

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE COMMONS

ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0  
INTERNATIONAL – (CC BY-NC 4.0)



DOI: <https://doi.org/10.35319/yachay.202683188>

## **De la razón indolente a la ecología de saberes. Avances en Teología Pastoral desde las prácticas ausentes y emergentes<sup>1</sup>**

**From cynical reason to an ecology of knowledge.  
Advances in Pastoral Theology from absent and emergent practices**

*A. Ernesto Palafox<sup>2</sup>*

### **Resumen**

El presente escrito tiene como propósito ampliar el horizonte de la teología de las prácticas mediante un diálogo crítico con la epistemología del Sur, particularmente a partir de la propuesta de una ecología de saberes como alternativa a una razón monocultural e indolente. Desde este marco, la tarea teológica consiste en tomar conciencia de los límites de dicha racionalidad y subvertir las lógicas que la sostienen, abriendo espacio a formas plurales de conocimiento.

### **Palabras clave**

Teología pastoral – epistemología del Sur – razón indolente – ecología de saberes – prácticas ausentes y emergentes

- 1 Conferencia impartida en el Tercer Simposio de Posgrado “Teología Pastoral en salida. El cuidado de la casa común como horizonte teológico-pastoral”, el 20 de noviembre 2025, con ocasión de los 250 años de la disciplina académica de la Teología Pastoral y los 25 de la Especialidad de Teología Pastoral en la Facultad de Teología San Pablo, Universidad Católica Boliviana.
- 2 Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México.

## **Abstract**

This paper aims to broaden the horizon of the praxis theology through a critical dialogue with the epistemology of the Global South, particularly through the proposal of an ecology of knowledges as an alternative to a monocultural and cynical reason. Within this framework, the theological task consists of becoming aware of the limits of this rationality and subverting the logic that sustains it, thus opening space for plural forms of knowledge.

## **Key words**

Pastoral Theology – epistemology from the South – cynical reason – ecology of knowledge – absent and emerging practices

## **Introducción**

Una de las razones que llevan al abordaje de estas reflexiones es abrir horizontes en la consideración de prácticas alternativas para la elaboración de una teología pastoral, entendida como una hermenéutica teológica de las prácticas de los cristianos y personas en general, o el momento reflexivo de las prácticas eclesiales como experiencias de fe. Se trata de pensar la teología a partir de las prácticas que se consideran que excluyen, disminuyen o discriminan en diversos campos eclesiales. El acercamiento se hace desde la propuesta sociológica de la epistemología el Sur<sup>3</sup>, interpretada teológicamente desde una articulación de sentido, presente en Jean Ladrière. Para este pensador,

el lenguaje teológico es en cierto modo un lenguaje de segundo grado. En efecto, presupone otro lenguaje en el que se dice la experiencia religiosa cristiana y que él no hace más que prolongar y explicitar. [...] En el lenguaje religioso hay un aspecto esencialmente autoimplicativo. Las proposiciones que constituyen este lenguaje no son simplemente constataivas; no son meras descripciones de estados de cosas, susceptibles de ser verdaderas o falsas. Por

3 “Entiendo por epistemología del Sur, la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorgue visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales”. Boaventura De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur. La reinención de conocimiento y la emancipación social* (México: CLACSO-Siglo XXI, 2013), 12.

su misma estructura, esas proposiciones involucran a su locutor, en el sentido que implican de parte de este, actitudes de compromiso y reconocimiento<sup>4</sup>.

A partir de aquí, se configura la propuesta de una forma teológica que tome conciencia de prácticas ausentes y emergentes, para hacer presentes y posibles otras prácticas alternativas.

Se procede entonces a presentar en primer lugar, las prácticas ausentes desde un doble movimiento: el de las lógicas monoculturales que producen no existencia, y la lógica de las ecologías de saberes como su contraparte. En segundo lugar, se describen las prácticas emergentes desde el “Todavía-No” y las diversas formas de existir, en especial, la posibilidad. En tercer lugar, se exponen algunos componentes teológicos articulados desde estas prácticas ausentes y emergentes.

## 1. Prácticas ausentes

La teología desde las prácticas ausentes se construye a partir de una teoría sociológica crítica frente a la “razón indolente”, que en palabras de Hugo Assmann produciría a una “teología cínica”, es decir, aquella que se realiza al margen de todos los condicionamientos socio-culturales del presente<sup>5</sup>. La “razón indolente” se presenta bajo cuatro formas diferentes: la *razón impotente*, aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma; la *razón arrogante*, que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por ello, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad; la *razón metonímica* que se piensa como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no le interesa descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es sólo para convertirlas en materia prima; y la *razón proléptica* que no tiende a pensar el futuro, porque juzga que lo sabe todo de él, y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente<sup>6</sup>.

Sobre la base de estas cuatro razones indolentes, el objetivo teológico es cuestionar la propia razón teológica que preside tanto los conocimientos como su propia estructuración. Por ello, es necesario desafiar la razón indolente o cínica

4 Jean Ladrière, *La articulación de sentido* (Salamanca: Sígueme, 2021), 477.

5 Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* (Salamanca: Sígueme, 1973), 50 y 104ss.

6 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 101.

en sus múltiples expresiones antes enunciadas. El camino para este desafío es proponer una teología de las ausencias y hacer una crítica frontal a una razón metonímica, omniabarcante o totalizante. Pero, ¿cómo elaborar esta crítica? Lo primero es desmontar la idea común de totalidad, identificada con el orden. Desde esta óptica de totalidad como orden, no hay comprensión ni acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen. Lo segundo es dejar de pensar que hay sólo una lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Tercero, ir más allá de una homogeneidad entre el todo y las partes, como si éstas no tuvieran existencia fuera de la relación con la totalidad. Cuarto, pensar que las variaciones posibles del movimiento de las partes no afectan al todo y son vistas como particularidades. “La forma más adecuada de totalidad para la razón metonímica es la dicotomía, ya que combina, del modo más elegante, la simetría con la jerarquía. La simetría entre las partes es siempre una relación horizontal que oculta una relación vertical”<sup>7</sup>. Y todavía lo más sorprendente de esto, y hasta cierto punto más preocupante, es que como no existe nada fuera de la totalidad que sea o merezca ser inteligible, la razón metonímica se afirma como una razón exhaustiva, exclusiva y completa, aunque sea sólo una de las lógicas de racionalidad que existen en el mundo y sea sólo dominante en los estratos de la comprensión del mundo constituidos o influidos por la modernidad occidental. Así, ninguna de las partes puede pensarse fuera de la relación con la totalidad. Esta reflexión conecta con el principio enunciado por el Papa Francisco: “El todo es superior a la parte” (EG 234-236)<sup>8</sup>, pero desde un particular punto de vista. Este principio no está en la línea de la razón que asume el todo como prepotente, pues al ubicarse desde el modelo del poliedro y no de la esfera, permite al mismo tiempo valorar las partes y el todo desde la diversidad reconciliada en la unidad<sup>9</sup>.

7 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 103.

8 Francisco, “Carta encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común” (24.05.2015).

9 “La métaphore du polyèdre s’oppose d’abord à une homogénéisation ecclésiale, à savoir à l’équidistance entre un centre -le centre romain ou tel siège épiscopal- et n’importe quel point sur la sphère- diocèses, communautés paroissiales ou autres-, l’homogénéité étant concrètement garantie dans la chrétienté ‘déjà évangélisée’ par une même configuration liturgique, doctrinale et institutionnelle. Donner droit de cité à l’originalité de chaque portion, partie ou élément du polyèdre, ne signifie nullement l’abandon de la ‘totalité’ de l’Évangile ni de l’Église ‘tout entière’, voire du ‘tout’ d’une Église diocésaine”. Christoph Theobald, *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer* (Paris: Bayard, 2018), 123.

## 1.1. Lógicas monoculturales

El efecto más grave y perjudicial de esta razón totalizante es que convierte determinadas prácticas en inexistentes y, en consecuencia, las invisibiliza de manera activa. Son varias las lógicas y los procesos a través de los cuales la razón metonímica produce la no existencia de lo que no cabe en su totalidad y en su tiempo lineal. ¿Cómo es producida la no existencia de las prácticas? Cuando éstas son descalificadas, ininteligibles o descartables por entidades fuertes que representan una sola forma de percibir y decidir lo existente. Algunas lógicas de producción de no existencia, de las cuales hay que tomar conciencia teológica, son las siguientes.

*La monocultura del saber y del rigor del saber* es el modo de producción de no existencia más fuerte y poderoso. Consiste en considerar la ciencia moderna y la alta cultura como criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. El mayor problema del sistema dominante del saber reside en el hecho de que se abrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume la forma de ignorancia o de incultura. *La monocultura del tiempo lineal* se refiere a la idea según la cual la historia tiene sentido y dirección únicos y conocidos. Se formula en conceptos como progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización. Esta lógica produce no existencia declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con relación a lo que es declarado avanzado. Desde esta lógica no hay espacio para la simultaneidad o para los retrocesos; es un pensamiento lineal y único contra un pensamiento complejo y plural, según Edgar Morin. *La lógica de la clasificación social* se asienta en la monocultura de la naturalización de las diferencias. Consiste en la distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías. La clasificación racial y la clasificación sexual son las manifestaciones más señaladas de esta lógica. La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía, y puede ser incluso considerada como una obligación de quien es clasificado como superior. De acuerdo con esta lógica la no existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural. Quien es inferior, lo es porque es insuperablemente inferior, y, por lo mismo, no puede constituir una

alternativa creíble frente a quien es superior<sup>10</sup>. En términos de la *lógica de la escala dominante*, la escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de las otras escalas posibles. En la modernidad occidental como la nuestra, la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global. El universalismo es la escala de las entidades o realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos. Por eso, se adjudica precedencia sobre todas las realidades que dependen de contextos y que, por tal razón, son consideradas particulares o vernáculas. “La globalización es la escala que privilegia las entidades o realidades que extienden su ámbito por todo el globo y que, al hacerlo, adquieren la prerrogativa de designar entidades o realidades rivales como locales”<sup>11</sup>. En el ámbito de esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local. Las entidades o realidades definidas como particulares o locales están aprisionadas en escalas que las incapacitan para ser alternativas creíbles a lo que existe de modo universal o global. En este sentido, entra también la escala de lo magno frente a lo pequeño. *La lógica productivista* se asienta en la monocultura de los criterios de productividad, sobre todo capitalista. En los términos de esta lógica, el crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y, como tal, es incuestionable el criterio de productividad que mejor sirve a ese objetivo. “Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descualificación profesional”<sup>12</sup>.

Se advierten entonces cinco formas de no existencia producidas o legitimadas por la razón metonímica, y sus contrarias consideradas como más importantes, y por lo tanto existentes: la ignorante frente a la científica; la residual frente a la avanzada; la inferior frente a la superior; la local frente a la global; y la improductiva frente a la productiva. “Son, pues, partes descualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente descualificadas de

10 “La conquista también introdujo ideas de subjetividad y 'raza' que cosificó a ambos pueblos esclavos: los amerindios y los africanos. El re-centrar político y económico que situó a los europeos como el 'yo' poderoso, definidor y conquistador, en palabras de Enrique Dussel, fue esencial para la constitución del ego moderno... como una subjetividad que se posiciona para ser el centro o el final de la historia”. Diana Taylor, *¡Presente! La política de la presencia* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2020), 33.

11 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 111.

12 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 112.

existir”<sup>13</sup>. La consecuencia de la ausencia de estas prácticas es el desperdicio de experiencias, lo que provoca que el presente se contraiga, tienda a reducirse y se vuelva más limitado.

## 1.2. Ecología de saberes

¿Cómo proceder desde una sociología de las ausencias? ¿Cómo identificar las ausencias? No es sencillo este reconocimiento, pero “se siente en el pulso y es fácil de ver. Se puede observar en el ansia de no desperdiciar acciones, energías ni saberes. Se puede ver en los cambios de conversación y en lo acordado en silencio para facilitar la acción conjunta”<sup>14</sup>. Primeramente se hace por medio de la *indignación*<sup>15</sup>. Indignarse ante la idea de que una concepción tan extraña y excluyente de totalidad haya tenido tanta primacía en tanto tiempo. La segunda se da al identificar los modos de confrontar esa concepción de totalidad y la razón metonímica que la sustenta. Una sociología de las ausencias se construye enfrentando las cinco lógicas anteriores mediante cinco propuestas concretas que cambian o sustituyen las monoculturas por ecologías. Se entiende por ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales heterogéneas”<sup>16</sup>. Desde este concepto de ecología se amplía la mirada a una visión pluralista y diversa, en la que se presentan cinco ecologías que permiten configurar una propuesta para hacer presentes las prácticas que son producidas como no existentes.

*Ecología de los saberes.* La lógica de la monocultura del saber y del rigor científico ha de ser cuestionada al identificar otros saberes y otros criterios de rigor que hagan creíbles esas prácticas producidas como no existentes y carentes de valor. “Esa credibilidad contextual debe ser considerada suficiente para que el saber en cuestión tenga legitimidad a la hora de participar en debates epistemológicos con otros saberes, sobre todo con el saber científico”<sup>17</sup>. La idea central en este punto es que no hay ignorancia ni saber en general. “Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una

13 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 112.

14 Boaventura De Sousa Santos, *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra epistemicidio* (Madrid: Morata, 2017), 29.

15 Stéphane Hessel, *Indigne vous!* (Montpellier: Indigène, 2011).

16 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 113.

17 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 114.

ignorancia particular”<sup>18</sup>. Lo que significa que el aprendizaje de determinados saberes puede implicar el olvido de otros y, en última instancia, la ignorancia de éstos. Más aun, desde una ecología de los saberes la ignorancia no es un estadio inicial o un punto de partida. Estas convicciones construyen de alguna forma la “utopía del interconocimiento” que consiste en aprender nuevos saberes sin necesariamente tener que omitir los anteriores y propios. En esta dinámica de interconocimiento los conocimientos interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias.

*Ecología de las temporalidades.* En esta segunda ecología hay una confrontación entre la idea monocultural que concibe el tiempo en la forma lineal, frente a la sociología de las ausencias que concibe el tiempo desde una multiplicidad de ópticas. Ciertamente el tiempo lineal es uno de ellos, pero no el único ni el más importante por muy occidental que sea; o mejor dicho, precisamente por ello. Hay otras concepciones del tiempo en las culturas de pueblos originarios, como el tiempo circular, el tiempo cíclico, el tiempo glaciario, el tiempo axial, la teoría del eterno retorno y otras concepciones que no se dejan captar adecuadamente por la imagen de un tiempo en línea recta. Todas estas concepciones ancestrales no son sólo recuerdo sino formas diversas de experimentar el presente. Es interesante hacer notar que muchas culturas entienden el poder a partir de las concepciones de temporalidad que en ellas circundan. Se habla de controlar el tiempo en calendarios, fechas, acontecimientos; el control del tiempo es finalmente un control de poder. De ahí que las prácticas que escapan al tiempo lineal, y a la contemporaneidad entendida desde una visión monocultural sustentadas en las instituciones y sus intereses, son consideradas como inexistentes, invisibles, *residuales*.

*Ecología de los reconocimientos.* Una tercera lógica que produce ausencia de las prácticas es la lógica de una clasificación social, y desde nuestros ámbitos una clasificación eclesial. La clasificación trae consigo la descalificación no sólo de las prácticas, sino también de los sujetos practicantes. Ciertamente, “aunque en todas las lógicas de producción de ausencia la descalificación de las prácticas va a la par con la descalificación de los agentes, en esta lógica dicha descalificación incide prioritariamente sobre los agentes, y sólo derivadamente sobre la experiencia

18 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 114.

social (prácticas y saberes) de las que ellos son protagonistas”<sup>19</sup>. El problema consiste en identificar diferencia con desigualdad y, al mismo tiempo, arrogarse el privilegio de determinar quién es el igual y quién el diferente.

*Ecología de las trans-escalas.* La ecología de las trans-escalas hace frente a una lógica que privilegia lo universal y lo global, frente a lo local. Esta lógica hegemónica tiene mucho que ver en la conformación y ausencia creada de las prácticas eclesiales. La realidad es que la fuerza de lo global tiene una enorme impronta en estos tiempos, con unos principios ideológicos que la sostienen de forma hegemónica. Principios como el comercio libre, democracia, primacía del derecho, individualismo. Todos estos constituyen un nuevo tipo de abstracción y generalización. “En vez de ser descontextualizados o desincorporados de las realidades concretas son concebidos como globalmente contextualizados e incorporados, promoviendo criterios globales para la evolución de las particularidades del mundo. La convergencia entre universalismo y globalización es así, simultáneamente, la causa y la consecuencia de la convergencia en el mundo”<sup>20</sup>.

*Ecología de las productividades.* Ante una lógica productivista, se presenta una ecología que recupere y valore otro tipo de producción que la ortodoxia productivista oculta o simplemente desacredita.

## 2. Prácticas emergentes

La sociología de las ausencias se presenta como una crítica frontal a una razón metonímica que se pretende como total en relación con la invisibilización de las partes. Una sociología de las emergencias se levanta como una crítica a la razón proléptica, es decir como una razón que pretende dominar o domesticar el futuro de lo que puede ser. ¿Cómo se describe esta razón? En palabras de Boaventura De Sousa, “es la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal. [...] La crítica de la razón proléptica tiene por objetivo contraer el futuro”<sup>21</sup>. ¿Qué significa contraer el futuro? Significa tornarlo escaso y como tal, objeto de cuidado. El futuro no tiene otro sentido ni otra dirección que las que resultan de tal cuidado. Esta contracción del futuro se consigue con la *sociología de las emergencias*. ¿En qué consiste

19 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 119.

20 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 122.

21 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 126.

esta sociología? Aun cuando pueda sonar un poco abstracta la descripción, esta teoría consiste en sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado<sup>22</sup>.

## 2.1. El “Todavía-No”

Desde el marco conceptual de esta reflexión, el concepto de emergencia se toma a partir del concepto de “Todavía-No” (*Noch Nicht*), propuesto por Ernst Bloch y retomado por De Sousa. Aun cuando desde otros ángulos filosóficos y sociológicos se puedan encontrar otras vetas semánticas, este aporte toma el camino desde esta propuesta, en razón de las interpelaciones que ofrecen a la reflexión teológica. La idea del “Todavía-No” va en contra de lo que en el pensamiento occidental se conoce como el Todo (*Alles*) y Nada (*Nichts*), y que, por cierto, se conecta de modo interesante con el concepto de *Nepantla*, utilizado por los pueblos originarios del México central<sup>23</sup>. Retomando el “Todavía-No” de Bloch, lo posible es lo más incierto y, sin embargo, sólo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. Bloch introduce así dos nuevos conceptos, el No (*Nicht*), y el Todavía-No (*Noch Nicht*). El No es la falta de algo y la expresión de la voluntad para superar esa falta. Por eso, el No se distingue de la Nada. Decir No es decir sí a algo diferente.

Lo Todavía-No es la categoría más compleja, porque extrae lo que existe sólo como latencia, un movimiento latente en el proceso de manifestarse. Lo Todavía-No es el modo en que el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito. Es una posibilidad y una capacidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas. De hecho, ellas redeterminan activamente todo aquello que tocan y, de ese modo, cuestionan las determinaciones que se presentan como constitutivas de un momento dado o condición. Subjetivamente, lo Todavía-No es la conciencia anticipadora. Objetivamente, lo Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por el otro, posibilidad (potencialidad)<sup>24</sup>.

22 Desde un ángulo de estudios de género, ver la interesante obra colectiva, Daniela Alegria, y Lieta Vivaldi, (eds.). *Reflexiones feministas sobre los cuidados* (Buenos Aires: LOM, 2024).

23 “*Nepantla*, significa ‘quedarse en medio’; es un término náhuatl utilizado por un viejo indio para designar el estado liminar que ocuparon los habitantes naturales de la Nueva España durante el siglo XVI. No significa simplemente una situación límite, señala un estado de tránsito con características culturales, políticas, económicas y religiosas peculiares”. Javier Garibay, *Situados en medio. Estudio histórico-teológico de la realidad indiana* (México: CRT, 2000), 31.

24 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 127.

Siguiendo todavía a Bloch, este movimiento del “Todavía-No” introduce en el presente una posibilidad incierta, pero ciertamente no neutra. Puede ser la posibilidad de una utopía o la posibilidad de un desastre o perdición. Esta incertidumbre hace que todo cambio incluya el elemento del azar, de riesgo, que no es lo mismo que peligro. De ahí que hay que ver todo momento, toda circunstancia o fenómeno como un elemento de posibilidades, y no desperdiciar las oportunidades de transformación específica que ofrece el futuro.

## 2.2. Modos de existir

Otro elemento a rescatar de la reflexión desde Bloch, y que Boaventura De Sousa hace notar, es lo referente a las tres categorías modales de existir: la realidad, la necesidad y la posibilidad. El problema es que la razón indolente proléptica (que controla en una sola mirada el futuro) descuidó la tercera, centrándose únicamente en las dos primeras. La invitación de Bloch es centrar la mirada también en la posibilidad, y desde ahí concebir las prácticas emergentes sabiendo que “ser humano es tener mucho delante de sí”, y que la posibilidad es el movimiento del mundo. “Los momentos de esa posibilidad son la *carencia* (manifestación de algo que falta), la *tendencia* (proceso y sentido) y la *latencia* (lo que está al frente de ese proceso). La carencia es el domino de lo No, la latencia es el campo de lo Todavía-No y la latencia de la Nada y del Todo, dado que la misma puede redundar en frustración o en esperanza”<sup>25</sup>.

## 3. La forma teológica de las ausencias y las emergencias

¿Qué forma adopta una teología que se diseña desde unas prácticas ausentes y emergentes? Muchos de los elementos previamente descritos desde la epistemología del Sur pueden conducir, sin violentar el camino, a dar forma a un pensamiento teológico-pastoral mediante un salto epistémico de la sociología a la teología en un ejercicio hermenéutico que procura nuevas significaciones como las siguientes<sup>26</sup>.

25 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 128.

26 “¿No es preciso estar dispuesto a admitir que en el lenguaje de la fe existe una modalidad específica de significación y que ésta debe ser evidenciada en lo que tiene de específico? Sólo después de haber analizado en su objetivo propio, se podrá quizá mostrar que en definitiva depende de una ‘explicación’ en un lenguaje diferente. Pero si se plantea de antemano que *debe* ser explicado en un lenguaje privilegiado, no se le da incluso ni la posibilidad de mostrarse en lo que tiene de propio. Hay que dejar que la fe hable en su propio lenguaje para comprender cómo habla. De esa manera, nos vemos conducidos a no retener más que una hermenéutica en el primer sentido: análisis del modo de transgresión semántica propio del lenguaje de la fe (y no transcripción de este lenguaje en otro)”. Jean Ladrrière, *La articulación del sentido*, 254.

### 3.1. Una teología que hace presente y creíble experiencias ausentes

La teología pastoral deberá considerar alternativas prácticas y experiencias fuera del ámbito eclesial-hegemónico donde normalmente se enmarcan, y al mismo tiempo considerarlas como creíbles e inteligibles teológicamente. Lo importante entonces es crear las condiciones para ampliar el campo de las experiencias creíbles dentro de las expectativas eclesiales. La ampliación eclesial se da no sólo porque aumente el campo de las experiencias creíbles existentes, sino también porque, con ellas, aumentan las posibilidades de experimentación pastoral en el futuro. Esta ampliación de horizontes eclesiales debe construirse desde el ensanchamiento de lo que se entiende por contemporáneo en una dinámica de “dilatación del presente”. Esta forma de entender lo contemporáneo hace frente a un cierto achatamiento del tiempo presente de manera que, tendencialmente, todas las experiencias y prácticas que se dan simultáneamente puedan ser consideradas contemporáneas, aunque cada una a su manera. Así, se apuesta por la simultaneidad de prácticas y de reflexiones teológico pastorales desde una concepción larga de la contemporaneidad<sup>27</sup>, y desde lo asumido teológicamente como “tiempo intermedio”. “¿Cuál es el sentido de este “tiempo intermedio”? Se trata ciertamente de un tiempo en que los efectos de la muerte y resurrección de Jesucristo se hacen visibles en una praxis nueva, posibilitada por el Espíritu Santo y que se concreta en comunidades cristianas que constituyen el nuevo pueblo de Dios, al que ahora están invitados los gentiles”<sup>28</sup>.

¿Qué decir de la teología construida a partir de las prácticas ausentes o invisibilizadas? En primer lugar, la realidad de las prácticas pastorales no puede ser reducida a lo que existe, sino a una versión amplia del realismo que toma conciencia de los silencios y las ausencias por la vía del silenciamiento, de la supresión y de la marginalización, esto es, las realidades que son activamente producidas como no existentes. En segundo lugar, la teología de las ausencias, alimentada desde sociología de las ausencias, es contrafáctica; es decir, que no se atiene sólo a los hechos dados, convencionales, sino que tiene lugar a través de una confrontación entre lo teológico reflexivo y lo teológico tradicional.

27 Ver la concepción de Giorgio Agamben: ¿Qué es lo contemporáneo? (s/l, s/e, 2008), <https://ia801405.us.archive.org/29/items/agamben-que-es-lo-contemporaneo/agamben-que-es-lo-contemporaneo.pdf>

28 Antonio González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1999), 379.

La práctica teológica no puede, en efecto, separarse del contexto, incluso abstraerse de la vida concreta de hombres y mujeres; no puede hacer caso omiso de los nuevos espacios en los cuales lo humano construye su mundo. La práctica teológica debería también, y más específicamente, dar cuenta de las huellas, de la dinámica de presencia y ausencia de lo teologal en el centro de lo humano y del mundo<sup>29</sup>.

Para llevarse a cabo, exige una doble imaginación muy presente en la teología pastoral: imaginación epistemológica y experiencial. La primera permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas; la segunda permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores eclesiales.

### 3.2. Una teología construida desde lógicas de interconocimiento

En teología pastoral no es posible identificar las prácticas sólo a partir de monoculturas de pensamiento teológico; es necesario abrirse a una forma de redes de conocimiento teológico para establecer lógicas de interconocimiento desde la interculturalidad. Normalmente la identificación de prácticas pastorales se hace desde instrumentales asentados en monovisiones o esquemas únicos de pensamientos y referentes preestablecidos con expresiones como: “siempre se ha hecho así”. De ahí la invitación a “ser creativos en esta tarea de repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades” (EG 33). Todo esto desde una dimensión relacional que

connota y define, desde un punto de vista epistémico, el estatus de la teología, que está impulsada a no encerrarse en una autorreferencialidad que conduce al aislamiento y a la insignificancia, sino a percibirse inserta en una red de relaciones, en primer lugar con otras disciplinas y otros saberes. [...] Esto lleva a la teología a la ardua tarea de saber servirse de nuevas categorías desarrolladas por otros saberes, para penetrar y comunicar las verdades de la fe y transmitir la enseñanza de Jesús en los lenguajes actuales, con originalidad y conciencia crítica<sup>30</sup>.

Sin embargo, el problema es que la mayoría de las prácticas que son justificadas como visibles o evidentes, son las que están asentadas desde una

29 Marc Dumas, “La experiencia de la teología. Explorar lo teologal en la profundidad de lo humano y de la sociedad”, *Palabra y Razón*, nº 17, (2020): 14.

30 Francisco, *Ad theologiam promovendam* (01.11.2023) n. 5.

teología oficial, siendo accesibles y visibles sólo para quienes tienen acceso a este conocimiento, constituyendo así, un cierto “cognotariado”<sup>31</sup> o élite que conoce, testimonia e interpreta. Esto trae como consecuencia una *injusticia epistémica* que, según Miranda Fricker, consiste en causar mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento, lo cual se expresa de dos formas: testimonial y hermenéutica. La primera ocurre cuando el conocimiento de una persona es ignorado o su credibilidad es cuestionada por los prejuicios derivados de la pertenencia de esta persona a un determinado grupo social (como ser mujer, o una persona racializada). La segunda ocurre cuando la experiencia de una persona no es comprendida (por ella misma o por los demás) porque no hay ningún concepto disponible que pueda identificar o explicar adecuadamente aquella experiencia<sup>32</sup>. Desde una ecología de los saberes, no se trata de desdeñar en conocimiento científico ni de rechazar los adelantos en este tipo de conocimiento; el problema es cuando este conocimiento se piensa y se postula como el único y el superior. En reacción a esta hegemonía epistémica, urge explorar otros saberes, desde epistemologías pluralistas y justas, buscando la interdependencia entre saberes científicos producidos por la modernidad occidental, y otros no científicos, populares, ancestrales, tradicionales. Esta ecología de saberes tiene que ver también con la idea de *incompletud* del conocimiento, frente a posturas de pensamiento cerrado y absolutista. Pensarse desde la *incompletud* permite a la teología situarse como un saber regional y parcial, pues muchas veces se confunde el ejercicio teológico con el objeto, olvidando que el absoluto es Dios, no la reflexión sobre éste. “Se olvida con frecuencia el lugar de la reflexión teológica y del producto teológico, en el contexto concreto de la realidad histórica que lo engloba. Sigue pesando sobre la teología la antigua pretensión de ser un saber absoluto y supremo, que está por encima de los avatares históricos de otros saberes y de otras praxis”<sup>33</sup>.

31 Franco Bifo Berardi, “Del intelectual orgánico a la formación del cognotariado”, *Archipiélago* n.66 (2005): 57-67; Pierre Bourdieu, “El racismo de la inteligencia”, *Archipiélago* n.66 (2005): 261-265.

32 Miranda Fricker, *Injusticia epistémica* (Barcelona: Herder, 2017), 17-18; 237-345. En la línea de un *racismo epistémico* ver Gloria Anzaldúa, *Borderlands. La Frontera* (Madrid: Capitán Swing Libros), 2016.

33 Ignacio Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, *Escritos teológicos* t. I, (San Salvador: UCA, 2000), 163.

### 3.3. Una teología que asume las diversas concepciones de tiempo

Una teología pastoral que reconozca las prácticas provocadas intencionalmente como ausentes estaría en la línea de asumir la diversidad de concepciones de tiempos y aceptar que las diferentes culturas generan diferentes reglas temporales.

En las culturas indígenas y africanas, por mucho tiempo consideradas anacrónicas o retrógradas por algunos comentaristas, el tiempo es concebido en múltiples niveles y coexistiendo con otros tiempos –el tiempo de los dioses, de los elementos naturales, de los ancestros, del tiempo humano y más–. Leda Martins escribe sobre el “tiempo espiral” en la versión del mundo de los descendientes de Yoruba y Congo en Brasil, donde el “pasado” yace frente y el futuro nos sorprende detrás. Silvia Rivera Cusicanqui nota la simultaneidad del pasado y el futuro en la vida del mundo aimara. No hay *pos* o *pre* en esta visión de la historia que no es lineal ni teleológica, sino que se mueve en ciclos y espirales, emprendiendo una ruta sin olvidarse de volver al mismo punto<sup>34</sup>.

Con esto se estaría liberando a muchas prácticas eclesiales de expresión popular de su condición residual que les ha sido impuesta por el canon temporal hegemónico, restituyéndoles su temporalidad específica y posibilitando de ese modo su desarrollo autónomo. Pensemos en prácticas que se hacen atemporales o simultáneas y que no son contemporáneas con los calendarios oficiales a nivel litúrgico, celebrativo o conmemorativo. ¿Qué prácticas pastorales quedan fuera de una concepción de tiempos oficiales o lineales? ¿Quién organiza los tiempos litúrgicos o las fiestas religiosas? ¿Cómo entender el principio de que “el tiempo es superior al espacio”? (EG 222-225). Desde la teología pastoral, que también es programática y operativa, es siempre un desafío articular teológicamente las tres dimensiones temporales en las que nos movemos: cronológico, kairológico, escatológico, con las diversas temporalidades multiculturales y contrahegemónicas. Este desafío se convierte en un llamado teológico a la “sapiencia multitemporal”.

### 3.4. Una teología que se reconoce en las diferencias y los/las diferentes

Una teología pastoral que busca visibilizar las prácticas producidas como no existentes, procura una articulación diversa entre el principio de igualdad y el de diferencia, abriendo espacio para la posibilidad de diferencias entre iguales.

34 Taylor, *¡Presente!*, 47.

Desde una teología de las ausencias, se hablaría de una ecología de diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos. En esto consisten básicamente las dinámicas relacionales de forma sinodal, y que el Documento Final en la Segunda Parte lo presenta de modo claro: “Muchos expresaron su sorpresa por haber sido interpelados y su alegría por hacer oír sus voces en la comunidad; tampoco faltaron quienes compartieron el sufrimiento de sentirse excluidos o juzgados también por su situación matrimonial, su identidad y su sexualidad” (DF 50)<sup>35</sup>. Un llamado a una teología de los reconocimientos se vuelve más urgente en estos días, dada la experiencia de la pluralidad y la diversidad de sujetos, de iniciativas, de prácticas y de alteridades débiles que han sido producidas como ausentes o negadas. El problema se torna nuevamente un problema de injusticia epistémica, pues no sólo se excluyen las prácticas, sino también y por extensión se excluye y descalifica *a priori* y se vuelven invisibles a quienes las producen: feministas, poscoloniales, campesinos, pueblos originarios, grupos étnicos, LGBTQ+. “Hombres o mujeres, judíos o paganos, doctores de la ley o publicanos, justos o pecadores, mendigos, ciegos, leprosos o enfermos, Jesús no despidió a nadie, sino que se detiene a escuchar y a entablar un diálogo. Ha revelado el rostro del Padre saliendo al encuentro de cada persona allí donde está su historia y su libertad” (DF 51). Al ensanchar y alargar la tienda (Is 54,2) de la reciprocidad, la teología pastoral crearía nuevas exigencias de inteligibilidad y reconocimiento recíproco entre los diversos ministerios, pues es ahí donde se ponen en juego alteridades negadas, reconocimientos unilaterales, y las relaciones de desigualdad y de autoridad (DSD 30)<sup>36</sup>. En este punto nos encontramos en el terreno de los ministerios, de la estratificación eclesial que se presenta en los procesos de pastoral.

### 3.5. Una teología que se apoya en una ecología de trans-escalas

Una teología de las ausencias, alentada por una ecología de las *trans-escalas*, tendrá que advertir más en las divergencias que en las convergencias del universalismo excluyente que opera también dentro de la Iglesia<sup>37</sup>. No por

35 Francisco. XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. “Documento final. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión” (26.10.2024).

36 Documento de Santo Domingo. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. “Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo, ayer hoy y siempre” (1992).

37 A. Ernesto Palafox, “La dinámica global/local/regional en la pastoral”, *Efemérides Mexicana*, n.121 (2023): 106-125.

nada el Documento Final sobre la Sinodalidad habla más que de una Iglesia universal, de una Iglesia toda o total (DF 11, 119, 131, 134...). Es decir, la Iglesia tendría que entender la totalidad no como un ente omniabarcante que anula las diferencias, sino como una Iglesia que no quiere dejar a nadie fuera, pero no desde un sentido universalizante o expansionista. “El proceso sinodal retoma la noción de *Ecclesia tota* como comunión de Iglesias configuradas en *tres niveles* –local, regional/continental y universal– y *tres sujetos* –todos, algunos y uno–, estableciendo una interrelación *orgánica* entre el Pueblo de Dios, el Colegio Episcopal y el ministerio petrino”<sup>38</sup>. En este orden de ideas, la ausencia de muchas prácticas se hace presente al considerar que las que importan son las prácticas que tienen más alcance global en detrimento de las más locales por ser más modestas y poco vistosas. Se debe recordar que en la Iglesia hay prácticas locales alternativas, así como también las hay a nivel global y que el impacto es mutuo. Pasa lo mismo en relación con los organismos globalizados a nivel pastoral que pretenden impactar hegemónicamente sobre los ámbitos locales, sin dejarse impactar por éstos. De hecho, no hay globalización sin localización, y la Iglesia entre más localizada, expresa más su dimensión global. *Evangelii gaudium* recuerda los impactos negativos que trae lo global sin localidad, y lo local sin globalidad (EG 234-235). El problema no es la relación entre estas dos dinámicas, sino el hecho de que se imponga una sobre la otra. En muchos procesos pastorales se tiende a evidenciar y cualificar sólo las prácticas originadas a partir de lógicas visibilizadoras y productivas, respaldadas por teologías igualmente producidas sólo desde un solo ángulo. ¿Qué le toca a la teología pastoral desde una ecología de las productividades? Le corresponde ampliar el horizonte de la realidad eclesial a través de experimentaciones y reflexiones sobre alternativas de tipo reivindicativo a nivel económico, social y cultural. Desde la defensa de valores presentes en las organizaciones, en los movimientos sociales. Su tarea también es fomentar la expansión y alargamiento de conceptos claves en la acción pastoral como participación, misión, comunión, identidad cristiana, ministerios, pero desde experiencias locales.

### 3.6. Una teología construida desde las latencias

¿Cuál es el cometido de la teología desde unas prácticas *emergentes*? Hay varios componentes que vinculen este saber teológico con unas prácticas

38 Rafael Luciani, “El despertar de la conciencia de una *Ecclesia tota*”, *Medellin* 190 (2025): 15.

emergentes. Desde el discernimiento de las prácticas eclesiales, no se trata de considerar únicamente las que están presentes o ausentes, ni enfocar los esfuerzos sólo en cubrir las carencias, o en percibir las tendencias, sino también dirigir la mirada a las *latencias*, a lo germinal, a lo que está surgiendo de forma sencilla y modesta<sup>39</sup>. Normalmente los enfoques están dirigidos a lo que existe y a lo que falta, pero poco en lo que es posible, en lo que puede suceder o está surgiendo. Más aún, una teología atenta a las prácticas emergentes busca sobre todo introducirse en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades concretas. Se convierte en una teología que busca ampliar el presente, uniendo a lo real las posibilidades y expectativas futuras que conlleva. Lo “Todavía-No” en la teología, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre a la espera. Se trata de cuidar el futuro para así ofrecer esperanza contra la frustración y el desánimo tan presente en nuestros días. Se trata, en definitiva, de la visión cristiana de la escatológica, pues “sin lo escatológico falta la fuerza radical para transformar proyectivamente el presente”<sup>40</sup>. Unas formas concretas de teologizar desde las prácticas emergentes es vincular planificación y esperanza<sup>41</sup>, y trabajar desde los “tiempos intermedios” ya antes mencionados, o desde lo liminal contenido en el concepto de *Nepantla*.

### 3.7. Una teología que ensancha la simbólica y la narrativa

La teología de las emergencias tendría como objetivo ampliar la simbólica y la narrativa desde los distintos saberes, prácticas y sujetos, de tal manera que se identifiquen en ellos las tendencias de futuro del “Todavía-No”, sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza con relación a la probabilidad de la frustración. Tal ensanchamiento simbólico y narrativo es, en el fondo, una forma de imaginación teológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado, conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza contra la frustración; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones. La teología que busca reflexionar desde prácticas emergentes, actuaría sobre las posibilidades (potencialidades contextuales y epocales) y sobre las capacidades (potencia de agentes). Lo

39 A. Ernesto Palafox, “La secularización: ¿un tiempo ‘terminal’ o un tiempo ‘germinal’ para la evangelización?”, *Efemérides Mexicana* 32 n. 96 (2014): 462-480.

40 Ignacio Ellacuría, “Escatología e historia”, *Escritos de teología*, t. II (San Salvador: UCA, 2000), 97.

41 Jürgen Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca: Sígueme, 1971), 419-448.

“Todavía-No” tiene sentido (en cuanto posibilidad), pero no tiene dirección, ya que puede acabar tanto en esperanza como en un desastre. Por eso, la teología de las emergencias sustituye la idea mecánica de determinación y del progreso por la idea axiológica del cuidado resignificado desde las teologías feministas y ecofeministas, que “nos proponen visiones cristianas de una nueva creación que articulen la justicia y el cuidado de los otros y de la Tierra, y que nos movilicen para la transformación social”<sup>42</sup>. Mientras que en la teología de las ausencias la axiología del cuidado es puesta en práctica en relación con las alternativas disponibles, la teología de las emergencias se lleva a cabo en relación con las alternativas posibles. En este sentido, se plantea un llamado a cuidar no sólo lo disponible, sino lo posible de las prácticas.

Ciertamente estas teologías no son teologías convencionales, ¿en qué sentido? en el sentido que el elemento objetivo y subjetivo van unidos, no se puede pensar en una teología objetivista, inmaculada de toda presencia subjetiva e histórica como se afirma clásicamente acudiendo al recurso de la revelación o del magisterio.

No cambia sustancialmente esta situación el recurso a la revelación y al magisterio, como si estas dos instancias garantizaran la objetividad más allá de los vaivenes históricos. No lo cambia, ante todo, por el mismo carácter opcional del ámbito de la fe que acompaña no sólo a su inicio, sino a todo su ejercicio. Pero no lo cambia, sobre todo, porque la revelación misma es histórica en su misma estructura, de modo que no puede tener un único sentido unívoco para situaciones realmente distintas; y si tal es la revelación en cuento entrega, lo es mucho más en cuento recepción<sup>43</sup>.

Desde esta óptica teológica, el lazo entre lo objetivo y lo subjetivo es de un *continuum*, no de una interrupción o desconexión. El elemento subjetivo consiste principalmente en la conciencia anticipadora y el inconformismo o indignación ante una carencia cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades, puesto

42 Lucía Ramón, *Mujeres de cuidado justicia, cuidado y transformación* (Barcelona: Cuadernos Cristianismo i Justicia 176, noviembre 2011), 27; Nora Matilde Méndez. “Un acercamiento a la ética feminista del cuidado pastoral cristiano”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* vol. 13, n. 30 (2008) 177-190, [http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1316-37012008000100011&lng=es&nrm=iso](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012008000100011&lng=es&nrm=iso); la obra clásica de Leonardo Boff, *El cuidado esencial* (Madrid: Trotta, 2002).

43 Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, 166.

que “los conceptos fundamentales no son accesibles sin una teoría de las emociones”<sup>44</sup>. Su objetividad depende de la calidad de su dimensión subjetiva.

Nada de esto relativiza absolutamente –valga la paradoja– ni la aceptación creyente, ni la reflexión teológica. Tan solo pone sobre aviso para no caer en ingenuidades valorativas. Las afirmaciones más abstractas pueden resultar a veces la expresión religiosa de una situación, cuya verdad es todo menos religiosa. [...] El teólogo (la teóloga), por tanto, debe preguntarse a quiénes y a qué conductas favorecen sus reflexiones o quiénes se hallan a gusto con ellas<sup>45</sup>.

### 3.8. Una teología de expectativas y no sólo las experiencias

Mientras que la teología de las ausencias se mueve en el campo de las *experiencias*, la teología de las emergencias se mueve en el campo de las *expectativas*. Un pensamiento clásico y dominante de teología es aquel que establece una distancia entre estos dos elementos, privilegiando las experiencias, y dejando a un lado las expectativas y latencias. Por el contrario, una teología aquí concebida es la que intenta unir experiencias y expectativas, incluso manteniendo la ilusión de expectativas luminosas, a pesar de que las experiencias sean mínimas y modestas. Las expectativas con las que se construye esta teología son expectativas contextuales en cuanto son mediadas por posibilidades y capacidades, reivindicando una realización más fuerte que la frustración. En la teología de las emergencias, la ausencia es una posibilidad futura aún por identificar y una capacidad aun no plenamente formada para llevarla a cabo. Si la teología de las ausencias expande el campo de las experiencias ya disponibles, la teología de las emergencias expande el campo de las experiencias posibles. Las dos están estrechamente asociadas, pues entre más experiencias disponibles, más experiencias pueden ser posibles en el futuro. Piénsese por ejemplo en la participación de mujeres en la Iglesia: entre más experiencias disponibles se tuvieran en este campo, más posibilidades habría de una reforma de la Iglesia. “Cuanto más amplia fuera la realidad creíble, más vasto sería el campo de las señales o pistas creíbles y de los futuros posibles y concretos. Cuanto mayor fuese la multiplicidad y la diversidad de las experiencias disponibles y posibles, mayor sería la expansión del presente y la contracción del futuro.”<sup>46</sup>

44 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 130.

45 Ellacuría, “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”, 166.

46 De Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, 132.

Una teología de las ausencias y de las emergencias se elaboraría ciertamente fuera de centros clásicos del pensar teológico, o de centros hegemónicos de producción teológica, con el objetivo de crear una comunidad teológica independiente de concepciones hegemónicas que conducen a dichos centros. Estas teologías se elaboran a partir de entrecruces no sólo de diversas tradiciones teológicas y metodológicas, sino también de diversas culturas y formas de interacción entre cultura y conocimiento no científico, es decir de culturas con sabiduría popular<sup>47</sup>.

### Tres ideas para concluir

Primeramente, la experiencia expresada en prácticas ausentes y emergentes es mucho más amplia y variada que lo que la teología pastoral clásica asume como existentes e importantes. En segundo lugar, muchos de los discursos teológicos pesimistas que proclaman falta de alternativas, quizás se deben a que no están considerando la riqueza de estas prácticas, y por lo tanto son desperdiciadas o estimadas como residuales, empobreciendo con esto de igual forma la reflexión teológica. Finalmente, para hacer frente a este desperdicio de prácticas y visibilizar creíblemente iniciativas modestas y locales, es necesario abrirse a modelos diversos de racionalidad teológica que se contrapongan consciente y críticamente a racionalidades indolentes o cínicas.

### Bibliografía

- Alegría, Daniela y Lieta Vivaldi, eds. *Reflexiones feministas sobre los cuidados*. Buenos Aires: LOM, 2024.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands. La Frontera*. Madrid: Capitán Swing Libros, 2016.
- Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Berardi, Franco Bifo. “Del intelectual orgánico a la formación del cognotariado”. *Archipiélago* n. 66 (2005): 57-67.
- Boff, Leonardo. *El cuidado esencial*, Madrid: Trotta, 2002.

47 José Orlando Reyes Fonseca, *La racionalidad sapiencial en el estatuto del conocimiento teológico* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016).

- Bourdieu, Pierre. “El racismo de la inteligencia”. *Archipiélago*, n. 66 (2005): 261-265.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra epistemicidio*. Madrid: Morata, 2017.
- De Sousa Santos Boaventura, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO-Siglo XXI, 2013.
- Documento de Santo Domingo. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. “Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo, ayer hoy y siempre” (1992). <https://drive.google.com/file/d/1znA3P5qkl2ir2XXFdt081cQfq8Td0bQI/view>
- Dumas, Marc. “La experiencia de la teología. Explorar lo teologal en la profundidad de lo humano y de la sociedad”. *Palabra y Razón* n°17, (2020): 9-24.
- Ellacuría, Ignacio. “Escatología e historia”, *Escritos teológicos* t. II. San Salvador: UCA, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. “La teología como momento ideológico de la praxis eclesial”. *Escritos teológicos* t. I. San Salvador: UCA, 2000.
- Francisco. “Carta encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común”. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)
- Francisco. XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos. “Documento final. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación, misión”. [https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26\\_final-document/ESP---Documento-finale.pdf](https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/ESP---Documento-finale.pdf).
- Francisco. *Ad theologiam promovendam* (01.11.2023), [https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html)
- Fricker, Miranda. *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder, 2017.
- Garibay, Javier. *Situados en medio. Estudio histórico-teológico de la realidad indiana*. México: CRT, 2000.
- González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Hessel, Stéphane. *Indigne vous!* Montpellier: Indigène, 2011.
- Ladrière, Jean. *La articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme, 2001.

- Luciani, Rafael. “El despertar de la conciencia de una *Ecclesia tota*”. *Medellín* 190 (2025): 15-36.
- Méndez, Nora Matilde. Un acercamiento a la ética feminista del cuidado pastoral cristiano. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* vol. 13, no. 30 (2008) 177-190. Disponible en <[http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1316-37012008000100011&lng=es&nrm=iso](http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012008000100011&lng=es&nrm=iso)>.
- Moltmann, Jürgen. *Esperanza y planificación del futuro*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Palafox, A. Ernesto. “La dinámica global/local/regional en la pastoral”. *Efemérides Mexicana*, n. 121 (2023): 106-125.
- Palafox, A. Ernesto. “La secularización: ¿un tiempo ‘terminal’ o un tiempo ‘germinal’ para la evangelización?”. *Efemérides Mexicana* 32, n. 96 (2014): 462-480.
- Ramón, Lucía. *Mujeres de cuidado justicia, cuidado y transformación*. Barcelona: Cuadernos Cristianisme i Justicia 176, noviembre 2011.
- Reyes Fonseca, José Orlando. *La racionalidad sapiencial en el estatuto del conocimiento teológico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Taylor, Diana, *¡Presente! La política de la presencia*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2020,
- Theobald, Christoph. *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*. Paris: Bayard, 2018.

Artículo presentado en 09.03.2026 y aprobado en 20.04.2026.

A. Ernesto Palafox es doctor en Teología Pastoral por la Universidad Católica de Lovaina. Maestría en Filosofía por la Universidad Pontificia de México; estudios de Pastoral Urbana por la Universidad Iberoamericana de México. Colabora como profesor en varias universidades. Es integrante del “Grupo Santiago” y miembro de la Academia Mexicana de Teología. Forma parte del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM.

E-mail: [ernesto.palafox@pontificia.edu.mx](mailto:ernesto.palafox@pontificia.edu.mx); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9591-9009>.