblical Literature* 140, n.º 3 (2021): 435-459.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. *Dispositio* 24, n.º 51 (1999): 137-148.
- Quijano, Aníbal. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”. *Neplanta: Views from the South* 1, n.º 3 (2000): 533-580.
- Romero, Losacco J. *Pensar Distinto, Pensar De(s)colonial*. Caracas: El Perro y la Rana, 2021.
- Royster, Paula D. *Decolonizing Arts-Based Methodologies: Researching the African Diaspora*. Leiden: Brill, 2020.
- Sobrino, Jon. *The True Church and the Poor*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1984.
- Sobrino, Jon. *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2003.
- Támez, Elsa. *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas*. Sabanilla: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2001.
- Támez, Elsa. *Bible of the Oppressed*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1982.
- Vigil, José María. *Sobre la opción por los pobres*. Managua: Nicaragua, 1991.
- Vigil, María López, Jon Sobrino y Rafael Pedro Díaz-Salazar, *La matanza de los pobres: Vida en medio de la muerte en El Salvador*. Madrid: Ediciones HOAC, 1993.
- Watts, Galen y Sharday Mosurinjohn. “Can Critical Religion Play by Its Own Rules? Why There Must Be More Ways to Be “Critical” in the Study of Religion”. *Journal of the American Academy of Religion* 90, n.º 2 (2022): 317-334.

## NOTAS

- 1 Wongi Park, “Multiracial Biblical Studies”, *Journal of Biblical Literature* 140, n.º 3 (2021), 454.
- 2 La blancura, al menos en esta versión, es una episteme: un ethos dominante de hacer investigación bíblica, invisible como el aire que respiramos, y por esta razón, informando cada dimensión de los estudios académicos como estudios. La blancura, para decirlo con Foucault como poder disciplinario y capilar: no como lo que viene de arriba sino como lo que moldea quiénes somos, qué hacemos y cómo imaginamos. Ver Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the*

- Prison (New York: Vintage Books, 1979), 170. Es desde esta perspectiva que los académicos de color no son inmunes a la blancura, al igual que es probable que los académicos queer perpetúen el heterosexismo, etc. Como señala Park en "Multiracial Biblical Studies", 447, lo que está en juego aquí son las suposiciones no examinadas de la gente blanca sobre la historia, el conocimiento y la hermenéutica.
- 3 Park, "Multiracial Biblical Studies", 440.
  - 4 Park, "Multiracial Biblical Studies", 440.
  - 5 Miguel Ángel Ferrando, "La interpretación de la Biblia en la Teología de la liberación, 1971-1984", *Teología y vida* 50 (2009): 75-92; René Krüger, "Teología bíblica contextual en América Latina", *Acta Poética* 31 (2010): 185-207.
  - 6 Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "The Other" and the Myth of Modernity* (New York: Continuum, 1995).
  - 7 Walter Dignolo, *The Politics of Decolonial Investigations* (Durham: Duke University Press, 2021).
  - 8 Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", *Dispositivo* 24, n.o 51 (1999): 137-148.
  - 9 Véase también Arturo Escobar, *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Trad. por David Frye (Durham: Duke University Press, 2020); Santiago Castro-Gomez y Ramón Grosfoguel, eds., *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2007); Jean Comaroff y John L. Comaroff, *Theory from the South, Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa* (London-New York: Routledge, 2016); Julie Cupples y Ramón Grosfoguel, *Unsettling Eurocentrism in the Westernized University* (London-New York: Routledge, 2019); Paula D. Royster, *Decolonizing Arts-Based Methodologies: Researching the African Diaspora* (Leiden: Brill, 2020); Losacco J. Romero, *Pensar Distinto, Pensar De(s)colonial* (Caracas: Editorial El Perro y la Rana, 2021); Nelson Maldonado-Torres, "Descolonización y el giro descolonial", *Tabula Rasa* 9 (2008): 61-72; Walter Dignolo, *The Politics of Decolonial Investigations. On Decoloniality* (Durham: Duke University Press, 2021); Walter Dignolo y Catherine E. Walsh, *Decoloniality: Concepts, Analytics, and Praxis* (Durham: Duke University Press, 2018).
  - 10 Boaventura de Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire* (Durham: Duke University Press, 2018): 19-36.
  - 11 N'Drî Thérèse Assié-Lumumba, "The Ubuntu Paradigm and Comparative and International Education: Epistemological Challenges and Opportunities in Our Field", *Comparative education review* 61, n.o 1 (2017): 1-21.
  - 12 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire*, 19-20.
  - 13 Boaventura de Sousa-Santos, *Epistemologies of the South* (London-New York: Routledge, 2014): 118-135.
  - 14 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire*, 25.
  - 15 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire*, 25.
  - 16 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire*, 296.
  - 17 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire*, 297.
  - 18 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire*, 295.
  - 19 De Sousa-Santos, *The End of the Cognitive Empire*, 91.
  - 20 Park, "Multiracial Biblical Studies", 445-450.
  - 21 Stephen Moore y Yvonne Sherwood, *The Invention of the Biblical Scholar. A critical Manifesto* (Minneapolis: Fortress Press, 2011): 123-132.
  - 22 Aníbal Quijano, "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", *Neplanta: Views from the South* 1, n.o 3 (2000): 533-580.
  - 23 Nelson Maldonado-Torres, "Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World", *Journal of Biblical Literature* 42, n.o 4 (2014): 691-711.
  - 24 Maldonado-Torres, "Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World", 708.
  - 25 Galen Watts y Sharday Morusinjohn, "Can Critical Religion Play by Its Own Rules? Why There Must be More Ways to Be 'Critical' in the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 90, n.º 2 (2022): 317-334.
  - 26 Yountae An, "Decolonial theory of Religion", *Journal of American Academy of Religion* 88, n.o 4 (2020), 956.
  - 27 Maldonado-Torres, "Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World".
  - 28 José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad peruana* (Barcelona: Linkgua, 1928), 290.
  - 29 Maldonado-Torres, "Descolonización y el giro descolonial", 365-366.
  - 30 Maldonado-Torres, "Descolonización y el giro descolonial", 367.
  - 31 Maldonado-Torres, "Descolonización y el giro descolonial", 369.
  - 32 Maldonado-Torres, "Descolonización y el giro descolonial", 375.
  - 33 Maldonado-Torres, "Descolonización y el giro descolonial", 378.

- 34 La cuestión de los “pobres y crucificados” en el centro de la tarea teológica está en el centro de la reflexión metodológica. Por lo tanto, la bibliografía aquí es extensa, ver Jon Sobrino, *Witnesses to the Kingdom: The Martyrs of El Salvador and the Crucified Peoples* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 2003); Jon Sobrino, *The True Church and the Poor* (Maryknoll: Orbis Books, 1984); Manfred K. Bahmann, *A Preference for the Poor: Latin American Liberation Theology from a Protestant Perspective* (Lanham: University Press of America, 2005); José María Vigil, *Sobre la opción por los pobres* (Managua: Nicarao, 1991); María López Vigil, Jon Sobrino y Rafael Pedro Díaz-Salazar, *La matanza de los pobres: Vida en medio de la muerte en El Salvador* (Madrid: Ediciones HOAC, 1993); Elsa Támez, *Bible of the Oppressed* (Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1982).
- 35 Gustavo Gutiérrez, “Expanding the View”, en *Expanding the View: Gustavo Gutierrez and the Future of Liberation Theology*, ed. por Marc H. Ellis y Otto Maduro (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990), 5.
- 36 Pablo Bonavía, “Sinergia Intergeneracional y Teología de la Liberación”, en *La fuerza de los pequeños. Hacer Teología de la Liberación desde las nuevas resistencias y esperanzas*, ed. por Francisco Júnior Aquino, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz Cotte (Montevideo: Fundacion Amerindia, 2020), 11.
- 37 Isabel Iñiguez, “Construimos Teología de la Liberación desde las Nuevas Resistencias y Esperanzas”, en *La fuerza de los pequeños. Hacer Teología de la Liberación desde las nuevas resistencias y esperanzas*, ed. por Francisco Júnior Aquino, Geraldina Céspedes y Alejandro Ortiz Cotte (Montevideo: Fundacion Amerindia, 2020), 174-176.
- 38 Elsa Támez, *Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas* (Sabanilla: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2001): 22-23.
- 39 Támez, *Bajo un cielo sin estrellas*, 22-23.
- 40 Támez, *Bajo un cielo sin estrellas*, 26.
- 41 Warren Goldstein et al., “How Can Mainstream Approaches Become More Critical?”, *Critical Research on Religion* 3, n.o 1 (2015), 8.
- 42 En este frente, yo encuentro particularmente convincente el trabajo de Madhavi Menon sobre el conocimiento identitario “Indiferencia ante la diferencia” en *Indifference to Difference* (Minnesota: Minnesota University Press, 2015), 2-24.