

A photograph of an elderly man with grey hair, seen from the side, playing a red and blue accordion. He is wearing a light blue shirt. The background is a blurred crowd of people, suggesting a public event or festival.

¿Tiene la teología oídos para oír?

Laurel Marshall Potter

COLECCIÓN REFLEXIONES DESDE
LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA VOL. 2



REFLEXIONES
DESDE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA
VOL. 2

¿Tiene la teología oídos para oír?

por
Laurel Marshall Potter

ENERO DE 2025

Colección Reflexiones desde la Teología Latinoamericana

Volumen 2

¿Tiene la teología oídos para oír?

Primera edición

Antiguo Cuscatlán, La Libertad, enero de 2025

Maestría en Teología Latinoamericana

Universidad Centroamericana

José Simeón Cañas

Comité Editorial de la Colección:

MARTHA ZECHMEISTER, directora

ENA MORALES DE CALDERÓN, lectora y asesora
teológica

PEDRO IRULA, editor de los textos

Imagen de portada:

Fotografía tomada por Laurel Marshall Potter

Encabezados y dibujos interiores:

Alexander Serpas, 2022.



Esta obra se distribuye de manera gratuita a través de una Licencia Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0. Usted es libre de copiar y distribuir el libro. Debe dar crédito de manera adecuada al usarlo. No se permiten usos comerciales de esta obra. No se permite la distribución de materiales derivados de esta obra. Para más información, visite este [enlace](#).



Sobre la autora

Laurel Marshall Potter

En cuanto a la teología, Laurel Marshall Potter se diplomó en la escuelita de teología de las CEB del país en 2014. Posteriormente, siguió trabajando en comunidad su reflexión sobre la praxis de la fe como parte de la Maestría en Teología Latinoamericana en la Universidad José Simeón Cañas en San Salvador (2015) y en la Facultad de

Teología en Boston College (Ph.D., 2024). Actualmente, vive en mni sota makoce, “donde las aguas reflejan los cielos,” tierras ancestrales de los pueblos dakota y anishinaabe, y forma parte de la Facultad de Teología de la University of St. Thomas. Estos dos cuadernillos representan un resumen muy general de su trabajo dialogal y participativo con las CEB acerca de su práctica actual litúrgica y sacramental, un mirador para la reflexión en el largo camino de articular una teología litúrgica de la liberación desde las comunidades.

Contenido

Sobre la autora	3
Capítulo introductorio	7
¿Tiene la teología oídos para oír?	16
Clavos en el ñandutí	30
2.1. Desde la teología de la liberación: los pobres como lugar teológico	38
2.2. Desde la teología popular: ¿Cuáles pobres?	51
2.3. Los pobres de NuestrAmérica, lugares teológicos descoloniales	57

Métodos 65

3.1. La investigación cualitativa en la teología 69

Etnografía crítica 91

La etnografía decolonial feminista y la teología mujerista 97

La teología narrativa nustramericana 101

Conclusión:

Oídos para oír a las CEB 111

Bibliografía 116



Capítulo introdutorio

A quien lee,

Queride:

Para no hacértelo tan largo, comenzaré desde febrero del 2017, cuando me subí a un Ticabús en la parada de la San Benito, en San Salvador, a las cuatro de la madrugada. Tras despedirme de Armando y de José a través de la ventana mugrienta, viajé 24 horas hasta llegar a Tapachula, México. Era el primer tramo de la mudanza de vuelta a Estados Unidos para emprender estudios doctorales, después de seis años viviendo y trabajando en El Salvador.

Te miento. Todo empezó antes, cuando terminé mi tesis de maestría en 2015. Fue un trabajo cualitativo en colaboración con algunas comunidades eclesiales de base¹ que celebraban la eucaristía y el bautismo más allá de la normatividad litúrgica católica y fuera de los límites de la parroquia. Este interés había nacido en un encuentro nacional de CEB en 2014...

No, no, no. Fijate que fue mucho antes. Antes de pasar unos meses en Nicaragua en 2010; antes de mi primera clase de teología en St. Louis en 2007; antes de conocer la parroquia hermana en Monterrey, México, en 2005; antes de que la señora Bell nos enseñara el Padre Nuestro en la clase de español, inicié *high school* en 2003. Durante la misa inaugural del año escolar, los estudiantes católicos se levantaron

1 En adelante, CEB, ya sea para singular o plural.

para recibir la eucaristía. Me sentí encantada por todo el rito y jalada hacia el altar.

Si te soy honesta, mi interés por lo sacramental surgió por primera, primerita vez en los años 90. Caminaba entre los árboles prohibidos detrás de la escuela primaria "Arrowhead", así nombrada por las puntitas de flechas usadas por el pueblo erie, encontradas durante la construcción del centro escolar. Al caminar a escondidas en este pequeño bosque durante el recreo, escuchaba el viento danzar por las hojas y conversaba con los sabios troncos. Era una pequeña mística. Conservaba los oídos de la niñez, que saben oír la presencia de Dios en lo sencillo. Allí me agarré del hilo conductor de mi vida, el que he seguido hasta encontrarme enfrente de esta pantalla, queriendo contarte cómo dimos a luz este proyecto.

Supongo que, en términos prácticos, el proyecto nació en el encuentro de mi tejer con el ñandutí de las Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador. En 2011 llegué a la Fundación Hermano Mercedes Ruiz (FUNDAHMER), una ONG salvadoreña que había nacido desde las experiencias de las CEB durante la guerra salvadoreña. Me comprometí como voluntaria por un año para apoyar con las visitas de comunidades hermanas: iglesias, universidades, y colegios de Estados Unidos, Canadá, Europa, y Australia que habían establecido relaciones en diferentes momentos con comunidades salvadoreñas. Durante este primer año, la UCA abrió de nuevo su Maestría en Teología Latinoamericana, y en lugar de irme para la Ibero en México, como había pensado, me quedé. A través del trabajo con FUNDAHMER, mis estudios en la UCA y la vida misma, conocí las celebraciones litúrgicas

de las CEB: vivas, cantadas, multicolores y creativas. No soy católica *desde la cuna*, como dicen: me subí al tren antes de graduarme del colegio y participé en la oficina de pastoral universitaria durante mis estudios de licenciatura. Pero nunca había pertenecido a una parroquia y las CEB me catequizaron a su manera. Mejor dicho, me arruinaron para la vida eclesial normativa, cosa que ha llegado a ser una gran bendición.

Cuando mi hilo conductor empezó a tejerse en el encaje colorido y delicado de las CEB, ellas habían empezado a dar voz a sus inquietudes litúrgicas. En ese momento, muchas CEB históricas se encontraban en relaciones tensas con sus parroquias. Otras comunidades emergentes también enfrentaban conflictos con sus párrocos. Fuertemente católica, la gente sentía la tensión

sacramental de ser abandonada por los pastores ordenados. En un encuentro nacional en 2014, el tema de los sacramentos y de la liturgia resultó ser uno de los aspectos eclesiales más cuestionados entre las comunidades. Causaba mucho dolor y mucha confusión: «Muchas veces nos acomodamos y hacemos lo que el sacerdote dice... dejamos el trabajo de la comunidad fuera por cumplir con el trabajo de la parroquia»². Entre comunidades que sentían la distancia del párroco, se preguntaban: «¿Qué hacemos entonces con los Sacramentos si los sacerdotes no nos aceptan, si los sacerdotes nos marginan?»³ La preocupación por la vida litúrgica y

2 «Memoria del Encuentro Nacional de las Comunidades Eclesiales de Base», Andreas Hugentobler, ed., 4 y 5 de mayo del 2014, San Salvador. Agradezco a la Articulación Nacional de Comunidades Eclesiales de Base de El Salvador que me facilitó este documento en el 2015 para la tesis de maestría.

3 Ibid.

sacramental de la comunidad había bullido a la superficie. No ha habido muchos recursos desde la teología para acompañar este proceso.

Desde que me decidí por seguir los estudios doctorales, la oportunidad de poner la investigación de tesis al servicio de estas inquietudes ha sido esperanza para mí y para las CEB. En diferentes visitas, desde febrero de 2017, lo hemos platicado con la Articulación Nacional, con diferentes comunidades en particular, y con amigas y amigos, teólogos populares y artistas de comunidad, con quienes soy cómplice y aprendiz. Quisimos aprovechar la oportunidad de escuchar a las diferentes comunidades celebradoras que gozosamente pueblan su reserva entre los márgenes de la Iglesia salvadoreña. Así inició el camino. En junio y julio del 2021, cuando el mundo empezaba a levantar cabeza después de la bomba de la pandemia,

podimos realizar un estudio diagnóstico para hacer un último sondeo del plan y para confirmar la forma de la investigación⁴. Los resultados de mis encuentros con las CEB aparecerán publicados en un próximo cuadernillo.

Es desde este largo camino de diálogo, de encuentro, y de acompañamiento mutuo en la vida y en la fe que empezamos a reflexionar más concretamente los acercamientos y métodos cualitativos concretos para escuchar la riqueza y la creatividad de la práctica litúrgica de las CEB. ¿Cuáles métodos podríamos usar para conocer diferentes perspectivas sobre la expresión litúrgica de las comunidades? ¿Cómo mi realidad de investigadora estadounidense

4 Agradezco al Centro por los Derechos Humanos y la Justicia Internacional de Boston College (CHRIJ, por sus siglas en inglés), por una pequeña beca que posibilitó este estudio diagnóstico.

afectaría el encuentro? ¿Quiénes tendrían voz y voto en el diseño del proyecto? Estas preguntas que surgen al esbozar un plan de investigación —y a lo largo de la realización del proyecto— se fueron contestando en el mismo marco relacional, como otro capítulo más de esta historia de encuentros. Encontrarás, queride lector, en las siguientes páginas, algunas reflexiones más acerca del tejer vital mío con las CEB.

Atte.,

Laurel, como el árbol

27 de noviembre de 2023

St. Paul, *Mni Sota Makoce*,
NuestrAmérica

1 ¿Tiene la teología oídos para oír?

En un famoso ensayo, Gayatri Chakravorty Spivak lanzó una pregunta que reformuló los estudios poscoloniales: «¿Puede hablar el subalterno?». La palabra «subalterno» viene del latín *alter*, «otro», y *sub*, «bajo». En un contexto de poder desigual marcado por el colonialismo, se refiere a un marginado, una excluida.

Spivak se preocupaba concretamente por las *satis*, las viudas hindúes que se inmolan tras la muerte del marido para cumplir ciertas expectativas religiosas y culturales de la «buena mujer y esposa». Por un lado, los ingleses colonizadores, interesados en presentarse como salvadores civilizados, se preocupaban por las *satis* como parte de una estrategia

para ganar el derecho de explotar la India. «*Los hombres blancos salvan a las mujeres morenas de los hombres morenos*», decían. Por otro lado, las autoridades religiosas y nacionalistas, preocupadas por mantener su identidad frente a los colonizadores, clamaban: «*Las mujeres de verdad quieren morir*». Pero las voces de las *satis* mismas no resuenan a lo largo de la historia colonial y poscolonial de la India. Al evaluar bien el peso de la autoridad religiosa y del poder colonial, entre otros temas, Spivak concluye que «el subalterno no puede hablar», al menos no para Occidente.

Esto no quiere decir que las sujetas subalternas no cantaran, no respiraran, no vivieran o no existieran. Es que los ecos de sus voces—su cantar, su danzar, su soñar, su amar—no se escuchan en los largos pasillos de la Historia oficial ni en sus archivos. Y sin

embargo, queremos creer que las *satis* se reían en la cocina con sus hermanas mientras tostaban cardamomo y pimienta o pelaban mangos para curtir. Confiamos en que bordaban sus *saris* según las tradiciones artísticas que heredaron, poniéndoles un toque propio. Que ponían nombres a las gallinas de su casa. Que dieron a luz y abortaron con dolor. Que cuidaban la vida con ternura. El mundo universal colonial y heteropatriarcal las silenció, pero ellas crearon mundos propios para no morir.

Es una advertencia de especial interés para mi proyecto, y seguramente para otros más: investigadores que dicen estudiar subjetividades subalternas y pretenden discurrir en su nombre, o, más caritativamente, proyectos que buscan dar voz a los subalternos para subvertir su opresión. Así como las *satis* desaparecen, en vida y en

discurso, entre las guerras de los colonizadores y los nacionalistas, diferentes subjetividades subalternas tampoco logran hablar ni vivir muchas veces en la academia, entre los dizque eruditos, entre los requisitos impuestos que sobre los conocimientos desde las universidades que—su propio nombre lo dice—pretenden ser universales.

Cuando Spivak concluye que “el subalterno no puede hablar”, trae a la luz otra afirmación complementaria: que los Sujetos oficiales de la Historia oficial no saben escuchar. En el mundo colonizado y en el mundo imperial, abundan ejemplos de la sordera de las mayorías a la voz de las subjetividades subalternas.

En una escena del musical *Les Misérables*, que dramatiza la insurrección de junio de 1832 en París, los estudiantes revolucionarios

han levantado una barricada sobre una intersección importante de la ciudad. Esperan que los ciudadanos de la capital se unan a ellos contra el ejército monarquista y los llaman con una canción:

*¿Escuchan al pueblo cantar
la canción de los enojados?
¡Es la música de un pueblo
que no se esclavizará otra vez!
Cuando el latido de nuestro
corazón
rime con el redoble de tambores,
es que la vida está por iniciar
al amanecer⁵.*

-
- 5 Do you hear the people sing? Singing the song of angry men? It is the music of the people who will not be slaves again! When the beating of your heart echoes the beating of the drums, there is a life about to start when tomorrow comes.

Pero el pueblo no acude y los estudiantes mueren en la emboscada de los soldados. Solo se salva Marius, quien lamenta que todo fue por nada. Unos meses después, cuando Marius se casa con su amada Cosette, los novios *re-cuerdan* (es decir, desde la etimología latina: hacen nuevamente presente en su corazón) a quienes dieron sus vidas por el bien del pueblo. Entonces cantan otra vez la canción, esta vez con esperanza, confiando en otro mundo posible, todavía por venir.

Spivak se lamenta de una situación sin salida: las *satis* no puedan hablar, ahogadas incluso por las académicas solidarias que intentan hablar por ellas. Su posición es dura y necesaria, pues observa la manera en que los centros de poder manipulan y producen la muerte de las subjetividades subalternas. Los estudiantes también se encuentran

en una calle sin salida, obstruida por la barricada que ellos mismos han levantado, pero con su canción siguen cuestionando directamente a la ciudadanía y a la cultura capitalina por sus fallos. Sueñan con una respuesta ética, y la exigen.

Encontré una situación análoga en mi primer acercamiento a las CEB de El Salvador. A pesar de los diferentes contextos en los que surgieron, las comunidades se enfrentaban a escenarios de marginación y exclusión ante la Iglesia católica.

Las CEB celebran su nacimiento en 1968. La primera generación se desarrolló entre los años 60 y 70, antes del conflicto armado, siguiendo la línea de la teología de la liberación en el marco de la lucha popular. Crecieron en los barrios marginales de la capital y en cantones rurales, acompañadas por pastores ordenados, tanto de la diócesis como de diferentes

congregaciones del país o incluso por misioneros internacionales. Es el caso de la pionera CEB de Zacamil y otras comunidades aledañas en el departamento de San Salvador, donde algunos sacerdotes llegaron para el acompañamiento, como los padres belgas Pedro Declercq, Rogelio Ponsele y Luis Van de Velde, así como las hermanas Noemí Ortiz y Silvia Maribel Arriola, salvadoreñas de la Pequeña Comunidad. Hacían círculos bíblicos donde los participantes leían la Biblia y la aplicaban a su realidad inmediata.

Desde su nacimiento, las CEB salvadoreñas han conllevado muchas dificultades y desafíos, tanto desde la jerarquía eclesial como de la sociedad. Durante la guerra, un gran número de miembros de las CEB y líderes pastorales, mujeres y hombres, sufrieron la cárcel y la tortura, el exilio, la

desaparición y el asesinato. Cuando algunas poblaciones empezaron a repatriarse desde los campamentos de refugiados —como en el caso de Santa Marta, cuyos habitantes provenían de Mesa Grande, o de la comunidad Segundo Montes, llegados desde Colomoncagua— los líderes pastorales que quedaban se desplazaron para acompañar el retorno y fortalecer la vivencia eclesial. Sin embargo, en la década de los 90, empezaron a desarrollarse planes pastorales que no tomaron en cuenta a las CEB. Desde la arquidiócesis se guarda silencio incluso sobre su existencia. Las CEB que han nacido a partir del 2000 han enfrentado una recepción fría y hasta combativa por parte de la jerarquía eclesial. Para poner un ejemplo: la CEB de Tajcuilujlan, Nahuizalco, en el departamento de Sonsonate, llegó un día a su parroquia y encontró las puertas cerradas con llave por órdenes del párroco, quien se

opuso a la defensa comunitaria del río Sensunapán, una lucha que la comunidad protagonizaba. Expulsada de su templo, la comunidad empezó a celebrar la palabra en una galera de láminas y troncos en medio de las casas, sin mayor acompañamiento. Y así cada comunidad tiene su historia.

De allí surge la pregunta: Si las comunidades viven y trabajan en tensa coexistencia con la parroquia, ¿cómo van a celebrar estos símbolos necesarios para el caminar cristiano, que nos comunican a Dios y nos comprometen con su proyecto? ¿O son los sacramentos puro chantaje, una extorsión para que las comunidades cristianas acaten los caprichos del poder, sin ningún diálogo ni proceso sinodal? Algunas CEB tomaron en serio la cuestión y ahora disciernen cómo celebrar sus celebraciones litúrgicas.

Durante mi experiencia de investigación, me propuse otra pregunta: *¿Tiene la teología oídos para oír?* ¿Sabemos, como disciplina, escuchar las voces de las subjetividades subalternas, de los condenados de la tierra, de los pobres de NuestrAmérica y de las comunidades que la jerarquía eclesial pretende excluir?

Después de todo, Jesús mismo plantea otra escucha posible. Tres veces en los Evangelios repite la sentencia: «El que tenga oídos para oír que escuche». En Marcos 4, 9-12, después de estas palabras, la gente pregunta a Jesús por qué enseña a través de parábolas, pues éstas eran (y aún son) confusas para algunos públicos. Jesús contesta: «*A ustedes se les ha dado el misterio del reino de Dios, pero a los que están fuera no les llegan más que parábolas*».

Es una referencia a las escrituras judías con las que creció, afirmando que su Padre habla por canales escondidos, confusos, y parciales: *«Se verifican estas palabras: Por mucho que miran, no ven; por más que oyen, no entienden; de otro modo se convertirían y recibirían el perdón»*. Así, como Hijo del Padre, Jesús enseña a quienes saben entender: el pueblo, los agricultores, las vendedoras, los pescadores, los viajeros, las personas marginadas del imperio romano. Son estas personas, las subjetividades subalternas del mundo de los Evangelios, a quienes Jesús buscaba devolver la vida plena y a quienes su Padre muestra parcialidad. Ellos tienen la clave para interpretar los misterios del Padre y el anuncio del reino de Dios. Saben aprender de las parábolas, de las historias sencillas y hasta burlonas de la sabiduría popular, de «la música de un pueblo que no se esclavizará

otra vez». Por eso, para la teología cristiana hoy es imprescindible tener herramientas metodológicas que permitan escuchar el canto de los pobres y marginados de la Iglesia y del mundo.

Y hay una caja de herramientas que la teología tiene a la mano: la investigación cualitativa. Esta serie de diversos acercamientos investigativos busca conocer y reconocer aspectos de la vida social *actual* que no se escuchan con suficiente fuerza a través de las mediaciones cuantitativas ni desde los escritos históricos de otros tiempos. En este cuadernillo, exploramos, primero, de qué manera el objeto de la investigación cualitativa de la teología, es decir, las sabidurías y las experiencias de Dios de los pueblos pobres, es una *fuentes* teológica. Luego, hago memoria de cómo llegaron estos métodos de investigación a la

teología y analizo cuáles son los criterios adecuados para aplicarlos. Por último, comento los métodos investigativos específicos que usé en mi investigación sobre el estilo litúrgico de las CEB de El Salvador y su modo de celebrar la presencia de Jesús en medio de ellas, modo que busca unir liturgia y vida.

Aclaro que estas herramientas son *algunos* de los oídos que tiene la teología hoy, aunque a lo largo de las últimas décadas se han descubierto diferentes retos y precauciones al aplicar estos métodos en diferentes campos académicos, como la sociología, la antropología, y las ciencias religiosas. En diálogo con estos otros campos con las fuentes tradicionales de la teología cristiana, iremos recorriendo un camino que busca escuchar las voces que a través de parábolas y cantos ofrecen «una respuesta a quien les pida dar razón de su esperanza» (1 Pedro 3, 15).

2 Clavos en el ñandutí

En 1984, estalló una controversia entre el Vaticano y la teología de la liberación latinoamericana. La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la «Instrucción sobre ciertos aspectos de la teología de la liberación», que señalaba como un riesgo el uso del análisis marxista para el trabajo teológico. Citaban distintas razones: una antropología demasiado materialista, una noción de la historia fundada sobre la violencia y la supuesta necesidad de una agresiva lucha de clases como respuesta a la realidad. Ignacio Ellacuría reaccionó a la «Instrucción» para aclarar de qué manera se apropiaban del marxismo los teólogos de la liberación:

[...] el marxismo estigmatizado por la Instrucción es «un» marxismo muy deformado y que el marxismo empleado por algunos teólogos de la liberación no es, en primer lugar, ese marxismo deformado y no es, en segundo lugar, el elemento que determina en última instancia el aporte específicamente cristiano. Consiguientemente, ni siquiera después de la Instrucción debe uno sentirse obligado a abandonar el recurso al marxismo en lo que puede tener de científico o simplemente razonablemente útil tanto en sus planteamientos teóricos como en sus propuestas prácticas [...]»⁶

6 Ignacio Ellacuría, «Estudio teológico-pastoral de la «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación», *Revista Latinoamericana de Teología* 1, no. 2 (1984): 174.

La respuesta de Ellacuría nos remite al método tradicional de la teología de la liberación, adaptado de los movimientos juveniles de Europa por misioneros y misioneras para el continente americano: “ver, juzgar, actuar”. Cuando Ellacuría distingue que el marxismo no determinaba el «aporte cristiano» de la reflexión, lo ubica prudentemente en el *ver* («planteamientos teóricos») y en el *actuar* («propuestas prácticas»). En otras palabras, afirma que ciertos marxismos son útiles para comprender la realidad histórica y para discernir acciones eficaces. Pero Ellacuría reserva el *juzgar* (el juicio teológico de la realidad que se ve, desde el cual la comunidad decide cómo actuar) a la teología, a lo propiamente cristiano.

Muchas fuentes académicas e interdisciplinarias siguen esta lógica: ayudan a la teología a ver una realidad y a discernir acciones concretas desde un juicio teológico.

Pensemos en los estudios culturales latinoamericanos, caribeños, afrodescendientes, indígenas; los estudios críticos y *queer*; incluso la filosofía continental europea que por siglos ha servido como campo hermano de la teología.

De hecho, una manera de ubicar también el uso de los métodos cualitativos en la investigación teológica es en el paso «ver». Es decir, ayudan a entender plena y ampliamente una realidad histórica específica desde las ciencias sociales antes de juzgarla a la luz de fuentes propiamente teológicas.

Funcionan de esta manera, por un lado, las herramientas de la investigación cualitativa. Permiten ver y oír bien la realidad histórica del pueblo de Dios. Sin embargo, estos métodos no solo dan frutos para el *ver*, sino que el contenido que arrojan tiene peso teológico propio. No es lo mismo el marxismo que la

cotidianidad del pueblo creyente. Si reconocemos que Dios puede encarnarse en la vida misma de las comunidades, y si reconocemos que en las comunidades está el pueblo que “tiene oídos para oír” (Mc 4,9) la buena noticia del reino, entonces esta realidad, la que los métodos cualitativos escuchan, tiene lugar también en el *juzgar*.

Las CEB salvadoreñas, en el caso de nuestra investigación, tienen su propio modo de expresar su fe y con él ofrecen criterios teológicos para el juicio cristiano. Dialogan con la doctrina normativa de la Iglesia católica: en ocasiones la afirman y en otras, piden una explicación distinta. Sus prácticas litúrgicas populares también dialogan con la normatividad de la teología litúrgica cristiana, a la vez que la comentan.

Si dejamos en el paso *ver* el aporte de las comunidades, reducimos la cotidianidad del Pueblo de Dios

a la descripción de una realidad histórica a la que se aplican otras fuentes «propiamente teológicas» en el *juzgar*. Olvidamos que la misma doctrina cristiana es contingente: que se ha producido y transformado a lo largo de la historia.

Esta es la gran diferencia entre los aportes de los métodos cualitativos y el análisis marxista, siguiendo la controversia de Ellacuría, y las otras mediaciones interdisciplinarias. Estas últimas dan marcos teóricos para entender las dinámicas sociales y sistémicas de la historia. Ayudan a la teología a agudizar su perspectiva, a *ver* más allá de los sesgos y los prejuicios. Los métodos cualitativos, a su vez, traen al diálogo dos fuentes que de hecho se consideran propiamente cristianas y parte del *juicio teológico* por una larga tradición: la experiencia y la razón del pueblo creyente.

Al investigar las celebraciones actuales de las CEB, al escuchar las voces de las comunidades, no pude dejar de lado los aportes de las teologías ecofeministas, de las sabidurías indígenas, o de otras perspectivas como la quilombista o la teología queer/cuir. Además de la teología de la liberación clásica, que se apoya de un *ver* informado por cierto análisis socioeconómico, estas inflexiones teológicas representan la reflexión de comunidades creyentes desde un *ver* informado por el ecofeminismo, las tradiciones sapienciales indígenas, la afrodescendencia, y la teoría queer/cuir, para nombrar algunos. En fin, el proceso exigía la articulación de una perspectiva teológica que pudiera manejar esta multiplicación de perspectivas. Esta perspectiva la llamamos la *mediación hermenéutica decolonial*, propia del paso *juzgar*. Reitera la necesidad de que se escuchen las voces de

las subjetividades subalternas, de los pobres de NuestrAmérica, como fuente propiamente teológica.

Para construir esta mediación hermenéutica decolonial, analizamos algunas perspectivas teológicas que muestran el camino. Entre la teología de la liberación y la teología popular, se pueden apreciar mejor las razones (o más bien, los sentipensares⁷) y las experiencias subalternas como fuentes para un método decolonial teológico hoy.

7 Desde el pensamiento de Orlando Fals Borda, figura fundacional para el método cualitativo de la observación participativa, a lo largo de cuatro volúmenes de *Historia doble de la Costa* (1979–1986), la palabra «sentipensar» refiere a una forma de sentir con el corazón y con las emociones y a conectarlas con el pensamiento intelectual. El término fue también popularizado por Eduardo Galeano en *El libro de los abrazos* (México: Siglo XXI, 2001).

2.1. Desde la teología de la liberación: los pobres como lugar teológico

Ya en el siglo XVI se discutía esta cuestión sobre el método de la teología. El dominico Melchor Cano, de la Escuela de Salamanca, escribió el tratado *De locis theologicis* (*De los lugares teológicos*), publicado después de su muerte en 1563. En el tratado, expone tiernamente diez diferentes fuentes como «domicilios de todos los argumentos teológicos de donde los teólogos puedan sacar todas sus argumentaciones bien para probar bien para refutar»⁸.

8 Melchor Cano, *De Locis Theologicis*, ed. Juan Belda Plans (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006).

Aquí su listado:

1. La autoridad de la Sagrada Escritura;
2. La autoridad de la Tradición Apostólica;
3. La autoridad de la Iglesia católica;
4. La autoridad de los Concilios, especialmente los concilios que hoy llamamos «ecuménicos»;
5. La autoridad de la Iglesia Romana;
6. La autoridad de los Santos Padres o de los «antiguos»;
7. La autoridad de los teólogos o de los doctores eclesiásticos;
8. La razón natural;
9. La autoridad de los filósofos; y
10. La autoridad de la historia humana.⁹

9 Ídem, p. 9

Cano escribía en contra de dos teólogos de la Reforma, Calvino y Melancton, quienes sostenían que el único lugar teológico era la Biblia: *sola Scriptura*. Cano, en cambio, afirmaba la autoridad de la tradición apostólica junto con la de la Biblia como dos fuentes propiamente teológicas, los primeros dos lugares. Después, los lugares 3-7 «contienen criterios para interpretar los anteriores o las conclusiones que con su ayuda fueron haciendo». Los últimos tres (8-10) son lugares «externos y ajenos»¹⁰ a la teología, pero que sirven para reafirmar la revelación de Dios, ya que «la Fe no está en pugna con la naturaleza, sino de acuerdo, y no están divididas la razón humana y divina, sino unidas»¹¹.

10 La expresión es de Olegario González de Cardedal, «Problemas de fondo y problemas de método en la cristología a partir del Vaticano II», *Salmanticensis* 32, no. 3 (1985): 383.

11 Cano, *De Locis Theologicis*, 521.

Cano se preocupa por enfatizar una diferencia particular entre la teología y las otras ciencias. En estas últimas, los argumentos desde la razón son superiores a los argumentos desde la autoridad. Para la teología, sobre la razón predomina la autoridad, fundada sobre la revelación divina, que estaría por encima de la razón natural. Así, el método que Cano presenta es *deductivo*: funciona desde verdades tomadas de la autoridad de los diferentes lugares teológicos y las aplica a su tarea.

En nuestro contexto, especialmente después de la teología de la revelación y la eclesiología del Vaticano II, podemos ver múltiples maneras en que los sentipensares y las experiencias vitales de los pobres caben dentro de varios de los lugares teológicos enumerados por Cano. A partir de la *Lumen Gentium*, la «autoridad de la Iglesia católica» (#3 en el listado de Cano)

se extiende al Pueblo de Dios, donde *late el consensus fidelium*¹², y a las diferentes Iglesias locales, en las que «aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica». La autoridad de una Iglesia que habla con una sola voz supone el diálogo entre los aportes de los obispos o del Papa con todo el pueblo bautizado.

Además, «la razón natural» (#8 en el listado de Cano) no se restringe a la razón moderna occidental, donde predomina la función cognitiva e intelectual por

12 «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree... Con este sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y mantiene, el Pueblo de Dios se adhiere indefectiblemente “a la fe confiada de una vez para siempre a los santos” (Judas 3), penetra más profundamente en ella con juicio certero y le da más plena aplicación en la vida...» (LG 12).

encima de cualquier otro tipo de conocimiento humano. Podemos comprenderla en sintonía con el *sentipensar*: con los conocimientos que nos brindan nuestros cuerpos, nuestras relaciones interpersonales y comunitarias, y los seres no-humanos de la Creación.

Cano entiende por filosofía “el afán por el estudio de la sabiduría”¹³, el cual reconocemos hoy en diferentes procesos, llámense «cosmovisión», «cultura», «religión», o «creencias». Por ello, «la autoridad de los filósofos» (#9 en el listado de Cano) la podemos extender más allá de los pensadores de la tradición continental, o de quienes usan estrictamente la etiqueta de «filósofos». Por otra parte, para Cano la razón natural y los filósofos tienen fallos, y hay métodos y figuras más aptos que otros para dialogar con la teología cristiana.

13 Cano, *De Locis Theologicis*, 521.

Sin embargo, apoyándose en Santo Tomás de Aquino, reafirma que «las cosas humanas guardan semejanza y parentesco con las divinas, [y] el que ofrece a Dios el homenaje del hombre y hace a la naturaleza servir a la gracia, ése desempeña cabalmente el oficio del teólogo».¹⁴

Los aportes desde los saberes y sentipensares de les pobres de NuestrAmérica ciertamente enriquecen los lugares teológicos del magisterio episcopal y del mundo. Los hacen cada vez más reales, más encarnados, y menos separados de la historia.

El décimo lugar teológico del listado de Cano merece una atención detenida. Si imaginamos que hay una frontera rígida entre lo sagrado y lo profano, resultará extraño considerar «la autoridad de la historia humana» como un lugar teológico. Y aún así, Cano llega a

14 Ibid, 699.

decir que «los teólogos en cuyos estudios enmudece la Historia son ignorantes en todo»¹⁵.

El dardo iba dirigido contra otro teólogo, español como él y empleado en la corte real: Juan Ginés de Sepúlveda. Su obra mejor conocida es el «Tratado sobre las causas justas de la guerra contra los indios», donde ocupa la teología y la evangelización cristiana para legitimar la conquista violenta de los pueblos de NuestrAmérica.

En el «Tratado», Sepúlveda se apoya en el aval que Gregorio Magno dio a un tal Genadio, gobernador del África, quien perseguía a sus súbditos no cristianos: «sólo emprendía guerras para ensanchar la República Cristiana y, mediante la predicación de la Fe, extender así por todas partes el nombre de Cristo entre los pueblos sometidos»¹⁶.

15 Ibid, 554.

16 Ibid, 556.

Pero Sepúlveda ignora, dice Cano, diferencias importantes entre el contexto histórico de Gregorio y el de la conquista española del siglo XVI: «Ginés habría juzgado fácilmente por sí mismo cuán inapropiado era el testimonio de Gregorio para probar la afirmación propuesta, si hubiese aprendido de la Historia que aquellos contra los que Genadio hizo la guerra no eran sólo enemigos del Imperio Romano, sino también de la Iglesia y de Cristo [...] luchaban contra los católicos con estragos y violencia, y no sólo con discusiones»¹⁷. Hay un detalle curioso. Aunque no ofrece su valoración explícita, Cano da a entender que él no considera a los pueblos de NuestrAmérica como enemigos de la Iglesia ni de Cristo. La guerra de conquista, por lo tanto, no se puede justificar. En otras palabras: las particularidades históricas de las guerras de

17 Ibídem.

conquista en América merecen su propia reflexión, y no una mera aplicación de la teología bélica de otros tiempos. Para Cano, la teología no se limita a deducir, sino que reconoce implícitamente la importancia del razonamiento inductivo.

La teología de la liberación comparte con Cano este amplio horizonte de «lugares teológicos». Por su parte, ha propuesto que las vidas de los pobres tienen un peso especial para la teología: que son, en palabras de Ellacuría, «la máxima y escandalosa presencia profética y apocalíptica del Dios cristiano». Ellacuría explica que Cristo desciende y se encarna en la vida de los pobres y en sus luchas de liberación. En otras palabras, en los pobres Dios está presente teologalmente. Esta presencia es anterior a la reflexión teológica como tal: es por ello que las vidas y luchas de los pobres son lugares

eminentemente aptos para hacer teología. A diferencia de la riqueza y el poder, lugares donde es difícil ser cristiano moral y teológicamente, el mundo de los pobres es un lugar privilegiado para el seguimiento de Cristo y, de hecho, el más adecuado para la teología cristiana.

Ellacuría también distingue entre «lugar» y «fuente» teológica. El primero es la ubicación «*desde donde se hace la vivencia y la reflexión teológica*» y la segunda es el «depósito de aquello que de una u otra forma mantiene los contenidos de la fe».¹⁸ Sin embargo, tan pronto como hace la distinción, la limita:

18 Ignacio Ellacuría, «Los pobres, lugar teológico en América Latina», *Diakonia* 21 (1982): 50.

La distinción no es estricta, menos excluyente [...] el lugar es fuente, en cuanto aquél hace que ésta dé de sí esto o lo otro, de modo que gracias al lugar y en virtud de él se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos. Aceptada esta distinción, sería un error pensar que bastaría con el contacto directo, aunque sea creyente y esté vivido en oración, con las fuentes, para estar en condición de ver en ellas y de sacar de ellas lo que es más adecuado para lo que ha de constituir una auténtica reflexión teológica. La razón última es que la Palabra de Dios, contenida en las fuentes, es una Palabra referencial y viva, dirigida más a unos que a otros, comprensible, por lo tanto, más por unos que por otros.¹⁹

19 Ellacuría, 51.

Ellacuría une la función mediadora y teológica de los pobres. Por una parte, siguiendo a Cano, la reflexión teológica debe tomar en cuenta el contexto histórico. Pero además, los pobres son el lugar histórico privilegiado para interpretar los contenidos de la fe, pues para ellos el evangelio de Jesús es buena noticia. En palabras del propio Jesús: los pobres tienen oídos para oír.

Esta distinción entre «lugar» y «fuente» nos ayuda a entender de qué manera el método deductivo de Cano se complementa con un acercamiento inductivo. Además explica por qué algunos lugares epistémicos que aparentan ser «externos y ajenos» a la teología tienen un papel propio en ella. La tradición liberacionista toma a los pobres como lugar teológico: afirma su carácter dialéctico y privilegiado en la historia de salvación y enfatiza su esencial aporte para aterrizar la teología cristiana de cada época.

2.2. Desde la teología popular: ¿Cuáles pobres?

La teología de la liberación afirma que los pobres son lugar privilegiado. El oído de la teología popular se afina sobre las particularidades de los pobres que escucha. No sigue una idea global de “pobres” para orientar la reflexión teológica, sino que busca las experiencias y expresiones de fe de comunidades específicas de pobres, cada una con su historia, sus prácticas y sus procesos. Se ocupa de la fe «popular», «propia del pueblo».²⁰

20 Orlando Espín, *The Faith of the People: Theological Reflections on Popular Catholicism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997), 3.

Hay enfoques, como la teología argentina del pueblo, que sostienen, en palabras de Lucio Gera, que el pueblo se unifica en torno a un proyecto político compartido²¹. Nosotros también nos apoyamos de la propuesta de Orlando Espín, teólogo latino-estadounidense, quien ubica un sentido de lo popular a partir de una cultura común. A veces lo popular se encuentra opuesto a «lo oficial», pero Espín destaca más la importancia de un contexto histórico y cultural específico para que una praxis y una reflexión cristiana sean de un modo y no de otro.

Para Espín no hay una praxis ni una reflexión cristiana ideal o pura (por ejemplo, la eurocentrista), respecto a la cual otras teologías, desde otras culturas (por ejemplo, la latinoamericana), sean contextuales

21 Lucio Gera, «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia», *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 27–28 (1976), 105.

o populares. Las diversas comunidades eclesiales igualmente reciben, interpretan, y viven las fuentes de revelación divina. Con el tiempo, esto resulta en diferentes teologías populares, propias de cada lugar y de cada pueblo creyente.

Para este acercamiento, la historia de los diferentes pueblos y su cotidianidad actual son el lugar privilegiado para encontrar las fuentes teológicas. Bajo este enfoque, el pueblo nuestroamericano está atravesado por divisiones de clase, pero comparte una historia de invasión, conquista y duradera colonialidad que ha influenciado su teología.

Espín se ha ocupado del catolicismo popular latino en los Estados Unidos. Ahí identificó un énfasis en la figura de Cristo—un cristocentrismo—que rastreó hasta la catequesis de la primera colonización. A través de un análisis de fuentes textuales,

arte religioso colonial y devociones populares, Espín observa que esta centralidad de Cristo provenía del catolicismo peninsular de la época de la conquista. Al encontrarse con los pueblos de NuestrAmérica a través de la conquista, resultó en un concepto de Dios Padre ajeno, ausente, cercano a los ricos y poderosos, mientras «el pueblo común tenía a Jesús crucificado en su lugar».

Espín también es consciente de que este catolicismo popular ha buscado sobrevivir al sometimiento de la colonialidad europea y del imperialismo norteamericano. Si el pueblo común siente cercanía con Jesús crucificado, es por una falta de cercanía con el Dios Padre, conquistador y lejano. En este caso, no basta con la dialéctica entre pobres y ricos, opresores y oprimidos. Según Espín, aunque una persona latina posea capital o ejerza

poder político, no desaparece su identidad histórica y cultural. Sólo por un cambio material o político uno no deja de encontrar sentido a este catolicismo popular, a esta cercanía del Hijo.

Al desmenuzar las diferencias de perspectivas de diferentes lugares teológicos—como aquí entre clase (teología de la liberación) y cultura (teología popular)—no buscamos una competencia entre ellas, sean feministas, indígenas, queer, afrodescendientes, etc. Al contrario, desde una hermenéutica descolonial, buscamos animar a que se informen y se apoyen. El propio Juan Carlos Scannone dice que la teología de la liberación y la del pueblo se relacionan en «polinización cruzada»²². Sus distintos énfasis pueden corregir sus respectivos

22 Juan Carlos Scannone, *Theology of the People: The Pastoral and Theological Roots of Pope Francis* (Mahwah: Paulist Press, 2021), 12.

puntos ciegos y pueden crear puentes entre distintos aspectos de la identidad personal o comunitaria con un solo fin: construir solidaridad y resistencia. Más crucial nos parece que en diferentes tradiciones teológicas nustramericanas, el contexto de los pobres o del pueblo—sus conocimientos, sus tradiciones sapienciales, sus experiencias históricas y cotidianas—pertenecen al paso juzgar del método teológico. No solo llegamos al lugar para aplicarle fuentes teológicas: el lugar mismo interpreta las fuentes. Por eso, los métodos cualitativos que revelan los contenidos de los lugares son importantes herramientas teológicas.

2.3. Les pobres de NuestrAmérica, lugares teológicos descoloniales

Los distintos lugares teológicos de los acercamientos nuestramericanos nos revelan una red de sitios desde los que podemos construir conocimiento teológico. Entre todos emerge una pregunta importante sobre la subjetividad teológica: ¿desde quiénes viene la reflexión teológica? ¿Quiénes la hacen? Aisladas, las perspectivas de la teología de la liberación y la teología popular son insuficientes. Una comunidad eclesial puede expresar un cristianismo distinto al europeo sin ser materialmente pobre. Y una comunidad cristiana pobre puede expresar su fe a través de patrones de piedad eurocéntricos: el documento de Aparecida, por

ejemplo, aplaudía ya las procesiones, las devociones y las peregrinaciones como una aparente prueba de la inculturación de la liturgia, cosa que, como veremos en otro cuadernillo, no cumple con la profundidad de in(ter)culturación prevista en el Vaticano II.

Podemos decir, entonces, que necesitamos ambas líneas: una apreciación de lo verdaderamente cristiano más allá de lo europeo y una opción preferencial por los pobres. Y hay que añadir otras perspectivas necesarias para entender la opresión y la marginalización: la teología india, la teología ecofeminista y mujerista, la afrodiaspórica y quilombista, la *queer/cuir*. Así podemos tejer una red de voces, vidas y experiencias diversas que se construye y resiste ante los diferentes controles de la colonialidad. Estos controles también están articulados en una red conocida como “la matriz colonial

del poder”: un sistema de múltiples y complejas dominaciones que imponen una lógica colonial en NuestrAmérica a través del control económico, el control del poder y de la autoridad, el control de la subjetividad y del conocimiento, el control del género y de la sexualidad, y control de la naturaleza. Ante esta hidra de muchas cabezas, el entretejido de las resistencias descoloniales que proponemos tiene que incluir resistencias espirituales y teológicas como una matriz de la descolonialidad, o, con un ejemplo nuestroamericano, como un ñandutí paraguayo.

El ñandutí es un estilo de encaje blanco o de colores que se teje de forma circular en un bastidor de madera con clavitos. Las tradiciones europeas del tejido con hilo y aguja en manos de mujeres guaraníes dieron a luz a este producto delicado y preciso.



Ñandutís compartidos por las CEB de Paraguay

Delicada y precisa es también la red que teje la araña, el animal del nahual maya *K'at*. El sentido del nahual apunta a «el poder agrupar, juntar, o reunir, tanto a personas como a los elementos, necesarios para efectuar lo que necesitamos... también es una red sutil que sirve

para guardar en la memoria todo lo que se aprende, las experiencias y los actos trascendentes de la vida»²³.

Las expresiones de ambos pueblos, guaraní y maya, retoman la telaraña como una fuerza bella-pero-delicada. La resistencias decoloniales en todo el continente—desde las economías alternativas, las rebeliones sexo-genéricas, la defensa de territorios y cuerpas, el cimarronaje y sus sobrevivientes, y las cosmovisiones ecocentristas milenarias—se pueden alimentar de esta imagen del mundo arácnido, pues se construyen en un proceso delicado que une puntos distintos, agrupa memorias y sobrevivencias, y revela una belleza de resistencia extraordinaria.

23 «Nahuales: K'at» en la aplicación de Android Nahual del Día, informado por el grupo Espiritualidad Maya de Guatemala, 10 diciembre del 2012, espiritualidadmaya.org.

Como un clavo en el bastidor, como una ramita donde la araña amarra su seda, podemos imaginar uno de los nódulos de esta red descolonial: el lugar teológico de los pobres descrito por Ellacuría. Y otro clavo, otra ramita, son los distintos contextos histórico-culturales de los pueblos mestizos que señala Espín. En conjunto, y con los diferentes hilos que somos los seres humanos y nuestras comunidades y pueblos, tejidos y tejiéndonos, estos nódulos sostienen la red teológica descolonial, que resiste y re-existe a la matriz colonial de poder y que es necesaria para interpretar las fuentes cristianas hoy.

Mi investigación comenzó con el nódulo, el clavo, la ramita, de las CEB de El Salvador. Las CEB no suelen describirse como «de(s) colonial», pero de hecho resisten la marginalización de la Iglesia jerárquica, que refleja un control

colonial del poder y la subjetividad, y además re-existen celebrando y anunciando buenas noticias en sus entornos. Formadas dentro de la teología de la liberación, el análisis de clase es parte fuerte de su identidad, y en marchas y protestas una consigna común es: “¡No nos avergonzamos de ser la Iglesia de los pobres!”.

También reflejan varias, aunque no todas, de las perspectivas teológicas actuales a mencionadas. Ahora también buscan formación sobre la diversidad sexo-genérica y la lucha por la justicia reproductiva. Han traducido oraciones a diferentes lenguas indígenas y han incorporado símbolos y personajes de las cosmovisiones nahua-pipil, lenkapotón y kakawira. Se esfuerzan por atender las necesidades de los seres humanos según sus distintas etapas de vida, sobre todo la niñez, la adolescencia y la adultez

mayor. Las CEB van resistiendo y re-existiendo a la colonialidad parcialmente, sin haber terminado. Su desafío es continuar abriéndose a las demás perspectivas de este ñandutí descolonial, en sus aspectos teológicos-espirituales y más allá.

Las herramientas con las que pueda apreciar el caminar de las CEB por el ñandutí teológico descolonial, mis “oídos para oír”, fueron los métodos de investigación cualitativos. Pero su uso en la teología es relativamente emergente, y no siempre han sido reconocidos en distintos campos académicos como herramientas adecuadas para escuchar bien las voces subalternas. Por eso ahora haremos memoria de cómo llegaron los acercamientos cualitativos y etnográficos a la teología contemporánea y evaluaremos cuáles son los más adecuados para la investigación teológica.

3 Métodos

Recién vimos que los sentipensares y las experiencias de vida de los seres humanos con Dios siempre han sido fuente relevante para la reflexión teológica cristiana, aunque su papel no se haya explicado. San Pablo da un ejemplo de este intercambio y de este trabajo comparativo al escribir la carta a los Romanos y al llevar el Evangelio a Atenas, en el altar del dios sin nombre (Hch 17, 23). Lo vemos también en el trabajo pastoral de Santa Brígida y San Patricio en la Irlanda del siglo V. Luego, cuando el cristianismo se encontró con la filosofía de Aristóteles a través del mundo árabe en la Edad Media. Y hubo figuras que se esforzaron por interculturalizar, más que inculturar, el Evangelio en NuestrAmérica:

fray Bartolomé de las Casas, sor Juana Inés de la Cruz, santa Kateri Tekakwitha y el siervo de Dios Nicolás Alce Negro.

Desafortunadamente, estos ejemplos tienen un reverso de historias sanguinarias, donde el cristianismo fue cómplice del sometimiento de vidas y de conocimientos. Roma adoptó el cristianismo como su religión oficial en el siglo IV mientras continuaba su expansión militar, imponiéndose a otros pueblos. La cristianización de Irlanda eliminó a los druidas y su filosofía de inspiración espiritual. El “encuentro” medieval cristiano con el mundo árabe es mejor conocido por las Cruzadas que por el diálogo filosófico. Y la evangelización de NuestrAmérica sirvió como justificación de los proyectos de conquista político-militar de distintos países europeos. Parece que el encuentro teológico entre culturas

tiende a traer consigo juegos de poder político, económico y militar que terminan violentando a los pueblos pobres de la historia.

Desde la teología comparativa/interreligiosa, Catherine Cornille sugiere que un método explícito de comparación puede disminuir el riesgo de ejercer poder hegemónico de manera subconsciente sobre las perspectivas que se abordan. Ella reconoce que el intercambio entre diferentes sistemas religiosos y sapienciales siempre ha ocurrido y seguirá ocurriendo, con o sin método. Pero la reflexión metodológica ayuda a corregir los errores que observamos en los encuentros interreligiosos a lo largo de la historia.

Lo novedoso de la disciplina moderna de la teología comparativa es el compromiso consciente, abierto, y sistemático

con otras religiones en el proceso del desarrollo teológico. Mientras tradicionalmente la apropiación religiosa ha sucedido inconscientemente o sin reconocimiento de sus fuentes, la teología comparativa reconoce y acredita abiertamente otras religiones como posibles depósitos de conocimiento e inspiración teológica y constructiva.

Yo no investigué un encuentro interreligioso, pero quise evitar el eurocentrismo de previas depreciaciones teológicas en la región usando críticamente los métodos de investigación cualitativa. Este uso crítico, aun al interior del cristianismo, puede ayudar a poner alto a las violencias y sometimientos que han ensangrentado la historia del encuentro cristiano entre culturas.

3.1. La investigación cualitativa en la teología

Los métodos de investigación cualitativos llegaron a la teología a través de las ciencias religiosas. Uno de los pioneros fue Robert Orsi, quien los utilizó para estudiar una parroquia italiana de la ciudad de Nueva York, su *feste* (fiesta) anual de Nuestra Señora de Monte Carmelo y la devoción general a esta *Madonna* que profesaban las familias inmigrantes italianas y su descendencia nacida en Estados Unidos.

A Orsi le llamaron la atención las críticas que recibía la religiosidad de las comunidades migrantes italianas de parte de las autoridades católicas estadounidenses. Ya de por sí la Iglesia católica era mal vista por la mayoría anglo-protestante en los Estados Unidos, y aun

dentro del mundo católico, había discriminación hacia los italianos por parte de los irlandeses, que habían arribado al país en oleadas previas. Cuenta Orsi que:

[...] comentaristas católicos oficiales criticaban la religiosidad italiana por ser exótica y pagana. En 1888, justo al inicio de la gran migración desde el sur de Italia a Estados Unidos, un sacerdote católico de la ciudad de Nueva York intentó explicar a estos «hombres y mujeres de ojos oscuros y de color oliváceo» a sus co-católicos. Este comentarista aseguraba que no eran católicos, escribiendo: «La realidad es que la iglesia católica en América es, para las grandes masas de italianos, casi como una nueva religión». Su «peculiaridad de condición espiritual» era extraña y exótica, «alimentada por las

lujurias de la religión»—sus devociones, peregrinaciones, santuarios, imágenes sagradas—y totalmente ignorantes de «las grandes verdades que solas pueden hacer posibles estas ayudas para la religión»²⁴.

La autoridad católica estadounidense mostraba una perspectiva racista y prejuiciada: lo «oscuro» y «exótico» de los italianos no se distinguía del elemento «pagano» de su religiosidad. Orsi descubrió que los italianos eran más aceptados cuando se pensaba en su servicio militar en las guerras del gobierno estadounidense y en quienes se habían asimilado a la religiosidad aceptable de los

24 Robert A. Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*, 3rd ed. (New Haven, Conn.; London: Yale University Press, 2010), lviii–lix.

irlandeses. En fin, como la «teología oficial» no tenía oídos para oír a los católicos italianos con sus propias palabras, Orsi vio necesario otro método para entender su estilo de «religión popular», tal como era vivida por los creyentes. De modo que Orsi habló con la comunidad italiana misma en plena celebración de las *festes* de la Virgen del Carmelo.

Orsi reconoció en las entrevistas que los migrantes italianos tenían distintas prioridades en la práctica religiosa, pero que de todas maneras se consideraban buena gente y fieles católicos. Asistían sobre todo a los bautismos, las bodas, los funerales, y a los días de su *feste*. Esta diferencia de prioridades reflejaba las particularidades de la cultura del sur de Italia: «expresaba la conciencia nacida después de siglos de opresión y colonización en el *mezzogiorno*, aquella parte de la

península italiana al sur de Roma a la que Cristo, como le dijeron a Carlo Levi, nunca llegó».²⁵

Las diferencias y particularidades llevaron a Orsi a estudiar la religión italiana-americana a partir de la misma gente. No bastaba aplicar prioridades y normas de otro tipo de catolicismo para explicar la religiosidad vivida de los italianos migrantes. Había que dar un salto metodológico inductivo: explicar su religión desde ellos mismos.

Las coincidencias con la teología popular nuestramericana son obvias. Tanto la religiosidad de los migrantes italianos a Estados Unidos como la de los pueblos de NuestrAmérica tienen devociones, santuarios, peregrinaciones e imágenes santas particulares que asustan el sentido religioso de las culturas normativas: los crucifijos sangrientos de las catedrales y

25 Orsi, *lxi*.

las capillas nuestramericanas; la masiva peregrinación guadalupana que todos los años sube al cerro del Tepeyac, un claro eco de la veneración azteca de la diosa madre Tonantzin en ese mismo cerro; la convivencia franca con la muerte, expresada en diferentes prácticas funerarias y la presencia ancestral en altares y calendarios. Ambas religiosidades están marcadas por contextos de resistencia, sobrevivencia al sometimiento y contextos de migración y diáspora. Y por eso, la necesidad de herramientas investigativas que saben escuchar más allá de los juicios desde los centros de poder político y epistémico, tanto para el campo de Orsi, de las ciencias de la religión, como para la teología.

Otra investigadora que trabaja con religiosidades que, desde afuera, resultan inesperadas y extrañas es Alyssa Maldonado-Estrada, quien también estudió las prácticas de los hombres de una parroquia históricamente italiana en Nueva York:

Para los hombres católicos con que pasé seis años, la religión no siempre se parece a la formalidad, la piedad, y la interioridad. La religión puede ser traviesa y juguetona. La religión puede tratarse de parrandas y de amistades. En este rinconcito al norte de Brooklyn, el material de la devoción católica puede no encontrarse en rosarios, peticiones piadosas, y en los bancos de la iglesia; puede incluir cierras de mesa y pruebas de fuerza. En este libro, problematizo qué significa ser devoto y argumento que la

*devoción se puede encontrar en la piel tatuada, en disfrazarse para recrear la vida de los santos, y en actividades mundanas como la pintura y la carpintería.*²⁶

Desde los años 80, los estudios cualitativos en el campo de la religión buscan entender experiencias femeninas de fe, sobre todo en el catolicismo, donde las fuentes y los métodos más establecidos rara vez les prestan la atención debida. Maldonado-Estrada revierte este patrón al estudiar desde su identidad de mujer las prácticas inesperadamente religiosas de los hombres.

En parte debido a esta inversión de papeles, ella hizo una modificación importante al método tradicional

26 Alyssa Maldonado-Estrada, *Lifeblood of the Parish: Men and Catholic Devotion in Williamsburg, Brooklyn*, North American Religions (New York: University Press, 2020), 2, traducción mía.

de la «observación participativa». Para Maldonado-Estrada era más importante ser «**participante observadora**». Sus relaciones con los miembros de la parroquia se fortalecieron a través de la colaboración en torno a la fiesta de Nuestra Señora de Monte Carmelo. En vez de considerar contaminada una investigación en que la investigadora se haya involucrado o tomado parcialidad por la comunidad investigada, Maldonado-Estrada sostiene que ambas situaciones pueden hacer más transparente la subjetividad religiosa. Se comprende mejor, se escucha mejor.

Aquí la teología puede hacer su aporte. A diferencia de las ciencias de la religión, la teología busca evaluar las subjetividades y prácticas religiosas desde «adentro», desde la perspectiva, como dice San Anselmo, de «fe buscando la comprensión».

Ahora bien, la teología tiene la ventaja de la **perspectiva subjetiva**, pero también tiene el reto de la **normatividad**. Quiere entender los valores y percepciones de una cierta religiosidad popular, aunque sus elementos resulten extraños, para *juzgar* si corresponden o no a las verdades de fe que afirman la revelación y la tradición cristianas. Si bien la teología tiene una perspectiva «desde adentro» para confirmar los valores y percepciones, tiene una responsabilidad mayor para ofrecer un juicio.

Antes de continuar, quiero recordar que la apertura a métodos y recursos relativamente nuevos para la teología ha sido un trabajo pionero de teólogas latinas y afrodescendientes que se preocupan por la vida cotidiana de sus hermanas. M. Shawn Copeland, por ejemplo, buscó los registros escritos de las mujeres esclavizadas. En ellos

encontró un discurso que defendía la humanidad, la subjetividad y la voluntad de ellas mismas en un período en que el cristianismo normativo aceptaba y apoyaba la esclavitud. No olvidaron que eran hijas del Dios creador, aunque los que decían ser sus dueños no les permitían ni orar ni cantar. Alice Sewell, una de las mujeres del estudio, recuerda que ella y sus hermanas huían a los pantanos para orar y cantar a sus anchas. Gracias a quienes grabaron sus palabras y a Copeland, que tuvo oídos para oírlas, reconfirmamos que el Dios de la Vida estaba presente en tiempos tan violentos y malignos a través de la voz de las mujeres afrodescendientes que resistieron y sobrevivieron a la esclavitud.

Otra vanguardista en la búsqueda de Dios en el ñandutí descolonial es Nancy Pineda-Madrid. Desde los movimientos feministas y el

periodismo social, ella ha escuchado las resistencias de las madres que buscan a sus hijos y otros seres queridos, así como las re-existencias de mujeres desaparecidas o asesinadas en las olas de feminicidios que han devastado Ciudad Juárez.

Otras teólogas han explorado medios diversos para escuchar a les subalternes a quien el Dios cristiano es parcial. Natalia Imperatori-Lee hace uso de narrativas literarias, convencida de que la lógica del cuento se hermana mejor con la fe que el discurso teológico tradicional. Nichole Flores analiza una obra de teatro sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe, *The Miracle on Tepeyac*, buscando escuchar las «pequeñas historias» del catolicismo popular latino que desenmascaran la Gran Historia contada por un catolicismo «oficial», incorpóreo y ahistórico. De estas

pequeñas historias, incluyendo la de una migrante salvadoreña viviendo a escondidas en la sede parroquial, Flores propone una teología política latina que toma a la Virgen como generadora de una solidaridad que abre camino para la participación social. Todas ellas buscan darle a la teología oídos para oír lo que se revela en las vidas y las historias de los pueblos pobres de NuestrAmérica sobre Dios.

El ejemplo del uso de métodos cualitativos como escucha del pueblo más relevante para mi investigación lo encontré en el trabajo de Susan Bigelow Reynolds. Ella investigó los ritos y la «eclesiología vivida» de una parroquia multicultural de Boston. Compartía nuestra convicción de que los frutos de la investigación cualitativa juegan un papel tanto en el ver como en el juzgar del quehacer teológico. Ella misma comprendía

su proyecto, en términos de método, como una etnografía a largo plazo dentro de una Iglesia y como un trabajo teológico constructivo sobre esa misma comunidad local.

Su lugar teológico era la parroquia, «fuente de conocimiento teológico sobre la naturaleza y la misión de la iglesia en el mundo»²⁷. Las historias que cuentan las y los miembros de la parroquia *cuentan*, para ella, como teología. Además, Reynolds reconoce novedosamente la importancia de su identidad social como investigadora: una mujer laica, anglo y madre.

Durante una parte de la investigación, vivió en la casa parroquial y ayudaba con el trabajo administrativo y de mantenimiento. Su domicilio parroquial le dio acceso a espacios y dinámicas internas que de otra manera estarían restringidos.

27 Susan Bigelow Reynolds, *People Get Ready: Ritual, Solidarity, and Lived Ecclesiology in Catholic Roxbury* (New York: Fordham University Press, 2023), 12.

Su condición de laica y de madre le daba una perspectiva que compartía con muchas mujeres de la parroquia, pero no con los sacerdotes.

Por otro lado, se preguntaba si su identidad anglo-blanca o su afiliación universitaria dañaba la comunicación abierta que buscaba con los miembros hispanohablantes de la parroquia. Al final, no buscaba «[...] una ilusoria objetividad. Al contrario, [...] es a través de una profunda incrustación en una iglesia local y en la vida del pueblo que las personas teólogas pueden empezar a desenmascarar qué exactamente está en juego en los debates eclesiológicos»²⁸.

Para Reynolds, es urgente conocer las dinámicas entre diferentes comunidades dentro de un grupo eclesial y la oportunidad que ofrecen las herramientas etnográficas, entre otros métodos cualitativos,

28 Reynolds, 23

es esencial para la Iglesia hoy. Las investigaciones etnográficas eclesiológicas permiten conocer las dificultades que enfrenta el catolicismo al cultivar una identidad o una misión intercultural en sus comunidades eclesiales. A fin de cuentas, otras fuentes “propiamente teológicas”—la Biblia, documentos episcopales, los escritos del cristianismo temprano o de la época medieval—no comunican cómo son las relaciones interpersonales entre personas o grupos de distintas herencias culturales dentro de una parroquia. No cuentan la *experiencia* de la Iglesia. Sostenemos que saber escuchar a los pobres es parte de un buen método teológico: lo verificamos porque un análisis eclesiológico adecuado de la Iglesia, a nivel nacional o universal, pasa por comprender las comunidades eclesiales marginales. Este paso es posible mediante los métodos cualitativos y etnográficos.

Otra experiencia significativa ha sido la del equipo de investigación de la Maestría en Teología Latinoamericana de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) en El Salvador, que entre 2016 y 2019, entrevistó a personas y grupos de víctimas sobrevivientes de la violencia en el país. Retomó con un matiz el método teológico de los mártires de la universidad, especialmente Ellacuría: «El esquema “ver-juzgar”, “oír-interpretar”, hay que transformarlo en “ver-asumir el peso”, “escuchar-dar en nuestro corazón espacio a eso que escuchamos”. Una teología que nace así no pretende ser vocera de las víctimas, “la voz de los sin voz”, sino, más bien, dar la palabra a las víctimas»²⁹.

29 Benjamin Jonathan Schwab *et al.*, *Violencia y redención: Una reconciliación a partir de las víctimas* (San Salvador: UCA Editores, 2022), 13.

Por eso, el equipo dedica la mayor parte de las páginas de su investigación a las palabras directas de las personas entrevistadas, reflejando que son un lugar teológico. Solo después sintetiza la reflexión teológica que escucha en estos testimonios, con la fe puesta en la presencia del Espíritu en aquellos lugares donde la vida resiste a la muerte.

Con todas sus ventajas, la aplicación de los métodos cualitativos en la teología ha traído también críticas. Lo cierto es que algunas son más bien consejos para darles un uso más responsable. Solemos afirmar, por ejemplo, que «la comunidad es teóloga». Pero Robert Schreiter, sospechando de una romantización ingenua de la comunidad, matiza esta idea al preguntar quién precisamente protagoniza el desarrollo de una teología comunitaria. Para Schreiter, la comunidad es fuente principal de una

teología local porque hace preguntas, sugiere diferentes respuestas desde sus experiencias, y tiene la capacidad de evaluarlas. Sin embargo, reserva la actividad teológica en sentido estricto a un actor teológico: «El poeta, el profeta, el maestro, o líderes pastorales [...] individuos con dones especiales, dentro de la comunidad o trabajando de parte de ella, dan forma a la respuesta, la que a su vez o es aceptada o no por la comunidad»³⁰. Para él, el quehacer teológico es un don o un carisma personal, profundamente ubicado dentro de la vida y del *sensum fidelium* de una comunidad.

Otras críticas desde las distintas ciencias sociales apuntan al buen uso de los métodos cualitativos por parte de la teología. El sociólogo Gerardo Martí ha advertido que el entusiasmo que levantan estos

30 Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll: Orbis, 1985), 17.

métodos entre teólogos y teólogas podría ocultar los peligros que éstos traen. Específicamente, le preocupa el cambio de perspectiva de una investigadora cuando ya no viene de las ciencias sociales sino de la teología: «[...] los conocimientos generados a través de la observación participante están constantemente en riesgo de presunciones personales y “verdades” diversamente acertadas, especialmente cuando la investigadora entra al campo de investigación con fuertes convicciones y absorbentes cosmovisiones»³¹.

Claro que una teóloga trae sus convicciones y cosmovisiones a su trabajo: por ello es importante que las nombre y las ponga en común para llamar la atención de sí

31 Gerardo Martí, «*Found Theologies Versus Imposed Theologies: Remarks on Theology and Ethnography from a Sociological Perspective*», *Ecclesial Practices* 3, no. 2 (2016): 159.

misma, la comunidad y sus colegas. Y es posible que una teóloga malinterprete la experiencia de la comunidad por sus propios sesgos, o que permita que sus sesgos nublen el paso del «ver». Pero, por otro lado, es ingenuo pensar que el «riesgo» de la subjetividad sólo es asunto de la teología. En su trabajo de campo, Orsi y Maldonado-Estrada consideran sus propias experiencias vitales y los límites de su capacidad de ser observadores objetivos. Al final, la preocupación de Martí invita a tomar en cuenta seriamente la larga tradición de la investigación cualitativa y las discusiones surgidas alrededor de la posición social del investigador, sus prejuicios y el criterio ilusorio de la objetividad pura. De modo que es importante que delineemos los contornos básicos de estos debates para escoger con ojos abiertos los líos en los que nos queremos meter.

Criterios: preguntas y paradigmas importantes para la investigación cualitativa

La investigación cualitativa empezó a someter sus métodos a la evaluación científica a principios del siglo XX. Una primera revisión, ocurrida hacia los años 50, hizo surgir una variedad de apreciaciones críticas: la hermenéutica, el estructuralismo, la semiótica, la fenomenología, los estudios culturales y el feminismo. A partir de los años 80, se abre un nuevo paradigma, más experimental y posmoderno. Las humanidades han adoptado recursos de las ciencias sociales, y viceversa, para construir herramientas y reflexiones que hicieran justicia a la complejidad de los contextos y los significados que abordaban.

Desde este último cambio de paradigma, en la investigación cualitativa encontramos criterios alternativos al científico-racional, criterios que buscan ser «evocativos, éticos, críticos, y arraigados en conocimientos locales»³². Yo retomo tres que fueron muy útiles en mi investigación con las CEB: la etnografía crítica, la etnografía decolonial feminista y la teología narrativa nustramericana.

Etnografía crítica

En los años 60, creció el desencanto con la concepción positivista de la ciencia social, que debía producir etnografías estrictamente objetivas, desprovistas de sesgos y éticas. Surgió también una denuncia de la relación estrecha entre el positivismo

32 Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln, «Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research», in *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 5th ed. (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2017), 10.

y el poder social y político. Así que muchos investigadores, en lugar de lanzarse a construir grandes teorías universales desde sus estudios particulares, usaron las herramientas cualitativas con fines parciales en un campo local. Ofrecían críticas culturales, construían políticas públicas y fortalecían movimientos sociopolíticos. Ya había espacio para el trabajo académico fuera de las universidades: en el activismo, en lo público, en lo político. Hubo nuevas reflexiones sobre la metodología. Los expertos criticaban las etnografías desinteresadas de los inevitables efectos de sus conclusiones.

Estas críticas respondían a tres crisis que se habían diagnosticado en la etnografía positivista: crisis de representación, de legitimación y de praxis.

La crisis de representación correspondía, en palabras de Linda Alcoff, al problema de hablar por los

demás. La investigadora no puede captar una experiencia tal como la viven las personas que investiga; al final, la experiencia descrita en su texto es creación suya. Como Spivak, Alcoff reconoce que la posición social de la investigadora afecta su discurso, y si habla por los demás desde una posición privilegiada puede reinscribir la opresión social de estos “otres”. Por ello, ambas prefieren hablar *con* los demás, en diálogo, y no *en nombre* de los demás.

En consonancia con las preocupaciones éticas sobre la etnografía, Alcoff señala que puede haber circunstancias donde la investigadora privilegiada debe usar su poder social en favor de les otros investigados.

Otro aspecto de la crisis de representación es la posición o la pertenencia de la investigadora, dentro o afuera, del enfoque de

su estudio. La perspectiva “desde dentro” puede considerarse privilegiada, como lo descubrió Reynolds al investigar su comunidad desde la casa parroquial. Sin embargo, aunque una investigación que viene desde afuera debe estar consciente de sus presuposiciones y prejuicios, que pueden ser muy distintos a lo que encuentre en la comunidad, también puede ofrecer perspectivas, preguntas, y/o recursos que el grupo no tiene. Ni la perspectiva interior ni la exterior aseguran una representación objetiva y exacta del campo de estudio. Más bien, esta objetividad pura no existe: la persona nunca puede desligarse de los límites ni de los privilegios de su posición social, y mucho menos de sus experiencias vitales. Tampoco puede controlar cómo su palabra es recibida e interpretada por los demás. En lugar de esto, aparece una etnografía crítica que busca identificar las

perspectivas y los poderes en juego al momento de la investigación y analizar sus interacciones a lo largo del trabajo.

La segunda crisis de la legitimación se centra en la evaluación del trabajo investigativo. ¿Con qué criterios se evalúa la legitimidad de un estudio, sin caer en los antiguos conceptos positivistas de validez, veracidad y confiabilidad? Una apuesta es la explicación pública y explícita del diseño, la ejecución y la evaluación del estudio. A diferencia de los estudios de las ciencias clásicas, que se pueden replicar, en la etnografía crítica otros expertos pueden leer la crónica del proyecto e identificar problemas, prejuicios o posibles errores.

La crisis de la praxis empuja a la investigadora a no satisfacerse con el texto publicado, como si este fuera el punto final de su estudio.

Si la etnografía crítica se orienta por un objetivo ético, entonces el efecto práctico que tiene un texto es la mayor prueba de su valor académico. En mi caso con las CEB, por ejemplo, las diferentes redacciones de los resultados de la investigación no pretenden ser una palabra última en nuestro diálogo sobre sus celebraciones y su teología litúrgica. Algunos escritos sirven para devolver el resumen de la investigación a las mismas CEB, para que sigan evaluando y celebrando desde sus criterios. Otros sirven para compartir su experiencia con la teología en su acepción más general, como un servicio a la tradición litúrgica cristiana más amplia. Otros, como éste, para compartir y dialogar metodologías, y aún otros para defender a las CEB frente los malentendidos eclesiales. Una u otra escritura son meros momentos en una conversación a largo plazo. De la misma manera, la investigadora es

parte de un todo. La etnografía crítica me permitió reconocer y evitar errores de investigaciones pasadas, o cuando menos advertir los momentos en los que mi trabajo se acercó a los puntos débiles y los límites de la investigación.

La etnografía decolonial feminista y la teología mujerista

La etnografía decolonial feminista responde principalmente a la crisis de representación, pues se ocupa de investigar a sujetos subalternos. Si la etnografía crítica propone un acercamiento de diálogo entre investigadora y sujetos subalternos, la etnografía decolonial feminista observa que aun en esta línea se pueden seguir imponiendo criterios académicos y éticos occidentales. En este sentido, busca concretamente admitir conocimientos que no caben en

los criterios validados por la razón moderna y colonial, y que reconocen al ser humano más allá del género binario. Más que responder a la colonialidad y al feminismo blanco, apunta a construir coaliciones interseccionales entre mujeres de distintas identidades. Es el caso de las mujeres afrodescendientes *womanistas* y de las mujeristas latinas, dos grupos impulsores de esfuerzos de(s)coloniales, tanto epistémicos como prácticos, en Estados Unidos. Ambos grupos buscan resistir la matriz colonial del poder y el heteropatriarcado desde los conocimientos de sus comunidades, sus ancestras y sus relaciones particulares.

El trabajo de Ada María Isasi-Díaz arroja una perspectiva fundacional desde el lugar teológico de las vidas de las mujeres. Isasi-Díaz descubre que estas experiencias no suelen ser valoradas, ni por la sociedad ni por la teología.

La manera a través de la cual los que tienen control —los de la cultura dominante— reaccionan ante una teóloga mujerista (una que insiste en articular una teología que usa como fuente la experiencia vital de las mujeres hispanas) me ha enseñado mucho acerca de la idea de diferencia operativa en la sociedad [...] para reconocer la diferencia no como problema sino como algo bueno, tenemos que actuar hacia los demás con mucha intencionalidad. Para que la diferencia sea positiva, tenemos que permitir a la persona diferente que sea sí misma, y no requerirle ni exigirle que ella sea o que actúe o que se presente de una manera inteligible para nosotras/os. Tenemos que adentrar lo más posible en la cosmovisión de la otra para ayudarles a los demás abrirse a nuevas perspectivas.³³

33 Ada María Isasi-Díaz, «Viva La Diferencia», *Journal of Feminist Studies in Religion* 8, no. 2 (1992): 99–100.

Isasi-Díaz no aboga por un regreso al estudio positivista ni a suponer que entre personas de diferentes contextos nunca se puedan entender. Propone una apreciación positiva de la diferencia: querer entender otras perspectivas sobre la humanidad y sobre Dios con apertura genuina. En otras palabras, a tener oídos para oír desde una humildad epistémica, suponiendo que una sabiduría que viene de afuera y de abajo puede desmentir e incluso revertir la razón hegemónica. Un estilo etnográfico crítico que no reinscriba el poder a través de sus buenas intenciones depende de un método de investigación cualitativo así: que aprecie la diferencia y que deje que las personas marginadas por la colonialidad y el heteropatriarcado hablen sobre Dios, aún cuando su discurso desafíe la normatividad de la razón hegemónica.

La teología narrativa nuestramericana

Ya hemos repasado diferentes acercamientos cualitativos donde la narrativa tiene un papel útil. No me parece casual que la mayoría de estos autores sean latinos, latinas, latines, de herencia nuestramericana. Responde a una corriente que crece en distintos rincones del continente, un regreso a las grandes tradiciones de la literatura oral nuestramericana: la teología narrativa.

La línea de la teología narrativa que influye en este proyecto se ha desarrollado en gran medida a través de una serie de mingas teológicas que resultaron en un libro y la escuelita de formación teológica y pastoral “Bendita Mezcla,” facilitada por un equipo coordinador y apoyada en diferentes momentos por CEBc Continental, AmerIndia, y CLACSO. Leonardo Boff define lo particular de este método como «meterse

profundamente dentro del mundo de los condenados de la Tierra, de los invisibles, para escuchar sus historias y testimonios y, desde dentro de ellos, descubrir la presencia abscondita de Dios»³⁴. Para ser concreto, el lugar teológico de este método son las CEB y otras comunidades afines—algunos de los muchos clavos del ñandutí descolonial de NuestrAmérica, el cual busca escuchar, sentipensar, y narrar resistencias.

Nació entre las CEB y para las CEB, en diálogo con el arte, los movimientos sociales y las espiritualidades indígenas y ancestrales nuestramericanas. Usa como analogía la cocina: hay una olla sobre fuego lento, y cada participante añade lo suyo a la vez que construye la receta. En ronda,

34 Leonardo Boff, «Prólogo», en F. Bosch, *Ben-dita mezcla: Hermanxs escuchadorxs, comunidades palabreras*, 1st ed. (Montevideo: Amerindia, 2020), 8.

la comunidad escucha, habla, sentipiensas, reflexiona, canoniza y celebra. El rol de las personas teólogas, de las mingueras, es sistematizar los resultados. Como un espejo, presenta a la comunidad una imagen de su reflexión, para que la siga dialogando «a fuego lento». Usando este método, diferentes líderes pastorales y jóvenes animadores están reviviendo una teología de la liberación desde los gritos de las mayorías, las bestias que devoran la vida, y las grietas que amenazan las estructuras de poder en el mundo actual.

La metodología narrativa de la liberación de Bendita Mezcla recuerda también al equipo investigador de la UCA, que insiste en un método «ver-asumir el peso», «escuchar-dar en nuestro corazón espacio a eso que escuchamos». Tanto para el equipo de la UCA como para el de Bendita Mezcla,

las distinciones metodológicas en algún momento dejan de significar algo técnico. El método es meta-metodológico; llega a ser la misma vida humanamente vivida.

Todas estas influencias, críticas, preguntas, y líneas teóricas, entre otras, tienen una palabra que decir al momento de la construcción de un proyecto cualitativo. Pongo como ejemplo algunas de las reflexiones, auto-cuestionamientos, y decisiones que me hice antes, durante, y después de la investigación con las CEB.

En mi caso, consideré mi propia posición social entre las CEB al momento de diseñar y realizar el proyecto de investigación. Enumeré muchas perspectivas que me diferencian de la mayoría de los miembros de las CEB de una manera que me concede privilegios sociales, según la sociedad dominante/

colonial que reina en la actualidad. Por ejemplo, poseo papeles que me identifican como ciudadana estadounidense. Mi lengua materna es el inglés. Durante la mayor parte de mi vida he tenido acceso a la salud, a una vivienda digna, a la educación, y he estado protegida de muchas violencias severas. He sido racializada como «blanca» e inculturada en el Norte global. Hay otros aspectos de mi ser social que comparto con miembros de las CEB, y aún otros más que me perjudican socialmente en comparación con otros.

Sin embargo, no hay ningún cálculo que determine si mi lugar social me califica o no para emprender una investigación cualitativa con las CEB. Habría que tomar en cuenta también las relaciones personales y profesionales que hemos mantenido a largo plazo. Muchas comunidades y personas individuales me

conocen, o por lo menos saben quién soy, a través de mi trabajo con FUNDAHMER y de otras conexiones institucionales y amistosas en El Salvador. He vivido días o meses en sus casas, hemos discutido asuntos laborales, nos hemos acompañado en marchas y manifestaciones, y hemos pasado largos tramos a pie, en bus, y en carro. Hemos llorado muertos y hemos celebrado bautismos, cumpleaños y bodas. Me acompañan en lo personal y lo profesional, y ya hemos trabajado juntos y juntas anteriormente para crear, realizar y evaluar trabajos teológicos. Mi propia idea de la espiritualidad y de la vida eclesial tiene como base la realidad de las CEB salvadoreñas. Mi *habitus* eclesial más constante ha sido participar entre ellas.

Lo que piensan de mí, y yo de ellas, está, sin duda, condicionado por las diferencias de posición y poder social,

y más de diez años de encuentro interpersonal humanizan y matizan esas diferencias. Pero a su vez, esta relación a largo plazo no me libera de la responsabilidad de estar atenta a las diferencias de posición y poder social. Tampoco libera a las CEB de la responsabilidad de decidir si continuar o no trabajando juntos, si el proyecto vale el esfuerzo, si quieren participar, y con cuáles límites.

Más aún, junto con Maldonado-Estrada y Reynolds, reflexiono cómo estas relaciones condicionan las oportunidades y los límites de la investigación entre las CEB en diferentes maneras. Por ejemplo, me resultó relativamente fácil ganar entrada en las comunidades donde FUNDAHMER tiene trabajo. Pero me costó asegurar la participación de miembros activos en la liturgia de la comunidad que no participaban en, por ejemplo, el grupo específico de mujeres adultas que acompaña

FUNDAHMER. Por otro lado, en comunidades que se han separado de la Articulación Nacional de CEB o que trabajan relativamente aisladas de las demás comunidades, fue más fácil para mí acercarme y proponer una reunión, como agente independiente, supuestamente desinteresada —incluso ignorante— de la Articulación Nacional.

Así, como en otros ejemplos, creo que mi posición fundamental de relación-desde-la-diferencia me permite unas perspectivas y acercamientos a las CEB y sus celebraciones que serían inaccesibles a una persona completamente externa o que es parte cotidiana de la vida de la comunidad. Al tomar decisiones sobre los métodos de investigación me esforcé para estar atenta y permitir, en la medida de lo posible, todo desafío, debate, y opinión, incluso la mía. Al final, inicié el

periodo de investigación dando seis meses a un proceso de “observación participativa” el que, así como en el caso de Maldonado-Estrada, puede ser mejor descrito como un proceso de “participación-observativa”. En diálogo con las comunidades, se determinaba que para la segunda mitad del año, llevaríamos dos procesos investigativos: entrevistas narrativas en grupo y *photovoice*, en que miembros de las comunidades utilizan la fotografía para identificar y reflexionar, en nuestro caso, elementos y significados de sus celebraciones litúrgicas. Contaremos más acerca de estos métodos en un segundo cuadernillo enfocándose más específicamente en los resultados de y reflexiones sobre el estudio.

El recorrido por la memoria de los métodos cualitativos es largo, y en algún momento hay que salir

del enredo para iniciar, incluso para equivocarse, aprender, pedir perdón, y seguir construyendo juntos y juntas. Tomando fuerza y preparándonos con todos estos hilos de sabiduría procesuales, sigamos tejiendo un marco metodológico que nos dé oídos para oír.

4 Conclusión: Oídos para oír a las CEB

He delineado cómo los métodos de la investigación cualitativa me ayudaron a *ver* bien la realidad de las CEB y su relación con la Iglesia. Sin embargo, también me ayudaron en el paso “propiamente teológico,” en el más-que-dialógico *juzgar* de su realidad a la luz de la fe. No buscábamos proponer un juicio global sobre sus prácticas litúrgicas, sino relacionar estas prácticas con la teología cristiana más amplia y empezar a reflejar, como un espejo, la palabra litúrgica que las CEB tienen que decir al resto de la Iglesia. Quise reflejar lo que percibí y quise articular qué está en juego, teológicamente, para que las CEB decidan por sí mismas si las

hemos percibido bien en un diálogo recíproco y participativo. En pocas palabras: dependerá de las CEB juzgar si desde la teología tuvimos oídos para oír el canto del pueblo.

Si ellas se identifican con lo dicho, el *juzgar* seguirá su camino: las comunidades seguirán su discernimiento, como siempre lo hacen, para ver si los resultados cuajan o no con su lectura del Evangelio, desde sus lugares y con sus interlocutores. El *actuar* vendrá más adelante, en los ajustes o las adiciones que incorporen a sus celebraciones para que éstas sigan siendo «cumbre y fuente» de la vida de la comunidad.

La investigación cualitativa me ayudó a comprender la experiencia celebrativa de las CEB como una experiencia de resistencia y re-existencia, como un nódulo internamente diverso del ñandutí descolonial de NuestrAmérica: un

clavo en el bastidor, una ramita que sostiene la telaraña. Las prácticas y sentipensares de los pobres, en el más amplio sentido de la palabra, abogan por la Vida frente a la continua muerte impuesta por la matriz colonial del poder. En particular, oí cómo las celebraciones desmantelaban el resabio colonial de las actuales formulaciones normativas de la liturgia cristiana. Es decir, celebran una liturgia cristiana más allá de los rubros normativos, buscando—desde su lugar, sus historias, y sus desafíos—esperanzar la vida.

Los hilos que guían a este nódulo de las celebraciones litúrgicas de las CEB son hechos de hebras hiladas por las teólogas latinas y afrodescendientes que se han apoyado de recursos de investigación cualitativa para hacer oír las voces y reflexiones de los subalternes de NuestrAmérica,

tomando en cuenta también los aprendizajes desde las etnografías críticas, los acercamientos decoloniales feministas — especialmente el de Ada María Isasi-Díaz— y la teología narrativa de Bendita Mezcla. En este trabajo, la investigadora que teje, y que es a la vez tejida, precisa reflexionar su propia identidad social, explicitar posibles prejuicios epistémicos, y esperar que entre todo el grupo investigador y participante se ayuden a corregir interpretaciones que no comparten o que ven erróneas. Confiamos en que es posible dialogar en medio de las diferencias y aprender de ellas, tomando una opción por las perspectivas que han sido marginadas y silenciadas, para llegar a una práctica que nos abra siempre-más hacia la vida soñada.

En un segundo cuadernillo, presentaremos qué cantan las CEB, desde oídos abiertos a la escucha, desde corazones sensibles a la memoria, y desde imaginarios comunitarios que saben contar la verdad escrita en el mundo.

Bibliografía

- Alcoff, Linda. "The Problem of Speaking for Others." *Cultural Critique*, no. 20 (1991): 5–32.
- Anfara, Vincent A., Kathleen M. Brown, and Terri L. Mangione. "Qualitative Analysis on Stage: Making the Research Process More Public." *Educational Researcher* 31, no. 7 (October 2002): 28–38.
- Boff, Clodovis. "Epistemología y método de la teología de la liberación." En *Mysterium liberationis*, I:79–114. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- Boff, Leonardo, y Clodovis Boff. *Cómo hacer teología de la liberación*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1986.

- Bosch, Francisco J. *Bendita mezcla: Hermanxs escuchadorxs, comunidades palabreras*. 1a ed. Montevideo: Amerindia, 2020.
- Cano, Melchor. *De Locis Theologicis*. Editado por Juan Belda Plans. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- Concilio Vaticano II. *Documentos del Vaticano II: Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Trigésima edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Libertatis nuntius*. Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”. Sitio web del Vaticano. 6 de agosto del 1984. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html

Copeland, M. Shawn. *Enfleshing Freedom: Body, Race and Being*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

Darder, Antonia y Tom G. Griffiths. "Revisiting 'Can the Subaltern Speak?': Introduction." *Qualitative Research Journal* 18, No. 2 (2018): 82–88.

Denzin, Norman K. y Yvonna S. Lincoln. "Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research." En *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, editado por Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln, 2a ed., 1065. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2000.

"Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research." En *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, editado por Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln, 5a ed., 992. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2017.

Ellacuría, Ignacio. “Los pobres, lugar teológico en América Latina.” *Diakonia* 21 (1982): 41–57.

“Estudio teológico-pastoral de la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación”.” *Revista Latinoamericana de Teología* 1, no. 2 (1984): 145–78.

Espín, Orlando. *The Faith of the People: Theological Reflections on Popular Catholicism*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1997.

Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961.

Flores, Nichole M. *The Aesthetics of Solidarity: Our Lady of Guadalupe and American Democracy*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2021.

- Foley, Douglas, y Angela Valenzuela. "Critical Ethnography: The Politics of Collaboration." En *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, editado por Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln, 3a ed.: 217–34. Thousand Oaks, 2005.
- Gayatri C. Spivak, ¿Pueden hablar los subalternos? Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2009.
- Gera, Lucio. "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia." *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 27–28 (1976): 99–123.
- González de Cardedal, Olegario. "Problemas de fondo y problemas de método en la cristología a partir del Vaticano II." *Salmanticensis* 32, no. 3 (1985): 363–400.

Imperatori-Lee, Natalia M. *Cuéntame: Narrative in the Ecclesial Present*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2018.

Isasi-Díaz, Ada María. "Viva La Diferencia." *Journal of Feminist Studies in Religion* 8, no. 2 (1992): 98–102.

Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century. Maryknoll: Orbis, 1996.

Maldonado-Estrada, Alyssa. *Lifblood of the Parish: Men and Catholic Devotion in Williamsburg, Brooklyn*. North American Religions. New York: University Press, 2020.

Manning, Jennifer. "Becoming a Decolonial Feminist Ethnographer: Addressing the Complexities of Positionality and Representation." *Management Learning* 49, no. 3 (2018): 311–26.

Marshall, Laurel Anne. “Un gesto vale más que mil palabras: las comunidades eclesiales de base de El Salvador en la construcción de celebraciones eucarísticas y bautismales.” Tesis de maestría, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2015.

Martí, Gerardo. “Found Theologies Versus Imposed Theologies: Remarks on Theology and Ethnography from a Sociological Perspective.” *Ecclesial Practices* 3, no. 2 (2016): 157–72.

Mignolo, Walter. *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2010.

- Nanko-Fernández, Carmen M. “Lo Cotidiano as Locus Theologicus”. En *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology Contexts*. Editado por Orlando Espín. Hoboken: Wiley & Sons, 2015.
- Orozco, Amirah. “The Role of Ritual in Efforts to Decolonize the Catholic Church: The Guadalupe Pilgrims and the Aztec God-Bearers.” *The Journal of Interreligious Studies* 37 (2022): 51-59.
- Orsi, Robert A. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. 3a ed. New Haven, Conn. ; London: Yale University Press, 2010.
- Pulido, Laura. “FAQs: Frequently (Un) Asked Questions about Being a Scholar Activist.” En *Engaging Contradictions*, por Charles R. Hale, 341–65, 1a ed. University of California Press, 2008.

- Reinharz, Shulamit. “Who Am I? The Need for a Variety of Selves in the Field.” En *Reflexivity and Voice*. Editado por Rosanna Hertz. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1997).
- Reynolds, Susan Bigelow. *People Get Ready: Ritual, Solidarity, and Lived Ecclesiology in Catholic Roxbury*. New York: Fordham University Press, 2023.
- Scannone, Juan Carlos. “La teología argentina del pueblo.” *Gregorianum* 96, no. 1 (2015): 9– 24.
- La teología del pueblo: Raíces teológicas del papa Francisco*: Sal Terrae, 2017.
- Schreiter, Robert J. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll: Orbis, 1985.

Schwab, Benjamin Jonathan, Jaime Comabella Callizo, José Arturo Mora Hernández, Paula Orsini, Rodrigo Javier Recinos Alfaro, Andrea Mabel Rivas Córdova, Luis Carlos Lozano Canales y Martha Zechmeister. *Violencia y redención: Una reconciliación a partir de las víctimas*. San Salvador: UCA Editores, 2022.

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

Velez, Emma D. “Decolonial Feminism at the Intersection: A Critical Reflection on the Relationship between Decolonial Feminism and Intersectionality.” *The Journal of Speculative Philosophy* 33, no. 3 (2019): 390–406.