





Una perspectiva teológica poscolonial sobre los laicos, pastoral urbana y la teología: los aportes de Stefan Silber

A poscolonial theological perspective on laity, urban pastoral and theology: the contributions of Stefan Silber

Josué O. Olmedo Sevilla¹  orcid.org/0000-0003-0939-5996

Stéphane Vinolo²  orcid.org/0000-0002-3371-0805

¹ Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador. Estudiante del programa de Maestría en Investigación en Teología.  josue.olmedo@gmail.com

² Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, Ecuador. Profesor de la Facultad Eclesiástica de Ciencias Filosófico y Teológicas. Ph.D (Teología), Université de Strasbourg, Francia.  svinolo@puce.edu.ec



Resumen:

Se exploran los aportes teológicos en perspectiva poscolonial de Stefan Silber. La aplicación de los postulados de los estudios poscoloniales y decoloniales son pertinentes para el quehacer pastoral y teológico de la Iglesia, pues facilitan que ésta entienda mejor su tarea y afine su reflexión en la realidad presente. Siguiendo la pista al trabajo del teólogo alemán Silber a través de la metodología documental bibliográfica, desde sus reflexiones pastorales y teológicas, se delinearán sus aportes desde la perspectiva poscolonial para el entendimiento y transformación de la práctica eclesial en tres áreas: el rol de los laicos, la pastoral urbana y el quehacer teológico propiamente dicho. Se invita a así a considerar las posibilidades que presenta la teología en claves poscolonial y decolonial para una continua renovación de la fe y vida de la Iglesia. Silber muestra que dichas perspectivas, lejos de ser una amenaza para la Iglesia debido a su tono crítico, pueden ser aliadas para su transformación y fidelidad al Evangelio.

Palabras Clave: teólogos alemanes; decolonial; seculares; pastoral; teología europea.

Abstract:

Stefan Silber's theological contributions are explored from a postcolonial viewpoint. The application of postulates to postcolonial and decolonial studies are pertinent for the Church pastoral and theological work because they facilitate a better understanding of his work and reflection about present reality. By keeping track of the German theologian Stephan Silber through a bibliographical documentary methodology from his pastoral and theological reflections, his contributions are outlined from a postcolonial perspective to understand and transform theological practice in three areas: laymen role, urban pastoral, and theological work in itself. So, an invitation is made to consider the possibilities theology poses in postcolonial and decolonial clues for a continuous renovation of the Church faith and life. Silber shows that these perspectives, far from being a threat for the Church owing to their critical tone, can be allies for its change and fidelity to Gospel.

Keywords: German theologians; decolonial; secular; pastoral; European theology.

Fecha de recepción: 07 de junio de 2022 | Fecha de aceptación: 18 de agosto de 2022

Introducción

La Iglesia es una comunidad en permanente transición y crisis. Esto se debe a su permanente vocación de traducir y encarnar su mensaje siempre en nuevos y diversos contextos. En el Libro de los Hechos de los Apóstoles, se evidencia esto en cómo la Iglesia encaró la situación de la inclusión de los no judíos en su seno, si era obligatorio o no para ellos cumplir los requerimientos de la Ley. Esta comunidad de seguidores de Jesucristo—relativamente nueva, mayoritariamente de trasfondo judío y todavía intentando configurar su teología—tuvo que plantearse pronto el desafío de que su mensaje se traduzca y encarne en un contexto diferente, aquel de los no judíos. Sin embargo, el desafío no era nuevo—tal vez olvidado o ignorado—puesto que la promesa de Dios, registrada ya en Génesis 12, es de bendecir a todas las familias de la tierra, lo cual supone procesos de traducción, inculturación y contextualización de un mensaje.

Es necesario en este punto aclarar que para los propósitos de este trabajo el entendimiento de la «Iglesia» es desde una perspectiva teológica trinitaria: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y comunidad del Espíritu (Arana, 2001), incluyendo así sus expresiones históricas en América Latina. Por su parte, Stefan Silber al referirse a la Iglesia lo hace mayormente pensando en la Iglesia Católica, sus reflexiones bien se aplican y sirven a la realidad de la comunidad de seguidores de Jesucristo de América Latina.

La Iglesia contemporánea en América Latina experimenta su propia transición y crisis. La pandemia global ocasionada por el SARS-CoV-2, que develó de manera intensiva el descuido de los estados y sus gobiernos por cuidar realmente de sus ciudadanos, también develó de manera intensiva algunas debilidades o fallas de las comunidades cristianas. A manera de ejemplo se mencionan algunas, pues este trabajo no busca realizar un análisis exhaustivo: cierta dependencia y centralismo en el uso de sus templos para sus actividades; cierto centralismo en el liderazgo o en sus pastores para la toma de decisiones o para el diseño e implementación de acciones pastorales emergentes en medio de la crisis; una teología precaria para el procesamiento de las pérdidas y crisis personales, comunitarias y globales; una voz profética débil que no alcanza a discernir las grandes luchas por el poder y control entre grupos políticos y económicos.

¿A quién o a qué acudir para una mejor traducción y encarnación del mensaje del Evangelio en estas circunstancias? Una opción que luce prometedora es aprender de los abordajes de los estudios poscoloniales y decoloniales, y su recepción en ciertos círculos teológicos. Para tal fin, se exploran las contribuciones desde la teología poscolonial y decolonial del teólogo alemán Stefan Silber. Se han escogido tres áreas en las que se pueden identificar claramente el interés de este teólogo pues es en las que más ha escrito, en español al menos, y en las que reflexiona teológicamente en un diálogo con la perspectiva poscolonial. Estas tres áreas son: la identidad y el rol de los laicos, la pastoral urbana y el quehacer teológico de la Iglesia. En ese mismo orden se

desarrollan los apartados de este trabajo. Respecto de la identidad y rol de los laicos se caracteriza, en primer lugar, lo que Silber denomina el protagonismo emergente de los laicos en la Iglesia para luego caracterizar lo que Silber postula: los laicos son la Iglesia y la Iglesia es laical. Silber argumenta tal aseveración en estos tres elementos: la misma definición de Iglesia dada en el Magisterio de la Iglesia, la recepción y expansión del concepto y prácticas de la evangelización en América Latina, y la interpretación de las nuevas formas eclesiales *de facto* creadas por los laicos desde la perspectiva poscolonial de los «terceros espacios».

En la siguiente sección se exploran los aportes de Silber en relación con la pastoral urbana, de manera particular su propuesta de acondicionar la herramienta de la «teología de los signos de los tiempos» con algunas complementaciones desde la perspectiva poscolonial, de tal manera que esta sirva mejor a los propósitos del quehacer pastoral de la Iglesia en las grandes urbes. Silber empieza por afirmar lo que esta herramienta aplicada ya hace y debe seguir haciendo en el quehacer pastoral en América Latina; su punto de partida son los pobres y marginados, y su concepción de la realidad un conjunto de códigos a ser interpretados teológicamente. A esto se añade una serie de complementaciones a la herramienta desde la perspectiva poscolonial. Si la herramienta acoge dichas complementaciones estará en mejor capacidad para descubrir los rostros ocultos de Dios en la ciudad; identificar y deconstruir discursos hegemónicos y esencialistas sobre la identidad de las ciudades; entender la construcción o generación de culturas urbanas en el contexto de disputas por el poder y control de las ciudades; y, finalmente, revisar conceptos e imágenes de Dios que tienen un tinte universalista y que no dan cuenta de otros aspectos del carácter de Dios.

En la sección final se analiza la contribución de Silber desde las perspectivas poscolonial y decolonial al quehacer teológico de la Iglesia. Se recogen primero, en esta sección, las críticas poscoloniales a la teología moderna occidental para luego pasar a las críticas poscoloniales a la teología de la liberación. En un siguiente momento se revisa la aplicación de una propuesta metodológica decolonial en cuatro momentos (discursos—poder—resistencias—alternativas), enfocada en este artículo al área de las ciencias bíblicas. Finaliza esta sección con algunas saludables consideraciones y reparos que el teólogo tiene con las perspectivas poscoloniales y decoloniales.

1. Metodología

Para la realización de este trabajo se ocupó la metodología bibliográfica documental para revisar y analizar los aportes de Stefan Silber. El autor tiene publicaciones en diferentes medios en tres idiomas: alemán, español e inglés. Se seleccionaron sus publicaciones en español y se hizo una primera revisión en la que se identificaron tres grandes temas en su reflexión: el rol de los laicos en la Iglesia, la pastoral urbana en América Latina y la reflexión teológica propiamente dicha. Sobre estos tres temas se concentran los análisis de los hallazgos y propuestas del autor en mención,

identificando su pensamiento en general sobre cada tema y su diálogo con las perspectivas poscolonial y decolonial para interpretar cada uno de estos objetos de su reflexión, en particular. El lector podrá identificar en la sección de las referencias los trabajos del teólogo en cuestión, pero son tres en los que principalmente se ha basado este trabajo debido a su extensión o porque cristalizan el pensamiento de Silber: *Fermento de otro mundo posible. Reflexiones sobre la Iglesia y Dios en el mundo de hoy* (2014), *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales* (2018), y *Decolonizar nuestros conceptos de Dios. Ensayo de enseñanza teológica decolonial desde Europa* (2021). Cabe recalcar dos asuntos: el primero es que el libro *Fermento de otro mundo posible* es una compilación de varios artículos del autor publicados previamente y en diferentes momentos en otros espacios y que en dicha obra aparecen como capítulos. Para los fines de este artículo se ha trabajado con los temas editados y ordenados en tal compilación, es decir, sin referencia a su publicación original; sin embargo, se ofrece al lector en la sección de las referencias el detalle de las publicaciones originales. El segundo asunto es que el artículo *Decolonizar nuestros conceptos de Dios*, al momento en que fue gentilmente compartido por Stefan Silber con el autor de este trabajo, aún se encontraba en proceso de revisión previo a su publicación. Se ha trabajado con esa versión.

2. Discusión

2.1. Los laicos

Para abordar el tema de los laicos en la Iglesia explorando los aportes de Stefan Silber se empieza esta sección con una breve mirada panorámica de esta realidad para luego repasar algunas particularidades. Silber ofrece una mirada teológica del desarrollo histórico de la emergencia y protagonismo de la Iglesia de los laicos en América Latina (Eckholt y Silber, 2011, pp. 14-15; Eckholt y Silber, 2013, 14-15; s.f., pp. 1-6). Se hace patente la emergencia y el protagonismo de los laicos de la Iglesia en América Latina, luego del Concilio Vaticano II y la influencia de la Teología de la Liberación, en al menos tres aspectos renovados de su vocación cristiana laica: se miran a sí mismos como concelebrantes de la liturgia, lectores de la Biblia y actores de su fe cristiana en la comunidad. Un papel fundamental en esta emergencia y protagonismo, desde la influencia de la Teología de la Liberación, desempeñaron las Comunidades Eclesiales de Base que formaron personas y líderes en la lectura liberadora de las Escrituras y la metodología pastoral de Ver-Juzgar-Actuar logrando, a criterio de Silber (s.f.): "...unir fe y justicia, compromiso cristiano y afiliación política, religiosidad popular y espiritualidad liberadora, religiones autóctonas y el evangelio, compromiso laical y unidad con la jerarquía" (p. 3). Los ministerios laicales reconocidos oficialmente por la Iglesia son otra muestra del protagonismo de los laicos: "Catequista, Delegados de la Palabra, Ministros de la Comunión, de los Enfermos, de la Caridad y tantos otros..." (Silber, s.f., p.3). Silber señala que los ministerios laicales ayudan a ver otras formas de protagonismo de los laicos por fuera de estos ministerios y también subrayan la "ministerialidad" de toda la vida cristiana, es decir, la vocación de

servicio de todo seguidor de Jesucristo. Silber apunta a un peligro de los ministerios laicales, tal como están constituidos, la clericalización de tal servicio, percibiéndolo como el servicio verdadero que un laico puede prestar, ignorando así otros.

Otro aspecto que da cuenta de la emergencia y protagonismo de los laicos en las últimas décadas en la Iglesia es la constitución formal de ciertos espacios donde los laicos pueden participar en roles con autoridad y liderazgo en la toma de decisiones, organización y asumir responsabilidades. Esto como fruto de la influencia y mandatos del Concilio Vaticano II. Así se tiene, por ejemplo, a los consejos de laicos y los consejos pastorales con la participación de laicos. Silber recoge el pensamiento del teólogo Jon Sobrino, quien señaló que los laicos se han constituido además en "autoridad doctrinal" en la Iglesia (Silber, s.f., pp. 5-6) y esto se argumenta con base en estas razones: (1) los documentos oficiales de la Iglesia se refieren formalmente a los laicos y su papel, (2) en procesos sinodales se les ha consultado, (3) se reconocen formalmente las llamadas "asambleas de laicos", (3) las autoridades eclesíásticas formales los reconocen, y (4) los laicos son una voz crítica y profética en la Iglesia. Un siguiente elemento que Silber toma como evidencia del protagonismo laico en la Iglesia son las repercusiones intraeclesiales y extraeclesiales del accionar de los laicos. La incidencia de los laicos en estas últimas ha estado relacionada con la inspiración evangélica de estos para su participación en movimientos sociales, en la política, oposición a las dictaduras, defensa de los derechos humanos, en la creación de instituciones que fomentan la educación, comunicación, vida académica, salud, diálogo intercultural e interreligioso, trabajo con migrantes, cuidado del ambiente entre otros (Silber, s.f., pp. 6-9; 2014a, pp. 27-28). Un último elemento que se señala como coadyuvante al protagonismo de los laicos en la Iglesia en América Latina es su lugar social (Silber, s.f., p. 4; 2014a, pp. 22-24). Por un lado, los miembros de la Iglesia en América Latina son demográfica y mayoritariamente laicos y pobres. Este es un dato puramente sociológico, señala Silber. Por otro lado, hay un dato teológico que es el posicionamiento de los laicos por la opción por los pobres, es decir, como una crítica profética, inspirada en el Evangelio, frente a las injusticias estructurales que causan la pobreza de las personas. Por estos dos antecedentes, el sociológico y el teológico, los laicos pobres tienen un lugar protagónico en la Iglesia: la ubican para que revelen y anuncien la Palabra, pues en ellos la Iglesia encuentra el rostro de Dios.

Este ha sido un vistazo teológico panorámico del protagonismo de los laicos en la Iglesia en las últimas décadas. Pero ¿qué quiere decir "laico" y cuál es el fundamento de su servicio en la Iglesia y en el mundo? Silber (2002, p. 5; 2014a, pp. 71-74, 91) argumenta lo que se explica a continuación. Se empezó a usar el término laico en el mundo antiguo griego para designar a un grupo de personas que no eran dirigentes de una sociedad, pero que se los consideraba ciudadanos con plenos derechos. Así un laico es un ciudadano que no es una autoridad o dirigente, explica Silber. En este concepto y práctica los ciudadanos eran únicamente los varones de cierto estatus social, mientras

que las mujeres, esclavos y niños eran excluidos. La Iglesia primitiva, debido a su crecimiento numérico y necesidad de organización, se vio en la necesidad de hacer esta misma diferenciación entre dirigentes y no dirigentes, entonces toma el término y lo resignifica para decir que todos los creyentes sin excepción son el pueblo de Dios como ciudadanos plenos de la Iglesia, sin distinción de género, etnia o condición social (cf. Ga 3, 28; Col 3, 11). Los dirigentes, parte de este pueblo, están para servir y empoderar el ministerio del resto y la mayoría (cf. Ef 4, 9-13; esp. v.12). Silber señala que así también lo afirmó el Concilio Vaticano II (ver, por ejemplo, *LG* 31,32), que se empeñó por superar visiones clasistas de diferenciación entre clero y laicos. Como ejemplos de esas visiones clasistas, Silber señala el medieval Decreto de Graciano y la carta encíclica del Papa Pío X *Vehementer Nos*, en las que se dice que hay dos géneros de cristianos: clero y laicos, o que la Iglesia es una sociedad de desiguales (Silber, 2014a, p. 73). El Concilio Vaticano II se empeñó por superar este tipo de visiones regresando y recuperando las convicciones evangélicas al respecto. En *Lumen Gentium*, como se verá con más detalle, se señalan las tres funciones de Cristo—sacerdotal, profética y real—como las funciones de todo el pueblo de Dios, no solamente de una sección de este, el clero.

Con esto último que se ha señalado se empieza a describir la base para la vida y ministerio de los laicos en la Iglesia. Silber (2014a, p. 11) afirma que los laicos *son* la Iglesia—no solo pertenecen a ella—y afirma que la Iglesia *es* fundamentalmente laical. Silber articula esta convicción con los siguientes elementos:

- a) Un primer elemento es la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*. Silber destaca la estructura de esta constitución. En esta se definen primero dos conceptos fundamentales: La Iglesia y el Pueblo de Dios, capítulos 1 y 2, respectivamente. Posteriormente, y a la luz de los conceptos de Iglesia y Pueblo de Dios, se definen dos conceptos derivados de los anteriores: la jerarquía y los laicos en la Iglesia, capítulos 3 y 4, respectivamente. Silber (2014a) así concluye:

La vocación del Pueblo de Dios es fundamental para los padres del concilio, mientras la distinción de sus miembros en clero y laicos es secundaria. Ante los ojos de Dios, y por lo tanto primordialmente, somos un pueblo unido e igualitario (p. 11).

Silber destaca adicionalmente en la *Lumen Gentium* la caracterización que esta hace de la vocación divina que hace de la Iglesia un pueblo unido e igualitario: santificar al mundo, hablar en nombre de Dios y construir la comunidad. Esto se deriva de que la Iglesia, como comunidad e individuos, comparte los tres ministerios o funciones de Jesucristo: sacerdotal, profética y real (Eckholt y Silber, 2013, pp. 14-15; Silber, 2014a, pp. 11, 40, 42, 50, 70, 73, 81, 90; s.f., p. 3; cf. *LG* 31, 34-36). Si la identidad principal de la Iglesia es la de Pueblo de Dios y todo este Pueblo de Dios comparte el ministerio de Cristo, entonces los laicos son la Iglesia y la Iglesia es laical. ¿Cuál es la función del clero? El clero, cuya existencia como tal no se cuestiona, está para servir al ministerio de los laicos (Silber, 2014a, p. 15).

- b) Un segundo elemento con el que Silber articula su convicción de que los laicos son la Iglesia y la Iglesia es laical es la recepción y ampliación por la teología latinoamericana de la liberación del concepto y práctica de la evangelización según el Concilio Vaticano II. El Evangelio y la evangelización son la identidad profunda de la Iglesia y su misión esencial. La evangelización consiste en el anuncio y la realización de las Buenas Nuevas de Jesucristo; es la transformación de la realidad hacia el reino de Dios con la participación incluso de personas de “buena voluntad”, aquellos que no se identifican como cristianos o con alguna religión, pero están comprometidos por la construcción de un mundo mejor, un mundo justo (Silber, 2014a, pp. 16-17, 34-35). Para la teología latinoamericana de la liberación, la práctica de tal evangelización se tradujo en la realización de las Buenas Nuevas entre los pobres de una sufrida América Latina como la “práctica de la justicia” (Sobрино, citado por Silber, 2014a, pp.18; cf. pp. 23-24, 27-29, 36). Esto demandó para algunos una reubicación radical para vivir entre los pobres, para otros se expresó en un ministerio desde la cotidianidad de su vida o a través de su compromiso con instituciones de educación, comunicación, salud y otras, pero siempre a favor de los pobres. Desde la opción preferencial por los pobres, esto se ha extendido también progresivamente a otras áreas de acción del laico: dialogo interreligioso, ecofeminismo, teología indígena y afro, migración, entre otros. Esto se da por la pluralidad de situaciones en las que efectivamente los laicos se encuentran: en las fronteras de misión en el mundo interactuando con otros católicos y no católicos, religiosos y no religiosos. Es así que Silber concluye que, si la evangelización es la identidad profunda y misión esencial de la Iglesia, y si esta evangelización ya está siendo llevada a cabo por los laicos de la Iglesia en una pluralidad de situaciones, entonces los laicos son la Iglesia y la Iglesia es laical.
- c) Un tercer elemento con el que Silber articula su convicción de que los laicos son la Iglesia y la Iglesia es laical es la interpretación poscolonial de “terceros espacios” a las nuevas formas eclesiales creadas por los laicos. Por su vocación de Pueblo de Dios y su práctica de la evangelización en espacios diversos, los laicos van constituyendo en la práctica una Iglesia plural, ecuménica y laica (Silber, 2014a, pp. 56-62, 70-71). En un paso inicial para entender estas nuevas formas de ser y hacer Iglesia, Silber (2014a, p. 71; s.f., p. 11-12) recurre al trabajo del teólogo inglés y anglicano Pete Ward, quien postula el concepto de “Iglesia Líquida”, a la luz del concepto de “Modernidad Líquida” de Zygmunt Bauman, y en contraste a una “Iglesia Sólida”. La “Iglesia Líquida” opera por fuera del concepto y prácticas de las estructuras eclesiales habituales, por fuera de la burocracia y jerarquía y por fuera de los “espacios sagrados” que estos últimos han creado, pero opera estando presente en las realidades múltiples y fragmentarias de la vida, siendo allí Iglesia. Ward valora a la Iglesia

líquida como complementaria a la Iglesia sólida, pero Silber va más allá en dos aspectos. Uno es que cree que las expresiones de la Iglesia líquida no solo son complementarias, sino que son una “categoría epistemológica” en sí mismas, pues “nos ayuda a reconocer y a entender la Iglesia aún fuera de sus límites visibles” (Silber, s.f., p. 11-12). La Iglesia líquida es la realización concreta de la Iglesia en las periferias en las que los laicos sirven como ministros del Pueblo de Dios. Un segundo aspecto es que Silber interpreta el concepto de Iglesia líquida en clave poscolonial, según Homi K. Bhabha, como un “tercer espacio” en el que la institucionalidad de la Iglesia se diluye pues esta se ha movido a las fronteras a través de quienes habitan en ellas: los laicos efectivamente sirviendo y viviendo su fe en espacios y temas marginales al centro jerárquico. (Silber, 2014b, p. 12; cf. Silber, 2018, pp. 63-64). Hay dos ejemplos con los que Silber (s.f., p. 12) ilustra esto: el movimiento “*Católicas por el derecho a decidir*” y la Pastoral para personas de sexualidades diversas ofrecida por la Comunidad Metropolitana de Buenos Aires, de inspiración metodista. Es así como Silber concluye que, si los nuevos espacios o expresiones eclesiales son creados y habitados por los laicos como muestras concretas del Pueblo de Dios en las periferias, entonces los laicos son la Iglesia y la Iglesia es laical.

A manera de conclusión de esta primera sección cabe afirmar lo siguiente. La lectura con lentes poscoloniales, propuesta por Silber, ofrece un marco interpretativo que puede ayudar a entender con mejores luces el protagonismo eclesial de los laicos y la naturaleza laical de la Iglesia. Bajo el concepto de terceros espacios, sobre los laicos de la Iglesia y las nuevas formas eclesiales que crean y habitan desde la reapropiación del mismo término “laico”, tal como Silber describía su conceptualización y uso en la Iglesia primitiva, se podría afirmar que se creó y habitó un «tercer espacio» donde la comunidad veía a sus miembros como plenos ciudadanos de la Iglesia en contraste con las jerarquías y diferencias que la sociedad grecorromana del primer siglo solía marcar. Ecos de esto, los encontramos, por ejemplo, en las afirmaciones del apóstol Pablo en las Epístolas a los Gálatas y Colosenses:

Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer, sino que todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús” (Ga 3, 28, NVI), “En esta nueva naturaleza no hay griego ni judío, circunciso ni incircunciso, culto o inculto, esclavo o libre, sino que Cristo es todo y está en todos” (Col 3, 11, NVI).

Pero no solo en la Iglesia primitiva, sino también en la contemporánea, especialmente en América Latina, como señala Silber. La Iglesia latinoamericana a la luz de la teología latinoamericana de la liberación recibió y profundizó el concepto y práctica de la evangelización: es el anuncio y la realización de las buenas nuevas, especialmente entre los pobres y marginados. Tarea asumida por religiosos y laicos desde los lugares sociales en los que ya se encontraban—lugares marginalizados—o a los que se mudaron. Lugares sociales marcados fuertemente por la hibridación cultural (Silber, 2018, pp. 63-64) que obligan a la comunidad de creyentes a establecer formas y

prácticas eclesiales diferentes y a veces en contrapunto de la Iglesia institucional, justamente por habitar en estos terceros espacios.

2.2. La pastoral urbana

El siguiente apartado se concentra en la pastoral urbana, más específicamente en la teología de los signos de los tiempos como instrumento de la pastoral urbana. Este instrumento, según formulará Silber, puede ser potencializado al añadirle ciertas consideraciones o complementaciones desde la perspectiva poscolonial y, así, servir mejor a los propósitos de la pastoral urbana. Para empezar con el tema de la pastoral urbana, se ofrece primero una definición básica de la pastoral. De lo señalado por Cleusa Maria Andreatta (s.f.) acerca de la Teología Práctica y Pastoral, se puede inferir que el acompañamiento pastoral comprende toda acción del pueblo de Dios en cumplimiento de su vocación de bautismo al servicio de los propósitos salvíficos de Dios e incluye tanto las actividades al interior de la Iglesia como las que se realizan en el mundo. En la misma obra, Leomar Antonio Brustolin (s.f.) hace un repaso bíblico, histórico y teológico de la pastoral y apunta que esta incluye toda acción de la Iglesia a la luz de la vida y práctica de Jesús para traer el reinado de Dios al mundo. La pastoral, señala adicionalmente este autor, se origina en la mismísima Trinidad y se traduce en la conversión de la gente, su educación en los caminos de fe y la transformación del mundo, además de estructurarse esta pastoral en las siguientes dimensiones: eclesial, personal, social, cósmica y escatológica. Silber, recogiendo los aportes de la *Deus Caritas Est*, de Norbert Strotmann y del Documento de Aparecida, señala cuatro dimensiones fundamentales de la pastoral: anuncio de la Palabra, celebración de los Sacramentos, servicio al prójimo y comunión con los hermanos (Eckholt y Silber, 2011, pp. 11-12; cf. *DCS*, 25; *DA*, 516).

La praxis de esta pastoral se da en las realidades urbanas caracterizadas por varios elementos. Silber fue parte de una investigación sobre pastoral urbana en América Latina de la que se desprenden muchas de sus reflexiones y a la que se hará referencia en esta sección, el proyecto se denominó Pastoral Urbana: Proyecto Internacional e Interdisciplinario de Investigación¹. A la luz de dicha investigación, las grandes ciudades o megaciudades (aquellas con más de 10 millones de habitantes) se caracterizan de manera general por lo que se menciona a continuación, sin entrar a una detallada descripción: por un lado, se encuentra pluralidad, fragmentación, interculturalidad, gobernabilidad compleja, agravamiento de la pobreza; por otro lado, hay un potencial de resiliencia, creatividad y prácticas de cohesión social. Las ciudades grandes viven una paradoja: ofrecen condiciones para la precarización de la vida, pero también oportunidades de vida y desarrollo, las ciudades son "...productoras de riqueza y poder" (Eckholt y Silber, 2013, p. 4). Silber apunta que estas dinámicas que caracterizan a las ciudades afectan también a la experiencia religiosa o espiritual de la gente, y, por ende, a la vivencia de fe de los creyentes como Pueblo de Dios. Los cambios en las

¹ Nota: la página web ya no está disponible, pero los documentos a los que accedió el autor del trabajo circulan en redes o en algunas plataformas digitales de Stefan Silber que constan en las referencias.

ciudades son compartidos por los creyentes también y esto, señala Silber (2014a, pp. 146-148), debe provocar en la Iglesia una mirada teológica e interdisciplinar de las realidades de la ciudad que evite los extremos de valorar los cambios como enteramente perjudiciales o provechosos. Silber resalta la importancia de retomar y revigorizar una “teología de los signos de los tiempos”, a la que se dedica el siguiente apartado.

Silber describe a la teología de los signos de los tiempos como una herramienta, instrumento o pauta orientadora, cuyo desarrollo se inspira en el Concilio Vaticano II y se aplica para discernir la presencia viva de Dios en las ciudades; por lo tanto, indispensable para la pastoral urbana (Eckholt y Silber, 2011, pp. 9-10; Eckholt y Silber, 2013, p. 6; Silber, 2014a, p. 152; 2014b, p.7). El supuesto teológico de tal instrumento es que Dios vive en la ciudad, Dios está presente y activo en las urbes. Esta es una certeza teológica y espiritual que la Iglesia debe recibirla como un don, afirma Silber (2014a, p. 150). El autor fundamenta tal afirmación desde documentos eclesiales como el Documento de Aparecida del episcopado católico latinoamericano y la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* del Papa Francisco (Eckholt y Silber, 2011, p. 9; Eckholt y Silber, 2013, p. 6; Silber, 2014a, p. 150-151; 2014b, p. 7; cf. DA 514, EG 71). Sin embargo, esta presencia de Dios en las ciudades no está inmediatamente descubierta, es más bien una presencia velada, encubierta, ocultada (Silber, 2014b, p. 6). Está encubierta por los males que les caracterizan a las grandes ciudades y que ya se anotaron anteriormente. Por lo tanto, es una presencia que debe ser discernida y para este fin se cuenta con esta herramienta: la teología de los signos de los tiempos.

- a) Un primer elemento para retomar y revigorizar el uso la teología de los signos de los tiempos para la pastoral urbana es reafirmar su punto de partida: desde los pobres y marginados. Para ellos es la Buena Nueva. Silber afirma que este es el gran aporte de la teología latinoamericana de la liberación—confirmada incluso por las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano—para la teología de los signos de los tiempos. Partir desde los pobres, para la teología latinoamericana de la liberación, no es solo una pertinente acción pastoral, sino también el lugar hermenéutico por excelencia para entender el Evangelio y herramienta epistemológica para la investigación de las realidades urbanas desde las voces, experiencias e historias de los marginados (Eckholt y Silber, 2011, pp. 8-9; Eckholt y Silber, 2013, p. 6).
- b) Un segundo elemento para retomar y revigorizar la implementación de la teología de los signos de los tiempos para la pastoral urbana es reafirmar su concepción de la realidad. La realidad misma, con todos sus matices positivos, negativos y otros más complejos, es un signo que apunta hacia la realidad divina. Los signos de los tiempos son las realidades históricas y en contextos concretos, que señalan hacia una “realidad ulterior” (Eckholt y Silber, 2011, pp. 9-10; 2014b, p. 7), porque “los signos” apuntan a una realidad divina o ulterior, es necesaria una mirada de fe, pero una mirada de fe mediada con el instrumento

de la teología de los signos de los tiempos. Por lo tanto, las características antes anotadas de las ciudades grandes deben ser leídas teológicamente como signos de los tiempos, pues son "...signos [...] que nos hablan de la presencia salvífica de Dios..." (Eckholt y Silber, 2013, pp. 5-6) en la ciudad. Silber resalta el concepto de ciudad del pastoralista urbano, Federico Altbach, quien considera que la ciudad es un conjunto de códigos semióticos con los que se interpreta la vida urbana. Estos mismos códigos pueden ser sujetos de una interpretación teológica para así discernir la actividad de Dios en la ciudad (Eckholt y Silber, 2011, p. 10).

- c) Un tercer elemento para revigorizar el uso de la teología de los signos de los tiempos en la pastoral urbana es su complementación a través de las perspectivas del proceso y lo poscolonial. La crítica de Silber a la teología de los signos de los tiempos es que se fija, muy al estilo moderno, en "lo grande, paradigmático y universal", ignorando así lo "fragmentario, efímero y descuidado" (Silber 2014a, p. 153; 2014b, p. 9). Apoyado en la reflexión que el teólogo católico Hans-Joachim Sander (2014)² hace sobre los signos de los tiempos desde la perspectiva de la teología del proceso—de fuerte inspiración posmoderna—, Silber articula entonces algunas "complementaciones" a la teología de los signos de los tiempos (2014a, pp. 152-154; 2014b, p. 7), que se exponen a continuación: (i) Si la realidad está caracterizada por la pluralidad, liquidez y fragmentación, entonces los signos de los tiempos vienen en esas mismas claves. No hay que buscar solamente lo paradigmático y universal, sino también, y especialmente, lo fragmentario y efímero; (ii) Los signos de los tiempos tienen un carácter profético, no afirman todo en la vida de la ciudad, sino que critican lo que los discursos dominantes tratan de posicionar como la narrativa hegemónica. Los signos de los tiempos apuntan a los lados ocultos de la historia, a los "lugares-otros"; (iii) La teología de los signos de los tiempos ha de tomar en cuenta que además de existir una pluralidad de signos en una ciudad grande, también hay una pluralidad de interpretaciones de estos. Esto debe hacer consciente a la Iglesia que no tiene la última, única o verdadera interpretación de los tales, sino que aporta a la pluralidad de interpretaciones desde su perspectiva. La Iglesia entra en un diálogo, a veces con tinte polemista, con otras significaciones propuestas; (iv) El carácter plural y fragmentario de los signos de los tiempos también invita a cuestionar algunas imágenes tradicionales de Dios (e.g. inmutable, eterno) y a pensar en una nueva imagen de Dios en la que se privilegia lo frágil, precario, dinámico y transitorio.
- d) Adicionalmente, desde los estudios poscoloniales Silber ofrece más complementaciones a la teología de los signos de los tiempos para su profundización y revigorización como instrumento de la pastoral urbana. Estas complementaciones las recoge fundamentalmente en su trabajo *Laboratorios de Culturas: Perspectivas poscoloniales y teológicas al reverso de las*

² Ver por ejemplo su trabajo sobre la teología de los signos de los tiempos, disponible en inglés, en el que propone superar el concepto de «utopía» de la Modernidad—que siempre implicó un esfuerzo por parte del hombre (moderno) para dominar la historia por medio de la disciplina y exclusión y así avanzar hacia la utopía—para adoptar una postura frente a la historia desde la «impotencia» (*powerlessness*), no desde el poder, y desde el «lugar-otro», no el «no-lugar» (utopía).

ciudades (2014). En primer lugar, señala que con la aplicación de una mirada poscolonial a los signos de las ciudades grandes se pueden descubrir los rostros ocultados de estas. Recurriendo una vez más a Homi K. Bhabha, Silber señala que los rostros ocultados son los 'reversos' de la ciudad, es decir, los "terceros espacios" donde tienden a ubicarse aquellas personas o grupos que no encajan, o no se les ha hecho encajar, en el 'anverso' de la ciudad, el rostro posicionado como oficial. A propósito de el o los rostros oficiales de la ciudad, Silber apunta, en segundo lugar, que los estudios poscoloniales aportan a la teología de los signos de los tiempos la capacidad de identificar y deconstruir los discursos hegemónicos esencialistas y excluyentes que pretenden ocultar a las identidades no deseadas en una ciudad. Los discursos que se posicionan como oficiales sobre una ciudad vienen desde un ejercicio excluyente del poder. Silber (2014b) señala que existe una "...íntima y mutua relación entre terminología y realidad social..." (p. 4), y los estudios poscoloniales allí aplicados develan estos engranajes de poder y los ocultamientos que pretender hacer. En tercer lugar, una complementación de los estudios poscoloniales a la teología de los signos de los tiempos es un entendimiento más detallado y matizado de los procesos de producción de culturas en una ciudad. Silber señala que los obispos en el Documento de Aparecida miran a la ciudad figurativamente como un "laboratorio de culturas", y considera que es una imagen pertinente (Silber, 2014b, pp. 5-6; cf. DA 509-512, esp. 509; ver también Eckholt y Silber, 2011, p. 10). El papel de la Iglesia y el del cristiano en la influencia o generación de cultura se ha visto disminuido; ahora son las grandes ciudades las productoras de culturas (DA 509). Las ciudades no son un laboratorio neutral de culturas, sino que si se lee con un lente poscolonial tal producción se evidenciará con claridad la "...batalla de intereses y poderes diversos" (Silber, 2014b, p. 6) en la emergencia de las nuevas culturas urbanas. Conceptos poscoloniales tales como el mimetismo, hibridación, mestizaje y "astuta urbanidad"—tal como los postuló Homi K. Bhabha—ayudan a entender las luchas y resistencias en tales procesos de generación de nuevas culturas (Silber, 2014b, p. 6; 2018, pp. 60-62), y ver que el resultado de estas, como lo señala Silber, a menudo es la exclusión social, la precarización de la calidad de vida, y el ocultamiento y subordinación de ciertas poblaciones urbanas. Una cuarta complementación de los estudios poscoloniales a la teología de los signos de los tiempos es la revisión de conceptos teológicos que pueden tener o haber adquirido un tinte universalista, esencialista y binario, y por tanto, tienden a excluir y a ser usados más para controlar que para el servicio. Silber (2014b) menciona como ejemplo algunos términos o frases: "'los pobres'... 'las mujeres'... 'liberación'... 'pueblo'... 'varones y mujeres'... 'indígenas y mestizos'... 'migrantes y naturales'" (p. 8). Los peligros potenciales son que un uso esencialista de estos términos va a ocultar las diferencias internas reales de los grupos o conceptos representados en estos y que se creen o perpetúen jerarquías en estos grupos (por ej., hombres y mujeres).

Para cerrar esta segunda sección dedicada a los aportes de Silber para el entendimiento y práctica de la pastoral urbana se resalta lo siguiente: así como una lectura poscolonial de la identidad y quehacer ministerial de los laicos enriquece el entendimiento de su rol protagónico en la Iglesia, las complementaciones desde los estudios poscoloniales que Silber propone a la teología de los signos de los tiempos la potencializa más. Con estas complementaciones poscoloniales la teología de los signos de los tiempos aplicada a la pastoral urbana logrará una lectura y entendimiento más matizado de la realidad de las ciudades, especialmente de las disputas por posicionar ciertos discursos identitarios como hegemónicos. Esto habilitará a la Iglesia, el gran agente de la pastoral, a ubicarse consciente, deliberada y proféticamente al lado de la gente que ha sido relegada a los reversos de la ciudad.

2.3. El quehacer teológico

En relación con los temas de los laicos en la Iglesia y la pastoral urbana practicada por la Iglesia, Silber ha ofrecido los aportes que desde una perspectiva poscolonial se pueden hacer a estas áreas. Cuando Silber aborda la teología cristiana su proyecto es más comprensivo y argumenta por una conversión poscolonial de la teología y en el caso de la educación teológica por una decolonización de este proceso. Silber es consciente de que se acerca al tema como un teólogo europeo, sin embargo, comprometido con una transformación de la teología cristiana para que sea más fiel al Evangelio. Comprometido además con la reflexión teológica en el contexto de la teología latinoamericana de la liberación. Silber, según se describe en su hoja de vida, es un especialista en la teología de Juan Luis Segundo, un difusor de la teología de la liberación en Europa y un promotor de la interacción entre esta teología y la teología europea académica. Con su familia sirvió como misionero docente en teología en Bolivia a principios de siglo y mantiene todavía actividades docentes en América Latina.³ En esta tercera sección, se describe el proceso de conversión poscolonial que Silber propone para la teología tradicional occidental. Tal proceso se lo ha organizado en tres apartados empezando por una crítica a la teología europea, continuando con una crítica a la teología de la liberación y finalizando con los cuatro momentos de un proceso decolonial de la teología tradicional.

Pero antes de continuar con lo propuesto se ofrece una breve explicación de las perspectivas poscolonial y decolonial. Panotto define a la teología poscolonial como la disciplina que desde la teoría poscolonial interpreta cuatro elementos del campo religioso y político, a saber: (i) los andamiajes modernos, coloniales y occidentales del quehacer teológico tradicional; (ii) las epistemologías de abordaje contextual, por ejemplo: las teologías de la liberación; (iii) la pluralidad de sujetos e identidades teológicas; (iv) los temas centrales de la teología tradicional, por ejemplo: eclesiología, cristología, pneumatología (Panotto, 2014, pp. 143-144). Silber señala que la teología

³ Para más detalles y recursos se sugiere revisar su página web: <https://stefansilber.wordpress.com/>. La página está en tres idiomas: alemán, español e inglés.

poscolonial y decolonial tienen por objetivos los siguientes: (i) desenmascarar la complicidad de la teología con el poder colonial, (ii) elaborar herramientas teológicas para resistir la hegemonía epistemológica, y (iii) producir teología con los subalternos o marginados y que esté a su servicio (Silber, 2014a, p. 190). Es así como las teologías poscolonial y decolonial se ocupan del método teológico (Silber, 2018, pp. 98, 128-131). Una vez ofrecidas estas explicaciones, se continúa con los tres elementos de la conversión poscolonial del quehacer teológico propuesto por Silber:

En primer lugar, la crítica a la teología europea. El proceso de conversión poscolonial de la teología empieza por una crítica al quehacer teológico tradicional en su modalidad occidental europea. Silber caracteriza a la teología occidental europea como eurocentrista, construida sobre un paradigma filosófico universalista con un concepto unívoco de cultura, cuya mejor expresión se encuentra en Europa y desde allí se transmite al mundo en los valores liberales de la razón, laicidad, democracia, y otros, con sus contrapartes religiosas del catolicismo y protestantismo (2014a, pp. 162-166). Silber recoge las críticas de teólogos fuera de Europa sobre la teología occidental europea, además de añadir las suyas propias. La crítica se centra en cuatro conceptos: epistemología, lenguaje, exclusivismo y objeto de estudio. Respecto de la epistemología de dicha teología, y recurriendo a teólogos como George E. Tinker, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (1984); la teología occidental europea se ha caracterizado por lo siguiente: (i) ha estado enfocada más en el individuo y la temporalidad, mientras que el énfasis de las teologías indígenas ha sido la espacialidad, comunidad y la interrelación de los elementos en un contexto dado (G. Tinker); (ii) su inspiración ha sido más de índole filosófica y de búsqueda de sentido o valor—un correcto sentido llevará a un correcto comportamiento—mientras que teologías fuera de Europa se han preocupado más de la historia, realidad y praxis (I. Ellacuría, J. Sobrino, 1984; Silber, 2014a, pp. 167-171).

El segundo grupo de críticas se dirige a un uso problemático de ciertos conceptos en su lenguaje. Silber (2014a, pp. 171-172) se apoya en el trabajo de G. Tinker, M. A. Oduyoye, para afirmar que hay palabras bíblicas que al ser transmitidas en ropajes culturales coloniales pierden significativa o totalmente su sentido subversivo, como es el caso de la palabra «señor» cuya recepción viene con las connotaciones negativas de «patrón»; o hay otras que en su recepción recuperan sentidos que habían perdido en su ropaje colonial, como es el caso de la palabra «salvación» que en culturas más colectivas recobra su significado integral y comunitario, opuesto a versiones individualistas y espiritualizadas.

El tercer grupo de críticas apuntan a exclusivismo de la teología europea occidental. Basándose en las observaciones de E. Dussel y F. J. Hinkelammert, Silber señala que la teología europea al adoptar la racionalidad europea tiende a excluir visiones fuera de ella. La teología cristiana primitiva hizo una transición del mundo judío al mundo greco-romano y se acomodó a este al punto de “adquirir una forma plausible y concreta dentro de la cultura del Imperio” (Silber, 2014a, p. 172), pero perdiendo así su habilidad seguir haciendo transiciones a otros contextos culturales y

traducirse en estos (Íbid., 2014a, pp. 172-173). El objeto de estudio de la teología y la educación teológica configuran el cuarto grupo de críticas. Silber observa que en el quehacer teológico occidental los objetos de estudio de esta teología han sido tradicionalmente los siguientes: Dios, relación entre Dios y el ser humano, y relaciones entre los seres humanos (2021b, p. 167). Estos objetos no son inadecuados en sí mismos, pero presentan ciertas limitaciones. Una limitación es que el ser humano (objeto de estudio en esta teología) ha sido mayormente el varón, blanco y europeo, dejando así de lado, por ejemplo, a las mujeres, los marginados, los niños. Otra limitación es que en dicha visión no hay espacio para la creación no humana. Es así como Silber señala que se hace necesario un descentramiento de tal teología y de su objeto para dar espacio a la creación entera, lo humano y lo no humano, como enfoque de estudio de la teología. Respecto de la educación teológica, Silber describe a la enseñanza teológica europea como una expresión del colonialismo del cristianismo occidental. Colonialismo que es fruto de haber adoptado la postura eurocéntrica del poder colonial europeo. La teología y la educación teológica europea occidental dieron la legitimación religiosa de la empresa colonial de dominación y conquista. Esto trae como resultado que tal enseñanza teológica se convierte entonces en la educación teológica por excelencia con un carácter, supuestamente, universal (2021a, pp. 3, 8, 9).

En segundo lugar, una crítica a la teología de la liberación. El proceso de conversión poscolonial de la teología supone también una crítica a la teología de la liberación. Silber recoge también críticas hechas a la misma teología de la liberación. Siguiendo a Paulo Suess, el teólogo señala que en la teología de la liberación—por muy positivos, proféticos y liberadores que han sido sus aportes—todavía persiste cierta «violencia epistémica» expresada en ciertos universalismos y esencialismos de su método. A la luz de esto, se apunta, por ejemplo, que la teología de la liberación homogeneiza a los pobres, es decir, no se reconocen las diferencias de género, etnia, orientación sexual o tradición cultural que hay entre estas personas. Incluso el mismo uso del término “los pobres” puede resultar en afirmar una jerarquía entre grupos (Silber, 2014a, pp. 192-193). En línea con la teóloga Namsoon Kang, Silber señala el peligro de la sobrecaracterización de los sujetos, como expresión también de un «abuso esencialista» que pone varias etiquetas a las personas al punto de cosificarlas (Silber, 2014a, p. 193). Kang propone caracterizar a la relación entre el oprimido y el opresor, más que a los sujetos. Otra crítica que Silber recoge acerca de la teología de la liberación es que ha funcionado en un contexto “monorreligioso” propio de la tradición teológica occidental, ignorando así otras tradiciones religiosas fuera del cristianismo. Diferente a los contextos plurirreligiosos en donde otros creyentes se mueven, especialmente en Asia. Sin atenuar la legitimidad de estas certeras críticas, Silber señala también que la teología de la liberación, por su propia naturaleza antihegemónica y en constante diálogo con otras expresiones teológicas, tales como la teología feminista latinoamericano, las teologías indígenas y afro, entre otras, ha ido asimilando tales críticas y haciendo los cambios y ajustes necesarios (2021a, pp. 4).

En tercer lugar, la conversión decolonial de la teología tradicional y la educación teológica. Se han descrito las críticas poscoloniales a la teología tradicional europea y a la teología de la liberación. Se concluye esta sección con la propuesta metodológica de Silber para la conversión poscolonial—o la decolonización—de la educación teológica. Silber propone una ruta metodológica en cuatro momentos para la decolonización de la educación teológica: (1) análisis de los discursos, (2) crítica al ejercicio del poder, (3) identificación de expresiones de resistencia y (4) reconocimiento de las alternativas emergentes (2021a, pp. 5-10). En los siguientes párrafos se describirá en base a los momentos descritos las implicaciones de una conversión poscolonial de la teología, según Silber, tomando como muestra el área de la lectura e interpretación de la Biblia.

Análisis de los discursos: Biblia, traducción y residuos coloniales. El ejercicio del análisis de discursos consiste en identificar las interpretaciones del texto bíblico, la misión y las doctrinas teológicas condicionadas por el racismo, alterización y esencialismo, pero adicionalmente también consiste en identificar, en el caso de la Biblia, los residuos coloniales en el mismo texto sagrado. Con relación a una interpretación del texto bíblico, Silber ofrece como muestra la traducción de Cantar de los Cantares 1, 5: «Negra soy, pero graciosa...» (Biblia de Jerusalén, Biblia Latinoamericana). Lo que bien se puede calificar como una traducción colonial y discriminatoria. En la mayoría de las traducciones al español se ubica el adversativo «pero» con el fin de contrastar, equivocadamente, el color de la piel de la protagonista y su belleza.⁴ Pero la versión original en hebreo de esta sección no hay la intención de contrastar, sino más bien de intensificar: «Negra soy y graciosa...». Silber concluye:

Detrás de la palabra 'pero', aparentemente inocua e inocente, se abre, sin embargo, todo el abismo colonial racista que puede servir de base para la continuidad de prácticas de dominación racista y poner en peligro el autoestima de personas negras, en especial las mujeres. A modo de espejo, el versículo mal traducido además apoya la supremacía blanca (2021a, p. 6).

Pero el asunto no se detiene en la identificación de traducciones erradas que reflejan un racismo colonial. En lo que a la Biblia se refiere es necesario identificar los residuos coloniales del mismo texto bíblico. Luis José Dietrich afirma que para una lectura bíblica poscolonial o decolonial es necesario estar conscientes de que la producción del conjunto de libros sagrados como el Pentateuco y los Libros Históricos se hicieron en los periodos preexílicos y posexílicos de la vida de Israel. En estos periodos el tono político marcado es el de la anexión del reino del norte al reino del sur—reyes Ezequías y Josías—y la alianza con el imperio persa para el beneficio político de Israel—época del escriba Esdras—respectivamente. El conjunto de textos mencionados se escribió para la legitimación religiosa de tales proyectos políticos expresada en la centralización del culto y el desarrollo del monoteísmo (Dietrich, 2020, pp. 69-71). Este mismo autor señala lo que en su criterio

⁴ En una breve revisión a varias versiones en español se encontró que sí hay excepciones a esta sesgada traducción, se mencionan aquí un par de ejemplos: Reina Valera Actualizada 2015, Reina Valera Contemporánea, Traducción del Lenguaje Actual.

son los residuos de un colonialismo imperialista en algunos libros del Pentateuco como el Éxodo y el Deuteronomio. Para imponer el monoteísmo y su estricta regulación violentamente se excluyen otras costumbres practicadas por otras personas para experimentar el misterio de Dios (Dietrich, 2020, pp. 77-79).

Crítica al ejercicio del poder. Con relación a la Biblia se critica su uso como texto sagrado para legitimar el poder colonial y se critica también las interpretaciones de ciertos pasajes con el mismo fin. En línea con el teólogo asiático R. S. Sugirtharajah, Silber (2018, pp. 109-110) señala el uso e interpretación del texto del Evangelio de Mateo 28, 18-20, descrito comúnmente como «La Gran Comisión», como uno de carácter colonial y expansionista pues se lo interpreta como la extensión de la Iglesia institucional y fue posicionado como texto misionero paralelamente al avance del imperio colonial británico por ciertas misiones protestantes. Silber recoge también la crítica de la teóloga Musa Dube con respecto al ejercicio de poder y la Biblia. Los conquistadores usaron la Biblia, señala Dube desde su experiencia personal, para legitimar teológicamente la expropiación de tierras a manera de un intercambio entre la fe cristiana y las propiedades de los conquistados (2021a, p. 7).

Identificación de resistencias. Respecto de la lectura e interpretación de la Biblia, Silber (2018, pp. 104-107) señala como una forma de resistencia la estrategia hermenéutica del “lector rebelde”, elaborada por autores como J. Mosala y J. Londoño. Esta lectura consiste en identificarse y resaltar las figuras marginadas y silenciadas en las mismas unidades narrativas bíblicas, leyendo a estas en contrapunto. Así, por ejemplo, en la interpretación a contrapunto del libro de Ester Vashti se convierte en la heroína pues es quien resistió el poder patriarcal y colonial del rey Asuero, quien intentó exhibirla a sus comensales, mientras que Ester es el personaje oscuro debido a que se sometió al sistema imperial al decidir ser parte del harén del rey. En la narración del libro de Rut Orfa es la heroína pues se niega a ir a la casa patriarcal de su suegra y abandonar su tierra, y prefiere dirigirse a la casa de su madre en su propio pueblo (2021a, p. 9). En la parábola evangélica de los talentos, Lucas 25, 14-30, el tercer siervo es el héroe pues se negó a lucrar o generar más riqueza con lo recibido—llevar el dinero al banco para que genere intereses, como el mismo amo sugiere cuando lo reconviene— prefiriendo mantener la riqueza bajo tierra como muestra de una buena práctica antiextractivista⁵. Los ejemplos interpretativos señalados leen deliberadamente en contrapunto las narrativas ubicando en el rol protagónico a personajes que la misma narración margina u oscurece.

Identificación de alternativas. Con relación a la lectura e interpretación de la Biblia, Silber describe y recoge algunas alternativas emergentes. Una es la interpretación bíblica desde los «lectores ordinarios», propuesta por M. Dube, es decir, una interpretación desde todos aquellos excluidos y marginados de alguna manera por la academia, quienes desde su condición de mujeres,

⁵ El autor de este trabajo no tiene registro de cuándo o a quién escuchó o leyó esta interpretación, pero la incluye pues es una buena muestra de una «lectura rebelde» del texto bíblico.

pobres o enfermos de VIH leen el texto y además le añaden expresiones interpretativas no propias de la academia: canto, danza, narración, etc. (Dube, citada en Silber, 2018, pp. 100-102). Otra es la interpretación bíblica de ciertos pasajes descartando de los mismos la sombra colonial. Así lo señala G. M. Soares-Prabhu, citado por Silber (2018, p. 111), sobre el texto de «La Gran Comisión», quien recuerda que el texto no es fundamentalmente eclesiológico sino cristológico, vale decir, apunta al carácter de Cristo y a la relación de sus seguidores con él: aquella de aprendices o discípulos. El texto no habla de la expansión de la Iglesia y menos aún de una legitimación teológica de una expansión colonial. En esta misma línea, Silber apunta que Sugirtharajah ofrece un entendimiento alternativo y no colonial a los “viajes misioneros de Pablo”, al leerlos más como visitas o estancias pastorales enfocadas en la edificación de esas comunidades y sus dirigentes. La crítica de este teólogo es que el concepto de «viajes misioneros» fueron más “...un invento occidental que debió legitimar los viajes de los misioneros-colonizadores europeos” (Silber, 2018, p. 107).

A manera de cierre de esta tercera sección cabe resaltar los siguientes asuntos: el primero es que la interpretación poscolonial y las complementaciones desde los estudios poscoloniales que ofrece Silber sobre la identidad y quehacer ministerial de los laicos y la teología de los signos de los tiempos, respectivamente, tienen el efecto de facilitar entendimientos más matizados y profundos de esas realidades. Pero en el caso del abordaje poscolonial y decolonial al quehacer teológico tradicional, el cometido de Silber va más allá. La propuesta busca deconstruir y llamar a la conversión. Conversión que significa (a) superar su eurocentrismo, (b) arrepentirse de su complicidad con el proceso colonial imperial al que dio legitimación teológica y con el que legitimó su iniciativa misionera, y (c) escuchar, encontrarse y aprender de otras matrices y racionalidades teológicas para entender el mundo y a Dios.

El segundo asunto por resaltar es que Silber no aboga por una desaparición de la tradición teológica europea. Conversión no es aniquilación. Silber (2021b) 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... (p. 167).

La Iglesia ha sido llamada últimamente a varias conversiones, dice Silber. Una conversión pastoral y misionera a través de la *Evangelii Gaudium* y a una conversión ecológica a través de la *Laudato Si'*. Ambas suponen una conversión teológica, argumenta Silber (2018, pp.139-140), y a las que él añade su planteamiento de una conversión poscolonial, es decir, una reorientación del pensamiento, actitudes y prácticas que hagan que la teología tradicional europea se libere de sus vestigios coloniales.

El tercero es que Silber no hace un uso acríptico del pensamiento poscolonial o decolonial. Si bien es cierto que identifica el potencial que ofrece al quehacer pastoral y teológico tradicional para

entender mejor la realidad y corregirse a sí mismo, Silber apunta también algunas limitaciones o riesgos. Figurativamente, Silber (2018) mira a los estudios poscoloniales como una herramienta o grupo de herramientas útiles para “analizar y reorientar la teología” (p. 140), pero que también podrían ser usadas como armas justamente por ser un pensamiento crítico y autocrítico. 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” (Silber, 2018, pp. 140); (c) usar la herramienta como “marca registrada” (Silber, 2018, pp. 141) 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.

Conclusiones

A través del repaso de los aportes teológicos poscoloniales de Stefan Silber en los temas del ministerio de los laicos, la pastoral urbana y el quehacer teológico se puede ver que es posible realizar una interpretación poscolonial de algunas realidades de la vida de la Iglesia que ayuda a matizar estas, logrando así unos entendimientos más ricos y que potencian la misión de la Iglesia. Así tenemos que, en el caso de los laicos y la pastoral urbana, al interpretar su trabajo en las fronteras como los terceros espacios la Iglesia puede darse cuenta de que en efecto a través de ellos ya está presente en donde el Evangelio la llama, es decir, las márgenes de la sociedad, viviendo la fe con aquellos excluidos por los centros de poder. En el caso del quehacer teológico leído a la luz de la teología poscolonial, la Iglesia, si así está dispuesta, puede descubrir sus complicidades con el sistema colonial, marcar distancia de este, descentrarse y volverse a la radicalidad del Evangelio de Jesucristo.

Se señaló en la introducción a este trabajo que la Iglesia está en una constante transición y crisis, y que la Iglesia contemporánea en América Latina está experimentando lo propio de manera exacerbada debido a la crisis de la pandemia y otras crisis globales. A la luz de las reflexiones teológicas poscoloniales y decoloniales de Stefan Silber exploradas en este artículo, se puede afirmar que tales perspectivas pueden ser muy beneficiosas para afirmación y corrección de varios aspectos del quehacer laico, pastoral y teológico Iglesia. Los estudios poscoloniales y decoloniales—como en su momento y hasta ahora han sido la filosofía y las diferentes ciencias—pueden operar como *ancilla theologiae* o *ancilla ecclesiae*, es decir, las auxiliares de la Iglesia para una purificación y refinamiento de su misión en el mundo.

Reconocimientos

El presente artículo fue elaborado como un requisito para la graduación de la Maestría en Investigación en Teología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE).

Stéphane Vinolo es el director de la tesis de maestría del autor del artículo y co-autor del mismo.

Referencias Bibliográficas

- Arana, P. (2001). *Llamados a la Misión*. Instituto Cristiano de Estudios Sociales Juan A. Mackay.
- Andreatta, C. M. (s. f.). Teología Práctica y Pastoral. En *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia Digital*. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. <https://bit.ly/3TRDM3i>
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Manatí.
- Brustolin, L. A. (s. f.). Pastoral/Pastoreo. En *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia Digital*. Ministério da Cultura. Fundação Biblioteca Nacional. <https://bit.ly/3Qp4s8T>
- Dietrich, L. J. (2020). A descolonização da "Palavra de Deus": o desafio primeiro e urgente para uma teología decolonial. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 82(2), 61-84. <https://doi.org/10.15603/1676-3394/ribla.v82n2p61-84>
- Eckholt, M. y Silber, S. (2011). *Pastoral Urbana. Las transformaciones de las megaurbes latinoamericanas provocan la conversión pastoral. Apuntes Metodológicos* (Documento de trabajo). Pastoral Urbana – Großstadt pastoral. Proyecto Internacional e Interdisciplinario de Investigación. Universität de Osnabrück. <https://bit.ly/3ejCgGS>
- Eckholt, M. y Silber, S. (2013). *Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*. Pastoral Urbana – Großstadt pastoral. Proyecto Internacional e Interdisciplinario de Investigación. Universität de Osnabrück. <https://bit.ly/3x3hS3i>
- La Biblia Latinoamericana. (1988). (77a ed.). Paulinas Verbo Divino.
- Nueva Biblia de Jerusalén. (1998). Desclée De Brouwer.
- Panotto, N. (2014). Descolonizar lo divino. Aportes para una teología poscolonial del campo religioso latinoamericano. En L. Catelli y M. Lucero. (Eds.). *Materialidades (Pos)coloniales y de la (De)colonialidad Latinoamericana* (pp. 143-155). Universidad Nacional del Rosario. <https://bit.ly/3AUg0ej>
- Sander, H-J. (2014). The signs of the times - a locus for the word to meet the spirit: the heterotopian character of truth in history. En A. K. Min y C. Schwöbel (Eds.), *Word and spirit. Renewing Christology and Pneumatology in a Globalizing World* (pp. 47-62). de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110307313.47>
- Silber, S. (2002). *Quiénes son los laicos. Un curso de formación para cristianos de base*. Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal Boliviana. <https://bit.ly/3RnAa7K>
- Silber, S. (2014a). *Fermento de otro mundo posible. Reflexiones sobre la Iglesia y Dios en el mundo de hoy*. Lulu. <https://bit.ly/3xHyApx>

- Silber, S. (2014b). Laboratorios de culturas. Perspectivas poscoloniales y teológicas al reverso de las ciudades. *Anatéllei (Córdoba)*, 16(32), 51-63. <https://bit.ly/3LdJGlo>
- Silber, S. (2017a). Creando redes, construyendo puentes. Experiencias con la recepción de la Teología de la Liberación en países europeos de habla alemana. *Voices (Ecumenical Association of Third World Theologians)*, 40(2017-2), 77-88. <https://bit.ly/3qx5DbE>
- Silber, S. (2017b). Esperanza, crisis y movimiento. La Iglesia de los laicos en América Latina. *Alternativas 24* (50). <https://bit.ly/3SCHL2i>
- Silber, S. (2018). *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales*. Itinerarios.
- Silber, S. (2021a). *Decolonizar nuestros conceptos de Dios. Ensayo de enseñanza teológica decolonial desde Europa*. Inédito.
- Silber, S. (2021b). Tipping Points para la Teología. Un futuro teológico ante la emergencia climática. *Agenda latinoamericana mundial (Panamá. Online)*, 2021, 166-167. <https://bit.ly/3QA7k2E>
- Silber, S. (s.f.). Esperanza, crisis y movimiento. La Iglesia de los laicos en América Latina. *Academia.edu*. <https://bit.ly/3BzOogg>
- Sobrino, J. (1984). *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Sal Terrae.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Olmedo Sevilla, J. O. y Vinolo, S. (2022). Una perspectiva teológica poscolonial sobre los laicos, pastoral urbana y la teología: los aportes de Stefan Silber. *Cuadernos de teología – Universidad Católica del Norte (En línea)*, 14, e5495. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-5496>



Copyright del artículo: ©2020 Josué Olmedo y Stéphane Vinolo



Este es un artículo de acceso abierto, bajo licencia Creative Commons BY 4.0.