

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR FACULTAD
ECLESIAÍSTICA DE CIENCIAS FILOSÓFICO-TEOLÓGICAS
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN TEOLOGÍA**

**Una aproximación teológica poscolonial al diálogo entre las ciencias y la fe
cristiana**

**Autor:
Josué Oswaldo Olmedo Sevilla**

**Director:
Dr. Stéphane Vinolo**

Quito, 2022

DECLARACIÓN DE PROPIEDAD INTELECTUAL, AUTORÍA Y PUBLICACIÓN DE RESULTADOS

Yo, Josué Oswaldo Olmedo Sevilla, con cédula de identidad No. 1711097491, en mi calidad de estudiante de la Maestría en Teología de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico-Teológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, como investigador principal de la tesis titulada: *Una aproximación teológica poscolonial al diálogo entre las ciencias y la fe cristiana*, declaro que soy autor de este estudio y reconozco la filiación institucional de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador-PUCE, de conformidad con lo establecido en la norma de los Arts. 100, 101, 108, 110 y 118 del Código Orgánico de la Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación – Código Ingenios; Arts. 3, 4, 5, 6, 10 y 12 de la Normativa Procedimental Interna para Publicaciones Científicas, Técnicas y Artísticas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

1.- De la misma manera, en lo referente a derechos de autor, declaro que la propiedad moral de la investigación me corresponde como único autor de la tesis, concedo y reconozco los derechos de propiedad patrimonial, que dimana de los Derechos de Autor, a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador-PUCE, de conformidad con lo establecido en la normativa del Código Ingenios e interna de la PUCE.

2.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT una copia del referido trabajo de graduación en formato digital para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

3.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir el referido trabajo de graduación a través del sitio web de la Biblioteca de la PUCE, respetando las políticas de propiedad intelectual de la Universidad.

Quito, fecha

Firma

Josué Oswaldo Olmedo Sevilla
C.C. 1711097491

RESUMEN

El presente trabajo tiene por objetivo elaborar una propuesta poscolonial al diálogo entre las ciencias y la fe cristiana. Las tipologías tradicionales para describir la relación entre las ciencias y la fe cristiana –conflicto, independencia, diálogo, integración y complementariedad— no logran dar cuenta de un aspecto fundamental en las que estas dos entidades han emergido: una matriz colonial occidental. Es así como estas entidades se han caracterizado por un conocimiento fragmentado, sin carácter interdisciplinar y con cierta resistencia a la interacción con otros saberes. Esta tesis propone una aproximación teológica poscolonial y decolonial a tal relación que ayudará a reinterpretar la misma y superar tales debilidades. Aplicando el método bibliográfico documental y los métodos propios de la teoría decolonial se perfilará tal aproximación. Se verá que es posible para las ciencias y la fe cristiana entenderse a sí mismas y entre ellas desde otras matrices productoras de conocimiento que les acercarán mejor a su básico cometido: el bien común.

DEDICATORIA

A mi querida esposa y mis queridas hijas: Ruth, Ana Gracia y Ela Paz.

A mis queridos padres: Hugo y María del Carmen.

A mis queridos colegas de la IFES América Latina y la Iniciativa Logos y Cosmos, entre quienes estas reflexiones sobre ciencia y fe cristiana empezaron a forjarse.

AGRADECIMIENTOS

Al personal docente, directivo y administrativo del programa de la Maestría en Investigación en Teología de la PUCE; a mi director de tesis, Dr. Stéphane Vinolo; a mis compañeros y compañeras de aula.

A todos ustedes mi gratitud por su esfuerzo, entusiasmo y experticia.

TABLA DE CONTENIDOS

DECLARACIÓN DE PROPIEDAD INTELECTUAL, AUTORÍA Y PUBLICACIÓN DE RESULTADOS	ii
RESUMEN	iii
DEDICATORIA	iv
AGRADECIMIENTOS	v
TABLA DE CONTENIDOS	vi
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	3
Fe cristiana y conocimiento humano	3
1. Exégesis bíblico-teológica	3
1.1 Génesis 1 y 2	3
1.2 Proverbios 22, 17-24, 22	6
1.3 Eclesiastés 1, 12-16; 12, 9-14	8
1.4 Daniel 1	10
1.5 Lucas 1, 1-4	12
2. Entendimientos de la relación entre las ciencias y la fe cristiana	15
2.1 Una breve historia conceptual de la scientia y la religio	15
2.2 Categorías de la relación entre las ciencias y la fe cristiana	20
2.3 Theodor Wolf: jesuita y hombre de ciencia	33
2.4 Ciencia y religión en América Latina	35
2.5 Conclusión	39
CAPÍTULO II	40
Análisis crítico del modelo	40
1. Interpretación teológica decolonial del modelo propuesto	41
1.1 <i>Introducción a las perspectivas poscolonial y decolonial</i>	41
1.2 La teología poscolonial y decolonial	49
1.3 La crítica decolonial de las ciencias, la fe cristiana y su relación.	53
2. Entrevistas a académicos cristianos identificados con el abordaje poscolonial	72
2. 1 Descripción y análisis de los aportes registrados	72
2.1.1 Nicolás Panotto.	72
2.1.2 Ruth Padilla DeBorst.	77
2.1.3 Alvin Góngora.	78
2.1.4 Yenny Delgado.	82
CAPÍTULO III	86

Hacia una propuesta poscolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana.....	86
1. Identificación de continuidades y discontinuidades entre el modelo y su crítica.....	86
2. Aproximación a un modelo poscolonial del entendimiento de la relación entre las ciencias y la fe cristiana.....	90
CONCLUSIONES.....	97
REFERENCIAS	99
ANEXO	106
ANEXO 1	106

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene por objetivo elaborar una propuesta poscolonial al diálogo entre las ciencias y la fe cristiana. Las tipologías tradicionales para describir la relación entre las ciencias y la fe cristiana –conflicto, independencia, diálogo, integración y complementariedad— no logran dar cuenta de un aspecto fundamental en las que estas dos entidades han emergido: una matriz colonial occidental. Es así como estas entidades se han caracterizado por un conocimiento fragmentado, sin carácter interdisciplinar y con cierta resistencia a la interacción con otros saberes. Esta tesis propone una aproximación teológica poscolonial y decolonial a tal relación que ayudará a reinterpretar la misma y superar tales debilidades.

Esta investigación se desarrollará en cuatro partes. En la primera se explorará la relación entre las ciencias y la fe cristiana tal como ha sido categorizada hasta el momento. Se atribuye a Ian Barbour como el precursor del objeto de estudio “ciencias y religión” y el precursor de una primera tipología que posteriormente ha sido valorada y modificada. Previamente a esto se describirá la valoración que se registra en las Sagradas Escrituras de la relación entre la fe y el conocimiento humano. Para situar la relación entre estas entidades en el Ecuador, a manera de ilustración se describirá la recepción del darwinismo en el Ecuador a través de la experiencia docente y de investigación del jesuita alemán Theodor Wolf. Se podrá entrever ya que las tipologías para describir la relación entre las ciencias y la fe no alcanzan a dar cuenta de la compleja relación entre estas dos entidades.

En la segunda parte se hará una introducción a las perspectivas poscolonial y decolonial en su genealogía y énfasis, continuidades y discontinuidades entre ambas, perfilando la metodología decolonial, además de identificar algunos acercamientos de los teóricos en estas perspectivas respecto de las ciencias y la fe cristiana. No existe de manera formal un análisis

poscolonial o decolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana, por esta razón en la tercera parte de la investigación se conocerán las voces expertas de teólogos y teólogas en su aproximación a la relación entre las ciencias y la fe cristiana desde una perspectiva poscolonial y decolonial. Se señalarán sus aportes, coincidencias, divergencias, con las que se irá formulando una aproximación teológica poscolonial a tal relación.

La cuarta parte de la tesis pretende ofrecer una lectura poscolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana apuntando a las posibilidades que esta ofrece: incluir otros saberes, más aguda conciencia de cómo el contexto político y cultural ha moldeado a cada entidad y el vínculo entre éstas, cuestionar la tipología del supuesto conflicto esencial entre las ciencias y la fe cristiana.

CAPÍTULO 1

Fe cristiana y conocimiento humano

Los objetivos de este primer capítulo son los siguientes. El primero es establecer de manera panorámica la articulación entre la fe cristiana y el conocimiento humano desde la Biblia. Para tal efecto se analizará exegéticamente los siguientes textos bíblicos: Génesis 1 y 2; Proverbios 22, 17-24, 22; Eclesiastés 1, 12-16; 12, 9-14; Daniel 1; y, Lucas 1, 1-4.¹ Este análisis permitirá ver que, desde la fe, las comunidades creyentes en Dios establecen una relación a la vez positiva y crítica con el conocimiento humano producido alrededor de éstas. El segundo objetivo consiste en describir panorámicamente algunos de los diferentes entendimientos de la relación entre ciencias y fe cristiana que se han dado en particular desde la modernidad hasta la actualidad. Esta descripción permitirá reconocer que las definiciones y categorías para entender las ciencias y la fe cristiana, como entidades individuales y en la relación entre ellas, han sido diversas y han ido cambiando a lo largo de su historia, por lo tanto, son sujeto de otras posibles miradas y entendimientos, pues su relación no es fija.

1. Exégesis bíblico-teológica

1.1 Génesis 1 y 2

En estos dos primeros capítulos del libro de Génesis se registran dos relatos de la creación o de los orígenes. El primer relato se estructura literariamente en una semana: seis días de trabajo y uno de reposo. La experiencia previa a este orden y armonía de esta semana es una de caos total, tinieblas y abismo (Génesis 1, 2). Según este primer relato hay un patrón en la creación que se expresa en un proceso y en el progreso de la creación (Waltke, 2001, pp.56-58), además de una rítmica y poética (Peterson, 2005, pp.67-71). El segundo relato se estructura

¹ En la introducción de la tesis se explicará que para las citas bíblicas se hará el uso de la Nueva Versión Internacional de la Biblia, a menos que se indique lo contrario.

literariamente alrededor de la creación del ser humano, un “terrestre”, que es ubicado en un jardín creado por Dios con condiciones básicas para ser cuidado y cultivado por el ser humano (Génesis 2, 15; Provan, 2015; Pagán, 2012). Es reconocido por los especialistas que estos dos relatos reflejan ideas, imágenes y formas literarias de la literatura proveniente de Mesopotamia y Egipto, en particular, y que además reflejan las prácticas literarias de la cultura de la época, en general, respecto de relatos de los orígenes de la humanidad o de las naciones (Pagán, 2012, pp.145-150; Walton, pp.43-56; Kitchen, 2003, pp.422-424, 427-430). Es decir que, para la transmisión oral y el registro de estas tradiciones, la comunidad de creyentes y los redactores de estos textos usaron el conocimiento humano producido por otros, al menos en lo que a literatura se refiere. Esto evidencia por parte de la comunidad de fe una valoración positiva de la producción de conocimiento, al punto de hacer uso de éste para la elaboración de sus propios relatos de los orígenes, en este caso. Es pertinente notar también el papel del «árbol del conocimiento del bien y del mal» (Génesis 2, 9, 17). El relato describe que a este árbol Dios el SEÑOR lo hizo crecer junto al «árbol de la vida» en medio de otros «árboles hermosos» en el espacio de un jardín plantado. Adicionalmente, hay una prohibición para el ser humano de consumir de los frutos de este árbol. Prohibición única y dada en el contexto de una generosa invitación a «comer de todos los árboles del jardín» (v. 16). El relato denota lo siguiente respecto de este árbol. Lo primero que significa es que la totalidad del conocimiento—el bien y el mal en el contexto del cielo y la tierra—le pertenece sólo a Dios, no al ser humano. De allí la prohibición de consumir de sus frutos. ¿Cuál es la naturaleza de este conocimiento? Provan apunta que este conocimiento ha sido interpretado como conocimiento sexual o placeres, conocimiento cultural y conocimiento moral (2015, pp. 74-75). Voth y Acosta afirman sobre la naturaleza de este conocimiento: «Esta sabiduría es completa, total, vasta, que permite acceder a

la autonomía e independencia. Esto implica que no es para el ser humano creado, sino que le pertenece solamente al Ser Supremo» (2019, p. 37). En el contexto de que el conocimiento le pertenece fundamentalmente a Dios, lo segundo que significa el árbol del conocimiento del bien y del mal es una invitación al ser humano a conocer con la guía de Dios y no en independencia de él (Provan, 2015, 75). Ya que el conocimiento le pertenece fundamentalmente a Dios, el ser humano está invitado a conocer comprensiva y relativamente, mas no total y absolutamente (Waltke, 2001, p. 86). El relato supone que el ser humano ha de necesitar un nivel de conocimiento para cumplir su vocación dada por Dios: administrar la creación, cultivar y cuidar el jardín y nombrar seres vivos (Génesis 1, 28; 2, 15, 19-29).

Como se notó anteriormente, y ahora incluyendo el papel del conocimiento en la figura del árbol mencionado, la valoración del conocimiento por parte de la comunidad de fe es positiva. Aquí cabe plantear la pregunta de si este uso del conocimiento ajeno es un uso acrítico o hay una apropiación reflexionada de éste. Según los especialistas, una apropiación reflexionada parece ser el caso, incluso un uso con fines polémicos y subversivos, es decir para hacer frente a un discurso hegemónico o propaganda oficial. Se señala, a manera de ejemplo, que en los dos relatos de la creación se establece una polémica en los siguientes términos: a) entre teísmo y politeísmo (afirmando que los astros no son dioses, sino creación de Dios); b) entre palabra de Dios y rituales mágicos (afirmado el poder creador de la primera); c) entre creación a través del comando de la palabra de Dios y creación como fruto de las luchas entre los dioses; d) entre una creación buena, ordenada, inteligible y abierta a la intervención humana, y una creación mala, caprichosa y sujeta a los dioses; e) entre una visión del ser humano como imagen de Dios y corona de la creación, y una visión del rey o emperador como el único portador de la imagen de Dios y el resto como sus siervos o esclavos como fruto del azar; f) entre un relato con

pretensiones de universalidad (para todo ser humano en todos los tiempos) y relatos chauvinistas (para sustentar ideologías nacionalistas regionales) (Provan, 2015, pp.62-67; Houston, 2007, pp.72-78; Ramachandra, 2003, pp.33-43; Walton, 2006, pp.203-215).

1.2 Proverbios 22, 17-24, 22

El libro de Proverbios es parte de la colección de literatura de sabiduría en la Biblia. En la sección señalada del libro de Proverbios se recogen un grupo de dichos o refranes conocidos como Los Treinta Dichos de los Sabios (Proverbios 22, 20). Los especialistas identifican una gran semejanza entre este conjunto de dichos y aquellos atribuidos a los antiguos maestros Amenemope y Ajikar; el primero un maestro de origen egipcio que habría vivido antes del rey Salomón, y el segundo de origen arameo (aprox. 1300-1200 a. C; Serrano, 2012, nota en p.1293; BTI, 2008, p.1182; RV95, nota n, p.797). Estos Treinta Dichos son consejos ofrecidos para la buena o sabia conducta respecto del buen trato a los pobres, el escoger buenos amigos, el manejo del dinero y préstamos, la actitud frente al éxito de los corruptos, respeto por la propiedad ajena y cómo manejarse frente a los gobernantes, entre otros temas. La semejanza encontrada entre Los Treinta Dichos de los Sabios y la Enseñanza de Amenemope levantó el debate sobre la dependencia de estos textos, es decir cuál recurre a cuál. Se ha establecido ya un acuerdo de que en efecto Los Treinta Dichos prestan, adaptan, asimilan o integran la Enseñanza de Amenemope a su cosmovisión (Longman III, 2006, pp.271-273; Kidner, 1990, pp.27-29).

Waltke y Wright apuntan que los Treinta Dichos son una muestra del carácter internacional de la sabiduría expresada en el libro de Proverbios (2007, pp.898-899; 2006, pp.442-443). Wright señala que los sabios pertenecían a una clase social a lo largo del Antiguo Oriente Próximo buscados en un nivel popular como consultores de liderazgos locales, o en el nivel de las élites políticas como consultores en las cortes imperiales. Estos sabios produjeron

literatura de sabiduría en formatos que podrían ser descritos como manuales de instrucciones para empleados civiles, consejos para la vida pública, reflexiones sobre la vida en general, entre otros asuntos como diálogos y poemas. La literatura bíblica de sabiduría es parte de ese mismo tipo de literatura. Es así como las similitudes entre los Treinta Dichos y la Enseñanza de Amenemope son llamativas. La literatura sapiencial bíblica tiene un marcado carácter internacional, y Wright señala que esto se expresa en dos maneras. Una es que la literatura sapiencial bíblica trata con el mismo tipo de temas y problemáticas que lo hace la literatura sapiencial de otras naciones. Temas de la vida cotidiana y la vida pública, como se señaló anteriormente. La otra manera en la que se expresa el carácter internacional afirma Wright, es que «...es claro que Israel estaba bastante bien preparado para hacer uso de los materiales de sabiduría de esas otras naciones, evaluarlos y donde fuera necesario editarlos a la luz de la fe propia de Israel y luego calmadamente incorporarlos en sus Sagradas Escrituras» (Wright, 2006, p.443, traducción libre). Además de Los Treinta Dichos con semejanzas a las Enseñanzas de Amenemope, en el mismo libro de Proverbios se incluyen, por ejemplo, los dichos de Agur (Proverbios 30) y del rey Lemuel – quien los aprendió de su madre—(Proverbios 31, 1-10), de quienes se sabe por seguro que no eran israelitas.

Si en los dos relatos de la creación del Génesis la valoración hacia otros conocimientos fue a la vez positiva y polémica, con los elementos descritos sobre la literatura bíblica sapiencial se puede afirmar que los autores de dichos escritos también valoraban positivamente la sabiduría producida por otras naciones, pero no hay en este caso una nota polémica o crítica. Existe una actitud de bienvenida y aceptación de la sabiduría de otras naciones (Wright, 2006, pp.445-447), pero hay una adaptación o purificación de ésta a través del filtro del concepto o valor del “temor del SEÑOR”, descrito como la actitud de temor reverente o de maravillarse frente a Dios como

fuente de toda sabiduría (Waltke, 2007, 898). Se evidencia esto en el dicho número 14: «No envidies en tu corazón a los pecadores; más bien, muéstrate siempre celoso en el temor del SEÑOR» (Proverbios 23:17).

1.3 Eclesiastés 1, 12-16; 12, 9-14

El libro de Eclesiastés es también parte del cuerpo de literatura sapiencial de la Biblia, pero a diferencia del libro de Proverbios el estilo literario es discursivo con la inclusión de dichos, poemas o prosa simple (Salinas, 2019, p.824). En los segmentos a analizarse no hay una inclusión y adaptación de la sabiduría de otras naciones, pero sí un intenso cuestionamiento de la capacidad última de la sabiduría o conocimiento humano de proveer por sí misma un sentido a la vida. El Maestro de Eclesiastés se propuso investigar tres grandes actividades humanas y probar su capacidad para dar sentido a la vida (Eclesiastés 1:12-13): la sabiduría y conocimiento (1, 16-17), los placeres (2, 1-3), y las grandes obras (2, 4-8). El reporte que presenta de este experimento en lo que respecta a la sabiduría y conocimiento es que la adquisición y la comprensión de éstas es «...querer alcanzar el viento...» (1, 17), es decir algo fútil o vano que deriva en problemas y sufrimiento (1, 18). Más adelante va a afirmar que toda esta búsqueda, incluida la de la sabiduría y conocimiento, fue un absurdo, un correr tras el viento, un asunto infructuoso (ver cap. 2, 11).

En la siguiente sección de Eclesiastés a ser analizada se encuentra al Maestro en una ardua tarea intelectual, descrita en tercera persona. Eclesiastés 12, 9-14 caracteriza al Maestro de la siguiente manera: es un sabio e imparte conocimientos a la gente (v.9a); pondera, investiga y ordena muchos proverbios (v.9b); elabora escritos cuya característica debe ser la honradez y veracidad (v.10), y cuyas palabras procuran ser penetrantes (v.11). Desde el verso 12 hasta el 14 para finalizar el capítulo, el Maestro vuelve a hablar en primera persona y ofrece dirigiéndose a

su interlocutor—un «hijo mío»—una valoración de su actividad en estos términos: escribir muchos libros es interminable y mucho leer causa fatiga (v.12). Termina su discurso ubicando esta valoración de su trabajo intelectual y la totalidad del discurso contenido en el libro en el principio del «temor al SEÑOR» como el todo para el ser humano (v.13).

El Maestro en Eclesiastés evalúa la búsqueda y adquisición de sabiduría y conocimiento sin recurrir a la polémica o al carácter internacional de éstos, como en el caso de las secciones analizadas de los libros de Génesis y Proverbios, respectivamente. El Maestro valora la sabiduría y conocimiento en sí mismos y por su capacidad de dar sentido. El gran hallazgo del Maestro es que la sabiduría y conocimientos en sí mismos no son capaces de dar sentido a la vida humana, y si el ser humano pretende atribuirles tal capacidad se va a encontrar con sus expectativas frustradas y esfuerzos vanos. Es así como el Maestro reconoce la valía de la sabiduría, además de sus limitaciones, e invita a considerar su valor y potencial en un marco de referencia más amplio y de inspiración religiosa: el temor del SEÑOR. Temprano en su discurso afirma que hay más provecho en la sabiduría que en la insensatez, así como hay más provecho en la luz que en las tinieblas (Eclesiastés 2, 12-14), pero esta búsqueda y adquisición de la sabiduría y conocimiento expresada en la tarea intelectual de enseñar, investigar, escribir con verdad e intentando incidencia (Eclesiastés 12, 9-12), cobra sentido y plenitud ejercida desde el llamado «temor del SEÑOR». Es decir, el respeto reverente y asombro delante de Dios que se expresa en cumplir sus mandamientos y en estar consciente de su juicio (Eclesiastés 12, 13-14; ver Waltke, 2007, pp.958-960). Es importante notar que para el Maestro el asombro y reverencia delante de Dios no anulan la búsqueda y adquisición de sabiduría y conocimiento, ni una ardua y fructífera tarea intelectual, sino que la ubican en un contexto en el que no se le dará ilusoriamente un carácter absoluto que no tiene (Waltke, 2007, pp.963-964).

1.4 Daniel 1

El libro de Daniel contiene dos tipos de literatura claramente marcados. Del capítulo 1 al 6 el estilo es narrativo y se recogen seis testimonios de Daniel y otros judíos que sirven a reyes e imperios no judíos. Del capítulo 7 al 8 el género literario es la apocalíptica y se describen cuatro grandes visiones que Daniel experimenta y a través de éstas se anima a que el pueblo de Dios mantenga su fidelidad y esperanza en Dios en medio de las vicisitudes políticas y conflictos militares que los imperios en su búsqueda de poder provocan (Fee y Stuart, 2005, pp.204-207; Santiago, 2019, pp.1051-1053). El capítulo 1 narra la experiencia del joven judío Daniel, quien junto con otros ve a su país invadido por el imperio babilónico y como resultado es desarraigado de su nación y reubicado geográficamente en Babilonia donde le espera un proceso forzado de aculturación. Esta aculturación tenía el objetivo de preparar a Daniel y otros para el servicio público en la corte imperial babilónica (Daniel 1, 4), y el dispositivo principalmente usado para este propósito fue la educación. El relato describe que para la admisión al proceso educativo los jóvenes debían tener ciertas características: aptitudes físicas (apuestos y sin defecto físico), aptitudes intelectuales (capacidad para aprender, sensatez), y aptitudes de desempeño (sabiduría y servicio) (Daniel 1, 4). Bajo el tutelaje de Aspenaz, jefe de los oficiales, este grupo de jóvenes nobles judíos experimentarían un programa de estudios durante tres años con un currículo que incluiría lo siguiente: lengua, literatura y ciencia babilónica (Daniel 1, 4,5,17). El programa se implementaría en la misma corte del rey Nabucodonosor, quien proveería además para su alimentación, y el cambio de sus nombres judíos originales por los de dioses babilónicos fue un requerimiento obligatorio (Daniel 1, 5,7,10,13).

¿Cuál fue la actitud y acciones de Daniel frente a esta aculturación vía educación imperial babilónica? Lo que el relato narra brindará pistas de la valoración del pueblo creyente exiliado sobre el conocimiento humano producido por otros. Wright señala Daniel y otros tres jóvenes—

Ananías, Misael y Azarías—respondieron positivamente a tres cambios exigidos, pero rechazaron uno. Este grupo de exiliados dijeron que sí a la educación babilónica, al servicio público en la corte babilónica y al cambio de nombres; pero dijeron que no a la comida y vino del rey, y prefirieron ser alimentados sólo con verduras y agua (Daniel 1, 8,12-16; Wright, 1998, pp.19-23). Daniel y sus colegas dijeron sí a la adquisición de conocimientos producidos nada menos que por la nación invasora y dominante, pero el texto bíblico señala además que Dios mismo los capacitó para que se distinguieran en su desempeño intelectual: «A estos cuatro jóvenes Dios los dotó de sabiduría e inteligencia para entender toda clase de literatura y ciencia. Además, Daniel podía entender toda visión y sueño» (Daniel 1, 17; ver también Barreda, 2019, p.1056). Y esto era notorio para su principal juez calificador, el rey Nabucodonosor: «...no encontró a nadie que los igualara...El rey los interrogó, y en todos los temas que requerían de sabiduría y discernimiento los halló diez veces más inteligentes que todos los magos y hechiceros de su reino» (Daniel 1, 19,20). Se encuentra aquí un grupo de jóvenes judíos exiliados que han logrado la excelencia académica en sus estudios en un programa educativo bastante ajeno a su fe y práctica.

A diferencia de los otros textos bíblicos analizados, en la sección analizada del libro de Daniel no encontramos un uso positivo y crítico del conocimiento, o una recepción y adaptación de un conocimiento internacional, y tampoco un establecimiento de los límites en los que el conocimiento debe experimentarse o producirse, como en Génesis, Proverbios y Eclesiastés, respectivamente. Lo particular a Daniel 1 es una valoración positiva del conocimiento babilónico, al que se lo asimila incluso destacándose como un excelente alumno. La nota negativa en el relato no está enfocada tanto en el conocimiento o el proceso educativo de aculturación, sino a la lealtad y fidelidad exigida a los estudiantes por parte del rey

Nabucodonosor a él y su proyecto imperial, lealtad y fidelidad mostrada en el gesto de compartir la mesa con la comida y vino ofrecido por el rey (Wright, 1998, pp.24-31). Esta negativa a participar de la comida y la carga simbólica que esto conllevaba es el gesto de resistencia en contra del imperio babilónico y una apuesta por la lealtad a Dios, pero no guarda relación con la recepción positiva y desempeño excelente en la ciencia babilónica (ver también Barreda, 2019, pp.1054-1055).

1.5 Lucas 1, 1-4

Los textos escogidos y analizados hasta el momento provienen del Antiguo Testamento o la Biblia Hebrea. Para finalizar esta sección se analizará desde el Nuevo Testamento el texto de Lucas 1, 1-4 para resaltar lo que se podría describir como una ‘metodología’, la cual es usada por el autor para escribir su evangelio comunicando la vida y obra de Jesucristo. Hay otros pasajes en el Nuevo Testamento donde se hace evidente algún nivel de interacción con el conocimiento humano producido por otros fuera de la comunidad de fe. Se mencionan dos brevemente a manera de ejemplo, ambos de pluma lucana: el discurso del apóstol Pablo en el Areópago de Atenas a propósito de ser invitado allí por filósofos epicúreos y estoicos (Hechos de los Apóstoles 17, 16-34), y los diálogos o debates sostenidos por el mismo apóstol por alrededor de dos años en la escuela de Tirano en la ciudad de Éfeso (Hechos de los Apóstoles 19, 8-10). A continuación, se cita el texto a ser analizado:

«Muchos han intentado hacer un relato de las cosas que se han cumplido entre nosotros, tal y como nos las transmitieron los que desde el principio fueron testigos presenciales y servidores de la palabra. Por lo tanto, yo también, excelentísimo Teófilo, habiendo investigado todo esto con esmero desde su origen, he decidido escribírtelo ordenadamente, para que llegues a tener plena

seguridad de lo que te enseñaron»

Las frases o palabras claves usadas por el evangelista en esta sección con relación a un ‘método’ o actividad intelectual son las siguientes: «intentando hacer un relato», «nos las transmitieron», «testigos presenciales», «habiendo investigado todo esto con esmero desde su origen», «he decidido escribírtelo ordenadamente», y «plena seguridad de lo que te enseñaron». En relación al método usado por el evangelista para escribir su obra, el texto deja ver la rigurosa atención dada a estos elementos: las fuentes escritas (v1, los muchos que han intentado hacer un relato); las fuentes de tradición oral (v2, los testigos oculares o presenciales); la organización e interpretación de las fuentes (v3a, investigación con esmero desde el origen); la escritura ordenada de lo hallado (v3b); y, la intención pedagógica o catequética (López, 2019, p.1294).

En el análisis literario comparativo que William Barclay hace de esta sección, señala que la fórmula de introducción que el evangelista usa corresponde a las convenciones literarias y métodos de otros historiadores griegos. Cita como ejemplo a Herodoto: «Estas son las investigaciones de Herodoto de Halicarnaso», y a Dionisio de Halicarnaso: «Antes de empezar a escribir, yo recogí información, en parte, de labios de los hombres más instruidos...y en parte, de las historias que escribieron los romanos...» (Barclay, 2006, p.293). Es así que Lucas se presenta a sí mismo como un historiador-teólogo de la época que se dirige a Teófilo, posiblemente un oficial romano de alto rango, para afirmar su fe en Jesús a través del nuevo relato de hechos ya conocidos que él acaba de elaborar (George, 1994, p.8; Wright, 2004, pp.2-4; Achtemeier et al, 2001, p.157). El evangelista no está lidiando con un conocimiento producido por otros en la cultura greco-romana circundante, él tiene entre sus manos relatos escritos y orales de la vida y obra de Jesús de Nazaret, que para comunicarlos ha acudido a los métodos históricos y convenciones literarias de su época. A la luz de esto es necesario subrayar el hecho de que para

Lucas no hay tensión o contradicción entre contar una historia de fe y el uso riguroso de las herramientas de investigación disponibles para él.

Al tenor de los análisis realizados a este conjunto de textos bíblicos se puede afirmar que las comunidades creyentes en Dios tuvieron en general, por un lado, un abordaje y valoración positivas del conocimiento humano generado por otros fuera de su comunidad, y por otro, una valoración o uso crítico del tal conocimiento. A manera de recapitulación de lo examinado anteriormente, la valoración positiva de los conocimientos se evidenció de esta manera: a) en los dos relatos de la creación de Génesis en la asimilación o apropiación de convenciones literarias míticas mesopotámicas; b) en la sección de Proverbios conocida como Los Treinta Dios de los Sabios en el uso y adaptación de los proverbios de Las Enseñanzas de Amenemope; c) en las secciones del libro de Eclesiastés en evaluar la búsqueda y adquisición de sabiduría como provechosa; d) en el relato de Daniel en la aceptación a ser inducidos a un programa de estudios en las ciencias babilónicas y en el hecho de que Dios los capacitó para que sobresalgan en esta actividad, e) y, en el prólogo del Evangelio de Lucas en la adopción de métodos históricos y convenciones literarias comunes a la cultura greco-romana de la época. La valoración crítica de los conocimientos se manifestó así: a) en los relatos del Génesis en el uso de estas mismas estructuras literarias para establecer una polémica con el discurso oficial hegemónico; b) en la sección de Proverbios en interpretar y filtrar teológicamente las Enseñanzas del maestro egipcio a través del principio del «temor de Dios»; c) en el Eclesiastés al señalar los límites del conocimiento humano para ofrecer un sentido total de la vida, e invitando a experimentarlo en el marco de referencia más amplio del «temor de Dios»; d) y finalmente, en el relato de Daniel al encuadrar la formación intelectual en la lealtad primera y última a Dios, y no al proyecto imperial babilónico del rey. Una observación final sobre el prólogo del Evangelio de Lucas: no

se percibe de manera obvia en esa introducción alguna nota polémica o crítica como tal con los métodos y convenciones adoptadas.

2. Entendimientos de la relación entre las ciencias y la fe cristiana

La sección a continuación tiene por objetivo describir panorámicamente algunos de los diferentes entendimientos de la relación entre ciencias y la religión, que se han dado en particular desde la modernidad hasta la actualidad. Esta descripción permitirá reconocer que las definiciones y categorías para entender las ciencias y la religión—incluyendo a la fe cristiana—como entidades individuales y en la relación entre ellas, han sido diversas y han ido cambiando a lo largo de su historia, por lo tanto, son sujeto de otras posibles miradas y entendimientos pues su relación no está fija o es esencial. Se empezará por ofrecer una breve historia de ambos términos, ciencia y religión, para entender cómo se llegó a la definición actual de ambas entidades, para esto se explorará el libro *Los territorios de la ciencia y la religión* de Peter Harrison (2017). Posteriormente, y recurriendo a varios autores, se describirán las diferentes categorías elaboradas y propuestas para entender la relación entre las ciencias y la fe cristiana.

2.1 Una breve historia conceptual de la scientia y la religio

Peter Harrison hace uso del enfoque teórico denominado Historia conceptual o Historia de conceptos, cuyo objetivo es trazar los cambios de significados de términos o conceptos a través del tiempo. Su investigación se concentra en trazar el cambio de significados de los conceptos ciencia y religión desde la época medieval hasta la época moderna. Este abordaje, afirma Harrison, se inspira en la propuesta del filósofo Ludwig Wittgenstein que señaló que las ideas son socialmente construidas y no sólo reflejo fiel del mundo natural o social. Este autor apunta que los conceptos ciencia y religión son muy familiares y centrales a la cultura occidental, al punto de que se los considera en tal contexto como características constantes de tal cultura.

Pero este es un error, afirma. Los términos ciencia y religión, tal como se conocen actualmente, han sido acuñados recientemente. Y esta conceptualización no ha sido fruto de una consideración objetiva de cómo se debe dividir la vida cultural de una sociedad, sino fruto de luchas por el poder político. Tal conceptualización ha generado conflictos innecesarios entre la ciencia y la religión y ha escondido las legítimas fuentes de tensión entre ellas, y se ha hecho bajo el supuesto de que la ciencia y la religión son actividades humanas que tienen una esencia permanente a través del tiempo: esto son y siempre han sido así.

Para trazar esta historia Harrison acude principalmente, entre otros, al influyente teólogo y filósofo medieval Tomás de Aquino y su obra *Suma Teológica*. Harrison hace uso en principio de los términos *scientia* y *religio* en el idioma original latín, tal como se usaron en la literatura de la época. Desde Aquino, Harrison parte con la descripción de la historia del concepto religión. La religión (*religio*), en la lectura de Tomás de Aquino que hace Harrison, es la virtud que describe los actos interiores de devoción y oración. Por ejemplo, en el contexto de discutir sobre el tipo de virtud que la religión es se dice: «el acto de dar culto a Dios pertenece a la religión», «la religión es la virtud que da a Dios el culto debido». Es así que *religio* está asociada al culto o devoción (ST II-IIae, 81, 5; Harrison, 2015, p.7). El enfoque está dado en la experiencia interior de la devoción y oración más que en la expresión exterior de los mismos, expresión usualmente dada en la época a través de votos, diezmos y ofrendas. El concepto que desarrolla Tomás de Aquino está fuertemente influenciado por el filósofo Aristóteles, quien definió religión como el punto medio ideal entre irreligión y superstición. Pero este concepto de religión como virtud no sólo es propio de Tomás de Aquino. Harrison explora un rango importante de autores y documentos previos al siglo 17, cuando el cambio de concepto empieza a registrarse. Según este autor, antes del siglo 17 la palabra religión es poco usada, tal como se puede ver en los documentos

autorizados y canónicos como la Biblia Hebrea, el Nuevo Testamento, el Corán; y cuando es usada siempre refiere a una piedad interior o adoración a Dios. Se acude también a algunos Padres de la Iglesia y otros autores, y luego de examinar porciones de los escritos sobre el concepto de religión de personajes tales como Tertuliano, Lactancio, Jerónimo, Agustín, Pedro el Cantor, Fisinio, e incluso el reformador protestante Zwinglio, la conclusión a la que se arriba es que para ellos la noción de verdadera religión (*vera religio*) es un asunto de una adoración propiamente dirigida, más no un equivalente a una creencia.

Ahora, la religión llegó a ser desde la época moderna conceptualizada como un conjunto de creencias y prácticas caracterizadas por actitudes respecto de lo sagrado y supernatural. Harrison enfatiza que este no ha sido siempre el caso, como ha empezado a argumentar. Es solamente a partir del siglo 16 que el uso de la palabra religión empieza a ser más frecuente, así como el apareamiento de la palabra y concepto de «religiones», en plural. Es en este siglo que empieza una ‘objetificación’ externa de lo que por mucho tiempo había sido una disposición interna, una virtud. La religión se empezaría a convertir en una entidad genérica y sistemática, y esta nueva conceptualización es una precondition, a criterio de Harrison, para entender la dinámica de la relación entre ciencia y religión. Por ahora basta señalar brevemente que hay varias causas para tal objetificación, pero dos son los factores claves para la misma: la Reforma Protestante y el apareamiento de la filosofía natural experimental.

Posterior a esta revisión panorámica de la historia del concepto religión, Harrison hace lo mismo con el concepto ciencia. Empieza señalando que hay un interesante paralelismo entre la historia de ambos conceptos, religión y ciencia, en esa época. La ciencia (*scientia*) para Tomás de Aquino, se conceptualiza como un hábito de la mente o una virtud intelectual. Por ejemplo: «como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan ni conciernen en modo alguno a la

parte apetitiva, sino tan sólo a la parte intelectual, pueden llamarse, ciertamente, virtudes en cuanto que confieren facultad para una buena operación, que es el conocimiento de la verdad» (ST I-IIae, 57, 1). Así como en el caso de la religión, la ciencia es una cualidad, atributo o virtud personal. Para Tomás de Aquino la virtud es un hábito que perfecciona las capacidades inherentes que un individuo posee. Y es en este concepto de virtud donde se nota claramente cómo Tomás de Aquino se apoya en Aristóteles para elaborar tal definición. Para el filósofo griego las cosas naturales son movidas por fuerzas intrínsecas—interiores, propias del objeto—hacia ciertos objetivos, fines o propósitos. Las entidades tienen una teleología a la que se dirigen movidas por fuerzas internas. Así se cree que los seres humanos se dirigen hacia el fin del conocimiento, y para esto han sido dotados de capacidades intelectuales que los mueven a ese fin. Las virtudes o hábitos intelectuales van a perfeccionar o fortalecer tales capacidades intelectuales. A la luz de esto, para Tomás de Aquino la ciencia es una de las tres virtudes intelectuales que perfeccionan las capacidades intelectuales del individuo: entendimiento (*intellectus*), ciencia (*scientia*) y sabiduría (*sapientia*). La ciencia es una virtud personal, un hábito mental, que se adquiere gradualmente a través del ensayo o repetición de demostraciones lógicas. La ciencia no es, al momento, un conjunto sistemático de creencias y prácticas, o un cuerpo de conocimientos al que se añaden otros, sino es el llegar a ser cada vez más apto o capaz de lograr conclusiones «científicas» desde premisas generales o principios (*intellectus*).

Una vez señalados algunos paralelismos entre los conceptos ciencia y religión, Harrison apunta que tal paralelismo no es exacto. Hay ciertas diferencias. La primera es que, si bien es cierto que hasta antes de los siglos 16 y 17 no hay un concepto de «religiones» (en plural) como conjunto de doctrinas en forma proposicional que se diferencian unas de otras, sí hay el concepto de «ciencias» (en plural). Religión es una actitud de verdadera piedad y adoración. Pero sí se

reconoce en la Edad Media que hay varias formas de conocimiento o ciencias; por ejemplo, hay documentos de la época donde las ahora conocidas como artes liberales son descritas como ciencias liberales, y en un diccionario elaborado por Robert Kilwardby (1215-1279), un directivo de la Universidad de Oxford, se presenta una clasificación de cuarenta ciencias. La segunda diferencia se establece en la relación de los componentes internos y externos de ambas virtudes, la ciencia y la religión. Para la religión los actos externos de adoración son importantes, pero secundarios. En el caso de la ciencia los actos externos de ensayar los procedimientos de demostración son los que fortalecen la capacidad intelectual (poder intrínseco al ser humano); no se enfatiza tanto en la producción de conocimiento, sino en el ensayo y repetición del conocimiento que ya existe con el fin de que la ciencia se cultive en la mente del individuo. En la actualidad, dice Harrison en términos generales, las habilidades científicas mentales se cultivan como un instrumento a ser usado para la producción del conocimiento científico.

Como se ha señalado antes, es a partir de los siglos 16 y 17 que empezarán a ocurrir importantes cambios en las nociones de estos conceptos. Se empieza a cuestionar fuertemente la teleología aristotélica y el escolasticismo de la Edad Media; es decir, hay un cambio de entendimiento de dónde se localizan las fuerzas que mueven a los objetos, entidades o personas: ya no son las capacidades intrínsecas que los dirigen hacia un fin, sino una serie de leyes naturales o morales a las que están sometidas, y a la vez se va difuminando el fuerte sentido de propósito o teleología, propio de ese tiempo.

Con los elementos expuestos, Harrison imagina plantear la pregunta a Tomás de Aquino acerca de una relación de conflicto o de cooperación entre la ciencia (*scientia*) y la religión (*religio*). Este autor elabora la respuesta del teólogo medieval imaginando que respondería diciendo que, siendo la ciencia y la religión una virtud intelectual y moral, respectivamente, las

nociones de conflicto o cooperación entre las mismas no se adecuan o se admiten en tal relación. Y es justamente esta perspectiva la que resulta importante para los propósitos de responder las preguntas fundamentales de la investigación planteadas en la tesis, pues de esta manera se ubica en un contexto histórico más amplio la relación de las ciencias y la fe cristiana descubriendo y señalando sus matices. La historia de estos conceptos y su relación no ha sido única y constante, sino que ha experimentado sustanciales transformaciones. En la tesis se propone hacer una lectura teológica poscolonial de la presente relación y sus implicaciones en América Latina, y es necesario apuntar que dicha relación no ha sido estática, pues eso ofrece luces de que se puede replantear tal relación y entendimiento.

2.2 Categorías de la relación entre las ciencias y la fe cristiana

Harrison ofrece una historia conceptual de los términos ciencia y religión empezando con el uso de éstos encontrado en la obra Suma Teológica del filósofo y teólogo Tomás de Aquino. Tanto la ciencia como la religión se refieren a virtudes o capacidades humanas que pueden y deben ser cultivadas: la ciencia es la virtud mental o intelectual, y la religión es la virtud moral. Pero éstas ya no son concebidas de esta manera, por lo tanto, es necesario establecer una definición de trabajo de ambas.

2.2.1 Definición de ciencia y religión. Se puede asumir que ofrecer una definición de un término como ‘ciencia’ es sencillo, pero no es el caso. Se debate todavía qué es la ciencia y no hay un acuerdo absoluto sobre lo que define a un conocimiento científico y lo diferencia de otro tipo de conocimientos o saberes. Mariano Artigas afirma que la ciencia es una actividad humana cuyo resultado es un conjunto de conocimientos a los cuales se ha arribado a través de la aplicación de ciertos métodos (2011, p. 126). Agustín Udías por su parte ofrece una caracterización de la ciencia, sin ofrecer un concepto definitivo de la misma. Según Udías, el

conocimiento científico se caracteriza por su experimentalidad, formalización, publicidad y realidad (2010, pp. 23-24), y es esto lo que lo diferencia de otro tipo de conocimientos. Udías añade que hay dos elementos fundamentales en la ciencia: su base empírica y un marco conceptual donde la experimentación tiene lugar (pp. 57-59). La ciencia, afirma Udías, es una manera de entender al mundo, una visión del mundo que se ocupa de la comprensión de la naturaleza del mundo material; mientras que la religión es una visión del mundo que trata de lo que trasciende al mundo material (p.12). Dentro del concepto de religión se incluye la exploración de un sentido último de la vida y la existencia que conlleva o exige ciertos comportamientos que son afirmados y animados a través de ritos religiosos (pp. 26-28). Ambos autores señalan la autonomía o independencia del conocimiento científico, pero también señalan sus límites. Artigas afirma que la ciencia no se basta a sí misma pues desde que se define a sí ya empieza a construir puentes con otras disciplinas (pp. 126-127). Así tenemos que si se define como una actividad humana cuyo resultado es un grupo de conocimientos a los que se arriba por la aplicación de métodos, de inmediato se empieza a lidiar con conceptos que superan a la misma ciencia para definirlos: lo humano, el conocimiento, el método. El conocimiento científico (experimental y conceptual) ha cruzado así a terrenos del conocimiento filosófico y especulativo. Este mismo autor va a afirmar que si bien es cierto que la ciencia es autónoma, no es autosuficiente puesto que trabaja con presupuestos filosóficos y se vincula casi de inmediato con otros saberes (p. 142).

El desarrollo científico y las expresiones religiosas son parte de la cultura en la que los seres humanos se desarrollan. Artigas señala que la civilización contemporánea está marcada por el desarrollo de las ciencias, es más, afirma que esta civilización enfrenta una crisis debido a que le es difícil valorar lo que en teoría y en la práctica las ciencias significan para sí (pp. 143-144).

Ya que las ciencias y la religión están presentes y activas en la cultura, ¿cómo se ha entendido la relación entre éstas? Se puede trazar tal relación con al menos tres enfoques. Udías señala que la relación entre las ciencias y la religión puede ser entendido así: históricamente, trazando el desarrollo de tal relación a lo largo de la historia (por ejemplo, tal como Peter Harrison ha establecido una historia conceptual de estos términos); epistemológicamente, entendiendo a ambas como dos formas de conocimiento humano con sus propias lógicas internas; y, sociológicamente, pues ambas son dos fenómenos sociales con sus propios sistemas sociales complejos para su funcionamiento y operación (pp. 16-17).

2.2.2 Categorización de Ian Barbour. La clasificación de Ian Barbour para caracterizar la relación entre las ciencias y la religión fue la pionera y es todavía influyente por su sencillez. Cuatro son las palabras claves para entender tal relación, según Barbour: conflicto, independencia, diálogo e integración. (McGrath, 2020, pp.7-12; Udías, 2010, p.88).

2.2.2.1 Conflicto. La relación de conflicto entre las ciencias y la religión tiene una larga historia. Muchos han afirmado que el verdadero progreso humano requeriría superar todo tipo de creencia religiosa o sobrenatural. Udías registra por ejemplo a Ernest Renan, uno de los primeros especialistas en el Jesús histórico, quien se propuso escribir una biografía sobre Jesús de Nazaret eliminando toda creencia en lo sobrenatural (p. 89). Hay otros autores que Udías cita como ejemplo: John W. Draper y su ataque particular a la Iglesia Católica como puntal del establecimiento hegemónico de la ciencia como el conocimiento verdadero; y, Andrew D. White, cuya obra *Una historia de la guerra de la ciencia con la teología en la cristiandad*, abonó a un sentimiento antirreligioso y de supremacía de la ciencia (pp. 88-91, ver también McGrath, 2020). Este supuesto conflicto entre las ciencias y la religión, o la fe cristiana, ha sido alimentado, según Udías, por un fundamentalismo religioso y por un fundamentalismo científico (pp. 94-96). Esto

ocurre cuando de maneras equivocadas representantes de ambos campos desean erigir cada conocimiento en el único y válido que supera al resto de manera definitiva. Pero el conflicto o incompatibilidad no es la única manera de entender tal relación. Udías cita como ejemplos contrastantes a tal entendimiento, el fomento de la ciencia por parte del Islam en los siglos VIII-XIII, la fundación de universidades y la traducción de textos científicos al latín por parte de la Iglesia Católica en el siglo XII, y desde el movimiento protestante el impulso que se dio al desarrollo de la ciencia experimental en los siglos XVII y XVIII (pp. 92-93). El conflicto, señala McGrath, es fruto de una forma de pensamiento distintivamente occidental, especialmente en los Estados Unidos, pero en otras latitudes la relación entre ciencia y religión es diferente. El modelo de conflicto ha prevalecido más debido a circunstancias históricas de lucha por el poder entre grupos que por la naturaleza misma de la ciencia o la religión (2020, p.8). Vinoth Ramachandra, señala como ejemplo, el conflicto a finales del siglo 19 entre los popularizadores del trabajo de Darwin y la Iglesia de Inglaterra, como el contexto donde se posicionó fuertemente la idea de un conflicto inherente entre la ciencia y la religión (1996, pp.136-138).

2.2.2.2 Independencia. Otra manera de entender la relación entre las ciencias y la religión es bajo la categoría de autonomía e independencia. Esta forma de entendimiento ya tuvo su primera formulación con la metáfora medieval de los dos libros: el libro de la Palabra de Dios y el libro de la naturaleza (Udías, 2010, pp. 96-97), que deben ser estudiados con diligencia para conocer a Dios y su mundo. La autonomía e independencia como manera de entender y practicar la relación entre las ciencias y la religión han sido propuestos y afirmados, dice Udías (pp. 96-97) por el Concilio Vaticano II en la encíclica *Gaudium et Spes*, la Academia Nacional de las Ciencias de EE. UU. (ver también McGrath, 2020); además, según Udías, Barbour describe el abordaje de independencia basándose al menos en tres fuentes en el movimiento protestante: la

teología neo-ortodoxa, el existencialismo teológico y el análisis lingüístico. Udías recoge también en esta categoría de independencia la propuesta de Stephen Jay Gould conocida como «magisterios no-solapables» (NOMA, por sus siglas en inglés para *Non Overlapping Magisteria*). La virtud de este modelo es que pretende proteger a ambos campos, la ciencia y la religión, de controversias inútiles y ajenas a sus disciplinas, y reconoce que cada una tiene sus propias reglas y lenguajes; pero su debilidad consiste en que las compartimenta (McGrath, 2020, pp.8-9).

El papa Benedicto XVI (Joseph Ratzinger) se hace eco de este mismo entendimiento de autonomía, tal como se puede ver en el conjunto de sus escritos recogidos y analizados en *Fe y ciencia: un diálogo necesario* (2011). El editor de este trabajo, Umberto Casale, describe el abordaje de Ratzinger en los siguientes términos: autonomía y distinción. Por autonomía y distinción, Ratzinger y Casale entienden lo siguiente. En primer lugar, la religión, fe o teología no necesitan fundamentarse en la ciencia para justificar su estatus, y la ciencia no es una ampliación de la religión. En segundo lugar, que cada una tiene sus propios principios, métodos y hermenéutica. La ciencia se dedica al estudio del mundo físico (estos autores se concentran más en un entendimiento de las ciencias como ciencias exactas o naturales) y por lo tanto hace uso de métodos experimentales; la religión, fe o teología «usa otros métodos y otra clase de experiencia humana, a saber, la experiencia fundamentada en la *confianza y credibilidad del Otro...*» (itálicas del autor). En tercer lugar, el uso de una epistemología no reduccionista que reconoce que todo conocimiento se alcanza por la capacidad racional del ser humano, y por lo tanto también ha de ser reconocido como conocimiento aquel que se obtiene de una fuente confiable, por ej., la revelación, y aquellos saberes que son relevantes a la existencia humana, tales como el arte, la literatura, la historia, y las ciencias humanas en general, a los que se debe reconocer su estatus epistemológico. Es así como todo científicismo es cuestionado, es decir el

atribuir únicamente a la ciencia experimental la capacidad de interpretar el mundo y elaborar conocimiento verdadero, suponiendo que sólo lo científico es enteramente razonable. Y, en cuarto lugar, en la visión de Ratzinger, las ciencias y la fe pueden encontrarse en un campo común: la experiencia humana, donde surgen las preguntas fundamentales que son de interés tanto para las ciencias como para la religión o fe.

Mariano Artigas, filósofo y científico católico, interpreta también la manera en la que ha de entenderse esta mutua autonomía de las ciencias y la religión (2011, pp.149-151). Las ciencias han de trabajar desde sus propias metodologías y marcos conceptuales, independientes de la filosofía o teología (entendida de manera general en el campo cristiano como la sistematización ordenada de la reflexión rigurosa sobre la experiencia de la fe y la relación con Dios revelado a sí mismo en Jesucristo), pero bajo lo que Artigas llama una «doble coordenada» (p. 144): por un lado la autonomía de las ciencias, tal como se ha descrito, y por otro lado un compromiso de servicio a la verdad y servicio al ser humano. Entendida así la mutua autonomía se hacen posibles vínculos creativos y constructivos entre las ciencias y la religión. A estos vínculos, Artigas los inscribe en lo que él describe como una triple prioridad y una doble trascendencia. La trascendencia del hombre sobre el mundo, y de Dios sobre el hombre; y las prioridades de la ética por sobre la técnica, la persona sobre las cosas, y del espíritu sobre la materia (p.154). Para Artigas la autonomía viene dada en el hecho de la naturaleza de los conocimientos de la ciencia y la fe. Ciencia y fe, o ciencia y experiencia religiosa, corresponden a dos diferentes órdenes de conocimiento (p.159). La ciencia trabaja con la naturaleza; la fe con la revelación.

2.2.2.3 Diálogo. A las categorías del conflicto y autonomía les sigue la categoría del diálogo, según la caracterización de Barbour. No es suficiente reconocer la mutua autonomía de

ambas. Ciencias y religión son parte de la cultura humana y por lo tanto obligadas a interactuar. Intenciones en la historia de sobreponerse una a la otra no han sido exitosas. Se impone entonces algo más que la independencia: el diálogo, una comunicación e intercambio de información (Udías, 2010, p.100). Este diálogo no es nuevo, pues ya se ha venido dando, se puede afirmar, desde los primeros registros de las Sagradas Escrituras. Las ciencias se ocupan del mundo y la naturaleza, pero las religiones—la teología cristiana en particular—se interesan en lo divino o trascendente y su acción en el mundo. Es así como no pueden ignorar modelos conceptuales del mundo que se ofrecen desde otros conocimientos, incluyendo al científico. Como ejemplo, cita Udías, a la adopción y crítica de modelos cosmológicos mesopotámicos en los dos relatos de la creación que están registrados en Génesis 1 y 2 (p.100), tal como ya se analizó en la primera sección del presente capítulo. Los autores bíblicos están inmersos en la cultura y por lo tanto en un intercambio crítico con la misma. Ian Barbour, señala Udías, apunta que las ciencias son llevadas a dialogar con la religión debido a que tratan con «cuestiones fronterizas» cuya resolución escapa a la metodología científica (p. 101). Así tenemos asuntos y preguntas sobre el origen, naturaleza y destino del ser humano, el futuro de la humanidad, dilemas éticos, espiritualidad y sentido de la existencia, etc. Pioneros de este diálogo entre el mundo de la ciencia y la teología cristiana son personajes como John Polkinghorne, Ian Barbour, Anthony Peacocke, entre otros. En este abordaje o modelo se respeta la identidad de cada entidad, pero se exploran los presupuestos de cada una. Polkinghorne apunta, por ejemplo, que bajo este abordaje se puede entender que hay paralelos entre estos «magisterios»: tanto la ciencia como la religión suponen un grado de juicio personal pues se interpretan datos a la luz de una teoría, y tanto la ciencia como la religión postulan ciertos «supuestos fiduciaros», por ej., el universo es racional, coherente, ordenado y completo (McGrath, 2020, p.10; 2016, pp.109-114).

2.2.2.4 Integración. Por último, siguiendo a Barbour, Udías describe la categoría de la integración para entender la relación entre las ciencias y la religión. En esta categoría ambos elementos, ciencia y religión, quedan englobados bajo un mismo criterio. Los esfuerzos en esta dirección han sido varios y se los conoce, según Barbour, en estos tres: teología natural, teología de la naturaleza, y una síntesis sistemática (p.107). Pero Udías propone dos grandes orientaciones para entender la categoría de la integración y las iniciativas al interior de ésta: una parte desde el conocimiento científico e intenta arribar al conocimiento religioso, otra parte desde el conocimiento religioso o teológico y pretende arribar al conocimiento de la naturaleza. Udías ofrece una descripción detallada de autores en estas dos orientaciones, pero que no serán incluidas en este trabajo por escapar al objetivo de éste.

2.2.3 Categorización de Agustín Udías. Con los análisis de Agustín Udías y Alister McGrath se han descrito hasta ahora las cuatro categorías propuestas por Ian Barbour: conflicto, independencia, diálogo e integración. Pero Udías y McGrath proponen también sus categorías. Udías hace una variación al modelo añadiendo la categoría «complementariedad» (pp.104-106), y ubicándola entre diálogo e integración. La idea de la complementariedad no es original a Udías, como él mismo lo reconoce, sino a varios entre los que destaca el teólogo católico suizo Hans Küng. La complementariedad lleva un paso más adelante al diálogo o hace explícitos los resultados del diálogo, sin llegar hasta la integración tal como se la describió anteriormente. En este concepto la complementariedad fomenta un intercambio crítico y creativo en el que, tanto las ciencias como la religión, pueden mirar a otras formas de conocimiento por fuera de ellas para enriquecerse a sí mismas, por ejemplo, pueden mirar a la producción artística y la reflexión filosófico-ética. La complementariedad entendida por Udías es que «...la religión debe dejarse iluminar por los conocimientos del mundo que aportan las ciencias, y el trabajo científico dejarse

impulsar por el sentimiento religioso» (p.106). Según la propuesta de Udías, las categorías son las siguientes: conflicto, independencia, diálogo, complementariedad e integración.

2.2.4 Categorización de Alister McGrath. Por su lado, McGrath propone cuatro analogías o metáforas para imaginar la relación entre las ciencias y la religión. Recurre a las analogías o metáforas porque son más útiles para explorar las fronteras disciplinarias, afirma este autor (2020, pp.12-16). La primera analogía es la de las **perspectivas**. Este concepto es original al químico teórico Charles A. Coulson, quien afirmó que las ciencias y la religión ofrecen distintas perspectivas de una compleja realidad, así como distintos senderistas tienen perspectivas distintas de la misma montaña por donde transitan desde distintos lugares. Todas las perspectivas son válidas, pero incompletas; además, se necesitan todas las perspectivas para ir construyendo un cuadro integrado, cumulativo y total de la realidad. La segunda analogía es la de los **estratos**. Partiendo desde el realismo crítico de Roy Bhaskar, McGrath mira la naturaleza de la realidad como estratificada o de múltiples niveles (McGrath, 2004, pp.24-25). A partir de la interacción humana con esta realidad estratificada se van generando diferentes niveles de conocimiento que pueden juntarse o conectarse. Estos conocimientos son fruto de diferentes métodos para explorar tal realidad, aquellos de la ciencia, arte, religión y filosofía. La tercera analogía es la de los **mapas**. El concepto es original a la filósofa inglesa Mary Midgley, y sugiere que la experiencia humana y la realidad para ser exploradas requieren diferentes cajas de herramientas conceptuales, a la manera de diferentes tipos de mapas (e.g. físico, político, hidrográfico, etc.) proveyendo diferente información acerca de la misma realidad. Las ciencias y la religión, entre otras disciplinas o saberes, desarrollan múltiples mapas de la realidad. La cuarta analogía es la de los **dos libros**, anteriormente mencionada por Udías también. Esta es una analogía de inspiración cristiana que surge en la época del renacimiento europeo e invita a «leer»

el libro de la naturaleza y el libro de la Sagrada Escritura. Ambos libros vienen del mismo autor, requieren interpretación y se iluminan mutuamente. La metáfora de los dos libros descansa sobre la convicción de que el Dios que creó el mundo es el mismo de quien se habla en la Biblia. La metáfora logra mantener la distinción entre las ciencias y la teología, pero afirma su interacción positiva, sin fusión, combinación o confusión.

La analogía a la que McGrath ha prestado más atención y desarrollo es la de los estratos. Este autor postula lo que él denomina una «teología científica», que podría ser posicionada como un tratado sobre la relación de la teología cristiana y las ciencias naturales (2004; pp.12-13). La teología científica es un sistema o complejo de ideas que hace un uso positivo y crítico de las ciencias naturales como interlocutora y colega para la tarea teológica (pp.10-11). Hace de las ciencias naturales la *ancilla theologiae*—la ayudante de la teología. Según McGrath, existe un «imperativo ontológico» para tal relación que se explica en el siguiente supuesto fundamental: si el mundo está determinado por y refleja su estatus como la creación de Dios, entonces es posible una interacción «natural» entre las ciencias y la teología puesto que el Dios del cual la teología cristiana habla es el mismo que creó el mundo o la realidad que las ciencias exploran e investigan. Sin embargo, continúa McGrath, la teología cristiana y las ciencias no son idénticas pues interactúan con cada estrato de la realidad de acuerdo con su naturaleza distintiva. Esta realidad es estratificada, de distintos niveles, y cada estrato exige un método de investigación propio, y éste es fruto de la interacción con la realidad, *a posteriori*.

2.2.5 Categorización de Mikael Stenmark. A continuación, se presenta el abordaje del filósofo de la religión Mikael Stenmark, quien responde al modelo de Barbour ofreciendo otra tipología. Stenmark observa que el modelo de Barbour tiene la virtud de ser sencillo (ver también McGrath, 2020), pero que adolece de una real capacidad para representar la complejidad de la

relación entre las ciencias y la religión. Stenmark propone cuatro modelos de interacción entre las ciencias y la religión (2017, pp.361-364). El primero es «**inconciabilidad**», en el que se mira a las ciencias y la religión compitiendo en el mismo terreno y sólo una saldrá victoriosa; algunos de quienes adoptan este modelo son el genetista Francis Crick y el filósofo de la religión John Worrall, según Stenmark. El segundo modelo es el de «**conciliación**», en el que se percibe a las ciencias y a la religión interactuando activamente mientras mantienen su identidad y rasgos distintivos; un ejemplo de este abordaje es el genetista Francis Collins. El tercer modelo es el de «**independencia**», en el que las ciencias y la religión son vistas como entidades con prácticas muy distintas y sin posibilidad de solapamiento; este es el caso del modelo de S. J. Gould del NOMA (*non overlapping-magisteria*), que se mencionó anteriormente. Y, el cuarto modelo de interacción es el de «**sustitución**», en el que algunos proponen que la ciencia finalmente reemplazará a la religión, pues ésta es fundamentalmente falsa y llena de supersticiones, y la ciencia proveerá al ser humano de la respuesta necesaria a su búsqueda de sentido y propósito, según lo afirma el biólogo E. O. Wilson.

Al modelo de conciliación, Stenmark le añade más matices a través de lo que él denomina versiones «reformista» o «reafirmadora», «débil» o «fuerte», en dicha interacción (pp.365-373). Es así como se puede tener un modelo de interacción de conciliación versión reformista en el que la ciencia o la religión se ajustan a la otra; es decir, una de las entidades es obligada a cambiar en sus posturas: la interpretación de Génesis o de los orígenes debe ajustarse a la teoría de la evolución, o viceversa. Es posible también modelo de interacción de conciliación versión reafirmadora, en el que se interpreta que los hallazgos de cada una mutuamente se afirman; por ejemplo, en el llamado «ajuste fino», en el que muchos «parámetros fundamentales de la física y las condiciones iniciales del universo deben estar finamente ajustadas para que

pueda surgir vida inteligente» (pp.369-370), y eso da cabida o posibilidad de pensar en un creador o diseño inteligente realizado por una mente inteligente. A su vez la versión conciliadora reformista puede ser fuerte o débil, dependiendo si el contacto entre los postulados de la ciencias y religión es acerca de contenidos teóricos—versión fuerte—o acerca de presupuestos metafísicos—versión débil—que van a afectar en mayor o menor medida a la otra.

Finalmente, Stenmark añade a sus modelos de interacción, en particular al de conciliación, otros matices adicionales cuando plantea la pregunta sobre las visiones de religión y ciencia que tienen mutuo contacto: «¿qué religión», más específicamente: «¿qué cristianismo», y «¿qué ciencia?» (pp.373-380). No todas las religiones son iguales, y dentro de cada una de estas hay diferentes orientaciones; además, hay diferentes visiones sobre cómo operan las ciencias. Dentro del cristianismo hay expresiones que afirmarían un «modelo conciliador conservador» en el que la ciencia es la que debe cambiar y ajustarse a la verdad cristiana, pero también hay otras voces que argumentarían por un «modelo conciliador tradicional» en el que tanto las ciencias y la fe cristiana deben hacer ajustes a sus creencias, según se hacen hallazgos en sus campos. Una siguiente posibilidad es el «modelo conciliador liberal» que afirmaría que la fe cristiana es la que debe adaptarse a los hallazgos de las ciencias; y finalmente el «modelo conciliador posmoderno o constructivista» en el que se sugiere que las dos entidades deben estar abiertas a ser modificadas ya que ambas son construcciones sociales y sus verdades son un reflejo de las relaciones de poder en una situación dada. Pero al interior de las ciencias también hay diferentes visiones de cómo éstas operan. Dice Stenmark que existen al menos cuatro visiones de las ciencias. Una visión «realista» de la ciencia es la que evalúa las teorías según las categorías de verdad o falsedad, según su correspondencia aproximada con la realidad; la visión «instrumentalista» que se fija en la utilidad o inutilidad de las teorías; la visión «empiricista»

afirma que las teorías pretenden decir la verdad, pero deben ser evaluadas solamente en términos de si sus descripciones de la realidad son adecuadas o inadecuadas; y, la visión «constructivista» que valora a las ciencias como una práctica social más embebida en un lenguaje, política, contexto y perspectiva.

Desde esta última visión, Stenmark señala que tanto las ciencias y las religiones son prácticas sociales y por lo tanto cambian en el tiempo, por lo tanto, no se deben considerar como entidades fijas con relaciones constantes. De ahí su afán de ofrecer un cuadro que refleje de mejor manera la complejidad de la relación entre las ciencias y la religión, a partir del inicial modelo ofrecido por Barbour. Partiendo desde las mismas preguntas, ¿qué ciencia? ¿qué religión?, David N. Livingstone, geógrafo e historiador intelectual, postula algo en la misma línea que Stenmark, pero más radical: la misma pregunta de la relación entre las ciencias y la religión debe ser cuestionada y la investigación problematizada con otros elementos (2011, pp.278-294).

Con ciertas semejanzas a la visión constructivista de las ciencias descrita por Stenmark, Livingstone propone cuatro «imperativos hipotéticos» para interpretar los encuentros entre las ciencias y la religión en ciertos episodios de su historia. El primer imperativo es «pluralizar». Esto quiere decir que es más adecuado hablar de encuentros entre tradiciones científicas y religiosas. Cita como ejemplo que el «darwinismo» se desarrolló de manera diferente en diferentes contextos y que su recepción fue diferente en diferentes tradiciones religiosas cristianas. El segundo imperativo es «localizar», que significa, según Livingstone, situar en un marco geográfico tal encuentro. Contextualizar, sería otra forma de describirlo, ya que el entorno influye, por un lado, en el contacto entre las ciencias y la religión y sus mutuas recepciones, y por otro, en el desarrollo local de cada una independiente de la otra. Hubo contextos más

receptivos al desarrollo de la ciencia, otros no; y contextos más receptivos a la presencia de ciertas tradiciones religiosas, mientras se resistía a otras. El tercer imperativo es «hibridizar», es decir, reconocer que la circulación de ideas, tecnología y descubrimientos se dio a través de una rica trama de sensibilidades religiosas, étnicas y culturales. Se cita como ejemplo que la traducción de las obras de los filósofos griegos al arábico no fue sólo una preservación de tal tradición, sino una verdadera islamización de tal conocimiento. Algo similar se puede decir del renacimiento filosófico aristotélico en la Edad Media que se tradujo al latín con gran incidencia en el quehacer teológico de Tomás de Aquino. El cuarto imperativo es lo que Livingstone llama «política». Con esto se refiere a cómo tanto las ciencias y las religiones han sido utilizadas para mover ciertas agendas políticas en medio de luchas por el poder. Con un pensamiento semejante al de Stenmark al respecto y señalado anteriormente, Livingstone afirma que la ciencia y la religión: «...siempre están inmersas en redes sociopolíticas más amplias y su relación está condicionada por los acuerdos culturales prevalecientes» (p.287).

2.3 Theodor Wolf: jesuita y hombre de ciencia

A manera de ilustrar la complejidad de la relación entre las ciencias y la religión, y para situarla en el contexto específico del Ecuador de fines del siglo 19, se señalan a continuación algunos elementos del trabajo del historiador de la ciencia Nicolás Cuví et.al., “La circulación del darwinismo en el Ecuador (1870-1874)” (2014). En esta investigación se registra la recepción del darwinismo a través del trabajo docente de Theodor Wolf, un jesuita, geólogo y paleontólogo que fungió como profesor de la Escuela Politécnica Nacional. El evolucionismo e ideas darwinistas fueron enseñadas por primera vez en Ecuador en un contexto académico en las clases de Geología y Paleontología que Wolf dictaba. Las fuentes principales con las que Cuví trabaja son la autobiografía de Wolf y los apuntes de clase de uno de sus estudiantes, Miguel Abelardo

Egas (pp.120, 129), y así caracteriza a la situación de Wolf en la época como una crisis causada por un conflicto de los siguientes elementos: ideas, prácticas, autoridad y religión (pp.135-139). El «conflicto de ideas» consistió en las preguntas personales y de fe que el mismo Wolf se planteaba en la medida que enseñaba e investigaba. Cuví, consciente de que la relación entre ciencias y religión es compleja y no admite categorías fijas o rígidas (p.120), describe el abordaje de Wolf a su trabajo en el marco de un «teísmo evolucionista» en el que trataba de conciliar o armonizar ambos mundos—su fe cristiana católica y su vocación científica. Los apuntes de clase registran ideas de Wolf tales como que el darwinismo no contradice las Escrituras, ni implica abandonar la creencia en un creador, o que el mismo Darwin está en desacuerdo con interpretaciones o alcances derivados de su trabajo (pp.130-132).

El «conflicto de prácticas» es descrito como la tensión surgida entre Wolf y sus superiores en la comunidad por el poco tiempo que dedicaba, según éstos, a asuntos «espirituales» en comparación al tiempo invertido en sus actividades docentes y de investigación. El «conflicto de autoridad» en la crisis de Wolf tiene que ver con la relación entre Estado e Iglesia en el contexto del proyecto político de Gabriel García Moreno. Wolf y otros jesuitas alemanes eran requeridos por el gobierno dar su contingente académico en el servicio público (e.g. infraestructura, minería, prevención de desastres y otros). Esto ubica la presencia y aporte científico y religiosa de Wolf en el marco político más amplio del proyecto nacional al estilo de la «modernidad católica» o «reformismo católico» implementado por García Moreno, de compromiso firme con la Iglesia Católica y de simpatías fuertes por las ciencias (pp.117, 122-123). Finalmente, el siguiente elemento es el «conflicto religioso» experimentado por Wolf debido a la desconfianza de sus superiores por su cercanía a otros investigadores alemanes de creencias protestantes y el carácter dogmático del catolicismo de raigambre española de la época.

Según esta crisis caracterizada por los cuatro conflictos descritos, es claro que no se puede categorizar rígidamente a la relación entre las ciencias y la religión, o fe cristiana. Como se señaló anteriormente, según Livingstone, Stenmark y otros, tanto las ciencias como las religiones son prácticas sociales que se inscriben en redes sociopolíticas más amplias y así interactúan con la cultura. Si bien es cierto que en la experiencia de Wolf hay un componente de un conflicto personal entre las convicciones científicas y religiosas que sostiene, pero no es el único elemento en esa compleja relación que suscitó esa crisis expresada en su salida de la Compañía de Jesús y finalmente del país. Hay además tensiones al interior de su comunidad religiosa, entre dicha comunidad y el Estado, suspicacias por los vínculos de Wolf con gente de diferente persuasión religiosa, y todo inscrito dentro de un proyecto político que puso a la fe católica como catalizadora de la cohesión social e identidad nacional (p.123).²

2.4 Ciencia y religión en América Latina

Hasta ahora se han descrito algunos entendimientos de la relación entre las ciencias y la religión que han surgido de debates y estudios en el mundo occidental. Se tiene a Barbour y su tipología pionera: conflicto, independencia, diálogo e integración. Udías con su versión modificada: conflicto, independencia, diálogo, complementariedad e integración. McGrath ofrece cuatro analogías: perspectivas, estratos, mapas y dos libros. Stenmark problematiza las categorías de Barbour proponiendo cuatro modelos de interacción entre ciencias y religión, a los que matiza aún más con diferentes versiones de religión y de ciencias. En esta sección se presentan algunos hitos de la relación entre la teología de la liberación y las ciencias, según el trabajo del teólogo Juan Navarrete (2016). Navarrete analiza las reflexiones teológicas de ciertos

² Para obtener una perspectiva general de la recepción del darwinismo en América Latina en la misma época que la de T. Wolf se recomienda este capítulo: Velázquez, Héctor. (2016). Darwinism in the Second Half of the Nineteenth Century in Latin America. En I. Silva. (Ed.). *Latin American Perspectives on Science and Religion* (pp. 85-96). Routledge.

autores o presentadas en ciertas conferencias académicas, e identifica en dichas reflexiones elementos que dan cuenta de una creciente articulación de la relación entre las ciencias y la teología de la liberación.

El primer teólogo bajo análisis es Pedro Trigo. Navarrete señala que Trigo valora a la ciencia como parte de la visión del mundo moderno en el marco de la Ilustración, cuyo aporte significativo es que ha ayudado al ser humano a superar entendimientos mágicos de la realidad y de la acción divina. La crítica que hace Trigo a la ciencia es que ésta se inscribe en los procesos sociales y económicos responsables de la opresión de los marginados y de un cambio en la relación del ser humano con la naturaleza a través de la tecnología. La ciencia y la tecnología median la relación del ser humano con la naturaleza, y éste tiene el desafío de ponderar éticamente dicha relación y decidir si ha de ser una de «participación o manipulación», «solidaridad o muerte». Por eso Trigo sitúa la relación entre ciencia-tecnología y teología de la liberación en un contexto crítico desde la perspectiva de los pobres y excluidos, afirma Navarrete (pp. 31-32).

Juan Luis Segundo es el siguiente teólogo que Navarrete explora. Este teólogo afirma que es necesario liberar a la teología para hacer teología de la liberación, y este romper ataduras de la teología debe hacerse con soporte de la ciencia. Segundo recurre en particular en sus reflexiones a las disciplinas de la biología y astrofísica, en los trabajos de Stephen Hawking y Trinh Xuan Thua, ambos astrofísicos, y así llama por una relectura teológica de los dogmas de la creación a la luz de esta disciplina. Navarrete señala que, en este tipo de lectura, Segundo a menudo cae en un tipo de concordismo o armonización entre la ciencia y la teología, en el que la primera no es cuestionada y sólo es traducida a términos teológicos. La virtud de Segundo es que a la presencia de métodos socio-analíticos, muy propios de la teología de la liberación, ha añadido a la

discusión científica cosmológica (pp. 32-33). Otra reflexión teológica a la que Navarrete acude es la de Leonardo Boff, quien desde su interpretación de descubrimientos de la astronomía y la astrofísica mira un universo marcado por una constante evolución que se expresa en procesos de cosmogénesis y antropogénesis, sin determinismos mecánicos en un universo profundamente relacional. Las reflexiones de Boff desde ciertas disciplinas apuntan a una renovada cosmología o visión del mundo. Es así como, desde la teoría de la relatividad y la física cuántica, Boff concibe al universo como un «juego permanente de energía en acción y relación»; desde el principio de incertidumbre y la autopoiesis, el teólogo mira el «valor positivo del caos y el mal como generadores de complejas y simbólicas formas de orden»; y, desde la ecología integral mira al universo como «una red compleja de energías y materia en interacción» (p. 36). Boff reconoce tres características en el universo: complejidad, religación e interioridad (p. 37). Al criterio de Navarrete, el aporte de Boff a la relación ciencia y teología en la teología de la liberación consiste en su capacidad para poner en diálogo la perspectiva liberacionista con temas contemporáneos desde otras disciplinas, pero adolece también de cierto concordismo.

A la reflexión de estos tres teólogos liberacionistas, Navarrete suma las reflexiones teológicas desarrolladas en dos eventos que también se inscriben en esta línea crítica. La primera es la Conferencia SOTER de 1999, institución brasileña cuyas siglas corresponden a la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (pp. 34-35). Las reflexiones recogidas por Navarrete tienen una mirada crítica al quehacer de la ciencia. Se mencionan a continuación dos voces a manera de ejemplo. Manfredo Araujo de Oliveira critica la cooptación de la ciencia a la discusión de la naturaleza que se expresa en una hegemonía empírica del acceso a la realidad donde la racionalidad científica se convierte en la razón por excelencia. Pero observa también que desde otras disciplinas como la hermenéutica crítica se ha logrado cuestionar dicha racionalidad y

revelar las condiciones sociales del conocimiento. En una mirada parecida, Joao Batista Libanio sugiere que las ideas dominantes vienen de las clases dominantes, por lo tanto, las ciencias dominantes reflejan los intereses de esas clases. Es así como tanto la teología y las ciencias deben examinar sus intereses ya que afectan sus presupuestos y procedimientos. El segundo evento cuyas reflexiones brevemente recoge Navarrete son las Jornadas Teológicas Regionales del Cono Sur en las que se resaltaron dos asuntos. Uno es que las ciencias naturales ya se han incorporado en un rol mediador en la reflexión teológica liberacionista, que ya trabajaba con la mediación de las ciencias sociales y la hermenéutica (p.38). Y el otro es que el diálogo entre ciencias y teología debe ser mediado por la filosofía, pues esta tiene ayuda a ver lo heterogéneo de la realidad en sus diferentes niveles, cada uno requiriendo abordajes diferentes (p.38).

En la segunda sección del presente capítulo se han explorado algunos entendimientos y categorías de la relación entre las ciencias y la religión o fe cristiana. Se partió describiendo la historia de ambos términos notando el cambio de sus conceptos: desde ser considerados una virtud interna humana hasta algo externo y sistematizado. Desde los cuatro modelos de Barbour para entender la relación entre las ciencias y la religión (conflicto, independencia, diálogo e integración), se exploraron otras variaciones de esta propuestas o aportes originales. Así tenemos la de Udías: conflicto, independencia, diálogo, complementariedad e integración. Continuamos con las cuatro analogías de McGrath: perspectivas, estratos, mapas y la de los dos libros, y su aporte denominado «teología científica», a partir del concepto de estratos. Se exploraron también los cuatro modelos de interacción de Stenmark: inconcialibidad, conciliación, independencia y sustitución, a las que este autor añade otros matices adicionales, en particular al modelo de conciliación: versiones de interacción reformistas o reafirmadoras; versiones religiosas conservadoras, tradicionales, liberales y posmodernas; y, versiones de la ciencia realistas,

instrumentalistas, empiricistas y constructivistas. La sección finalizó con una descripción del teólogo Navarrete respecto de la mirada de la teología de la liberación a la relación ciencias y teología.

2.5 Conclusión

Con ambos elementos, es decir, los textos bíblicos analizados sobre la relación del conocimiento humano y la fe cristiana, y la visión panorámica de algunos entendimientos de la relación ciencia y religión o fe cristiana, se puede concluir lo siguiente. Primero, las comunidades creyentes en Dios tuvieron, en general, un abordaje y valoración positivas del conocimiento humano generado por otros fuera de su comunidad, a lo que se añadió una valoración o uso crítico del tal conocimiento. Segundo, las definiciones y categorías para entender las ciencias y la fe cristiana, como entidades individuales y en la relación entre ellas, han sido diversas y han ido cambiando a lo largo de su historia, por lo tanto, son sujeto de otras posibles miradas y entendimientos pues su relación no es fija y ha de ser entendida necesariamente en un contexto.

CAPÍTULO II

Análisis crítico del modelo

En la exploración realizada en el capítulo I sobre la fe cristiana y el conocimiento se concluyó, en primer lugar, que las comunidades creyentes en Dios tuvieron un abordaje y valoración positivas del conocimiento humano, sea éste generado por la propia comunidad o por fuera de ella, pero además hacían una apropiación crítica del tal conocimiento. En segundo lugar, se concluyó que las definiciones y categorías elaboradas para entender la relación entre las ciencias y la fe cristiana han ido cambiando a lo largo de la historia, y son, por lo tanto, sujetas a otras miradas y entendimientos. Sobre esta segunda conclusión se trabajará con más detalle en este capítulo.

El objetivo de este capítulo II es ofrecer un análisis crítico de los modelos o categorías usados para entender la relación entre las ciencias y la fe cristiana. Se cumplirá así el tercer objetivo específico de investigación que es identificar los aportes realizados desde las perspectivas poscolonial y decolonial al entendimiento de la relación de dichas entidades. La herramienta que se usará para tal valoración son las perspectivas poscolonial y decolonial. Se mostró en el capítulo I que los modelos y categorías usados para entender la relación entre las ciencias y la fe cristiana han ido cambiando. Sin embargo, las dos entidades, ciencias y fe cristiana, y los diferentes modelos para entenderlas, han operado dentro de una misma lógica: una matriz colonial de pensamiento. A la luz de las teorías poscolonial y decolonial, en este capítulo se explorará cómo dicha matriz ha operado en la conceptualización y prácticas de las ciencias y la fe cristiana y del entendimiento de su relación. En la primera sección de este capítulo II, una vez que se hayan descrito los principales supuestos del pensamiento poscolonial y decolonial y el uso de tales términos en este trabajo, se seguirá una ruta metodológica

decolonial propuesta por el teólogo católico Stefan Silber. Esta ruta metodológica consiste en un proceso de cuatro momentos: análisis de los discursos, crítica al ejercicio del poder, identificación de resistencias e identificación de alternativas (Silber, 2021)³. Estos cuatro momentos o ejes se aplicarán por separado a las ciencias y a la fe cristiana. En la literatura revisada y a la que el autor de la tesis tuvo acceso no existen análisis de estas entidades en conjunto. Para suplir esta falta, por así decirlo, y enriquecer la reflexión, en la segunda sección del capítulo II se ofrece un análisis crítico de ambas entidades en conjunto, para lo cual, a través de entrevistas, se recogieron los criterios de cuatro personas, todos ellos académicos cristianos y proponentes o cercanos a la visión poscolonial y decolonial.

1. Interpretación teológica decolonial del modelo propuesto

1.1 Introducción a las perspectivas poscolonial y decolonial

Para un análisis crítico teológico de los modelos y categorías propuestas para entender la relación entre las ciencias y la fe cristiana, es necesario previamente ofrecer una descripción de conceptos tales como colonialismo, modernidad, eurocentrismo, colonialidad, poscolonialidad, descolonización, decolonialidad, posoccidentalismo, giro decolonial, y teologías poscolonial y decolonial con sus alcances metodológicos. Todos estos términos pertenecen o están cercanos a un mismo campo conceptual, por así decirlo, y aunque hay cierta estabilidad en su uso, los autores los usan de manera diferente. El propósito de esta sección no es establecer conceptos precisos de cada término, en primer lugar, porque no es el objetivo de este trabajo, y en segundo lugar porque son conceptos en permanente desarrollo; pero sí establecer ciertos conceptos básicos de trabajo para realizar el análisis crítico de los modelos y categorías en que la relación

³ El título de este trabajo de Stefan Silber es Decolonizar nuestros conceptos de Dios, al momento que fue gentilmente compartido con el autor de esta tesis dicho artículo todavía estaba en proceso de revisión previo a su publicación. En esta tesis se ha trabajado con tal versión.

entre las ciencias y la fe cristiana han sido entendidas.

1.1.1 Modernidad y eurocentrismo. Dussel (2000) advierte de ciertas interpretaciones que simplifican el “origen” de Europa haciendo una lectura lineal e ideológica que traza dicha historia de la historia de Asia como prehistoria europea pasando por el mundo griego hasta el mundo europeo moderno (p. 44). Es a esto que Dussel denomina un concepto eurocéntrico y provinciano de la modernidad europea. Basándose en autores como Hegel, Habermas y Ricoeur que indican que el punto de partida de la Modernidad europea surge de estos acontecimientos: el Renacimiento italiano (siglo XV), la Reforma e Ilustración alemana (siglo XVI-XVIII), la Revolución francesa (siglo XVIII) y la formación de Parlamento inglés (siglo XVII), Dussel asevera que la modernidad así entendida se ha conceptualizado como un proceso de emancipación y de madurez de la humanidad a través del ejercicio crítico de la razón para el desarrollo humano (pp. 45-46).

Pero Dussel propone otra visión de la modernidad. Un primer elemento para entender la modernidad es que Europa se construyó como el centro de la Historia Mundial a partir de 1492 y el «descubrimiento de América» como expresión de un «sistema-mundo». España abre este sistema mundo trayendo así lo que Dussel llama la primera etapa de la modernidad europea: el mercantilismo mundial con el transporte de los minerales explotados en América Latina. Es desde este evento que Europa se constituye en el centro y el resto en periferia. Así señala que esta lógica «centro-periferia» no sólo es eurocéntrica, en el sentido de etnocéntrica, lo cual ocurre en otras culturas, sino que es un etnocentrismo que se posiciona como una «universalidad-mundial». El «yo-pienso luego existo» es precedido por más de un siglo por el «yo conquisto, luego existo». El siglo XVII con lo postulado, por ejemplo, por Descartes, es fruto y efecto de esta primera etapa. La segunda etapa de la Modernidad viene dada por la Revolución Industrial y

la Ilustración. Esta interpretación y propuesta de Dussel le lleva interpretaciones distintas y críticas de la realización final de la Modernidad (Habermas) y la oposición a la modernidad (los posmodernos) (2000, pp. 46-48)

La Modernidad europea así entendida tiene un componente racional: el ímpetu emancipatorio para lograr el desarrollo humano; pero tiene también un componente irracional: una práctica de la violencia para lograr tal desarrollo. Se justifica tal violencia en lo que Dussel denomina el «mito» de la modernidad que opera en esta lógica: como la civilización moderna es superior y todos deben aspirar a la misma, es permisible para tal civilización reproducirse en otros de forma violenta cuando hay resistencia a la misma (pp. 48-49). Lo que propone Dussel para superar tal modernidad, no es premodernidad, no es antimodernidad, no es posmodernidad, sino transmodernidad. Es decir, trascender la modernidad cuestionando el mito de la modernidad que le autoriza su violencia colonial e imperial, para que así reconozca al mundo y personas que ubicó en la periferia. No es realización, no es oposición, afirma Dussel, es superación de esta realidad vía trascender la modernidad. Este trascender o ir «más allá» de la modernidad se logra a través del rescate e inclusión del componente emancipatorio de la modernidad en un proyecto mundial de liberación de la alteridad negada. El modelo que propone es el de la «modernidad subsumida», opuesto al de la modernidad eurocéntrica (pp. 48-51). Eurocentrismo, entendido en el concepto de Restrepo y Rojas como la combinación de etnocentrismo (la formación cultural propia es superior a otras) y sociocentrismo (subvaloración de prácticas y costumbres de personas de sectores sociales distintos al propio) europeos que se han intentado imponer como paradigmas universales de modelo de ser humano y de sociedad humana (2010, pp. 135-136).

1.1.2 Poscolonialidad. Los estudios poscoloniales tienen sus raíces en el contexto de la posguerra en continentes como Asia y África donde se generaron acciones de reorganización

territorial fruto de procesos de independencia y descolonización de algunas naciones que previamente habían pertenecido a alguna colonia europea. Estos procesos generaron una reflexión sobre los efectos de la dominación colonial en la población y su forma de vida. Un precursor de este abordaje fue el caribeño Frantz Fanon, quien realiza un análisis del racismo en la mentalidad colonial (Silber, 2018). La reflexión poscolonial pretende demostrar como el poder colonial influye en el conocimiento e interpretación de la realidad. Estos estudios se concentraron primeramente en la producción literaria como su objeto de estudio, pero se extendieron también a otras áreas como la economía, género, raza y religión, con el mismo objetivo. El objetivo fue caracterizar a los dispositivos culturales occidentales, tales como el discurso científico, que sirvieron como instrumentos de instalación y continuación del poder colonial. A esta caracterización se añadió una crítica a un esencialismo filosófico o intencionado sobreénfasis en lo identitario (Silber, 2018, p. 38).

De los inicios de los estudios poscoloniales sobresalen tres nombres: Edward W. Said, Gayatri Spivak y Homi K Bhabha. A continuación, se ofrece una breve reseña de sus aportes a la reflexión poscolonial. Edward W. Said fue un hombre palestino con estudios en literatura inglesa, cuya obra principal es *Orientalismo* en la que estudia la visión occidental europea del mundo árabe (Silber, 2018, p. 40). Desde la teoría cultural señala que el orientalismo se define como el intento occidental de representar literaria y académicamente a una región geográfica con el objeto de dominarla, es así como se la describe como homogénea, estable, subordinada. Se crea entonces una falsa o superficial identidad con la meta de dominar al otro. El método usado para tal análisis fue el literario aplicado al estudio de diferentes textos y relatos donde el “oriente” era representado. Según Silber, Said se nutre para sus reflexiones de dos importantes intelectuales: Antonio Gramsci y Michel Foucault. De éstos toma dos importantes conceptos:

hegemonía y la producción de conocimiento como control social y político, respectivamente. Said propone entonces una “lectura en contrapunto” (Silber, 2018 p. 48), es decir una relectura crítica de textos coloniales y su representación de “oriente”, en este caso.

Gayatri Spivak es una mujer india con estudios en literatura inglesa, sus reflexiones se alimentan principalmente de autores como Jacques Derrida, Ranajit Guha y Antonio Gramsci. Su enfoque son las experiencias de las mujeres pobres y oprimidas de países poscoloniales, es así como da varios pasos más allá de una crítica cultural como la de Said y realiza una crítica a las estructuras de género y a las estructuras económicas que permiten tal explotación y desigualdad. Partiendo de su vínculo con el Grupo de Estudios Subalternos y de Gramsci postula el término ‘subalterno’ no como una identidad política definida, evitando así esencialismos, sino para denotar a los sujetos oprimidos y cuestionar su capacidad para hablar por sí mismos que otros señalan. Spivak plantea en su ensayo ¿Puede hablar el subalterno? (1988, original en inglés) la pregunta de si en efecto tienen voz o están perdidos en varios estratos de representaciones, incluso en las representaciones de aquellos que toman iniciativas para liberarlos de tales opresiones (Silber, 2018, pp. 50-52). Para Spivak, a diferencia de Foucault o Gramsci, el subalterno está completamente alienado al punto de no estar consciente de su alienación, por lo tanto, no hace escuchar su voz. En una reciente entrevista que Spivak concedió, ella señaló que el subalterno habla a través de su muerte, pues éste incluso ha perdido su miedo a morir como resultado de una extendida y violenta opresión. Cita como ejemplo el asesinato de George Floyd por parte de la policía de Estados Unidos (Wade, 2021).

Otra voz autorizada en los inicios de los estudios poscoloniales es la de Homi K. Bhabha, un hombre indio con estudios en literatura inglesa. Su reflexión parte del uso del psicoanálisis, desde allí señala que la dominación cultural también se caracteriza por el deseo del colonizador

de construir y afirmar su propia identidad a través de construir estereotipos del otro. Como tal, el estereotipo o representación tiene ambivalencias, contradicciones, fisuras y rupturas que lo vuelven objeto de resistencia y oposición (Silber, 2018 pp. 57-59). Un concepto importante en Bhabha es el de tercer espacio o frontera. Todo proceso intercultural o encuentro entre culturas crea un tercer espacio caracterizado por el intercambio y la negociación--se evidencia esto en las ciudades fronterizas—en donde se generan culturas híbridas. En la relación entre el colonizador y el colonizado este intercambio o negociación se da en lo que Bhabha denomina el mimetismo: una imposición de la cultura dominante para sustituir a la nativa ‘vistiendo’ al nativo como el colonizador, pero éste a su vez camufla en este superficial ropaje su cultura propia y transita ambas con artificios: complace al colonizador, pero a la vez le juega trampas o se burla (Silber, 2018, pp.60-64; ver también (Rufer, 2012)).

A la luz de la breve reseña de estos tres autores, y siguiendo a Silber, es posible afirmar que los estudios poscoloniales apuntan por un lado a un aspecto cronológico: después de la colonia; pero por otro lado y fundamentalmente, apuntan a un aspecto crítico y de oposición a los efectos de la colonización. Silber afirma que “El interés principal de las críticas poscoloniales es demostrar cómo y en qué medida el poder colonial, imperial o neocolonial influye en el campo epistemológico y hermenéutico de modo que la producción de saber a lo largo de los siglos de colonialismo occidental sirvió a los intereses de los poderes coloniales” (2018, p. 37).

1.1.3 Decolonialidad. A continuación, se explora el abordaje o giro decolonial, en sus expresiones en América Latina. Hay varios nombres asociados a tal esfuerzo de reflexión y praxis, pero nos concentraremos en algunos tales como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Edgardo Lander, Walter Mignolo, María Lugones y Catherine Walsh. En esta ocasión el desarrollo será distinto, pues no se describirá los aportes de cada uno de ellos, como en la

sección dedicada a los estudios poscoloniales, sino que se reconocerán los mismos alrededor de la descripción de tres grandes dispositivos de la colonialidad.

Nicolás Panotto, teólogo y antropólogo argentino, describe al pensamiento decolonial como la corriente crítica de las dinámicas sociopolíticas coloniales. Fundamentado en el trabajo de algunos de los autores decoloniales antes mencionados, Panotto identifica tres dispositivos de la colonialidad: la colonialidad del ser, del poder y del saber (2020, 2021). A estos tres dispositivos Castro-Gómez los describe como la «estructura triangular de la colonialidad» (2007). La colonialidad del ser se refiere a las «dimensiones ontológicas dominantes» y sus «operaciones de codificación y legitimización de la alteridad», afirma Panotto (2020). En otras palabras, es la colonialidad que define al otro y su posibilidad o no de ser. Walter D. Mignolo describe a la colonialidad del ser como la «transformación a nivel epistemológico y filosófico de todo conocimiento» (Silber, 2018, p. 73), pero tal definición correspondería más en lo que acá se describe como colonialidad del saber, como se verá más adelante. Otro dispositivo es la colonialidad del poder, que Panotto describe como los «mecanismos institucionales de gobernabilidad» y a los «procesos de clasificación social» (2020). Para Aníbal Quijano la colonia en su aspecto político ya fue superada y derrotada en los procesos independentistas, pero sus manifestaciones culturales siguen vigentes a través del pensamiento y conductas racistas, principalmente. Para Quijano así sigue instalada la colonialidad del poder (Silber, 2018, pp. 70-72). Un siguiente dispositivo es la colonialidad del saber, que afecta a los procesos de construcción del conocimiento. Edgardo Lander caracteriza a tal dispositivo como el «plano epistemológico de la mentalidad colonial» que influye en todo nivel al conocimiento: el saber cotidiano y las ciencias (Silber, 2018, p. 73; Panotto 2021). Cabe señalar que estos dispositivos no dan cuenta exhaustiva de todas las estrategias de la colonialidad, pero permiten identificar las

expresiones más importantes de la misma. Al describir estos dispositivos, Panotto apunta que éstos se dan en dos campos situacionales: (i) los procesos coloniales todavía están presentes en la actualidad, a pesar de que en América Latina los procesos independentistas sucedieron hace alrededor de 200 años, y (ii) la modernidad europea se basa y se desarrolla en la colonialidad, por lo tanto, no se puede entender en América Latina la modernidad sin la colonialidad. Cabe señalar que Mignolo identifica tres pilares del proyecto colonial: conocer, entender y sentir, o su epistemología, hermenéutica y estética (Panotto, 2020, p. 53).

Silber señala que los estudios decoloniales se proponen «...el análisis de los efectos a largo plazo que el proyecto colonial tuvo sobre las culturas, economías y sistemas políticos de América Latina. Estos efectos son caracterizados como ‘colonialidad’, y se relacionan de manera profunda con la ‘modernidad’ europea y eurocéntrica propagada y traída a Latinoamérica por los poderes coloniales» (Silber, 2018, p. 37). Este mismo autor señala que los estudios poscoloniales y decoloniales son muy cercanos, sin embargo, diferentes. Los primeros se concentraron en la crítica al discurso colonial desde la teoría cultural, inspirados mayormente en el posestructuralismo francés, aunque hubo alcances a otras áreas posteriormente, como se señaló anteriormente. Los segundos nacen en un contexto interdisciplinar donde disciplinas como la economía jugaron un papel preponderante pues para la reflexión y acción se asumieron conceptos fundantes tales como «sistema-mundo» y la «teoría de la dependencia». Es en este contexto que se acuña el término «giro decolonial», adjudicado a Nelson Maldonado Torres. Este giro supone un análisis crítico del poder colonial, una ruptura con el patrón de dominación y el descubrimiento y elaboración de alternativas epistemológicas (Silber, 2018, p. 75). En esta breve descripción ya se empieza a esbozar un abordaje metodológico de los estudios poscoloniales, como se verá más adelante. Lo fundamental en el abordaje decolonial no es solamente la crítica

al discurso colonial, importante como es, sino como señala Mignolo, la ruptura, el desprendimiento, el *delinking* del proyecto colonial (Panotto, 2020, pp. 53-54).

Se han descrito en los tres últimos apartados la modernidad eurocéntrica y las perspectivas poscolonial y decolonial. A manera de cierre de esta sección, se recoge la lectura que Pajuelo (2001) realiza de esta variedad de corrientes de pensamiento identificando sus puntos en común. Hay otras críticas teóricas a la modernidad europea, que Pajuelo las ordena así: la posmodernidad (Arent, Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Jameson y otros) en Europa y Norteamérica; la poscolonialidad en dos variantes: los estudios subalternos en India (Guha, Bhabha, Spivak) y el posorientalismo de las colonias noreuropeas en Asia y África; y, el posoccidentalismo que critica el legado colonial hispánico en América Latina y el Caribe (Mignolo, Coronil). Otros se van identificando en el pensamiento decolonial nutrido en el trabajo del pensamiento latinoamericano como la filosofía y teología latinoamericanas de la liberación. Pajuelo señala que en lo que coinciden todas estas críticas surgidas en diferentes contextos, añadidos ahí los estudios culturales, es en estos puntos: (a) rechazo de los legados cognoscitivos y socio-culturales del colonialismo, (b) crítica a la pretendida objetividad, universalidad de las ciencias como conocimiento institucionalizado, (c) cuestionamiento de la cercanía entre poder, conocimiento y distribución territorial, y Europa al centro comandando estos elementos, (d) crítica a la naturaleza eurocéntrica del conocimiento, (e) formulación de un saber que reconozca la agencia histórica de los sujetos y colectivos colonizados.

1.2 La teología poscolonial y decolonial

¿Cuál ha sido la recepción en el campo teológico de estas propuestas? Para responder a esta pregunta se recurre a dos autores: Joseph F. Duggan y Enrique Dussel. El teólogo episcopal Joseph F. Duggan describe cuatro fases constitutivas de la teología poscolonial (Duggan, 2013).

La primera está relacionada con las luchas anti-coloniales de la posguerra, así Duggan señala que en esta fase no se han incluido los trabajos de reflexión de teólogos anti-coloniales, pero que de hecho estuvieron comprometidos con estos procesos independentistas. Una segunda fase es la crítica bíblica poscolonial en la que se aplicaron las teorías textuales poscoloniales a las narraciones bíblicas. Se resaltan nombres como los de Musa Dube, Fernando Segovia y Gerald West (ver también, Silber, 2018, pp. 98-108). La tercera fase es denominada propiamente como ‘teologías poscoloniales’ y recoge el trabajo hecho por teólogos norteamericanos comprometidos con esta causa. Y, finalmente, la cuarta fase recoge el trabajo teológico hecho por diversos sujetos y enfoques: teologías indígenas, contextuales, interreligiosas, e interculturales. Duggan apunta que en esta fase ocurre una «presión en contra de la rigidez de los estudios poscoloniales canónicos» (p. 16) y surge una subdisciplina que es la misiología poscolonial para una lectura crítica de la teoría y práctica de la misión cristiana. Por su parte, Enrique Dussel señala que en América Latina ya a partir de la teología de la liberación se propuso crear una nueva teología no colonial (Dussel, 2013). Este autor postula una descolonización epistemológica de la teología que surge desde los estudios poscoloniales, subalternos y la posmodernidad. Dussel señala que el originario cristianismo mesiánico—una secta judía alrededor de la persona y obra de Jesús de Nazaret y opuesta al imperio helenístico romano—luego de ciertas «inversiones» terminó constituyéndose en una cristiandad metropolitana y colonial que en la conquista española generó una cristiandad colonizada. Es precisamente de esta cristiandad de la que es necesario desprenderse a través de una descolonización epistemológica de la teología o giro descolonizador, y así retornar a un cristianismo mesiánico.

El objetivo de la tesis es elaborar una aproximación teológica poscolonial de la relación entre las ciencias y la fe cristiana. Con lo dicho hasta ahora en este apartado se ha establecido el

contexto conceptual en el que se construirá tal aproximación, pero es necesario además plantear una ruta metodológica. Anteriormente ya se mencionó un esbozo metodológico de lo decolonial: análisis crítico del poder colonial, una ruptura con el patrón de dominación y el descubrimiento y elaboración de alternativas epistemológicas. A continuación, se ofrece un bosquejo que recoge algunas descripciones metodológicas del abordaje decolonial tomadas desde los trabajos de Silber (2018, 2021), Panotto (2020), Ortiz y Arias (2019).

Mignolo/Fernández	Pilario (teología)	Silber (teología)	Panotto	Ortiz y Arias
<ul style="list-style-type: none"> • Análisis de la matriz colonial • Desprendimiento de la epistemología intelectual • Apertura a las posibilidades ocultas 	<ul style="list-style-type: none"> • Fase deconstructivista • Proyecto de reconstrucción • Hermenéutica de la resistencia 	<ul style="list-style-type: none"> • Análisis del discurso • Crítica del poder • Identificación de resistencias • Identificación de alternativas 	<ul style="list-style-type: none"> • Deconstrucción a partir de inconsistencias • Evidenciar caminos alternativos y heterogéneos • Emergencias de nuevos marcos epistemológicos 	<ul style="list-style-type: none"> • Contemplar comunal • Conversar alterativo • Reflexionar configurativo

Figura 1. Bosquejos de metodologías decoloniales

La misma naturaleza y carácter de los estudios poscoloniales y decoloniales no hace posible que rígidamente se puedan definir ‘fases’ claramente delimitadas en sus metodologías. Es importante apuntar aquí la crítica de Ortiz y Arias (2019) a propuestas metodológicas llamadas decoloniales, pero que a criterio de estos pensadores carecen de tal impronta. Sin embargo, de modificaciones en sus procesos siguen siendo colonizantes y eurocéntricas. El problema radica, según estos autores, en que epistemológicamente no se han desvinculado de la matriz occidental de pensamiento (p. 151). Su lectura radical de estos abordajes metodológicos

reconoce los esfuerzos por replantear metodologías o crear nuevas, pero hacen una crítica incluso de propuestas como la IAP (investigación-acción participativa) de Fals-Borda y otras como las investigaciones en «colabor», hermenéutica, sociocrítica, horizontales, etc., (pp.153, 155). El ‘pecado’ de estos planteamientos, según Ortiz y Arias, es que no identifican o discernen la ubicuidad de la colonialidad del saber en todo saber científico y en sus metodologías. La investigación para los pueblos originarios se experimentó como instrumento colonial, una suerte de extractivismo epistémico, afirman Ortiz y Arias. La propuesta, al menos en su descripción, es radical: abandonar toda noción de ‘investigación’, ‘método’, ‘metodología’ y ‘técnicas’, pues reflejan dominio y control (153). Y el ‘no-método’ o ‘anti-método’ que proponen es denominado «la vocación del hacer decolonial» que va configurando «acciones/huellas decoloniales» en tres elementos: contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo (pp. 155-162). Es interesante notar que la propuesta de estos autores no escapa a ciertas contradicciones: su planteamiento radical de abandonar toda noción científica occidental de investigación la presentan bajo los formatos académicos occidentales comunes a toda revista indexada; el contemplar, conversar y reflexionar, no parece estar muy lejos de ver-juzgar-actuar, o del observar-interpretar-aplicar de metodologías pedagógicas o de estudios bíblicos.

La orientación metodológica escogida para los propósitos de este trabajo es la elaborada por Stefan Silber (2021). Esta ruta está pensada para la decolonización de la educación teológica en Europa y se presenta en cuatro momentos: análisis del discurso, crítica del poder, identificación de resistencias e identificación de alternativas. Para los propósitos de esta tesis, los cuatro momentos serán aplicados alrededor de la colonialidad del saber en las entidades de las ciencias, la fe cristiana y su vínculo. El análisis del discurso consiste en identificar en los discursos las manifestaciones de la colonialidad. La crítica del poder consiste en identificar

formas en las que la colonialidad intenta legitimarse e imponerse. La identificación de resistencias y de alternativas se tratan de reconocer las prácticas de oposición a tal colonialidad y de creación de otras opciones, respectivamente.

1.3 La crítica decolonial de las ciencias, la fe cristiana y su relación.

Como se dijo en el anterior apartado, la ruta metodológica para el análisis de las ciencias, la fe cristiana y su relación es la propuesta por Silber. A la luz de esta metodología y desde las perspectivas poscolonial y decolonial, se recogen en esta sección las críticas hechas al colonialismo y colonialidad de ambas entidades, la ciencia moderna y la fe cristiana. Ambas situadas desde su matriz colonial europea. Estas críticas han sido dirigidas, según se puede ver en la literatura revisada, a cada entidad por separado, aunque reconociendo la inscripción de ambas en la matriz colonial europea. Pero no existen críticas de los modelos o categorías de como las ciencias y la fe cristiana han sido relacionadas, al menos en la literatura revisada. Elementos críticos de tales modelos o categorías se esbozarán a la luz de los análisis individuales y de los aportes de las personas entrevistadas frente a la pregunta sobre los modelos. Las entrevistas se analizarán en una siguiente sección.

La forma en que se procederá a continuación es registrar las críticas tanto para las ciencias como para la fe cristiana, separadamente, según la ruta metodológica de Silber que tiene cuatro momentos o ejes para la crítica decolonial. Los momentos o ejes llamados identificación de resistencias e identificación de alternativas se han ubicado juntos en el caso de la crítica decolonial de las ciencias debido a que están cercanamente relacionados.

1.3.1 Los cuatro momentos de la crítica decolonial para las ciencias.

1.3.1.1 Análisis de los discursos. Se recogen en esta sección los análisis sobre las ciencias o el conocimiento de diferentes pensadores ubicados en el pensamiento decolonial o afín

al mismo. Estos autores son: Castro-Gómez, Grosfoguel, De Sousa Santos, Lander, Bautista, Restrepo y Rojas. Sus críticas decoloniales a las ciencias modernas apuntan al sistema-mundo capitalista moderno en el que surgieron y el que condicionó sus pretensiones de universalidad, objetividad, neutralidad, y sus características como conocimiento fragmentario y dominado por especialistas.

Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) afirman que la colonialidad en el conocimiento se caracteriza por su eurocentrismo en el contexto de un proyecto sistema-mundo que establecía relaciones desde una lógica «centro-periferia» y una jerarquía étnico-racial (2007, p.20). Así este conocimiento fue posicionado como superior y verdadero respecto de otros, los que fueron desplazados. Se arrogó también este conocimiento una noción de objetividad y neutralidad, lo que Castro Gómez denomina «la hybris del punto cero», es decir el supuesto espacio privilegiado y objetivo desde donde se mira la realidad (pp. 20-21). Grosfoguel hace una lectura de la conceptualización del conocimiento en Descartes, Kant y Hegel. Se reitera lo eurocéntrico de su pensamiento que elevaba el pensamiento europeo occidental por sobre otros a los que se consideraba inferiores o no dignos de ser considerados conocimiento siquiera (2007, p. 67). Es un tipo de universalismo abstracto, el de estos pensadores, que hace de un particular, el hombre europeo/la sociedad europea, lo universal para el resto. Grosfoguel critica también el pensamiento de Laclau, Mouffe, Gramsci, Hardt, Negri, Habermas (2007, p. 73-76) en estos mismos términos: conservan un tipo de universalismo abstracto, donde un particular se vuelve el representante de muchos particulares que se vuelve esencialista. Describe, a manera de ejemplo, el peronismo que pretende recoger las inquietudes sociales del pueblo, donde inquietudes y pueblo se vuelven conceptos abstractos.

De Sousa Santos (2018) caracteriza al conocimiento científico de racionalidad moderna,

que se constituye a partir de la llamada revolución científica del siglo XVI, como un modelo global totalitario, que si bien admite cierta diversidad interna que se mueva dentro de sus parámetros epistemológicos y metodológicos, niega la validez o racionalidad de otros conocimientos o saberes. La ciencia moderna se separa del conocimiento medieval y aristotélico luchando contra dogmatismos y autoritarismos de corte religioso, usualmente. Así la ciencia moderna traza algunas distinciones, por ejemplo: conocimiento científico y conocimiento del sentido común, naturaleza y persona humana, sujeto y objeto (pp. 35-37), además de apoyarse en las matemáticas como instrumento de análisis, método y representación del objeto de estudio (p. 38). Es así como la ciencia moderna concibe el conocimiento en términos de cuantificación y simplificación de la realidad para formular leyes universales desde el reconocimiento de regularidades o patrones en los fenómenos observados (pp. 38-39). Se asume en la ciencia moderna el supuesto de la idea del orden, la estabilidad y la constancia de la realidad (p. 40). De Sousa Santos señala que esta visión deriva en una idea del mundo como “mundo-máquina”. Idea que es funcional a los intereses de la sociedad burguesa de la época. En un punto el interés ya no consiste en conocer la realidad sino dominarla, y es obligatorio, a esta visión, que el mundo sea constante, para la transformación de éste. A criterio de De Sousa Santos esto también se traslada al plano social: «En el plano social, es ese también el horizonte cognitivo más adecuado a los intereses de la burguesía ascendente que se sitúa en una sociedad en que comenzaba a dominar el estadio final de la evolución de la humanidad» (p. 40). Como ejemplo de pensadores que pretendieron descubrir las “leyes” de la sociedad, De Sousa Santos menciona a Bacon (plasticidad y perfectibilidad humana), Vico (evolución de las sociedades) y Montesquieu (leyes jurídicas) (pp. 40-41). La racionalidad y empiricismo de esta ciencia moderna influyó también con su visión mecanicista en la formulación de las ciencias sociales (pp. 41-42).

Lander (2000) inscribe su crítica de las ciencias modernas en el neoliberalismo y afirma que debe ser considerado no solo como una teoría económica sino fundamentalmente como un discurso y proyecto y modelo civilizatorio hegemónico. Es decir, la universalización de la sociedad liberal moderna para todas las áreas de la vida. Lander afirma que para cuestionar y deconstruir este modelo universal y natural de la sociedad liberal capitalista es necesario cuestionar el conjunto de saberes que le otorgan la supuesta objetividad y neutralidad a tal modelo. Según el análisis de Lander hay dos elementos que explican la eficacia de los saberes liberales modernos para naturalizar el modelo que soportan. El primer elemento son las «sucesivas separaciones o particiones» de la realidad y de cómo se construye el conocimiento a partir de éstas (pp. 13-14). El segundo elemento tiene que ver con la «organización colonial del poder», a la cual los saberes modernos se articulan (p.14).

Las separaciones o compartimentalizaciones del saber moderno y occidental, a criterio de Lander (pp. 14-15) son las siguientes: (1) La separación de inspiración judeocristiana entre lo sagrado, lo humano y la naturaleza, lo que resultó en la desaparición práctica de los límites al control humano de la naturaleza. (2) La separación de inspiración cartesiana entre cuerpo y mente, entre mundo y razón, como resultado el cuerpo y el mundo son una tabla rasa a la cual se puede instrumentalizar y adjudicar sentidos según conveniencia. Lander menciona la descripción del filósofo católico Charles Taylor sobre esta separación, a la cual él denomina una fisura ontológica, que produce un tipo de conocimiento «descorporeizado» y descontextualizado, con aspiraciones de objetividad y neutralidad, pero es una noción que no está presente en otras culturas. (3) La separación creciente entre la población en general y el mundo de los especialistas, de inspiración weberiana, lo que resultó en una especialización del conocimiento en múltiples esferas: ciencia, moralidad y arte. Esferas controladas por expertos y que dan cuenta

de la fragmentación del conocimiento. Estas tres esferas se organizaron, afirma Lander, en: (a) aspectos de validez: verdad, derecho y belleza; (b) problemas delimitados de conocimiento, justicia y gusto; (c) se institucionalizaron en discurso científico, teorías morales y producción y crítica del arte, y (d) se organizan bajo estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, moral-práctica y estético-expresiva (p.15). Lander concluye que las separaciones del conocimiento se articulan a la gran separación entre la sociedad moderna europea y las otras, constituyéndose la primera en el referente cultural a la cual el resto tributa o se dirige (ver también Garcés, 2007).

Respecto de la organización colonial del poder, Lander señala como momento fundante la conquista de lo que hoy se conoce como América por parte de Europa. Alrededor de esta organización colonial del poder de los territorios conquistados, se constituyen colonialmente los saberes, lenguajes, memoria e imaginario. Esta organización colonial que desplaza a otras culturas tiene como base el supuesto carácter universal de Europa, tal como se puede ver en las obras y razonamiento de pensadores como Locke y Hegel (16-20).

Lander señala además que los saberes occidentales científicos se fundan en estos dos elementos. Uno es que hay un supuesto meta-relato universal que señala que toda cultura y pueblo va desde lo primitivo a lo moderno. Y así la sociedad liberal moderna se erige como modelo y punto de llegada del resto. Otra es que las formas de conocimiento de la sociedad moderna europea se constituyen como las únicas formas validas, objetivas y universales (p. 23). A esto Lander lo caracteriza no solo como eurocéntrico: que se piensa y organiza todos los aspectos de la vida para uno y para el resto con la propia experiencia o especificidad histórico cultural como el estándar superior y universal, sino que lo caracteriza también como un «dispositivo del conocimiento colonial e imperial» (p. 23) para la organización colonial e

imperial del mundo.

Bautista (2014) registra las ciencias modernas bajo el concepto de colonialidad, que es la “colonización del ámbito de la subjetividad de las relaciones humanas, de la sociedad, de la cultura, del conocimiento, del saber y del poder, o sea, un sometimiento, sojuzgamiento, dominio o colonización del ámbito de las visiones, las percepciones, las cosmovisiones y la autocomprensión del mundo que tenían los dominados (p. 65). A la relación social de dominación le sustenta una forma de conocer correspondiente. Hay bases o sustentos epistemológicos y teóricos para la forma material del dominio, y eso se da en el conocimiento científico. Es así que, siguiendo a Zemelman, Bautista afirma que la epistemología es también política: a una política de dominación le acompaña una epistemología de dominación. El conocimiento moderno no es neutral, tiene una lógica de dominio (p. 68). Es clave desarmar el andamiaje propio de algunas claves del conocer moderno: relación sujeto-objeto; «yo pienso» cartesiano descontextualizado; la identificación del sujeto como europeo y el resto de la humanidad como el objeto de su estudio. De esta lógica moderna no se escapan incluso el pensamiento y los partidos de izquierda, señala Bautista, pues propugnan un desarrollo fuera del capitalismo pero que no recupera el conocimiento ancestral, pues parece verlo todavía como atrasado y alienado (p. 70). Bautista hace una crítica de la razón latinoamericana. Sostiene que la ciencia social y filosofía latinoamericanas han producido un conocimiento de la realidad de este contexto que no procede de la historia y tradición propias, sino que se ha generado desde la tradición moderna y occidental. Esta tradición ha implantado un proyecto de vida moderno en América Latina, desde las épocas de las independencias y hasta el presente, para que estas naciones, conformadas territorialmente según las disputas de la independencia, se desarrollen según la cultura e imagen de la Europa moderna. Pero este proyecto ha entrado en crisis a nivel

global y la muestra de esos es el empobrecimiento y negación de los pueblos originarios de América Latina. El pensamiento latinoamericano de este corte, afirma Bautista, es culpable también del subdesarrollo de los pueblos originarios. Entendido este subdesarrollo como la negación y obstáculos de los conocimientos y prácticas ancestrales sobre la vida, la naturaleza, la organización social y otros aspectos de la vida (pp. 131-132).

En una similar reflexión a lo apuntado hasta ahora, Restrepo y Rojas (2010, pp. 136-141), desde la noción de colonialidad del saber resaltan la dimensión epistémica de la colonialidad del poder—como un aspecto constitutivo, no derivativo, de ésta—que se expresa en los conocimientos modernos occidentales. Dichos conocimientos tienden a subalternizar, folclorizar o invisibilizar otros conocimientos que no corresponden a sus estándares, descartando así la producción y capacidad intelectual indígena o afro. Según Restrepo y Rojas la ciencia moderna se caracteriza por lo siguiente: (1) Arrogancia epistémica, al creerse poseedora de los medios adecuados o únicos para acceder a la verdad (teológica o secular), por lo tanto, con derechos de manipular e mundo natural o social según sus intereses. Otros conocimientos son descartados como inferiores por no cumplir con los estándares del conocimiento teológico, filosófico y científico. (2) La pretensión de universalidad, objetividad y neutralidad del conocimiento occidental: un sujeto que toma distancia para no contaminar el conocimiento y producir algo de alcance universal. (3) La producción del conocimiento desde un sujeto deshistorizado y descorporalizado, un sujeto universal, sin tomar en cuenta relaciones y articulaciones con procesos de dominación, explotación y sujeción. Pero todo conocimiento es situado y ubicado en algún lugar particular de las estructuras del poder, nadie escapa a la clase, lo sexual, el género, lo espiritual y otros elementos.

1.3.1.2 Crítica al poder. El momento de la crítica al poder consiste en discernir las

maneras en que el dispositivo de la colonialidad del saber se ha mantenido hegemónico. Se recogen en este apartado los análisis correspondientes de estos autores: Mignolo, Ayala, Castro-Gómez y Panotto et. al. Estos pensadores señalan como algunos de los mecanismos en que la colonialidad del saber se ha mantenido hegemónica en América Latina a la implantación de ciertas instituciones y la implementación de tecnologías discursivas y materiales de alteridad.

Mignolo y Garcés señalan que la colonialidad del conocimiento en la experiencia de las Américas se transformó en su contenido y regulaciones a través de instituciones como las universidades, museos, conventos, monasterios, reglas de urbanidad y gramáticas para el uso apropiado del castellano (Mignolo, 2018; Garcés 2007). Al respecto de las universidades, el historiador Enrique Ayala Mora (2015) al hacer un análisis histórico del papel social de la universidad latinoamericana desde la perspectiva de la «geopolítica del conocimiento» reconoce cuatro etapas de la universidad que él denomina así: universidad colonial, universidad republicana, universidad del siglo XX y universidad actual. Según este autor, el papel social de la universidad latinoamericana ha sido uno contradictorio, es decir, por un lado, esta institución fue establecida y ha operado de manera funcional al sistema político, económico y religioso imperante; por el otro lado, la universidad paulatinamente también adoptó el papel de centro de pensamiento crítico frente a los poderes. En su papel social funcional al sistema, la universidad como reproductora del conocimiento occidental eurocéntrico—conocimiento que se ha posicionado así mismo como el único válido—desplazó otros conocimientos como el indígena y el afro, señala Ayala, considerándolos como inferiores. En el contexto de la recuperación y revaloración de estos saberes como conocimientos, Ayala se plantea la pregunta de qué es el conocimiento propio de América Latina. El historiador advierte que el planteamiento de que solamente los saberes indígena y afro son lo propio es una muestra de un «fundamentalismo

ancestralista» que hay que evitar. Lo propio latinoamericano se expresa en todo lo que la sociedad ha producido en toda su diversidad (p. 309).

Castro-Gómez (2007) plantea la decolonización de la universidad, pues ésta reproduce en su docencia e investigación los paradigmas occidentales coloniales. La tesis de Castro-Gómez es que este paradigma colonial es fruto de un modelo epistémico que este pensador llama «la hybris del punto cero». La universidad como institución reproduce este modelo, afirma Castro- Gómez, en su concepción de las disciplinas académicas y la organización jerárquica de sus estructuras («organización arbórea»). La universidad como generadora de conocimiento en este modelo es parte de lo que el este pensador llama la «estructura triangular de la colonialidad», o en palabras de Panotto los tres dispositivos coloniales: la colonialidad del ser, del poder y del saber. (2000; p. 79-80). La vía de salida al modelo epistémico colonial en la visión de Castro Gómez es una universidad o un conocimiento que opta por la transdisciplinariedad, el pensamiento complejo y la transculturalidad. Castro-Gómez explica la «hybris del punto cero» como la creencia de que el conocimiento solo es posible desde la máxima objetividad, desde «un punto de observación inobservado» (p. 82). Tal creencia se desarrolló entre 1492 y 1700 cuando las ciencias, dice Castro-Gómez, se empezaron pensar a sí mismas (p. 81). Antes de esta época había un concepto más orgánico de la realidad, pero a partir del tiempo señalado hay una separación entre el hombre y la naturaleza, y el conocimiento empieza a cobrar la función de permitir un control racional sobre el mundo (p. 82). Castro-Gómez afirma: «la hybris es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista.» (p. 83).

Panotto, Córdova y Slabodsky (2015) identifican que los procesos de colonización se dan según estos autores en la «performatividad colonialista» con dos instrumentos: (a) las tecnologías

discursivas de alteridad para a través de un discurso asignar categorías a grupos e individuos subalternos y así posicionarlos como inferiores, distintos o negativos y por lo tanto pasibles de exclusión. a quien tiene el poder de categorizar; y, (b) las tecnologías materiales de alteridad cuya función es operar la inferiorización o distinción (por ej. racismo, clasismo, sexismo, etc) (p. 3).

1.3.1.3 Identificación de resistencias e identificación de alternativas. Como se señaló anteriormente los momentos o ejes llamados identificación de resistencias e identificación de alternativas se han ubicado juntos en el caso de la crítica decolonial de las ciencias debido a que están cercanamente relacionados. Las resistencias y alternativas identificadas en esta sección son las siguientes: Grosfoguel propone juntar el universalismo concreto de Césaire con la transmodernidad de Dussel para superar el universalismo totalitario de la modernidad occidental, Castro-Gómez apuesta por la decolonización de la universidad como institución generadora de conocimiento a través de la transdisciplinarietà y transculturalidad, De Sousa Santos propone la ciencia posmoderna y la ecología de saberes, Lander plantea una epistemología comunitaria y participativa nutrida en la tradición de la filosofía y teología latinoamericanas de la liberación, y Bautista formula un pensamiento latinoamericano que defienda la condición mismo de su posibilidad: la vida humana y no humana, que se encuentra en amenaza por el sistema-mundo capitalista.

Grosfoguel (2007) se plantea entonces cómo descolonizar el universalismo occidental. Para empezar a responder esto postula recurrir al pensamiento de dos de los precursores de la reflexión y praxis decolonial, Aimé Césaire literato y político de Martinica, y Enrique Dussel, historiador y teólogo de Argentina-México. Grosfoguel recoge de Césaire el universalismo concreto que está hecho de una pluralidad de particularismos, que «es resultado de múltiples

determinaciones cosmológicas y epistemológicas (un pluri-verso, en lugar de un uni-verso)» (p.72). De Dussel recoge el concepto de «transmodernidad». La transmodernidad propuesta por Dussel pretende trascender la modernidad eurocéntrica desde la pluralidad de los saberes de América Latina y así culminar con los procesos incompletos de la descolonización. A criterio de Grosfoguel, la transmodernidad de Dussel es la manera de ejecutar en el aquí y ahora el universalismo concreto de Césaire.

Esa colonialidad de la universidad y sobre todo esa colonialidad del conocimiento es posible superarla, propone Castro-Gómez, desde la práctica de la transdisciplinariedad y la transculturalidad. Transdisciplinariedad entendida como el diálogo entre las disciplinas que afecta los fundamentos de las disciplinas y su quehacer; transculturalidad entendida como el diálogo de saberes entre diferentes formas de conocimiento más allá del académico o científico (pp. 86-87). Advierte Castro Gómez que la decolonización de la universidad y del conocimiento no es ver al occidente como enemigo y recurrir a algún tipo de esencialismo latinoamericanista o etnocentrista, no es tampoco una anulación de la ciencia moderna, pero sí es «una *ampliación* del campo de visibilidad abierto por la ciencia occidental moderna, dado que ésta fue incapaz de abrirse a dominios prohibidos, como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad» (pp. 89, 90; itálicas originales).

De Sousa Santos en su importante ensayo *Discurso sobre las ciencias*⁴ caracteriza al conocimiento científico de racionalidad moderna, apunta además las muestras de la crisis de tal conocimiento y perfila lo que él llama la ciencia posmoderna, un nuevo orden científico emergente (2018, p. 34). Coincide con otros autores en que señala que el modelo de racionalidad de la ciencia moderna se constituye a partir de la llamada revolución científica del siglo XVI.

⁴ El ensayo aquí referido se publicó originalmente en portugués en el año 1964. Se trabaja aquí con la versión para la Antología que consta en la bibliografía, lo cual explica que la referencia del año de publicación sea el 2018.

Racionalidad que siglos después afectaría también la manera de hacer ciencias sociales. Santos caracteriza a la ciencia moderna como un modelo global totalitario, que si bien admite cierta diversidad interna que se mueve dentro de sus parámetros epistemológicos y metodológicos, niega la validez o racionalidad de otros conocimientos o saberes. La ciencia moderna se separa del conocimiento medieval y aristotélico luchando contra dogmatismos y autoritarismos de corte religioso usualmente. Así la ciencia moderna traza algunas distinciones, por ejemplo: conocimiento científico y conocimiento del sentido común, naturaleza y persona humana, sujeto y objeto (pp. 35-37), además de apoyarse en las matemáticas como instrumento de análisis, método y representación del objeto de estudio (p. 38). Es así que la ciencia moderna concibe el conocimiento en términos de cuantificación y simplificación de la realidad para formular leyes universales desde el reconocimiento de regularidades o patrones en los fenómenos observados. Se asume en la ciencia moderna el supuesto de la idea del orden, la estabilidad y la constancia de la realidad. Santos señala que esta visión deriva en una idea del mundo como «mundo-máquina». Idea que es funcional a los intereses de la sociedad burguesa de la época. En un punto el interés ya no consiste en conocer la realidad sino dominarla, y es obligatorio a esta visión que el mundo sea constante para la transformación del mismo (p. 40). A criterio de Santos esto también se traslada al plano social: «En el plano social, es ese también el horizonte cognitivo más adecuado a los intereses de la burguesía ascendente que se sitúa en una sociedad en que comenzaba a dominar el estadio final de la evolución de la humanidad» (p. 40). Como ejemplo de pensadores que pretendieron descubrir las “leyes” de la sociedad, Santos menciona a Bacon (plasticidad y perfectibilidad humana), Vico (evolución de las sociedades) y Montesquieu (leyes jurídicas) (pp. 40-41). La racionalidad y empiricismo de esta ciencia moderna influyó también con su visión mecanicista en la formulación de las ciencias sociales (pp. 41-42).

Posteriormente De Sousa Santos (2010) avanzaría el concepto de «ecología de saberes» en el que el conocimiento científico está también incluido. Esta ecología de saberes es una epistemología «posabismal», es decir una epistemología para superar la gran división entre los conocimientos y saberes humanos jerarquizados y diferenciados que valide la legitimidad de otros conocimientos no-científicos. La idea, dice Santos, no es desacreditar o anular el conocimiento científico, pero sí cuestionar su expresión y uso hegemónico funcional al sistema económico y político imperante del capitalismo liberal. La ecología de saberes como epistemología posabismal no hace de la objetividad en el análisis una neutralidad ético-política, sino que demanda un tipo de compromiso por la promoción de la vida y el mutuo rendir cuentas de los conocimientos cuando sus intervenciones en la realidad están amenazando la vida.

Siguiendo a Maritza Montero, Lander apunta algunas alternativas a ese saber eurocéntrico y colonial, es un saber y episteme latinoamericano en la tradición de la teología de la liberación y la filosofía de la liberación: un saber relacional que privilegia la comunidad y la participación; la idea de liberación, concientización y crítica; redefinición del papel del investigador y de la relación sujeto-objeto como actores sociales y constructores del conocimiento; la naturaleza contextual de todo conocimiento y la pluralidad de conocimientos (2000, pp. 27-28).

Bautista discurre filosóficamente sobre el acto de pensar sobre el pensar haciéndolo desde las condiciones de posibilidad del pensar como quehacer humano (2014). Es la vida la condición de posibilidad del pensar, y esa vida en los tiempos actuales está en peligro (pp. 75-76). Se ha hecho pensamiento desde la vida, pero dirigido hacia otros aspectos de la vida humana, ahora el pensamiento o pensar ha de hacerse en servicio de la vida. A la luz del pensamiento sobre el pensar de Heidegger, Bautista distingue asuntos graves y gravísimos que son el contexto para el pensar profundo. ¿Qué es lo gravísimo?, se plantea Bautista. Responde diciendo que lo

gravísimo actualmente es que la vida misma está en peligro, pues la modernidad y sus modos de producción están afectando la posibilidad de vida para todos: humanos y no humanos. Y para esto hay que pensar no desde la matriz moderna que ha producido estas amenazas, sino desde fuera de la matriz: desde los saberes y prácticas que la matriz moderna negó y excluyó (p. 81). Es decir, este tipo de pensar desde y para la vida es una radicalización de la filosofía, un amor por la sabiduría que siempre tiene que ver con un afecto por la vida, no solo con el logos o la razón.

1.3.2 Los cuatro momentos de la crítica decolonial para la fe cristiana.

Antes de proceder con la crítica decolonial de la fe cristiana, es importante clarificar conceptualmente lo que se quiere decir por «fe cristiana». Se entiende por «fe cristiana», para los propósitos de esta tesis y de esta sección, la expresión europea moderna occidental de la fe cristiana. Aquella que Dussel contrasta con el «cristianismo mesiánico» de la primera era del cristianismo, y que experimentó una serie de «inversiones» hasta constituirse lo que Dussel denomina la «Cristiandad latino-germana metropolitana colonialista» (2013).

1.3.2.1 Análisis de los discursos. Como se dijo anteriormente, Dussel denomina a la expresión europea occidental de la fe cristiana como cristiandad latino-germana metropolitana colonialista. La caracteriza como la «columna vertebral» de la modernidad eurocéntrica que presenta al cristianismo como la religión verdadera y única, lo que impide reconocer las pretensiones de universalidad de otras creencias o religiones. Esta cristiandad, dice Dussel, confunde elección y revelación como privilegio y no como responsabilidad, y es la que terminó estableciendo las cristiandades coloniales en América Latina, especialmente en su expresión católico-romana. Algo similar asevera Washington Padilla respecto del protestantismo que empezó a establecerse a inicios del siglo XIX en Ecuador. Este protestantismo es una versión del cristianismo que tiende a identificar la cultura imperial estadounidense con el cristianismo (1989,

pp. 425-426). Así se erigió la teología cristiana europea, continuando con Dussel, como la más acabada y quienes deseaban aprenderla debían ir hasta los grandes centros de educación teológica, católicos y protestantes, de las universidades occidentales.

Grosfoguel (2007) hace una crítica de esta fe cristiana eurocéntrica afirmando lo siguiente. En primer lugar, Grosfoguel inscribe el «yo pienso, luego existo» de Descartes como una lucha contra la teología cristiana hegemónica de su tiempo. Donde antes estaba «Dios», ahora está el sujeto humano absoluto sin espacio ni tiempo (pp. 63-64). En segundo lugar, este autor ubica al cristianismo europeo en la matriz «sistema-mundo europeo/euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal» que se impone y opera, en palabras de Grosfoguel, con un «cristianízate o te mato» (p.73). En tercer lugar, caracteriza a la fe judeo-cristiana—junto a las visiones, marxistas, conservadores y liberales—con un ethos o noción de «andar-predicando» como su manera de ser en el mundo, en contraste con el ethos de los indígenas tojolabales del «andar-preguntando». El primero responde a la lógica impositiva de la modernidad occidental, el segundo a una lógica alternativa de democracia (p. 75). Hay puntualizaciones que hacer a esta caracterización, pero este pensador describe bien al tipo de cristianismo occidental con el cual el desarrollo occidental de las ciencias entra en conflicto. Las ciencias y este tipo de práctica de fe cristiana desde esta matriz colonial occidental son los que entran en discrepancia o diálogo, pero lo hacen desde la lógica de esta matriz. Para una aproximación poscolonial-decolonial a la relación de las ciencias y la fe cristiana tal matriz debe ser desarmada.

Sandew Hira (2016) avanza el concepto «decolonizar la mente» cuya metodología consiste en elaborar un marco teórico decolonial identificando los aportes de diferentes civilizaciones a la producción del conocimiento decolonial derivado de sus resistencias sociales. Usualmente se ha asociado la producción de conocimiento casi exclusivamente a la comunidad

de intelectuales e investigadores, y lo que caracteriza a la producción de conocimiento es la elaboración de conceptos, según Hira. Ahora, estos conceptos pueden ser elaborados no solo por académicos o investigadores, sino también por gente comprometida en la lucha por sus derechos y libertad, tales como activistas o movimientos opuestos al pasado colonialismo o a la presente colonialidad. La metodología implementada por Hira para identificar tales conceptos es recurrir a diferentes fuentes o “textos”: las guerras, levantamientos o acciones subversivas de los pueblos colonizados; los informes de los colonizadores en los registros escritos de sus experiencias; otros escritos, propiamente dichos, que recogen directamente el pensamiento anticolonialista y decolonial de los pueblos colonizados. Es así como, desde algunos registros escritos de Cristóbal Colón y los registros de la historia de Cuba, Hira caracteriza el concepto del «cristianismo español» que Hatuey elabora. Hatuey es un jefe taíno de lo que hoy conocemos como el Caribe. Hatuey experimentó un cristianismo colonizador, aquel que legitimó teológicamente la conquista española de los territorios ahora conocidos como América Latina, y al cual se opuso en armas. El concepto de cristianismo que se puede entrever que el jefe Hatuey tenía es este, según Hira: (1) La cristiandad es una religión mala que oprime y explota a los seres humanos. (2) La cristiandad es toda codicia y egoísmo. (3) La cristiandad se basa en la hipocresía. (4). La cristiandad debe ser combatida. Este concepto contrasta con el del conquistador Colón, que según Hira se caracteriza por: (1) La cristiandad es una religión buena que salva el alma humana. (2) Es deber de los cristianos convertir a los no cristianos, por la fuerza si es preciso (pp. 182-183).

En la sección en la que se desarrolló la crítica decolonial a las ciencias modernas, se apuntó la descripción de Lander sobre las separaciones o compartimentalizaciones del saber moderno y occidental. Se vuelve a ubicar en esta sección, la separación que Lander (2000) considera es de inspiración judeocristiana: la separación entre lo sagrado, lo humano y la

naturaleza, que dio como resultado retirar los límites al control o dominio humano sobre la naturaleza, y sobre otros humanos para el efecto, al ya no valorarse estos, la naturaleza y otros humanos, como sagrados. Esta caracterización hecha por Lander necesita ser acotada para que corresponda a la expresión colonial de la fe cristiana y no de manera general a las convicciones y prácticas de persuasión judeocristiana.

Silber desarrolla un conjunto de cuatro críticas a la fe cristiana en su modalidad moderna y europea. La primera es una crítica a su epistemología. Dicha modalidad de fe cristiana ha estado más enfocada en el individuo y lo temporal, en contraste con las teologías indígenas cuyo enfoque ha sido la comunidad, el espacio y la interrelación de los elementos en un contexto dado. Adicionalmente, su enfoque ha sido más filosófico y de búsqueda de sentido o valor, mientras que otras vivencias de fe cristiana no-europeas se han enfocado más en la historia, realidad y praxis (2014, pp. 167-171). La segunda crítica está relacionada al uso problemático del lenguaje en ciertos conceptos. Silber señala que ciertas palabras de raigambre bíblica tales como «señor» usadas en contextos y prácticas coloniales pierden su sentido subversivo—reconocer a Jesús como el verdadero Señor en lugar del emperador romano, por ejemplo—y comunican sentidos negativos como el de «patrón». Sin embargo, Silber apunta que también hay conceptos que en ciertos contextos coloniales son mejor apreciados en sus diversos matices, como es el caso del concepto «salvación» que en culturas colectivas recobra sus tonos holísticos y comunitarios, al contrario de entendimientos individualistas de la racionalidad teológica occidental (2014, pp. 171-172). La tercera crítica apunta al talante excluyente de este cristianismo colonial que tiende a ignorar o infravalorar visiones y prácticas que se originan fuera de ella. Esto se debe, señala Silber, a que fue perdiendo la capacidad de traducirse en nuevos contextos o situaciones una vez que se tradujo y acomodó en el mundo greco-romano (2014, pp. 172-173). La cuarta y última

crítica se refiere al objeto de estudio de la teología del cristianismo colonial. Tres han sido tradicionalmente estos objetos: Dios, la relación de Dios y los seres humanos, y las relaciones entre los seres humanos (2021b, p. 167). No hay un error en los objetos en sí mismos, pero se señalan ciertas limitaciones. Una es que el ser humano sujeto y objeto de estudio ha sido mayormente el varón, blanco y europeo, excluyendo así a los marginados, mujeres y niños. Otra limitación es que no se ha incluido, suficientemente o del todo, en tal reflexión teológica a la creación no humana. Es necesario, propone Silber, un descentramiento de tales énfasis para dar espacio en la reflexión y práctica a la creación entera.

1.3.2.2 Crítica al poder. Como se dijo anteriormente, en este segundo momento de la metodología se ubican las estrategias o mecanismos usados, en este caso por el cristianismo colonial, para intentar mantener su hegemonía. Un primer elemento, señalado también antes, es el de la institución de las universidades. En el caso del Ecuador es importante la descripción del historiador Ayala respecto del rol de la Iglesia Católica en el establecimiento e influencia sobre la universidad. En las dos primeras etapas—la universidad colonial y republicana—la Iglesia Católica tuvo una decidida influencia y control de esta institución. Ayala afirma sobre las universidades coloniales: «Estaban en manos del clero y eran centros de formación de los cuadros directivos del Estado y de la Iglesia.» (2015, p. 295). Pero esta influencia y control progresivamente se fue perdiendo, al punto que el modelo de la universidad al presente es mayoritariamente laico.

Javier Aguirre (2021) en su aproximación decolonial al estudio de las religiones y la teología señala que la «religión judeocristiana», como él la denomina, fue una herramienta que acompañó y legitimó religiosamente los procesos de conquista y colonización de personas y territorios en lo que ahora llamamos América Latina. Pero a esto añade un importante nivel de

entendimiento desde la perspectiva decolonial: la religión judeocristiana hizo uso de la racialización—una tecnología material de alteridad, dirían Panotto et.al. (2015)—para constituir nuevas subjetividades modernas a través del establecimiento de «diferencias subontológicas» entre pueblos con religión y sin religión, entre pueblos de religión cristiana y sin ésta, donde el primer par en estas polaridades se posiciona como jerárquicamente superior (pp. 77-78, 81). Pero la crítica de Aguirre apunta al mismo hecho de la existencia de las categorías ‘religión’, ‘teología’, ‘estudios religiosos’, ‘estudios teológicos’ como una expresión de la colonialidad del conocimiento en la división de disciplinas académicas con objetos de estudio específicos (pp. 81-82).

1.3.2.3 Identificación de resistencias e identificación de alternativas. Una de las expresiones de resistencia y alternativa a este cristianismo colonial ha sido la teología de la liberación latinoamericana, dice Dussel, cuyos teólogos la formularon con la ayuda de los marcos teóricos de las ciencias sociales críticas (2013). Dussel registra la teología de la liberación en el ya iniciado proceso de «descolonización epistemológica eurocéntrica de la teología», y desde su propia propuesta de «transmodernidad» afirma que se necesita una «trans-teología» que vaya «más allá» y supere la cristiandad eurocéntrica y realice las «inversiones» necesarias para retornar al cristianismo mesiánico.

Así se concluye las críticas decoloniales según la ruta metodológica planteada por Silber respecto de las ciencias y la fe cristiana modernas y occidentales. Como se dijo previamente, se ha realizado tal lectura de estas dos entidades de manera separada y recogiendo los análisis de distintos autores identificados con las perspectivas poscolonial y decolonial. A continuación, en la segunda gran sección de este capítulo II, a través del procesamiento de una serie de entrevistas realizadas se intentará dar un paso más en el análisis poscolonial y decolonial de las ciencias y la

fe cristiana, ya no separadamente sino en el conjunto en su relación.

2. Entrevistas a académicos cristianos identificados con el abordaje poscolonial

En esta segunda sección del capítulo II a partir de las entrevistas realizadas a cuatro académicos se presenta una interpretación poscolonial y decolonial de ambas entidades, las ciencias y la fe cristiana en conjunto, según los modelos tradicionalmente establecidos para entender su relación que ya fueron explorados en el capítulo I de este trabajo. Las preguntas planteadas se encuentran en el Anexo 1. Las respuestas ofrecidas por los entrevistados fueron interpretadas a la luz de las siguientes categorías pertinentes para el objetivo de este capítulo y tesis: relación ciencias y fe cristiana, matriz colonial, poscolonial, decolonial, autores y autoras en estas perspectivas, y, finalmente, ventajas que estas perspectivas pueden brindar al académico cristiano para entender la relación entre las ciencias y la fe cristiana. Se apuntaron también algunas categorías emergentes que surgieron en las entrevistas, tales como teología contextual, conocimientos-saberes, y teología Abya-Yala. A continuación, se ofrece una descripción y análisis de los aportes de los cuatro entrevistados. Todos los entrevistados fueron escogidos según estas características: latinoamericanos, identificados como cristianos, identificados o vinculados con el pensamiento poscolonial y decolonial, e involucrados en el trabajo académico.

2.1 Descripción y análisis de los aportes registrados

2.1.1 Nicolás Panotto.

Doctor en Ciencias Sociales (FLACSO), director de Otros Cruces⁵, se desempeña como docente, conferencista, analista y especialista en religión, política, campo evangélico latinoamericano, teología pública, filosofía política contemporánea, poscolonialismo y teología política, dinámicas sociopolíticas, incidencia pública y fenómenos religiosos.

⁵ <https://www.otroscruces.org/>

Con relación a la categorización de la relación entre las ciencias y la fe cristiana, Nicolás Panotto inscribe tal relación señalando dos periodos en la historia. Un periodo es la primera mitad del siglo 20, es decir previo a la Segunda Guerra Mundial y antes; y el otro periodo corresponde a la segunda mitad del siglo 20. En el primer periodo apunta dos momentos claves: a) en el mundo protestante la disputa entre «teología liberal» y «teología fundamentalista», en la que ya se perfila un rechazo a la ciencia en la sospecha que genera el uso de ciertas metodologías para leer la Biblia (por ej., la crítica textual de la Biblia); b) en el mundo católico, la reacción de la Iglesia a los procesos liberales de las independencias. En el segundo periodo, Panotto apunta dos momentos claves: a) el debate entre los teólogos Bart y Bultmann sobre el existencialismo filosófico; b) el debate entre Bultmann y Heidegger sobre el rol de la filosofía en la teología. En este contexto histórico planteado, Panotto describe la relación entre las ciencias y la fe cristiana en estas categorías: a) Actitud antimodernista que quiere combatir el comunismo y el ateísmo. Panotto cita como ejemplo la carta encíclica de Pío XII de 1950; b) Actitud de diálogo con fines apologéticos para legitimar la cosmovisión cristiana, tanto en la precisión de los relatos de la Biblia o de la afirmación de convicciones tradicionales; c) Actitud de diálogo genuino y simétrico al estilo de lo propuesto por el científico y teólogo Ian Barbour, y otros como Teilhard de Chardin (sacerdote y paleontólogo), Henri de Lubac (historiador, sacerdote y proponente de la llamada Nouvelle Théologie), instancias en las que a criterio de Panotto los hallazgos científicos sirvieron para releer cuestiones teológicas; d) Práctica política en la vinculación entre ciencias sociales y la teología que se expresa en la teología de la liberación que utiliza las ciencias sociales como mediador hermenéutico para la praxis; e) Instrumentalización teológica de las ciencias para adelantar agendas religiosas conservadoras o fundamentalistas para oponerse, por ejemplo, a la despenalización del aborto o al matrimonio igualitario. Según Panotto, realmente en

estas instancias no se recurre a perspectivas científicas sino a epistemologías positivistas de la ciencia para justificar agendas religiosas.

En relación con la caracterización de la matriz colonial en la que las ciencias y la fe cristiana occidental han sido formadas, Panotto señala tres dimensiones: epistemológica, contenidos y secularidad. La dimensión epistemológica en la matriz colonial es descrita con los siguientes elementos: un proceso «racional» para llegar a la verdad, verdades absolutas y objetivadas, métodos y jerarquías, división teoría y práctica, y asuntos pedagógicos o de aprendizaje a la luz de dicha epistemología. La matriz colonial se manifiesta también en el qué de la teología, sus contenidos: conceptos patriarcales de lo divino y conceptos patriarcales antropológicos (racialización, género, visión de otras religiones). Una última característica más es señalada por este teólogo y tiene que ver con los conceptos de lo secular y la secularización. Panotto afirma que una manifestación más de la colonialidad se da en términos del qué y cómo en los entendimientos de los procesos de secularización: distinciones puristas entre lo político y lo religioso. No es claro el vínculo con las ciencias, tal como lo plantea el entrevistado, pero habla desde su investigación del papel público de lo religioso. Lo caracteriza como un secularismo estratégico (Juan Marco Vaggione) en el que se instrumentaliza el concepto de libertad religiosa para negar derechos a otros (e.g. grupos religiosos cristianos conservadores o fundamentalistas negando el derecho al aborto).

En la visión de Panotto el aporte que las perspectivas poscolonial y decolonial traen a la relación entre las ciencias y la fe cristiana se muestra en lo siguiente. Las perspectivas poscolonial y decolonial son necesarias para una relectura crítica del ejercicio teológico actual en necesidad de replantearse su epistemología y pedagogía. Para las perspectivas poscoloniales y decoloniales los saberes se construyen desde varias instancias, obviamente incluyendo la

academia; por lo tanto, la producción de conocimiento científico y el mismo quehacer teológico debe ser más comunitario, colectivo, dialogal y menos bancario (Paulo Freire). Dado el énfasis en la interdisciplinariedad e interseccionalidad de lo poscolonial y decolonial, es posible aunar ámbitos que tradicionalmente se los ha mantenido divididos: teoría-práctica, sujeto-objeto, saber-ser. En relación con la teología, Panotto señala que lo poscolonial y decolonial pueden ayudar a reconocer y recobrar la dimensión crítica e integradora intrínseca que tiene esta disciplina, pues ésta empodera y visibiliza la capacidad creadora de los sujetos creyentes. Respecto del vínculo ciencias y teología (fe cristiana), Panotto afirma que el aporte de las perspectivas mencionadas no sólo va en función de la deconstrucción de ese vínculo, sino que apuntan también a construir y ampliar puentes, debido al aporte crítico e integrador que provee dichas perspectivas. Desde las miradas poscolonial y decolonial la construcción de saberes tiene en sí misma una dimensión crítica manifestada en dos elementos: empoderamiento del sujeto constructor, la construcción de otros universos (conocimientos otros, según Walsh), y la deconstrucción y crítica de los cánones establecidos.

En esta misma línea Panotto señala algunos beneficios que las perspectivas poscolonial y decolonial pueden brindar al académico cristiano. Un primer beneficio es que se ampliaría el diálogo entre las dos entidades y así se mejoraría la relación que ha sido tensa al identificar los elementos que han producido tal tensión: resistencia a lo religioso por parte de las ciencias y encerramiento metodológico de las teologías. Un segundo beneficio es que se podría cuestionar la división profano-sagrado, teoría-práctica, el prejuicio de las ciencias a lo religioso y teológico, así como cuestionar lo «modernocéntrico» de la teología. Esta frase del teólogo recogida en la entrevista muestra bien su pensamiento al respecto:

«Lo poscolonial nos permite ver cómo ambas cosas van mucho más unidas, de cómo la

teología permite construir conocimiento, la teología construye identidad, la teología tiene que ver con un marco que enmarca nuestras cosmovisiones sobre la realidad. Y en esta comprensión de lo teológico, inevitablemente no podemos dejar de pensar en la historia, no podemos dejar de pensar en las matrices, no solamente cognitivas o teóricas, sino en las matrices existenciales y políticas que enmarcan ese ejercicio teológico en términos sociales, en términos cosmovisionales.»

Un final beneficioso señalado apunta al hecho de repensar el rol del académico cristiano desde un concepto poscolonial más radical del intelectual orgánico (Gramsci), es decir «una consciencia más acusada de la función política y social del académico»

Pero Panotto también señala algunas limitaciones de estas perspectivas y el aporte que la teología puede traer a éstas. La crítica apunta a la falta de reconocimiento o inclusión del tema religioso en las perspectivas poscolonial y decolonial, tema que muy «naturalmente» se halla en las vidas de los «subalternos» como individuos o comunidades, pero que es ignorado. Una excepción a esto es Enrique Dussel. Panotto apunta que autores como Boaventura de Sousa Santos y Homi Bhabha en algunas de sus obras ya plantean la necesidad de una mayor apertura a la realidad de lo trascendente y del misterio. Las obras mencionadas por Panotto son: *Si Dios fuera activista de los derechos humanos* y *El lugar de la cultura*, respectivamente. La teología por ser la disciplina que es, dice el teólogo, ofrece a lo poscolonial y decolonial otros elementos para entender la alteridad, misterio y transcendencia. Sobre la crítica de Fritz Staal a Edward Said, Panotto afirma:

«Edward Said habla una excelente crítica a la teoría del orientalismo, pero mantiene el sentido de secularidad francés a rajatabla, y ahí hay un gran problema. Y teniendo esto en mente, las teorías decoloniales en América Latina les encanta dialogar sobre el tema de las

sabidurías ancestrales, pero nunca le dan la vuelta o lectura religiosa que eso puede llegar a tener»

N. Panotto (entrevista personal, 11 de noviembre, 2021).

2.1.2 Ruth Padilla DeBorst.

Ph.D en Ética y Misiología (Boston University), designada profesora a tiempo completo del Western Seminary EE. UU⁶, directora de Vida y Misión de CETI⁷.

Ruth Padilla afirma respecto de la relación entre las ciencias y la fe cristiana que no hay un conflicto intrínseco entre esas entidades. En ambas entidades se experimenta la «fe» o la «tradición». En el caso de la fe cristiana es la fe o tradición en la revelación divina en la historia y registrada en las Escrituras, en el caso de las ciencias es la tradición o un sistema de conocimientos acumulados sobre el que se puede seguir produciendo más conocimiento. Algunos desde la fe cristiana han sostenido que las Escrituras están en conflicto con las ciencias, pero eso responde más a una «hermenéutica fallida» del texto bíblico que a un real conflicto inherente. El diálogo será viable en la medida que no se asuman a estas entidades como incompatibles, sino como buscadoras de valores comunes a ambas como la verdad, la justicia, la promoción de la vida, y por lo tanto sujetas al diálogo, la crítica mutua y la interdisciplinariedad.⁸

Respecto de la crítica mutua y de la interdisciplinariedad, Padilla apunta que la postura poscolonial y decolonial ofrecen las herramientas que facilitarían un examen crítico de los supuestos de la ciencia y de la teología cristiana, además de las orientaciones interdisciplinarias

⁶ <https://www.westernsem.edu/>

⁷ <https://www.ceticontinental.org/portal/>

⁸ A propósito de lo afirmado por Padilla sobre ver a las ciencias y la fe cristiana como buscadores de valores comunes, ver esta obra fruto de una investigación sociológica: Ecklund, E. H. (2020). *Why Science and Faith Need Each Other. Eight shared values that move us beyond fear*. BrazosPress.

que permitirían un diálogo o intercambio productivo entre ambas entidades. En especial porque permitirían «desarmar el andamiaje colonialista» de las ciencias y la teología. Padilla afirma que la matriz colonialista común en la que se han desarrollado las ciencias y la fe cristiana (de corte occidental europeo, por supuesto) las ha ubicado en una «ecuación» de tres elementos: poder, saber, derecho, y así se eximen de todo juicio ético. No son sujetas, supuestamente, a una evaluación o crítica.

La teóloga Ruth Padilla trae a la conversación la «teología contextual» evangélica desde América Latina. Esta es la iniciativa de varios teólogos y teólogas del mundo evangélico de la década de los 60 y en adelante que articularon una reflexión bíblico-teológica interdisciplinaria que respondiera a la realidad de América Latina desde las voces evangélicas en «la lengua y esquemas de pensamiento latinoamericano». Padilla los describe incluso como precursores de lo que ahora se conoce como teología poscolonial, pues desde el ámbito evangélico se desprendieron de ciertos colonialismos teológicos del norte. El trabajo de este grupo es relevante pues desde el inicio se hicieron partícipes a las ciencias en su reflexión teológica.

R. Padilla Deborst (entrevista personal, 18 de noviembre, 2021).

2.1.3 Alvin Góngora.

Licenciado en Literatura y Lingüística, Magíster en Sociolingüística, Magíster en Teología, Magíster en Filosofía Política, estudios doctorales iniciales en Teología Política.

Alvin Góngora interpreta la relación entre las ciencias y la fe cristiana como una caracterizada por la tensión. Esta tensión se manifiesta de tres maneras: la actitud entre las dos entidades, los puntos de partida de cada una de ellas, y la valoración del dogma por parte de la fe cristiana. Respecto del primer elemento Góngora afirma que la tensión se manifiesta en la actitud de desafío de las ciencias a la fe cristiana—en especial desde la Ilustración y dirigida

particularmente a las instituciones que la representan—y en la respuesta defensiva o apologética de estas instituciones y sus autoridades a tales desafíos. El segundo elemento que caracteriza a esa tensión tiene que ver con los puntos de partida de cada entidad. Puntos de partida que este teólogo los considera «casi que irreconciliables». Para la fe cristiana la verdad es un asunto de revelación, dogma, prueba; para la ciencia la verdad es un asunto de hallazgo, debate, descubrimiento y refutación. Unas muestras negativas, según Góngora, son las actitudes defensivas y dogmáticas, inspiradas supuestamente en la fe cristiana, con las que algunos sostienen su apoyo al terraplenismo, a teorías negacionistas del COVID, teorías de la evolución, y otros asuntos. Un tercer elemento en esta tensa relación es lo ético o político. Góngora considera que se ha valorado al dogma como un punto de llegada y no como punto de partida, y señala el aporte del teólogo suizo Hans Küng para redescubrir y reconsiderar al dogma como punto de partida para la construcción de una ética mundial. Si el dogma es punto de partida entonces puede ser cuestionado.

Al explorar las características de la matriz colonial en la que las ciencias y la fe cristiana de orden occidental han surgido, Góngora dice que la tensión que caracteriza a la relación de ambas es una especie de «guerra civil», una pelea entre hermanos que «vienen del mismo útero», pues ambas son «expresiones del colonialismo que han entrado en conflicto». Por un lado, las ciencias descansan en la racionalidad humana y en su capacidad para elaborar instrumentos que le permitan corroborar sus descubrimientos; por otro lado, la fe cristiana occidental al ser parte de esta misma matriz siente que sus dogmas son inmediatamente amenazados por estos postulados o descubrimientos, por lo tanto, se defiende. La matriz colonial de ambas entidades hace que se caractericen por sus pretensiones de alcance, dominio o legitimidad universal a través de la razón y del método científico. Ambas dependen de la razón (occidental) y sus

métodos para corroborar su legitimidad y avances, en un espíritu de «los resultados demuestran que tenemos la verdad». En el entendimiento de este teólogo, esto incluso se muestra en el pensamiento colonial de algunos pensadores como Albert Camus, para quien el único hombre que se puede rebelar es el hombre occidental, puesto que la rebeldía es un asunto occidental (El hombre rebelde). Pero la hegemonía de la razón occidental se da también en la obligación asumida a veces por la teología de demostrar que la fe es racional, de intentar explicar el misterio. A manera de ejemplo, Góngora menciona a teólogos pentecostales que intentan explicar las experiencias religiosas de este grupo, el misterio, en categorías racionales. Pero es justamente el misterio, que escapa a categorías racionales, el que ayuda a una comprensión humana de la realidad y del universo en otras categorías. Esa obligatoriedad es, a criterio de Góngora, «una necesidad impuesta por la vigencia que aún tenemos del andamiaje colonialista». Y así afirma que a veces es difícil diferenciar entre las ciencias y la fe cristiana occidental por la racionalidad intrínseca compartida con la que operan. Concluye este teólogo que la fe cristiana frente a la ciencia está frente a un espejo: colonialista, imperialista, una medida universal a la cual todos deben acoplarse, una ética de control y un lenguaje que no debe romperse.

Con relación al aporte de las perspectivas poscolonial y decolonial para elaborar otros entendimientos entre las ciencias y la fe cristiana, Góngora afirma que estas perspectivas aportan estos dos elementos: un cuestionamiento al fundamento de las ciencias que es la razón (occidental), y una apuesta para explorar la «multiplicidad del ser». Sobre lo primero ya se describió anteriormente, sobre lo último este teólogo se apoya en el trabajo de la filósofa francesa Luce Irigaray y la teóloga inglesa Sarah Coakley. Las ciencias (positivistas) y la fe cristiana deben considerar el hecho de que están frente a una realidad diversa y deben honrar tal diversidad en los métodos que usan para abordar o investigar tal realidad. Desde otras

disciplinas, como las ciencias sociales, las artes y la teología, se afirma esta diversidad: no es método, sino métodos; no es autor, sino autores; la noción de que el artista se desdobra para representar varios personajes; la noción de la multiplicidad de personas en el ser de Dios en la doctrina de la Trinidad; la noción de lo femenino en el Espíritu de Dios en la teología feminista. Góngora añade a esto las reflexiones del químico y filósofo de la ciencia Michael Polanyi en su ensayo Conocimiento Personal de que la producción de conocimiento rebasa a los métodos cuantitativos e incluye elementos como la sospecha o intuición. Es así como las perspectivas poscolonial y decolonial invitan a las ciencias y a la teología a honrar la diversidad de sus objetos de estudio.

El teólogo menciona el trabajo de algunas personas en estas perspectivas, por ejemplo: Nicolás Panotto, Arturo Quijano, Edward Said, Franz Fanon, Maryse Condé, y sugiere que el camino para una lectura poscolonial y decolonial cuestionando los fundamentos en los que se han erigido las ciencias y la teología occidentales es aplicar los hallazgos de estos otros autores a estas entidades y su relación. Una puntualización importante que hace Góngora es la resaltar la necesidad de la perspectiva decolonial pues cree que para algunos pensadores poscoloniales daría la impresión de que el colonialismo ya se superó, pero la perspectiva decolonial corrige tal percepción al apuntar la necesidad de desmontar el andamiaje colonial heredado y en el que las sociedades en América Latina todavía operan. Una perspectiva decolonial permitirá descubrir colonialismos contemporáneos más allá de los europeos occidentales e identificar otros como los de la «centralidad imperialista china» en los últimos años.

Algunas contribuciones que Góngora señala que las perspectivas poscolonial y decolonial harían al académico cristiano son las siguientes. Al cuestionar el fundamento de las ciencias de matriz colonial y así honrar la diversidad del objeto u objetos de su estudio, el académico se

encontrará con la posibilidad de tener una nuevas o nuevas matrices para la formulación de hipótesis, más libertad y entusiasmo para la tarea científica. Logrará mirar su tarea desde el concepto de «saberes». Los saberes tienen una carga ética que le mueve a quien los tiene a hacer frente a las injusticias. Esto se da porque los saberes se aprenden en un contexto colectivo, de tradiciones, intergeneracional, lo que los vuelve más transformadores de la realidad. Así el académico tendrá los «arrestos éticos» para transformar para bien la realidad con el conocimiento que elabora. Sin embargo, Góngora advierte que esto viene también con algunos serios costos: resistencia de la misma academia que es europeizante y resistencia de las grandes corporaciones que financian las investigaciones. Resistencias que se generan por la fuerte influencia neoliberal sobre las universidades que prácticamente han anulado la independencia del académico.

A. Góngora (entrevista personal, 12 de noviembre, 2021).

2.1.4 Yenny Delgado.

Magister en Teología Pública, estudiante de doctorado en Psicología de la Religión (Universidad de Lausana), directora de Publica Theology⁹.

Respecto de lo que ha caracterizado a la relación entre las ciencias y la fe, en una primera mirada Yenny Delgado identifica a la humanidad o lo humano como el elemento común de la relación entre las ciencias y la fe cristiana. Las ciencias y la teología son esfuerzos humanos por articular la realidad o lo divino. En una segunda mirada, esta teóloga valora como «oscura» a la historia de la relación entre estas dos entidades. Esto se debe, en su lectura, a una fe cristiana fruto de una «religión cristiana europeizante» que no logró en su momento dialogar y relacionarse con la ciencia. Ejemplos de esto se ve en los debates hace siglos sobre si la tierra

⁹ <https://publicatheology.org/>

gira alrededor del sol o viceversa, o en situaciones más contemporáneas en las que grupos religiosos cristianos se oponen a la vacuna contra el COVID-19 o niegan su existencia o interponen discursos religiosos para interpretar este tipo de acontecimientos (pandemia, VIH, etc) como signos del castigo de Dios, o para resaltar el poder de Dios para sanar sin la intervención de los avances científicos y tecnológicos. En una tercera mirada, Delgado afirma que desde su perspectiva no hay una contradicción inherente entre las ciencias y la religión como tal, pero sí hay rupturas entre las diferentes visiones y prácticas del conocimiento y la religión. Delgado señala aquí la disrupción traída a Abya Yala por el pensamiento colonialista europeo caracterizado por dicotomías entre lo científico y religioso, entre lo político y religioso. La visión de Abya Yala es más integradora de los elementos de la vida de una comunidad. Para Delgado el término «Abya Yala» describe a una cosmovisión prehispánica de una comunidad viviente con saberes y sabios propios, que lo contrasta con el término «América Latina» que denota la realidad de una población colonizada por los españoles y portugueses, perdiendo así significativamente su memoria histórica ancestral.

Delgado caracteriza a la matriz colonial de las ciencias y la fe cristiana de esta manera. Esta teóloga parte con la identificación de la matriz colonial como una forma de poder. En su lectura, el cristianismo primitivo de los primeros siglos fue cooptado por el imperio romano convirtiéndose así en la religión imperial oficial. Desde esta posición se impone como la fe oficial para otros pueblos. «Es una religión sin diálogo, sino una imposición», afirma Delgado. Además, se niega la validez de otros conocimientos que se dan por fuera de la estructura de la Iglesia, es así como las ciencias surgen siglos después a espaldas de la Iglesia. Ambas, las ciencias y la fe cristiana occidental, ya en su expansión colonialista a otros territorios niegan desde sus perspectivas los saberes locales indígenas sobre la naturaleza y la realidad: «se

invisibilizan prácticas de fe ancestrales, incluso en el nombre del cristianismo». Las ciencias y la fe cristiana de la matriz colonial se adaptaron mutuamente para sus intereses: conquistar otras tierras y pueblos, extraer sus riquezas, llevar una versión reducida y distorsionada del Evangelio, y usar el mestizaje como un «sistema de castas». Al pensamiento de matriz colonial le caracterizan los cortes, la oposición, la separación y «descuartizar». La influencia colonial sobre el pensamiento teológico todavía es prevalente, pues mucho de la reflexión teológica viene dada en las categorías europeas.

Con relación al diálogo o vínculo entre las ciencias y la fe cristiana desde los paradigmas poscolonial y decolonial, Delgado empieza con algunas críticas a dichos paradigmas. Señala, por ejemplo, que desde estas perspectivas existe un «uso» del concepto Abya Yala haciéndolo un objeto de estudio y se niega la religiosidad, espiritualidad o fe de la gente de Abya Yala. A esto añade que algunos autores poscoloniales han sido beneficiados de la colonización, Abya Yala, como ya mencionó, es su objeto de estudios y se divide en etapas su historia y esa división es una forma de control. Critica también a lo que Delgado llama el «latinoamericanismo», en el que académicamente se produce reflexión, pero quienes reflexionan, a criterio de Delgado, no reconocen quiénes son: herederos incluso en sus apellidos del colonialismo, sino que se camuflan en un latinoamericanismo. Y lo «latinoamericano» es fruto de la colonización, es una identidad clasista, «des-vinculada» del origen e impuesta, pues tiene como punto de referencia inicial la historia del territorio colonizado y se limita a aquello, concluye Delgado. Sin embargo de estas fuertes críticas, Delgado reconoce que el uso de las perspectivas poscolonial y decolonial añadidas a la teología Abya-Yala para el análisis de la relación entre las ciencias y la fe cristiana puede ofrecer ciertas ventajas y beneficios, como por ejemplo: ver otras formas de conocimiento, conciencia ancestral de la propia existencia, otras formas de análisis para crear teología propia,

conocer otras formas de pensamiento, nuevas posibilidades de pensar a Dios y así ampliar las posibilidades de liberación.

Y. Delgado (entrevista personal, 22 de noviembre, 2021).

En este capítulo II el objetivo trazado ha sido el análisis crítico decolonial del modelo de la relación entre las ciencias y la fe cristiana, vistas ambas entidades en el contexto de la matriz colonial occidental en la que operan. En la primera sección del capítulo denominada «Interpretación teológica decolonial del modelo propuesto», luego de una descripción de las perspectivas poscolonial y decolonial, las correspondientes teologías, y de algunos de sus alcances metodológicos, se procedió al análisis decolonial según los ejes propuestos por Stefan Silber de cada una de las entidades, las ciencias y la fe cristiana, por separado. En la segunda sección del capítulo se procedió a analizar a ambas entidades en conjunto, y para tal efecto se presentaron las voces de cuatro académicos cristianos vinculados a las perspectivas poscolonial y decolonial. Con los aportes recogidos en ambas secciones se ha perfilado ya el tercer objetivo de investigación de esta tesis: «Identificar los aportes realizados de la teología poscolonial al diálogo entre las ciencias y la fe cristiana». En el capítulo III a continuación, se perfilará el cuarto objetivo de investigación: «Generar una estrategia de lectura poscolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana».

CAPÍTULO III

Hacia una propuesta poscolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana

El objetivo de este capítulo III es avanzar una propuesta poscolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana. Con este fin, y a la luz de lo explorado en los capítulos I y II se identificarán algunas continuidades y discontinuidades entre las categorías tradicionales en las que se ha entendido la relación de ambas entidades (capítulo I) y las críticas decoloniales realizadas a cada entidad por separada y en conjunto (capítulo II). Posterior a esta identificación se ofrecerá una aproximación a un modelo poscolonial/decolonial del entendimiento de la relación entre las ciencias y la fe cristiana. De esta manera se perfilará el cuarto objetivo de investigación de esta tesis: «Generar una estrategia de lectura poscolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana».

1. Identificación de continuidades y discontinuidades entre el modelo y su crítica

El modelo clásico para entender las ciencias y la fe cristiana fue planteado por Ian Barbour bajo cuatro categorías para valorar tal relación: conflicto, independencia, diálogo e integración (Udías 2010, McGrath 2020). Como se afirmó en el capítulo I, este modelo es el que ha prevalecido por su sencillez didáctica y ya ha sido objeto de propuestas de modificaciones y críticas que problematizan su alcance. A la luz de las críticas elaboradas por los estudiosos de la disciplina «ciencia y religión» y aquellas articuladas por los críticos poscoloniales y decoloniales a ambas entidades, se puede identificar una primera continuidad o coincidencia: el modelo considera a ambas entidades—la ciencia y la fe cristiana—de manera aislada y descontextualizada. Esto ha dado la impresión de que estas entidades siempre han existido y se han relacionado como tal. McGrath llama a esto la «falacia esencialista», es decir, valorar la

relación entre las ciencias y la fe cristiana/religión como permanentemente definida por la naturaleza esencial de ambas entidades, más que formada por las prácticas culturales (2020). Es así como algunos lograron posicionar eficazmente una narrativa de conflicto entre ambas. Los estudiosos contemporáneos de la historia de las ciencias y la fe cristiana han logrado, en primer lugar, desmentir tal narrativa del ‘conflicto’ inherente entre ambas entidades (Dickson y Shapiro, 2022; McGrath, 2020). En segundo lugar, han logrado destacar la complejidad de la relación entre ambas entidades y del surgimiento individual tanto de las ciencias como de la religión, desafiando así las nociones reificantes o esencialistas sobre estas entidades. No hay una tesis general o un patrón único que explique dicha relación, afirman historiadores como J. H. Brooke y Harrison (McGrath, 2020; Harrison, 2015). En tercer lugar, se ha logrado situar e interpretar a las ciencias, la religión y su relación en un contexto cultural y como prácticas culturales. En este sentido se identifica a la política—entendida como disputas por el poder—como un factor determinante en la conceptualización de cada entidad y en la relación entre ambas, según se exploró en el capítulo I en los trabajos de Livingstone 2011, Cuvillier 2014, Harrison 2015 y Stenmark 2017. Dickson y Shapiro señalan que, si bien ha existido conflicto entre las ciencias y la religión/fe cristiana, la naturaleza del conflicto es de índole política relacionado a la conceptualización, producción y difusión del conocimiento (2022, p. 45).

El avance logrado por estos historiadores de la ciencia y la religión es significativo, y desde las perspectivas poscolonial y decolonial se afirmarían tal avance. Sin embargo, los matices que desde tales perspectivas se pueden añadir al análisis enriquecen mucho más el entendimiento. El conflicto político no es solamente un asunto de captar el poder y posicionar un conocimiento sobre el otro, sino que ambos conocimientos—las ciencias y la fe cristiana modernas y eurocéntricas—fueron y son parte funcional y legitimizadora de un proyecto

colonizador, totalitario, universalista. Es así que Bautista, como se analizó en el capítulo II, afirma que la epistemología es política (2014), pues tal proyecto político y económico necesitaba una racionalidad epistémica y religiosa que lo justifique. En el señalamiento de esta primera continuidad o coincidencia—situar a las ciencias y a la religión en un contexto cultural—surge una discontinuidad. Los historiadores de las ciencias y religión lograron interpretar los rasgos políticos y culturales de estas entidades y su relación en Europa, incluso identifican que algunos debates ciencia-religión se trasladaron innecesariamente a otras latitudes (Dickson y Shapiro, 2022), pero no lograron interpretar tales rasgos políticos y culturales en sus efectos a escala global. La modernidad eurocéntrica apoyada y justificada en la racionalidad científica y cristiana colonial desplazó otros conocimientos y espiritualidades valorándolas como falsas o no adecuadas al estándar establecido arbitrariamente por ella. Este tipo de lectura es el gran aporte de las perspectivas poscolonial y decolonial porque traen al centro las categorías de colonialismo y colonialidad ausente en otros análisis. Adicionalmente, el reconocer el desplazamiento de otros conocimiento y espiritualidades abre la posibilidad de que se les reconozca como conocimientos y espiritualidades también con talante universal.

Una segunda continuidad o coincidencia está relacionada con reconocer afirmativamente el papel de las ciencias, la fe cristiana y las instituciones que las representan. El proponente del modelo tradicional para entender la relación de las ciencias y la religión/fe cristiana, Ian Barbour, y aquellos historiadores de la ciencia y la religión que han postulado modificaciones al modelo para que haga justicia a la complejidad de la relación, sostienen una visión positiva de las ciencias y la religión/fe cristiana. En relación a los críticos poscoloniales y decoloniales de la ciencia y la fe cristiana en su modalidad eurocéntrica, sin embargo, de las fuertes críticas que argumentan, se puede afirmar que no sostienen posturas anti-ciencia o anti-teología o anti-

Europa per se. Sus observaciones son dirigidas al eurocentrismo, universalismo y colonialismo con el que tienden a operar. Se puede ver esto en algunos pensadores analizados en el capítulo II. Castro-Gómez (2007) en su planteamiento de la decolonización de la universidad es explícito en afirmar que la decolonización de la universidad y del conocimiento no es ver al occidente como enemigo, no implica recurrir a algún tipo de esencialismo latinoamericanista o etnocentrista, no es tampoco una anulación de la ciencia moderna, pero sí es «una *ampliación* del campo de visibilidad abierto por la ciencia occidental moderna, dado que ésta fue incapaz de abrirse a dominios prohibidos, como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad» (pp. 89, 90; *itálicas originales*). De Sousa Santos al plantear el concepto de «ecología de saberes» (2010), advierte que la intención no es desacreditar o anular el conocimiento científico, pero sí cuestionar su expresión y uso hegemónico funcional al sistema económico y político imperante del capitalismo liberal. Bautista (2014) al describir los alcances de la propuesta de «transmodernidad» de Dussel describe ésta como una «modernidad subsumida» a un proyecto liberador global; pero no es una anulación de la modernidad como tal, sino específicamente del «mito irracional violento de la modernidad», mientras se conserva su talante emancipador, que es su lado racional. Se puede bien suponer que Dussel aplica esta misma lógica a la versión teológica de su propuesta—la llamada «trans-teología» que busca superar la teología eurocéntrica (2013). En esta misma línea se ubica Silber, quien critica a la fe cristiana en su versión moderna y eurocéntrica y plantea una conversión poscolonial de la teología de tal expresión de la fe cristiana. Silber no aboga por una desaparición de la tradición teológica europea. Conversión no es aniquilación. Silber afirma: «Tampoco debemos condenar la teología europea por completo. Hay que reconocer lo bueno que se hizo y se está haciendo. Pero es preciso rechazar la soberbia eurocentrista, el sexismo y el racismo que la marcaron durante

muchos siglos, y su complicidad con el colonialismo...» (2021, p. 167).

2. Aproximación a un modelo poscolonial del entendimiento de la relación entre las ciencias y la fe cristiana

Como se dijo en la parte introductoria de este capítulo III, el propósito objetivo de este capítulo es avanzar una propuesta poscolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana. De esta manera se perfilará el cuarto objetivo de investigación de esta tesis: «Generar una estrategia de lectura poscolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana». Son necesarias un par de acotaciones antes de avanzar con la propuesta. Una primera acotación está relacionada al uso de la palabra «modelo». En línea con McGrath sobre los modelos y analogías (2020, cap. 5), en el mundo de las ciencias y la religión es común proponer modelos o analogías como imágenes mentales para intentar explicar o comprender un fenómeno complejo. El modelo parte desde alguna similitud y no desde una identidad o correspondencia. Se propuso, por ejemplo, el modelo de átomo de Rutherford como analogía para entender lo intricado del átomo, en base al sistema solar, o lo que se pensaba conocer de éste; o se propuso el modelo o analogía de la selección natural para entender la evolución, en base a la práctica de la selección artificial para mejorar las especies. Un modelo intenta explicar algo complejo a través de la simplificación y comparación, nunca intenta hacer una identificación o correspondencia entre lo que se propone explicar y el elemento usado para tal explicación. En el mundo de la religión o teología son comunes y útiles los modelos o analogías para explicar algo sobre el carácter de Dios o su obrar en el mundo. Por ejemplo, se dice que Dios es un ‘buen pastor’, o que la salvación es un ‘rescate’.

Con el fin de proponer una aproximación a un modelo poscolonial y decolonial de la relación entre las ciencias y la fe cristiana se plantearán a continuación una serie de «complementaciones poscoloniales y decoloniales» a tal categoría. La noción de «complementaciones» se inspira en el trabajo del teólogo Stefan Silber al hacer una lectura

crítica de la «teología de los signos de los tiempos» (2014a, 2014b). Silber considera a la mencionada teología, surgida en el contexto del Concilio Vaticano II, como una excelente pauta orientadora para la tarea pastoral de la Iglesia, pues le permite discernir el obrar de Dios en la realidad. Sin embargo, Silber también considera que tal teología necesita revigorizarse para seguir cumpliendo su función en los tiempos actuales. Para tal fin, Silber señala una serie de «complementaciones» a la teología de los signos de los tiempos traídas desde dos campos: la teología del proceso, de marcada influencia posmoderna, y los estudios poscoloniales y decoloniales. Es en este sentido que se ofrecerá ciertas complementaciones al modelo y categorías tradicionales de la relación entre las ciencias y la fe cristiana. Se ha dicho que serán «complementaciones poscoloniales y decoloniales». Al respecto es importante notar que no se hará, ni se ha hecho a lo largo de este trabajo, una rígida distinción entre lo poscolonial y lo decolonial. Evidentemente estas perspectivas son diferentes, pero también muy cercanas. Para los propósitos de este trabajo no es necesario establecer tan marcada distinción, pues ambas sirven a los objetivos (ver algo similar en Aguirre, 2021, p. 80).

La primera complementación está relacionada con situar a estas entidades y su categorización en un contexto político histórico y global. Se describió ya en este trabajo sobre historia de los términos y cómo la modernidad las constituyó en prácticas externas a la persona, en disciplinas separadas y en competencia a través de una artificial narrativa de conflicto. Se señaló adicionalmente que otros historiadores de la ciencia y la religión valoran a ambas entidades y su relación como una práctica cultural que no está ajenas a las luchas políticas por el poder. Como ya se señaló en el apartado anterior de este capítulo al describir una de las continuidades de criterio, el significativo aporte de las perspectivas poscolonial y decolonial es que enfocan con más intensidad el asunto político al arrojar luz sobre las ciencias y la fe cristiana

modernas en su complicidad a nivel global con el «sistema-mundo» instaurado por Europa a partir de la conquista de América en 1492.

La segunda complementación tiene que ver con la noción de «diálogo de saberes». Esta noción de diálogo ya se recoge en la tercera categoría en el modelo de Barbour y que Udías (2010) va a complementar con la categoría de «complementariedad». Pero es todavía una interacción en la que la «autonomía y distinción» de cada disciplina está fuertemente marcada (P. Benedicto XVI, Ratzinger-Casale, 2011, cap. I). Es decir, cada entidad aporta lo suyo, pero sin dejarse afectar positivamente por los hallazgos de la otra. Por ello la propuesta de Castro-Gómez de la transculturalidad y transdisciplinariedad para decolonizar la universidad se puede aplicar también como una necesaria complementación al modelo ciencias-fe cristiana/religión para que ocurra el diálogo de saberes (2007, ver capítulo II). En consecuencia, entre las ciencias y la fe cristiana/religión se transformarán mutuamente, pero también estarán abiertas a aprender de otros saberes, conocimientos y expresiones religiosas. Panotto señala también la urgencia de un talante más dialogal en la construcción de conocimientos. Como se describió en el capítulo II, para las perspectivas poscoloniales y decoloniales los saberes se construyen desde varias instancias, por lo tanto, afirma este autor, la producción de conocimiento científico y el mismo quehacer teológico debe ser más comunitario, colectivo y dialogal (N. Panotto, entrevista personal). Respecto del diálogo de saberes, R. Padilla apunta estas posibilidades: (1) que las perspectivas poscolonial y decolonial ofrecen las herramientas que facilitarían un examen crítico de los supuestos de las ciencias y de la teología cristiana, especialmente su andamiaje de colonialidad, y, (2) además estas perspectivas por tener un carácter interdisciplinario posibilitarían un diálogo o intercambio productivo entre ambas entidades (R. Padilla, entrevista personal)

La tercera complementación se enfoca en la visión integradora. Respecto del vínculo

ciencias y fe cristiana/religión, Panotto afirma que el aporte de las perspectivas poscolonial y decolonial no sólo va en función de la deconstrucción de ese vínculo, sino que apunta también a construir y ampliar puentes, debido al aporte crítico e integrador que provee dichas perspectivas. Desde las miradas poscolonial y decolonial, afirma Panotto, la construcción de saberes tiene en sí misma una dimensión crítica manifestada en estos elementos: empoderamiento del sujeto constructor, la construcción de otros conocimientos y la deconstrucción y crítica de los cánones establecidos (N. Panotto, entrevista personal) Se potencializa así superar lo que Mignolo describe como el «sentido del mundo occidental» que privilegia una mirada ontológica que crea entidades y seres aislados entre sí, para dar lugar a una mirada más relacional e histórica (Walsh y Mignolo, 2018). Es decir, integradora y holística. Delgado señalaba que la mirada desde Abya-Yala a los conocimientos no surge desde una partición o separación de éstos, sino desde la totalidad de la vida y experiencia humana (Y. Delgado, entrevista personal).

Una cuarta complementación tiene que ver con el papel del académico. Se piensa aquí en el académico que se identifica como cristiano, aquel que experimenta en sí el mundo de las ciencias y de la fe cristiana. Con una visión y práctica integradora de estas entidades se apuntala lo que Panotto describió desde la poscolonialidad como un concepto más radical del intelectual orgánico, es decir «una consciencia más acusada de la función política y social del académico» (N. Panotto, entrevista personal). Si Panotto ha enfatizado el papel político y social del académico creyente, Góngora enfatiza su responsabilidad ética. Desde las perspectivas poscolonial y decolonial, el académico puede cuestionar el fundamento de las ciencias de matriz colonial y así honrar la diversidad del objeto u objetos de su estudio; en consecuencia, el académico se encontrará con la posibilidad de tener una nueva o nuevas matrices para la formulación de hipótesis, y más libertad y entusiasmo para la tarea científica. Recalca este autor,

continuando la línea de pensamiento, que el académico logrará mirar su tarea desde el concepto de «saberes» y éstos tienen una carga ética que le mueve a quien los tiene a hacer frente a las injusticias. Esto se da porque los saberes se aprenden en un contexto colectivo, de tradiciones, intergeneracional, lo que los proyecta como más transformadores de la realidad. Así el académico tendrá los «arrestos éticos» para transformar para bien la realidad con el conocimiento que elabora (A. Góngora, entrevista personal).

Las complementaciones poscolonial y decolonial hacia otro entendimiento y práctica de la relación entre las ciencias y la fe cristiana apuntan al contexto global e histórico, al diálogo de saberes, a una visión integradora y a un papel renovado del académico cristiano donde despuntan su responsabilidad política y ética en la producción de conocimientos. Sin embargo, es necesario plantearse la pregunta: ¿son las perspectivas poscolonial y decolonial una suerte de «panacea» para la relación entre las ciencias y la fe cristiana, y de estas entidades individualmente? La respuesta es que no. Se las debe usar críticamente también y así aprovechar el aporte que pueden realizar y que se ha tratado de describir a lo largo de esta investigación. Algunos autores señalan algunas de las debilidades de estas perspectivas. Así tenemos que el teólogo esrilanqués Vinoth Ramachandra (2008), hablando del poscolonialismo crítico del imperio británico, señala entre otras cosas que es común en estos trabajos: (a) ignorar la violencia interna infligida entre los mismos europeos en sus guerras, o entre los mismos británicos de diferente rango social, (b) ignorar que dentro de la experiencia de colonización, es cierto que algunas narrativas tradicionales indígenas fueron desplazadas, pero que otras fueron rescatadas, (c) ignorar que en algunas narrativas anticoloniales se tiende a echar manos de un discurso nacionalista y esencialista apelando a una supuesta 'pureza' de los pueblos originarios, señalado también anteriormente en el capítulo II al citar los trabajos de Ayala y Castro-Gómez (Ramachandra, pp. 233-238). Otra

crítica viene de Kapil Raj, historiador de las ciencias, en su planteamiento de la «circularidad del conocimiento» como un mejor concepto y metodología para trazar la historia global de las ciencias. Ray interpreta a la lectura poscolonial de las ciencias como una de las reacciones a la «historia idealista» de las ciencias modernas—es decir, aquella que valora a las ciencias como esencialmente originadas en la Europa moderna y desde allí difundidas globalmente—que plantea una denuncia a las ciencias, como a otras instituciones occidentales europeas, por ser un discurso alienante y deshumanizador que se impuso por la fuerza sobre otros conocimientos. Ray reconoce la capacidad de apelación política de esta visión poscolonial de las ciencias, sin embargo, observa que poca evidencia aporta sobre las características de los conocimientos subyugados, y en un impulso maniqueo, según este autor, tiende a asumir, primero, que tales conocimientos han guardado una «inmaculada inocencia» antes del contacto con los europeos y, segundo, una impresión de las ciencias como algo estático y unificado que se difundió alrededor del mundo (2014, pp. 340-341).

Una crítica enfocada en el «giro decolonial» en América la hace el historiador Miguel Ángel Urrego (2018). Urrego en su excelente ensayo señala tres grupos de inconsistencias cometidas por los pensadores identificados a sí mismos como poscoloniales o decoloniales: (a) inconsistencia acerca del origen y tradición de este pensamiento, puesto que algunos se reconocen bebiendo de las aguas del posmodernismo y posestructuralismo, mientras que otros los rechazan frontalmente ubicando su genealogía en pensadores de la región que datan en algunos casos casi desde el inicio de la colonia (por ej., Guamán Poma), (b) inconsistencia respecto de la crítica al eurocentrismo y el lugar de enunciación para hacerla: unos se sitúan desde el pensamiento ‘filosófico’ prehispánico para reivindicar lo indígena y ancestral, otros reconocen una resistencia antieuropea incluso en europeos de la colonia,(por ej. Bartolomé de

Las Casas y en otros personajes de las independencias), y otros lo plantean desde la filosofía latinoamericana de la liberación de la segunda mitad del siglo XX., (c) inconsistencias en las implicaciones políticas de la perspectiva decolonial que se manifiesta, según Urrego, en

«...proponer proyectos que promueven el retorno al pasado idealizado, la condena a toda idea, autor o concepto europeo o estadounidense y la promoción de lo “nuestro”, la construcción de razones absolutas que condenan o absuelven en bloque, y que no aceptan la definición de prioridades en el campo de la lucha política a nombre de las heterarquías, el nihilismo y las acciones individuales y el rechazo a morales universales y verdades parciales no puede menos que beneficiar a los proyectos políticos de extrema derecha, pues en la práctica coincide con la aversión de las extremas derechas a las diferencias sexuales y raciales y a las ideología que considera ajenas a la nacionalidad.» (pp. 218-219).

Para finalizar este apartado sobre las críticas y limitaciones de las perspectivas poscolonial y decolonial se recogen algunos reparos de Stefan Silber hacia éstas. Lo que da cuenta de que este autor, aunque convencido del potencial que aportan para la renovación del quehacer pastoral y educativo de la Iglesia, no hace un uso acrítico de las mismas. Silber apunta los siguientes reparos. Figurativamente, Silber mira a los estudios poscoloniales como una herramienta o grupo de herramientas útiles para «analizar y reorientar la teología», pero que también podrían ser usadas como armas justamente por ser un pensamiento crítico y autocrítico (2018 p. 140). Esto puede darse, según la valoración de Silber, en las siguientes formas: (a) no admitir otras formas de conversión teológica o de salida de la colonialidad y posicionarse como la herramienta privilegiada o única para tales objetivos; (b) usar la herramienta con el ánimo de invalidar todo lo que se ha hecho previamente, dando la impresión de intentar «destruir

arbitrariamente todo lo que durante siglos se construyó»; (c) usar la herramienta como «marca registrada» para decidir qué es y qué no es poscolonial o decolonial, perdiendo de vista el objetivo principal de generar procesos de superación de la colonialidad (2018, pp. 140-141).

CONCLUSIONES

A manera de una conclusión se recapitulan los objetivos de la tesis y el camino recorrido en esta investigación. En el capítulo I se plantearon dos objetivos, correspondientes a los dos primeros objetivos de la tesis. El primero fue establecer de manera panorámica la articulación entre la fe cristiana y el conocimiento humano desde la Biblia. Para tal efecto se analizó exegéticamente los siguientes textos bíblicos: Génesis 1 y 2; Proverbios 22, 17-24, 22; Eclesiastés 1, 12-16; 12, 9-14; Daniel 1; y, Lucas 1, 1-4. A la luz de los análisis realizados a este conjunto de textos bíblicos se concluye que las comunidades de fe tuvieron en general, por un lado, un abordaje y valoración positivas del conocimiento humano generado por otros fuera de su comunidad, y por otro, una valoración o uso crítico del tal conocimiento. El segundo objetivo consistió describir panorámicamente algunos de los diferentes entendimientos de la relación entre ciencias y fe cristiana que se han dado en particular desde la modernidad hasta la actualidad. Esta descripción permitirá reconocer que las definiciones y categorías para entender las ciencias y la fe cristiana, como entidades individuales y en la relación entre ellas, han sido diversas y han ido cambiando a lo largo de su historia, por lo tanto, son sujeto de otras posibles miradas y entendimientos, pues su relación no es fija.

En el capítulo II el objetivo propuesto fue el análisis crítico decolonial del modelo de la relación entre las ciencias y la fe cristiana, vistas ambas entidades en el contexto de la matriz colonial occidental en la que operan. Esto corresponde al tercer objetivo de la investigación: «Identificar los aportes realizados de la teología poscolonial al diálogo entre las ciencias y la fe

cristiana». En la primera sección del capítulo II denominada «Interpretación teológica decolonial del modelo propuesto», luego de una descripción de las perspectivas poscolonial y decolonial, las correspondientes teologías, y de algunos de sus alcances metodológicos, se procedió al análisis decolonial, según los ejes propuestos por Stefan Silber, de cada una de las entidades, las ciencias y la fe cristiana, por separado. En la segunda sección del capítulo se procedió a analizar a ambas entidades en conjunto, y para tal efecto se presentaron las voces de cuatro académicos cristianos vinculados a las perspectivas poscolonial y decolonial. El objetivo del presente capítulo III es avanzar una propuesta poscolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana. Con este fin, y a la luz de lo explorado en los capítulos I y II se identificarán algunas continuidades y discontinuidades entre las categorías tradicionales en las que se ha entendido la relación de ambas entidades y las críticas decoloniales realizadas a cada entidad por separada y en conjunto. Posterior a esta identificación se ofreció una aproximación a un modelo poscolonial/decolonial del entendimiento de la relación entre las ciencias y la fe cristiana. De esta manera se cubrió el cuarto objetivo de investigación de esta tesis: «Generar una estrategia de lectura poscolonial a la relación entre las ciencias y la fe cristiana».

REFERENCIAS

- Achtemeier, P. J., Green, J. B., Meye Thompson, M. (2001). *Introducing the New Testament. Its Literature and Theology*. Williams B. Eerdmans Publishing Company.
- Aguirre, J. (2021). Religiones, teologías y colonialidad: hacia la decolonización de los estudios académicos de las religiones y las teologías, *Revista de Estudios Sociales* 77(2021), Publicado el 27 agosto 2021, URL: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/50204>
- Artigas, M. (2011). *Ciencia, razón y fe*. Ediciones Universidad de Navarra.
- Ayala, E. (2018). Educación Superior y Geopolítica del Conocimiento: El papel de la Universidad. *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos* 8(jul-dic), 290-312.
- Barclay, W. (2006). *Comentario al Nuevo Testamento* (A. Araujo, Trad.). Editorial CLIE.
(Trabajo original publicado en 1970).
- Barreda, J. J. y Santiago, F. (2019). Daniel. En R. Padilla, M. Acosta y Rosalee Velloso. (Eds.). *Comentario Bíblico Contemporáneo. Estudio de toda la Biblia desde América Latina* (pp. 1051-1075). Certeza Unida.
- Bautista, J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Editorial Akal.
- Benedicto XVI. (2011). *Fe y ciencia. Un diálogo necesario*. Editorial Sal Terrae.
- Biblia Traducción Interconfesional (2008). Proverbios (pp. 1148-1197). Editorial Verbo Divino.
- Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores: Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO-UC: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de

- saberes. En Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Siglo del Hombre Editores.
- Cuvi, N., Sevilla, E., Sevilla, A., y Piñas, F. (2014). La circulación del darwinismo en el Ecuador (1870-1874). *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* (39), 115-142.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO.
- De Sousa Santos, B. (2018). Discurso sobre las ciencias. En M. P. Meneses et al. (Comp.). *Construyendo las Epistemologías del Sur: para un pensamiento de alternativas/Boaventura De Sousa Santos*. CLACSO. 31-71
- Dickson, T. y Shapiro, A. (2022). *Science and Religion. A Very Short Introduction* (2da. ed.). Oxford University Press.
- Duggan, J. (2013). Disonancia epistemológica. Descolonización del «canon» teológico poscolonial. *Concilium*, 49 (350), 13-22.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. UNESCO (41-53).
- Dussel, E. (2013). Descolonización epistemológica de la teología. *Concilium*, 49 (350), 23-34.
- Fee, G. y Stuart, D. (2005). *Cómo leer la Biblia libro por libro* (F. Almanza, Trad.). Mundo Hispano. (Trabajo original publicado en 2002).
- Garcés, F. (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 217-242). Siglo del Hombre

Editores.

- George, A. (1994). *El evangelio según san Lucas* (J. Asurmendi, Trad., 13era. ed., Vol. 3). Editorial Verbo Divino. (Trabajo original publicado en 1976).
- Grosfoquel, F. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo, transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 63-77). Siglo del Hombre Editores.
- Harrison, Peter. (2015). *The territories of science and religion*. The University of Chicago Press.
- Hira, S. (2016). El largo recorrido de Decolonizar la mente en América Latina. *Tábula Rasa* 25(julio-diciembre), 175-194.
- Houston, J. M. (2007). *The Creator. Living well in God's world*. David Cook.
- Kidner, D. (1990). *Proverbs* (R. Padilla, Trad.). Ediciones Certeza. (Trabajo original publicado en 1964).
- Kitchen, K. A. (2003). *On the reliability of the Old Testament*. William B. Eerdmans.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. UNESCO (11-40).
- Livingstone, David N. (2011). "Which Science? Whose Religion" en J. H. Brooke y R. Numbers, *Science and Religion Around the World*. Editorial Universidad de Oxford.
- Longman, T., y Dillard, R. (2006). *An Introduction to the Old Testament* (2da. ed.). Zondervan.
- López, D. (2019). Lucas. En R. Padilla, M. Acosta y Rosalee Velloso. (Eds.). *Comentario Bíblico Contemporáneo. Estudio de toda la Biblia desde América Latina* (pp. 1293-1333). Certeza Unida.

- McGrath, Alister. (2020). *Science & Religion. A new introduction* (3era. ed.). Wiley Blackwell.
- McGrath, Alister. (2004). *The Science of God*. William B. Eerdmans.
- Mignolo, W. y Walsh, C. (2018). *On Decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Duke University Press.
- Navarrete, J. (2016). Liberation Theology and Science. En I. Silva. (Ed.). *Latin American Perspectives on Science and Religion* (pp. 31-40). Routledge.
- Ortiz Ocaña, A. y Arias López, M. I. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16(31), 147-166. Doi: <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>
- Padilla, W. (1989). *La Iglesia y los Dioses Modernos. Historia del Protestantismo en el Ecuador*. Corporación Editora Nacional, Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- Pagán, S. (2012). *Introducción a la Biblia Hebrea*. Editorial CLIE.
- Pajuelo, R. (2001). Del “poscolonialismo” al “posoccidentalismo”: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina. *Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales* 2, 113-131.
- Panotto, N., Córdova-Quero, H. y Slabodsky, S. (2015). Religión en clave poscolonial. Miradas des-colonizantes de los entramados del poder. *Horizontes Decoloniales* 1(1), 1-13.
- Panotto, N. (2020). Descolonizar el saber: el pensamiento-otro como estrategia epistémica sociopolítica. En J. Romero. (Comp.). *Pensar distinto, pensar de(s)colonial* (pp. 45-82). Editorial El perro y la rana.
- Panotto, N. (2021). De colonialismos, colonialidades y descolonizaciones. *Signo de los tiempos*, 36 (324), 33-37.
- Peterson, E. H. (2008). *Christ Plays in Ten Thousand Places: A Conversation in Spiritual*

- Theology*. Hodder & Stoughton.
- Provan, I. (2015). *Discovering Genesis: Content, Interpretation, Reception*. Society for Promoting Christian Knowledge.
- Raj, K. (2014). Beyond Postcolonialism...and Postpositivism. *Circulation and the Global History of Science*. *Isis*, 104(2) (June 2013), 337-347.
<http://www.jstor.org/stable/10.1086/670951?origin=JSTOR-pdf>
- Ramachandra, V. (1996). *Gods that fail*. InterVarsity Press.
- Ramachandra, V., y Peskett, H. (2003). *The Message of Mission*. InterVarsity Press.
- Ramachandra, V. (2008). *Subverting Global Myths. Theology and the Public Issues Shaping our World*. Society for Promoting Christian Knowledge
- Reina Valera (1995). Proverbios (pp.769-808). Sociedades Bíblicas Unidas.
- Restrepo, E. Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Editorial Universidad del Cauca
- Rufer, M. (2012). El habla, la escucha y la escritura. Subalteridad y horizontalidad desde la crítica poscolonial. En S. C. Berkin, O. Kaltmeier. (Eds.). *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales* (pp. 55-81). Editorial Gedisa.
- Salinas, D. (2019). Eclesiastés. En R. Padilla, M. Acosta y Rosalee Velloso. (Eds.). *Comentario Bíblico Contemporáneo. Estudio de toda la Biblia desde América Latina* (pp. 823-832). Certeza Unida.
- Serrano, R. (2012). Proverbios. En J. Cevallos. (Ed.). *Biblia de Estudio Mundo Hispano* (pp. 1249-1310). Mundo Hispano.
- Silber, S. (2014a). *Fermento de otro mundo posible. Reflexiones sobre la Iglesia y Dios en el mundo de hoy*. Lulu.

- https://stefansilber.wordpress.com/publikationen_alt_2021/fermento-de-otro-mundo-posible/
- Silber, S. (2014b). Laboratorios de culturas. Perspectivas poscoloniales y teológicas al reverso de las ciudades. *Anatélei se levanta* 16 (2014) 32, 51-63.
- https://www.academia.edu/31462263/Laboratorios_de_culturas
- Silber, S. (2018). Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales. Itinerarios Editorial.
- Silber, S. (2021a). Decolonizar nuestros conceptos de Dios. Ensayo de enseñanza teológica decolonial desde Europa (artículo inédito).
- Silber, S. (2021b). Tipping Points para la Teología. Un futuro teológico ante la emergencia climática. En *Agenda Latinoamericana Mundial 2021* (pp. 166-167).
- https://www.academia.edu/45157183/Tipping_Points_para_la_Teolog%C3%ADa
- Stenmark, M. (2017). Distintas formas de relacionar ciencia y religión. En P. Harrison. (Ed.). *Cuestiones de ciencia y religión* (I. Silva, y J. Rodríguez, Trads., pp. 361-383). Sal Terrae.
- Udías, A. (2010). *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo* (2da. ed.). Editorial Sal Terrae.
- Urrego, M. A. (2018). Inconsistencias teóricas y políticas del Giro Decolonial en una época de auge de las extremas derechas en América Latina. *Devenires*, XIX(38), 193-228.
- Voth, E., y Acosta, M. (2019). Génesis. En R. Padilla, M. Acosta y Rosalee Velloso. (Eds.). *Comentario Bíblico Contemporáneo. Estudio de toda la Biblia desde América Latina* (pp. 1293-1333). Certeza Unida.
- Wade, F. (2021). Gayatri Spivak: ‘The Subaltern Speaks Through Dying’. *The Nation*.
- <https://www.thenation.com/article/culture/interview-gayatri-chakravorty-spivak/>
- Waltke, B. K. (2016). *Genesis: A Commentary*. Zondervan

- Waltke, B. K. (2007). *An Old Testament Theology. An exegetical, canonical and thematic approach*. Zondervan.
- Walton, J. H. (2006). *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the conceptual world of the Hebrew Bible*. Baker Academic.
- Wright, J. H. C. (1998). *Probados por el fuego. Daniel 1-6*. Publicaciones Andamio. (Trabajo original publicado en 1993).
- Wright, J. H.C. (2006). *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*. IVP Academic.
- Wright, N. T. (2004). *Luke for Everyone*. Westminster John Knox Press.

ANEXO

ANEXO 1

Guía de preguntas para la entrevista semiestructurada. Esta guía fue aprobada por el director de la tesis, Dr. Stéphane Vinolo, el 30 de junio del 2021.

- Tal como se lo ha sostenido hasta hoy, ¿cuáles son las características generales más importantes del diálogo entre las ciencias y la fe cristiana?
- ¿Cómo caracterizaría usted la matriz colonial de la relación entre las ciencias y la fe cristiana tal como se ha construido hasta el momento?
- ¿Cómo se puede establecer el diálogo entre las ciencias y la fe cristiana desde el paradigma poscolonial?
- ¿Cuáles son los autores que han trabajado o están trabajando la relación entre las ciencias y la fe cristiana desde la perspectiva poscolonial?
- ¿Cuáles son las condiciones que harían posible una lectura teológica poscolonial en América Latina de la relación entre las ciencias y la fe cristiana?
- ¿Cuáles serían los beneficios para académicos cristianos de conocer una perspectiva poscolonial de la relación entre las ciencias y la fe cristiana?
- Desde su experiencia docente en América Latina, ¿dónde están las experiencias poscoloniales de la relación entre las ciencias y la fe cristiana?