

El pensamiento decolonial es colonial. La propuesta Fraternidad Universal desde América

Decolonial thought is colonial. The Universal Fraternity proposal from America

La pensée décoloniale est coloniale. La proposition de Fraternité Universelle depuis l'Amérique

Dr. José Sols Lucia*

Resumen

En América Latina, los promotores del *giro decolonial* creen que para defender las culturas originarias es

* El Dr. José Sols Lucia, teólogo español, es profesor del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, del que fue Director. Es Doctor en Teología (Centre Sèvres, París) y Licenciado en Historia Contemporánea (Universidad de Barcelona). Fue Director de la Cátedra de Ética y Pensamiento Cristiano del IQS, Universidad Ramon Llull, Barcelona. Coordinó el grupo de investigación LACS (Laboratorio de Análisis y Crítica Social), el grupo internacional de investigación Red Humanitas y el Grupo de Pensamiento Social Cristiano de UNIJES (Universidades Jesuitas de España). Sus líneas de investigación han sido «La Teología Histórica de Ignacio Ellacuría como método de la Teología de la Liberación», «Análisis fenomenológico de la violencia», «Procesos de reconciliación política», «Gobernabilidad Democrática Global», «Responsabilidad social corporativa», «Ética de la investigación científica» y «El pensamiento social cristiano contemporáneo». Actualmente coordina la línea «Teologías y realidades históricas» y el proyecto de investigación «Historia del pensamiento social cristiano». Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (SNI). Sus últimas publicaciones son: *La humanidad en camino* (2019) (ed.), *La Iglesia en el mundo* (2018) (ed.), *Violencia y procesos de reconciliación política* (2018), *Ética de la investigación científica* (2017) (ed.), *Las razones de Ellacuría* (2014), *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI* (2014) (ed.), *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano* (2013). *Ética de la inteligencia artificial. El caso de los soldados robot* (2021) y *Ética de la ecología integral* (2021)

necesario *decolonizar* el pensamiento iberoamericano, esto es, extraerle a este lo que tiene de «occidental, moderno, europeo, colonial, capitalista, liberal, patriarcal, cristiano, blanco», rayando con ello en la xenofobia y en posiciones clónicas a las de la extrema derecha europea y norteamericana. Cometan varios errores: 1/ afirman que solo hay «un pensamiento occidental»; 2/ ponen en un mismo saco a culturas indígenas radicalmente distintas entre sí; 3/ utilizan categorías, idiomas, instituciones y metodologías occidentales, con lo que hacen lo que critican; 4/ rechazan lo universal, pero aceptan generalizaciones semejantes como «epistemologías del Sur», «Latinoamérica», «pueblos indígenas» o «mujeres»; y 5/ asfixian el discurso de la fraternidad universal y de los derechos humanos. Resulta mucho más constructivo trabajar por la fraternidad universal desde América, en lugar de fabricarse un enemigo imaginario para tener identidad propia.

Palabras clave: Giro decolonial, Decolonización, Fraternidad universal, Pensamiento latinoamericano, América Latina, Epistemologías del Sur.

Abstract

In Latin America, the promoters of a decolonial shift believe that to defend original cultures it is necessary to decolonize the Ibero-American thought, that is, to make this thought not be «Western, modern, European, colonial, capitalist, liberal, patriarchal, Christian, white coloured», a position which is xenophobic and identical to that of the European and North American extreme right. They commit various errors: 1) they assume that there is «only one Western thought», 2) they put together very different indigenous cultures as if they all were the same; 3) they use Western categories, languages, institutions and methodologies which they are supposed to question; 4) they reject the idea of universality, but they accept similar generalizations like «epistemologies of the South», «Latin America», «Indigenous peoples»,

«women»; and 5) they kill the discourse of universal fraternity and human rights. It is much better to work for the universal fraternity from America, in place of creating an imaginary enemy in order to find their own identity.

Key Words: Decolonial shift, Decolonization, Universal Fraternity, Latin American Thought, Epistemologies of the South

Résumé

Dans l'Amérique Latine, les promoteurs du *tournant décolonial* croient qu'afin de défendre les cultures autochtones, il est nécessaire de *décoloniser* la pensée ibéro-américaine, c'est-à-dire de lui extraire tout ce qu'elle a «d'occidentale, moderne, européen, colonial, capitaliste, libéral, patriarcale, chrétien, blanc», un discours qui arrive presque à la xénophobie et qui se rapproche dangereusement à l'extrême droite européenne et nord-américaine. Ils commettent plusieurs erreurs: 1/ ils affirment qu'il n'y a «qu'une seule pensée occidentale»; 2/ ils mettent dans le même sac nombreuses cultures indigènes qui sont radicalement différentes entre-elles; 3/ ils utilisent des catégories, du langage, des institutions et des méthodologies occidentales, ce qui contredit leur discours qui essaye de renverser cela; 4/ ils rejettent tout ce qui est universel, mais acceptent cependant des généralisations telles que «épistémologies du Sud», «Amérique latine», «peuples autochtones» ou bien «femmes»; et 5/ ils étouffent le discours de fraternité universelle et des droits de l'Homme. Il est bien plus constructif de travailler vers la fraternité universelle depuis l'Amérique et non de s'inventer un ennemi pour s'accorder une identité propre.

Mots clés: Tournant décolonial, Décolonisation, Fraternité universelle, Pensée latinoaméricaine, Amérique latine, Épistémologies du Sud

Introducción

Si un tarahumara de las montañas del noroeste de México me dice que vive su fe en Jesucristo de un modo distinto al europeo occidental, lo respeto, le escucho e incluso trato de aprender de él; si un profesor de teología de una universidad latinoamericana, que se doctoró en Europa y que sufre tortícolis de tanto mirar a Estados Unidos, me dice que quiere desarrollar una teología decolonial, no me resulta creíble.

En este estudio vamos a mostrar que los defensores del autodenominado *giro decolonial*, la mayoría de ellos formados en Europa y en Estados Unidos, una posición que trata de hacerse presente en diversas disciplinas —filosofía, teología y varias ciencias sociales, entre otras regiones del saber—, ven gigantes donde no hay sino molinos de viento. Van contra la Modernidad eurocéntrica y colonizadora sin darse cuenta de dos ideas clave —¿o tal vez sí se dan cuenta?—: 1/ *Modernidad* y *colonialismo* no tienen nada que ver —primer error mayúsculo del supuesto giro decolonial: haber identificado *Modernidad* con *colonización*—, y 2/ todo el instrumental epistemológico, lingüístico e institucional que utilizan es interior a esa Modernidad a la que pretenden derribar, con lo que si esta es —según ellos— colonial, entonces ellos son *la última ola colonizadora de América Latina*.

Después de demostrar el error de estos planteamientos —algo que haremos con momentos de ironía, pero sin mala fe—, presentaremos una propuesta para el pensamiento actual latinoamericano, de tal manera que *este sea él*, pensamiento latinoamericano, sin dejar por ello de *estar en el mundo real*. En la estela de la encíclica *Fratelli Tutti* (2020), del papa Francisco, denominaremos a esta propuesta *Fraternidad Universal desde América*, que es una concreción, entre otras, de lo que llamaremos *Unidad desde la Diversidad*.

1. Modernidad no es colonización

Uno de los errores de bulto que cometen los teóricos del supuesto giro decolonial consiste en confundir Modernidad con

colonialismo. No tienen absolutamente nada que ver. El *colonialismo* es un neologismo que en su momento se le puso a algo muy antiguo: el *imperialismo*. La realidad histórica de los imperios, muy bien estudiada por Georg W. F. Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, por Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente* y por Arnold Toynbee en su *Estudio de la historia*, corresponde al hecho de que, en un momento dado, una civilización experimenta un importante desarrollo científico, tecnológico y militar e invade las regiones de su alrededor, en ocasiones hasta llegar a otros continentes, y lo hace con la intención de disfrutar de la «grandeza» del Imperio y de ver cómo su cultura e incluso su religión, considerados «superiores», se imponen sobre otros pueblos «inferiores». Antiguamente se utilizaba la palabra *imperio* —en latín, *imperium*; en griego, *autocracia*— para definir esta realidad política, económica, cultural y religiosa, y más modernamente se ha utilizado la palabra *colonización*, sin que aquella haya desaparecido del todo —por ejemplo, los imperios español, portugués, francés, ruso, inglés o japonés, entre otros—. Siguieron esa lógica civilizatoria o imperial pueblos como los sumerios del período Uruk (IV milenio a. C.), los acadios (siglos XXIV - XXII a. C.), los egipcios (siglos XXXII - I a. C.), los asirios (apogeo en los siglos XXII - XIX a. C.), los paleobabilonios (1792 - 1595 a. C.), los neobabilonios o caldeos (626 a. C. - 539 a. C.), los persas aqueménidas (550 - 330 a. C.), los cartagineses (575 - 146 a. C.), los helenos con Alejandro Magno (336 - 323 a. C.), los romanos (siglos I a. C. - V d. C.; en Oriente hasta el 1453 d. C.), los chinos (221 a. C. - 1912 d. C.), los mongoles (1206 - 1368 d. C.), los hincas (1438 - 1533 d. C.), los mayas del período clásico (c. 300 - 900 d. C.), los aztecas del período posclásico (siglos XIV - XVI d. C.), el califato fatimí (910 - 1171), el califato almorávide (1061 - 1147), el imperio almohade (1121 - 1269), el imperio etíope (1137 - 1974), el sultanato mameluco de Egipto (1250 - 1517), el reino del Congo (1395 - 1885) o el imperio Oyo (1400 - 1895), entre otros. Estos imperios o civilizaciones se comportaron con categorías coloniales, y ninguno de ellos tiene absolutamente nada que ver con la Modernidad europea. Por tanto, no se puede decir que el colonialismo sea un

producto de la Modernidad europea, porque es miles de años más antiguo que ella y ha acontecido en diversos continentes, culturas y religiones.

¿Qué es entonces la Modernidad, y qué relación tiene con el colonialismo contemporáneo? La Modernidad es un período de la historia de Europa que abarca el último medio milenio (siglo XVI - hoy), que se extiende a naciones de otros continentes, como pueden ser los países americanos —desde Canadá hasta Chile—, además de Australia y Nueva Zelanda, que ha marcado significativamente la historia mundial, sin ser por ello el único agente importante durante ese medio milenio. Supone un desarrollo enorme y acelerado de la ciencia, la tecnología, la economía, la industria, la demografía, la técnica militar, la cultura y el arte en sus más diversas expresiones —pintura, escultura, literatura, arquitectura, teatro, cine o danza, entre otras—. Empezó siendo un movimiento artístico, ligado al renacimiento del humanismo clásico griego y romano entre los siglos xv y xvi en lo que hoy denominamos Italia, concretamente en la Toscana; se fue tornando en filosofía —tanto la filosofía pura desde Descartes como la aplicada a temáticas políticas, con escuelas como la de Salamanca o la de Coímbra—; continuó con un modo nuevo de hacer ciencia —Copérnico, Kepler, Galileo, Newton—; se tornó en movimiento cultural y político con la Ilustración, las revoluciones burguesas y el movimiento obrero; se desplegó en múltiples disciplinas científicas, humanísticas y artísticas a partir del siglo xix; y cristalizó con la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, en 1948, y con la consolidación del Estado social, democrático y de Derecho. Los ejes que vertebran la Modernidad —progresivamente, no de golpe— son: 1/ conciencia de la universalidad del ser humano y de la razón, 2/ interés por la diversidad cultural en otros continentes, 3/ relativización de la propia tradición cristiana y consecuente secularización, 4/ método científico, y 5/ democracia.

No cabe duda de que no se puede hacer una lectura unívoca de la Modernidad. De hecho, hay varias lecturas posibles, en un espectro que va del culto irrestricto a la denostación. No

vamos aquí a mostrarlas todas, sino que tan solo pretendemos hacer patente alguno de los aportes más significativos de la Modernidad a la historia de la humanidad, a los que hoy no queremos renunciar, ni en Europa ni en América Latina. Somos conscientes de que ningún proceso histórico es puro; no obstante, las negatividades inherentes a algunos procesos de interés no deben cegarnos ante la importancia de su contribución histórica.

Hemos dicho que la democracia es una de las aportaciones de la Modernidad. Sin embargo, esto parece entrar en contradicción con la política exterior colonial de los imperios español, portugués, francés o inglés, sin olvidar las expansiones holandesa, belga, alemana o norteamericana. Lo que ocurre es que, cuando hablamos de Modernidad, no debemos pensar que ese movimiento impregnó todos los nervios de su sociedad. Hay unas inercias en la historia que hacen que en un mismo país puedan convivir —aun cuando esto parezca una paradoja— las costumbres más antiguas con las tendencias más modernas. Quien escribe estas páginas vivió esta contradicción en su infancia y adolescencia, durante los últimos años de la dictadura de Franco, en España, y actualmente lo estamos viendo en China y en la India, por ejemplo. De este modo, Europa y Estados Unidos desarrollaron lo mejor de la Modernidad aun conservando viejas tradiciones coloniales, tan europeas como asiáticas, africanas o americanas prehispánicas. La Modernidad no es intrínsecamente colonizadora, sino que convive histórica y paradójicamente con políticas coloniales. Esas políticas coloniales tuvieron, por un lado, buena fe —llevar a todos los continentes el magnífico progreso occidental—, y por otro, mala fe —crecer a costa de los demás—, del mismo modo que hacen hoy movimientos tales como el decolonial, el feminista, el LGBTI o el ecologista, entre otros, que tratan de expandirse por todo el mundo tanto como les sea posible. Hasta tal punto es cierto que Modernidad no es colonialismo que *fue precisamente en el seno de la Modernidad donde nació la crítica a ese colonialismo, algo que no había pasado nunca en ningún imperio anterior.*

2. Sopa de adjetivos: moderno, europeo, colonial, capitalista, liberal, patriarcal, cristiano, blanco

2.1 Modernidad no es capitalismo

Es habitual encontrar en el discurso decolonial los siguientes adjetivos con connotación despectiva, todos encadenados, como si de un rosario se tratara: *moderno, europeo, colonial, capitalista, liberal, patriarcal, cristiano, blanco*. Es difícil ser menos riguroso. Ya hemos visto que *moderno* y *colonial* no tienen nada que ver. Digamos ahora algo sobre el capitalismo.

La *economía de mercado* ha tenido cuatro etapas, cada una de ellas con sus interesantes logros y también con sus contradicciones: 1/ la *etapa mercantil* (siglos XIII - XVIII), en la que la riqueza consiste en tener grandes propiedades, 2/ la *etapa industrial* (finales del XVIII - primer tercio del XX), en la que la riqueza reside en poseer medios de producción que permitan fabricar a gran escala, 3/ la *etapa financiera* (desde el segundo tercio del siglo XX), en la que la riqueza consiste en tener acciones en bolsa y muchos dígitos en una cuenta bancaria, y finalmente 4/ la *etapa informacional* (desde inicios del siglo XXI), que apenas hemos estrenado, en la que la riqueza reside en poseer mucha información (un secreto industrial, la fórmula de una bebida popular, secretos inconfesables de un presidente cuya divulgación acabarían con su carrera política, la vacuna contra un virus depredador, el nombre de los espías de la potencia rival). Estas etapas no se pueden cortar con un cuchillo: cada uno de estos tipos de economía de mercado sigue hoy vigente, aunque con acentos distintos. Tal como Marx afirmó, y como se ha repetido hasta la saciedad, la economía de mercado —que él denominó despectivamente *capitalismo*— es un sistema muy hábil para generar riqueza, pero torpe para distribuirla.

De todos modos, tenemos una errónea percepción de este sistema: creemos que siempre ha sido como en sus etapas industrial y financiera, pero eso no es cierto. De hecho, la economía

de mercado es un sistema que hunde sus raíces en el siglo XIII, promovido por los franciscanos, como bien han expuesto en sus trabajos los economistas Stefano Zamagni y Luigino Bruni,¹ y que nació en pleno mundo feudal precisamente como un *espacio de libertad* en el cual cada agente podía comprar, vender o producir lo que quisiera. Con el tiempo triunfaría el lema francés «*laissez faire, laissez passer*» («*dejad hacer, dejad pasar*», esto es, libertad de producción y libertad de comercio). *La libertad entró en la economía precisamente con la economía de mercado*. Al inicio, la economía de mercado no vino marcada por la búsqueda del máximo beneficio, como se suele creer erróneamente, sino por una *articulación de lo individual con lo comunitario*: compro y vendo productos en el mercado tratando de ganarme la vida con ello y procurando también cuidar de la comunidad. Esta última característica constituye el denominado *principio de reciprocidad* («si tú cuidas de la comunidad, esta lo hará de ti»), que sigue funcionando hoy en día en familia y en comunidad, pero desafortunadamente no en sociedad, mucho menos a nivel mundial, y por ello el papa Francisco considera imperativo trabajar por la fraternidad universal y por la amistad social (*Fratelli Tutti*, 2020), para que la solidaridad intrafamiliar o intracomunitaria alcance a toda la humanidad.

Con la industrialización, entre los siglos XVIII y XIX, se alejó el lugar de la toma de decisiones del lugar de su ejecución, y con ello se deshumanizó el sistema: al empresario y a su representante en la unidad de producción, el capataz, les daba igual en qué condiciones estuvieran los trabajadores en las fábricas y si con lo que ganaban les alcanzaba o no para vivir. El empresario ni los veía —«ojos que no ven, corazón que no siente»—; el capataz sí los veía, pero estaba obligado a hacer rendir la planta productiva al ritmo exigido por el empresario. Por tanto, nadie se sentía responsable. Es lo mismo que ocurre hoy en aglomeraciones urbanas como Ciudad de México, donde a muchas personas de clase media y alta (*decoloniales*

1 Luigino Bruni y Stefano Zamagni, *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007); Stefano Zamagni, *Por una economía del bien común* (Madrid: Ciudad Nueva, 2012).

incluidas) les da igual de qué modo vivan en el Estado de México (la gran zona metropolitana) las personas que trabajan para ellas: ni lo saben, ni quieren saberlo, aunque seguro que se lo imaginan.

Se perdió con el paso del tiempo el principio de reciprocidad, y la economía de mercado se volvió egoísta y exagerada: «lo único importante es que yo haga negocio, y cuanto más, mejor». Esa lógica ha protagonizado durante dos siglos la economía occidental, especialmente la urbana, aunque hay que decir que, con otro lenguaje, los países del mundo socialista se comportaron de manera idéntica: «debemos liberar al mundo, y para ello tenemos que conquistarlo». El capitalismo es depredador por razones económicas, mientras que el socialismo lo es por razones ideológicas, pero al final el resultado es el mismo: una minoría se lo quiere quedar todo.

La *economía social de mercado*, posterior a la II Guerra Mundial, basada en el programa de John M. Keynes para sacar a los Estados Unidos de la crisis de los años treinta, el «New Deal», y en la lectura que varios economistas alemanes cristianos hicieron de la moderna Doctrina Social de la Iglesia, concretamente de las encíclicas sociales de los papas León XIII (*Rerum Novarum*, 1891) y Pío XI (*Quadragesimo Anno*, 1931), trató de corregir los errores del capitalismo sin acabar con él y de incorporar lo mejor del socialismo sin incorporar sus errores, lo que dio lugar a un dulce período de progreso económico y de desarrollo de las libertades civiles en Occidente, el *Estado del Bienestar* (años 1950 - 1980), que desafortunadamente ha entrado en crisis en los últimos cuarenta años por las políticas neoliberales y por la globalización, dado que es un sistema que funciona bien cuando hay una estructura política capaz de intervenir en la economía—el Estado—, pero deja de funcionar cuando carece de esa estructura —globalización sin gobernanza—.²

2 José Sols Lucia, Albert Florensa Giménez y Marta Camprodon Rosanas, «Medio siglo de Economía Social de Mercado», *Revista de Fomento Social* 253 (2009), vol. 64, 79-102; José Sols Lucia et al, «El impacto de la Economía Social de Mercado en la Responsabilidad Social Corporativa», en *Economía global: actualidad y tendencias*, ed. por Carlos Moslares García y Álvaro Pedroza Zapata

No se puede identificar *Modernidad* con *capitalismo*, aun cuando no estén completamente separados. De hecho, tan modernos son el capitalismo como el socialismo, el comunismo, el anarquismo o la economía social de mercado con su Estado del Bienestar.

2.2 Modernidad no es patriarcado: «Si crees que el patriarcado es europeo, entonces no has estado en Asia»

Igual de absurda es la afirmación de que el denominado *patriarcado* sea europeo. *Encontramos ese sistema en todos los continentes y desde hace muchos siglos*, con lo que ya no hay nada más que demostrar.

Por lo demás, *considerar el patriarcado como algo negativo es un anacronismo inaceptable*. No podemos erigirnos en jueces de la historia, como si nuestro pedestal fuera el lugar de todas las bondades, algo radicalmente falso. El denominado *patriarcado* (superioridad del hombre sobre la mujer) no es sino el fruto de una distribución horizontal —no vertical— de tareas que se produjo en múltiples culturas primitivas debido al hecho de que la mujer, no el varón, da a luz a los hijos y los amamanta durante meses, incluso años, algo que hasta la fecha no ha cambiado sustancialmente. Esa realidad biológica llevó a un elemental reparto de tareas: mientras el hombre salía a cazar, a cuidar del rebaño, a cultivar la tierra o a combatir contra la tribu rival, la mujer se ocupaba de lo doméstico, que incluía la transmisión de la cultura a los hijos. Esta distribución no tiene nada de patriarcal ni de machista. Tan digno —o tan indigno, a gusto del lector— es salir a trabajar para que la familia pueda comer como cuidar de los niños en casa, preparar la comida y transmitir la cultura a los hijos. Trabajar para traer comida al hogar, educar a los niños, proteger la tribu y preparar la comida son cuatro tareas antropológicas de suma importancia: dos de ellas recaían en las mujeres y las otras

(ITESO, Guadalajara; IQS, Universidad Ramon Llull, Barcelona, 2010), 193-206.

dos en los varones. Con ello, *lo público quedó como territorio del varón, y lo privado como territorio de la mujer.*

Con el paso de los milenios, las sociedades pasaron de simples a complejas, por lo que se hizo necesario crear estructuras de poder —de tipo político, económico e incluso religioso—, que, al estar en el terreno de lo público, fueron controladas por el varón, dado que la mujer seguía ocupándose de lo doméstico. Y eso fue así hasta el siglo xx, y en algunas sociedades hasta hoy.

El protestantismo permitió la interpretación libre de la Biblia. Eso llevó a que los países protestantes, ubicados en el centro y norte de Europa, desarrollaran más el hábito de la lectura individual, tanto en hombres como en mujeres, con lo que el nivel cultural de las mujeres fue superior en los países protestantes que en los católicos. Dado que las mujeres eran las transmisoras de la cultura mucho más que los varones —aun habiendo escuelas con profesores varones, pesaba más en los valores y en la visión del mundo lo aprendido en el hogar, y ahí el papel de la mujer era fundamental—, los países protestantes acabaron teniendo un nivel cultural superior al de los católicos: el norte y centro de Europa tuvo mayores niveles de cultura que los países latinos. América Latina fue colonizada principalmente por países católicos latinos —España y Portugal—, mientras que en Estados Unidos acabaría siendo preponderante la religión protestante.

Fue precisamente en Estados Unidos donde surgió el *sufragismo* —derecho de voto de las mujeres—, padre del *feminismo*. Si el sufragismo está a caballo entre los siglos xix y xx, el feminismo lo está entre los siglos xx y xxi. Ambos nacieron en los Estados Unidos, y ambos son movimientos típicamente burgueses urbanos, no proletarios ni rurales. En el xix, la burguesía se enriqueció con la revolución industrial, lo que llevó a que fuera habitual tener servicio doméstico. Eso liberó a la mujer burguesa de tareas de la casa e incluso del cuidado cotidiano de los niños, algo que antes solo se permitían las mujeres patricias —en la Antigüedad— o nobles —en la Edad Media—.

Mientras el varón burgués trabajaba de sol a sol en sus negocios, su esposa leía, tocaba el piano, administraba la casa con varias empleadas a su cargo, tomaba el té con sus amigas, hacía obras de caridad. Al leer, la mujer empezó a interesarse por lo público —que no era su territorio—, sobre todo la mujer joven y más moderna, y por ello a encontrar un fastidio no poder decidir quién gobierna: ahí nació el sufragismo. Con la 1ª Guerra Mundial, muchos hombres tuvieron que ir al combate —recordemos que, durante milenios, en el denominado *patriarcado*, las mujeres nunca fueron a morir al campo de batalla, mientras que los varones caían en él como moscas—, y con ello las tareas que habitualmente hacían ellos quedaron abandonadas. Las mujeres asumieron esa responsabilidad. Le tomaron el gusto a esas tareas administrativas, sanitarias, económicas, todas ellas fuera del hogar, en el terreno de lo público.³ Al acabar la guerra, muchas mujeres, en particular las más jóvenes, no quisieron regresar a su anterior modo de vida. El mundo occidental estaba cambiando. La mujer vislumbraba un nuevo modo de ser mujer, y eso ocurrió en Europa y en Estados Unidos, mucho menos en América Latina, y nada en Asia o en África. *La denominada «liberación de la mujer»* —esto es, la irrupción de la mujer en la esfera de lo público— *es un producto histórico ligado a la Modernidad ya avanzada, en Europa y en Estados Unidos, y al desarrollo del capitalismo industrial. A finales del siglo xx, el feminismo fue de los Estados Unidos a América Latina en un movimiento Norte/Sur, y luego de América Latina a Asia, en un movimiento mal denominado Sur/Sur, en realidad Este/Oeste, aunque, a día de hoy, apenas ha calado este movimiento en Asia. Por tanto, el movimiento de liberación de la mujer llegó a Latinoamérica procedente del Norte, de sociedades burguesas liberales con economía capitalista. Lo mismo ha pasado más recientemente con el movimiento LGBTI. Resulta lamentable que el discurso decolonial haya deformado hasta tal punto la verdad de lo acontecido.*

Hemos narrado el recorrido histórico en Europa. Por su parte, África, Asia y América tuvieron un semejante reparto antro-

3 La serie británica de televisión *Downton Abbey* describe muy bien la transición del papel de la mujer en la sociedad occidental durante la 1ª Guerra Mundial.

pológico de tareas, aunque aquí no podremos analizarlo continente por continente. Sin embargo, sí podemos afirmar que fue en Europa occidental y en Estados Unidos, no en América Latina, ni en Asia, ni en África —Oceanía es un caso aparte—, donde se acabó el denominado *patriarcado*.

En definitiva, «si crees que el patriarcado es europeo, entonces no has estado en Asia».

2.3 El pensamiento decolonial es liberal y universal

En el pensamiento decolonial, otro de los habituales adjetivos descalificativos es *liberal*, peor aún, *neoliberal*. Los pensadores decoloniales parecen no darse cuenta de algo obvio: *todo lo que se supone que promueve el giro decolonial es consecuencia directa del liberalismo*.

El liberalismo fue la corriente de pensamiento que acompañó los primeros pasos de la Ilustración hasta que esta se partió en dos: liberalismo y socialismo, hermanos enfrentados como Caín y Abel. Frente al denominado «Antiguo Régimen», parecido a otros regímenes asiáticos también basados en rígidas clases sociales estamentales, y gracias al resquebrajamiento que había empezado a producir la economía de mercado, el liberalismo trajo las libertades del individuo que fueron proclamadas en las revoluciones americana, francesa y en las revoluciones burguesas del XIX, cunas de la democracia moderna y de los derechos humanos. Marx consideró que todo eso era «burgués», solo apto para personas de clase acomodada, propietarias del capital y de los medios de producción, y por ello desarrolló el discurso acerca de los derechos de la clase trabajadora, mayoritaria, débil en su disgregación, pero fuerte en su unión. De este modo, entramos en el siglo XX con dos discursos liberadores pero antagónicos: el liberal y el socialista. Ambos quedaron cristalizados en la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, en 1948, considerados como las dos primeras generaciones de derechos humanos: la liberal y la social. Todas las causas libertarias que han venido después,

sin excepción, son hijas de esta doble tradición ilustrada: liberal y socialista. La decolonial no es una excepción.

El pensamiento decolonial confunde *lo universal* con *lo uniforme*. Ve gigantes donde no hay sino molinos de viento. La Ilustración trajo la idea de *universalidad*, no la de uniformidad. Concibió al ser humano como *una unidad a partir de la diversidad*. Dejó de ver al hombre europeo como único modelo y se abrió a otros modos de ser hombre. En el siglo XVIII, en Francia se leían con fruición las cartas de los misioneros jesuitas del Canadá; en España se quedaban boquiabiertos al tener noticia de lo que los jesuitas estaban haciendo en las Reducciones del Paraguay, que el filósofo ilustrado francés Voltaire consideró uno de los mayores logros del espíritu humano. Nació el interés por la antropología cultural, esto es, por ver *cómo el ser humano se desarrolla de modos muy distintos sin que por ello deje de ser hombre*: unidad en la diversidad. El antropólogo no estudia elefantes, sino seres humanos, pero seres humanos que viven de un modo muy distinto al europeo.

Del mismo modo, *crece el interés por la historia universal*, por la historia de las civilizaciones: Jacques-Bénigne Bossuet publicó su *Discurso sobre la historia universal* en 1681 —un siglo antes de la Ilustración—, François-Marie Voltaire —ya mencionado—, a su vez, publicó el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* en 1756 y Hegel impartió sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* —citado más arriba— hacia 1830. El geógrafo Alexander von Humboldt exploró los territorios más variados tratando de entender la Tierra en la que vivía el hombre. Surgieron en el siglo XIX las ciencias modernas —«de la naturaleza» y «del espíritu», tal como las clasificó Wilhelm Dilthey—, que nos han llegado hasta hoy.

La mirada que tienen en la actualidad los autores decoloniales hacia las culturas prehispánicas es la del antropólogo moderno: una mirada interesada por lo diverso, que percibe unidad en lo múltiple, una mirada típicamente occidental.

Si *lo universal* fuera algo solo «europeo, occidental, colonial» entonces no podríamos hablar de *humanidad*, ni de *mujeres*,

ni de *pueblos indígenas*, ni de *pobres*. Si hablamos de todo ello es porque aceptamos un *universo* de discurso, que es *lo universal*. El neologismo *pluriversalidad*,⁴ con el que los decoloniales quieren sustituir a la palabra *universalidad*, hace sonreír. Es un neologismo tomado del latín, el idioma por excelencia de Occidente. ¿Dónde está lo novedoso?: ¿en el hecho de que reconoce la diversidad de pueblos? Esa diversidad ya está reconocida en la idea de *universalidad*, que no es *uniformidad*.

En América Latina, la teoría decolonial pretende liberar al pensamiento iberoamericano de su legado occidental, concretamente, eurocéntrico, y para ello arremete contra la idea de universalidad procedente de la Ilustración y promueve la diversidad cultural autóctona, pero *en realidad no hace sino sustituir esa universalidad por otra, además de utilizar el instrumental teórico, metodológico, institucional y lingüístico procedente de la antigua metrópolis colonial*, sin sustituirlo por nada novedoso, por lo que, aun cuando parezca removerlo todo, al final lo acaba dejando todo tal como estaba —«si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie», afirmaba Giuseppe Tomassi, príncipe de Lampedusa, autor de *El gatopardo*—. *Los decoloniales solo usan categorías coloniales*. Vamos a ver esto con varios ejemplos.⁵

3. Las contradicciones del pensamiento decolonial

3.1 Diccionario de oxímoros: *epistemología decolonial, teología decolonial, feminismo decolonial*

El giro decolonial ha ahondado en la idea de *epistemología del Sur*, primero en singular y luego en plural, *epistemologías del Sur*. Este paso del singular al plural es habitual en los mo-

4 Enrique Dussel, *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, (Madrid: Trotta, 2020), 35.

5 No hemos hablado del adjetivo *blanco*. No le vamos a dedicar ni dos líneas por racista.

vimientos que pierden fuerza: feminismo/feminismos, epistemología/epistemologías. Las «epistemologías del Sur» serían un nuevo modo de conocer distinto a «la epistemología del Norte» —siempre en singular, como si solo hubiera una—, que ya sabemos que es «moderna, europea, colonial, capitalista, liberal, patriarcal, cristiana, blanca». Sin embargo, aquí se está produciendo una triple uniformización reductora:

La *primera uniformización reductora* es acerca de *lo occidental*. En Europa, «de noche, todos los gatos son pardos». Cuando uno estudia seriamente la historia de Europa y de las regiones que bañan el Mediterráneo (por tanto, no estamos hablando de un continente, sino de tres: Europa, norte de África y Oriente Próximo [Asia]), descubre una extraordinaria variedad de modos de conocimiento humano y de expresiones de este: el narrativo, el sistemático, el poético, el místico o el científico, entre otros. ¿Cómo se puede reducir todo ese patrimonio de extraordinaria diversidad a la burda categoría de *lo occidental*?

La *segunda uniformización reductora* es acerca de *América Latina*. ¿De verdad podemos poner en el mismo saco epistemológico al campesino tarahumara, a la actriz de cine mexicana y al hombre de negocios argentino? El concepto *América Latina* —o su más reciente *América Latina y el Caribe*— es tan occidental como el que más, incluso si se intenta disfrazar de *Sur* o de *Abya Yala*.⁶ En epistemología, Sur y nada son lo mismo. El inuit de Canadá está muy al Norte, y el profesor de física nuclear chileno, muy al Sur. Norte y Sur no aportan nada al debate epistemológico.

Y la *tercera uniformización reductora* es acerca de los *pueblos indígenas*, también denominados *originarios*, *prehispánicos* o *precolombinos*. «Es que todos los indígenas se parecen». ¿En qué se parece un quechua a un aimara, o un tarahumara a un

6 Parece ser que *Abya Yala*, que significa algo así como *tierra madura*, es el nombre con el que los gunas que habitaban en lo que hoy es Panamá y Colombia denominaban al continente americano antes de la llegada de Colón. Algunos decoloniales quieren cambiarle el nombre al continente, y en lugar de llamarlo *América*, pasar a denominarlo *Abya Yala*.

guaraní? Poner en el mismo saco a los más de 500 pueblos indígenas que hay en América Latina —muchos más si contamos los de Estados Unidos y Canadá— es un despropósito monumental. A estos pueblos tan distintos solo les unen dos cosas: 1/ lo universal del ser humano, y 2/ el hecho de haber sido conquistados por los europeos. Lo primero va en contradicción con el supuesto *giro decolonial*, y lo segundo, aun siendo trágico, no es ninguna novedad, dado que mucho antes de la llegada de Colón a América ya había habido toda una historia de conquistas, invasiones y guerras entre pueblos indígenas de este continente, sin duda no del tamaño de lo que supuso la conquista a partir de 1492, pero cualitativamente idénticas. *La mirada decolonial es profundamente colonial*. El pensamiento decolonial cambia las palabras, pero su modo de ver la realidad sigue siendo exactamente ese que pretende superar.

Epistemología decolonial es un oxímoron. La palabra *epistemología* está en todos los idiomas modernos occidentales, procede del griego y constituye la rama de la filosofía que estudia los fundamentos y métodos del conocimiento humano. Hablar de epistemología supone situarse en la tradición occidental, en la que están la inmensa mayoría de los defensores del giro decolonial. Si uno quiere ser decolonial, debe abandonar la tradición occidental en la que se halla la epistemología.

Teología decolonial es otro oxímoron. La teología es un producto típicamente occidental, de raíz griega y latina. La *teología*, palabra de origen griego, es el estudio sistemático acerca de la fe en Dios. Cuando la reflexión no es sistemática, sino de otro orden, ya no se suele hablar de teología, sino de mística, de experiencia espiritual, de exhortación pastoral, etc. Hay términos-puente, como *teología espiritual*. El cristianismo es la única religión que ha elaborado tratados sistemáticos acerca de su fe, lo que habitualmente conocemos por *teología*. Si el giro decolonial considera que hay que sacarse de encima lo occidental, no tiene ningún sentido que hable de teología. No deja de ser curioso que algunos de los autores principales de

esta corriente sean centroeuropeos, como Stefan Silber, teólogo alemán, profesor de teología sistemática en la Universidad Católica de Nordrhein-Westfalen en Paderborn (Alemania), quien afirma que «las teologías descoloniales» persiguen un triple objetivo: 1/ «desenmascarar la complicidad de la teología con las relaciones coloniales en la historia y el presente»; 2/ «elaborar herramientas teológicas que ayudan a defenderse de la hegemonía epistemológica de la cultura dominante»; y 3/ «poner su producción teológica al servicio de los subalternos y elaborarla en diálogo con ellos mismos».⁷

Lo mismo ocurre con otro oxímoron, *feminismo decolonial*, como ya hemos visto más arriba. Si es feminismo, es colonial; si es decolonial, no puede ser feminismo. De hecho, el pensamiento decolonial constituye un magnífico diccionario de oxímoros.

3.3 La cultura no es un sujeto histórico

En el auodenominado *giro decolonial* se tiende a evitar dos conceptos: *persona* y *humanidad*. Ambos son tachados de *occidentales*, entre otros adjetivos descalificativos. *Persona* parece demasiado individual, burgués, y *humanidad* demasiado universal y, por tanto, occidental y colonial. Entre lo uno y lo otro tenemos la *cultura*: la cultura maya, la cultura mexicana, la cultura guaraní. Parece que la cultura sea un ser vivo con cuerpo, alma y espíritu. Pues no: la cultura es un constructo antropológico, tan occidental como el que más. *Lo real son las personas, que viven en comunidad, con un patrimonio cultural compartido y con mil diferencias entre unas y otras*.⁸ Cuando

7 Stefan Silber, *Poscolonialismo. Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales* (Cochabamba: Itinerarios-CMMAL, 2018), 95, cit. en Roberto Tomichá Charupá, «Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos», *Pistis & Praxis* 11/3 (2019), 563.

8 La primera coma de esta frase es importante. No hablamos de «las personas que viven en comunidad», sino de «las personas, que viven en comunidad». El ser humano es esencialmente individual (unicidad), social (sociabilidad) y abierto a la pregunta por el sentido (trascendencia). Cf. José Sols Lucia, *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano* (Madrid: Trotta, 2013), 21-31.

yo me encuentro con Bernardo y con Jacinto, no veo a *dos quechuas*, sino que veo a *Bernardo* y a *Jacinto*. ¿Quién me otorga a mí el derecho a diluir su identidad personal en su cultura? ¿Son quechuas? Claro que sí. Y además de serlo, a Bernardo le encanta la música country y el cine americano, y a Jacinto el fútbol y las canciones de Joan Manel Serrat. ¿Qué tiene eso de quechua? Nada. Por tanto, *antes que quechuas, son personas que pertenecen a una comunidad y a una humanidad, como todos nosotros*. Verlos como quechuas es una mirada antropológica, occidental, «colonial». *Todos somos personas que pertenecemos a una comunidad* (pueblo, tradición, cultura, religión...) *y a la humanidad, que, hasta la fecha, vive en la Tierra*. Hay aquí cuatro elementos: 1/ *persona*, 2/ *comunidad*, 3/ *humanidad*, 4/ *Tierra*. Reducirlos a uno solo —comunidad, aun cuando la llamemos *cultura*—, o incluso a solo dos —*comunidad* y *Tierra*—, es inaceptable por reduccionista. ¿Tan difícil es pensar en cuatro dimensiones, en lugar de hacerlo en solo dos?

Con este doble reduccionismo —«no persona, sino cultura; no humanidad, sino cultura»— *los decoloniales se sitúan en el espacio ideológico de los pensadores muy conservadores o directamente de extrema derecha de los Estados Unidos y de Europa*, quienes consideran también que «es antes lo comunitario que lo individual o lo humano». Rechazan el discurso universalista de la Modernidad y diluyen el sujeto en la comunidad. Los que lo argumentan mejor son los *comunitaristas* americanos, que propugnan una moral por comunidad histórica, en lugar de una ética universal como la de los derechos humanos. Ellos son, por ejemplo, judíos ortodoxos, que piden que se les deje vivir su moral y sus costumbres sin contaminación *exterior* (lo que no les impide tomar el coche, el avión, o usar la energía eléctrica). Los que lo argumentan peor son los *supremacistas* americanos, que utilizan un lenguaje similar al decolonial —*blanco, judío, liberal, americano...*— con similares filias y fobias. Consideran que *su comunidad* —blanca y protestante— es la única que tiene derecho a poner los pies en los Estados Unidos. En Europa, los grupos de extrema derecha, que cada vez proliferan más en Holanda, Francia, Austria,

Suecia, Dinamarca o Italia, entre otros países, no quieren que su sociedad occidental y blanca se contamine con la llegada de inmigrantes africanos, asiáticos o sudamericanos. *Las argumentaciones de los decoloniales latinoamericanos y del conservadurismo extremo americano y europeo son clónicas.*

3.6 Complejo de Edipo latinoamericano

«¿Por qué dices colonial si solo es xenofobia?». Hay que llamar a las cosas por su nombre: en muchos casos, cuando vemos intelectuales latinoamericanos criticando lo colonial, lo único que muestran es dos cosas: 1/ una xenofobia hipócrita y 2/ un complejo de Edipo.

Empecemos por la *xenofobia hipócrita*. Decir en América Latina que hay que deshacerse del modo occidental de pensar y de entender el mundo es algo a lo que cualquier diccionario denomina *xenofobia*, idéntica, como ya hemos dicho, a la de los grupos muy conservadores, incluso de extrema derecha, de Estados Unidos y de Europa. Los xenófobos europeos y americanos y los decoloniales latinoamericanos beberían juntos a gusto en la misma cervecería, siempre y cuando cada uno respetase el subcontinente del otro, porque sus argumentaciones son idénticas, por mucho que en algunos casos se disfracen de universitarias: «nuestro modo de entender el mundo es distinto del de ustedes; por favor, váyanse y déjenos tranquilos». Esto se lo dice un neonazi a un musulmán en Europa y un decolonial a un europeo en América Latina. Está claro que George Orwell era un profeta.⁹

Decimos xenofobia *hipócrita* porque los autores decoloniales, como ya hemos mostrado más arriba, hacen lo que critican. Podrían poner este anuncio en un periódico: «Teólogo latinoamericano decolonial busca plaza en una universidad de Estados Unidos». Y es que, en realidad, en el subcontinente latinoamericano, el denominado *pensamiento decolonial*

9 Cf. La última frase de su breve novela *Animal Farm (Rebelión en la granja)*.

se ha convertido en una moda a la que se apunta cualquiera que quiera salir en la foto de la progresía intelectual que sufre «pereza mental» (como solía denunciar Ignacio Ellacuría), sin advertir que, en la mayoría de los casos, sus defensores hacen exactamente aquello que critican. Los que somos discípulos de Ellacuría consideramos inadmisibles este tipo de frivolidades, aun cuando lleven toga universitaria. En la vida intelectual hay que ser serios, rigurosos, coherentes, honestos, en Buenos Aires y en París, en la Tarahumara y en Moscú.

Tal vez el problema sea que estos autores sufren un *complejo de Edipo*: provienen de familias burguesas latinoamericanas, con formación de calidad o incluso de élite, a menudo con un paso por la vida religiosa que les ha permitido estudiar teología o filosofía en Europa (o en los Estados Unidos), donde aprendieron mucho, pero también donde desarrollaron un complejo de inferioridad —provocado por los europeos o por ellos mismos, según los casos—; donde hicieron tesis doctorales sobre temáticas que gustaban a sus maestros europeos pero aplicadas a América Latina, lo que siempre resulta interesante o incluso «exótico» en Europa; que regresaron a su país de origen, y en él, con el paso de los años, decidieron «matar al padre europeo» con lenguaje decolonial, aun asumiendo a ciegas su patrimonio epistemológico, cultural, lingüístico y teológico. «Papá, gracias por todo, pero ahora necesito matarte para ser yo; eso sí, me quedo con las llaves del carro y de la casa».

No es lícito hacer de un problema psicológico personal una teoría social. Afortunadamente, son muchos los intelectuales, teólogos, filósofos, sociólogos, artistas latinoamericanos —hombres y mujeres— que viven su «doble» cultura con naturalidad y sin complejos, del mismo modo que los españoles tratamos de vivir de manera natural con las diferentes «sangres» que corren por nuestras venas: griega, romana, visigoda, árabe o judía, entre otras. No tiene sentido tratar de «decolonizarnos», de «sacarnos el cromosoma de nuestro padre para quedarnos solo con el de nuestra madre». Somos lo que somos, y punto. Lo importante es lo que hagamos a partir de

ahora con lo que somos, y no que tratemos de hacer marcha atrás en la historia.

En Europa somos muchos los que admiramos lo latinoamericano, los que llevamos medio siglo leyendo la literatura de Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar, Octavio Paz, Carlos Fuentes, Jorge Luis Borges, la teología de Gustavo Gutiérrez, Clodovis y Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, Javier Jiménez Limón, Carlos Bravo, Juan Carlos Scannone, a veces de la mano de autores europeos como Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, José Ignacio González Faus, Víctor Codina, Xavier Alegre, Rafael de Sivatte o Rafael Aguirre, entre otros; saboreando la pintura de Frida Kahlo o de Diego Ribera; emocionándonos con las canciones de Víctor Jara; deleitándonos con el cine de Adolfo Aristarain, Juan José Campanella, Alejandro González Iñárritu o Alfonso Cuarón; y bailando al son de salsas y bachatas. No hace falta matar a Europa ni a los Estados Unidos para ser iberoamericano. No tiene sentido dejar de ser uno mismo para diluirse en una supuesta cultura cuya identidad crece solo cuando decrece otra. Todos somos hermanos; todos somos miembros de la misma familia, la humanidad, y todos somos distintos.

4. El problema de fondo y su superación: Fraternidad Universal desde América

Vamos a tratar de salir de este atolladero epistemológico en el que nos ha metido el giro decolonial. El problema de fondo reside en que en el subcontinente latinoamericano *el pensamiento decolonial ha quedado encerrado en esquemas dualistas típicos de esa Modernidad que pretende superar, y necesita construir un enemigo para tener identidad propia*. Se señala con el dedo a gigantes como «el Norte», «Europa», «la metrópolis», «Occidente», «el patriarcado», allí donde en realidad no hay sino molinos de viento. En lugar de superar los dualismos de la Modernidad conservador/liberal, liberal/progresista, capitalista/comunista, burgués/trabajador o reli-

gioso/laico, entre otros, el pensamiento decolonial crea uno nuevo: colonial/decolonial, con sus variantes sinónimas Norte/Sur, Europa/Latinoamérica, Occidente/Pueblos Indígenas.¹⁰ En historia, a menudo los dualismos hacen avanzar a la humanidad, tal como expresan Hegel y Marx en su obsesiva manera de leer la historia en clave dialéctica, dado que de la oposición entre tesis y antítesis surge una síntesis superior a las dos primeras. No obstante, Ignacio Ellacuría afirma que la realidad histórica siempre es dinámica, pero no necesariamente dialéctica.¹¹ Lo que no tiene sentido es superar un dualismo con otro: así no hay progreso. El giro decolonial no hace sino construirlo todo en base a enfrentamientos dialécticos, en los que resulta necesario inventar un enemigo para tener identidad propia. *Latinoamérica no necesita matar a Europa para ser ella; puede muy bien ser ella hermanada con Europa, con los Estados Unidos y con todos los pueblos del mundo.*

Y esta palabra que acabamos de utilizar, *hermanada*, es la que nos muestra la salida al laberinto decolonial. *Hay otra forma de identidad que no se basa en la construcción y posterior destrucción de un supuesto enemigo, sino en la fraternidad*, que empieza por los miembros de una misma sociedad, luego pasa a las sociedades cercanas, termina con toda la humanidad e, incluso, si queremos seguir con el espíritu ecológico del papa Francisco, puede llegar a una *comunidad natural*. El giro decolonial, además de ser hipócrita —porque

10 Roberto Tomichá afirma que «desde Abya Yala [II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, Quito (Ecuador), 2004.], esta atenta escucha y discernimiento creativo supone reconocer e incorporar en la experiencia cristiana las riquezas espirituales de los pueblos, especialmente manifiestas en lo popular, lo afrodescendiente y lo indígena. Al respecto, existe una profunda sabiduría de vida que todavía conservan los diversos pueblos y que se expresan en relatos, narraciones, fiestas, celebraciones, en medio de las condiciones difíciles de marginación, exclusión o descarte, o entre migraciones forzadas, tráfico y trata de personas, violencias y abusos intrafamiliares, entre otras situaciones» (Tomichá Charupá, «Espiritualidades...», 553). ¿Por qué para incorporar nuevas sensibilidades hay que acabar con las que había antes? ¿Por qué *decolonización* en lugar de *diálogo intercultural*?

11 Ellacuría habla del «carácter dinámico-estructural del cuerpo social». Que el cuerpo social sea dinámico no significa necesariamente que sea dialéctico, pues, aun cuando toda dialéctica es dinámica, no todo dinamismo es dialéctico. Cf. Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador: UCA, 1990), 202.

sus defensores son tan occidentales como el que más—, está dividiendo el pensamiento latinoamericano, no en una sana diversidad, sino en una mutua desconfianza, cuando no directamente odio. Si uno quiere salir en la fotografía *progresista, cool, snob, posmoderna, decolonial*, tiene que echar pestes de la horrible civilización *moderna, europea, occidental, colonial, capitalista, liberal, patriarcal, cristiana, blanca*; de lo contrario, será señalado con el dedo índice por sus colegas y correligionarios, y sus trabajos serán puestos en el índice de libros prohibidos, por mucho que los que levantan la piedra en esa lapidación sean profesores de teología cristiana, filosofía, antropología o sociología —todas ellas disciplinas occidentales— en una universidad latinoamericana —institución occidental—, tratando de publicar artículos en revistas indexadas con *peer review* —metodología occidental—, y de obtener puntos para obtener una plaza en una universidad norteamericana con un campus espectacular.

La teoría decolonial es occidental hasta la médula, tanto en la argumentación como en el uso de disciplinas, instituciones e idiomas. Los decoloniales hablan español o portugués, estudian inglés y tal vez también francés, italiano o alemán, puede que incluso latín y griego —todos ellos idiomas europeos, occidentales—, pero no hablan ni escriben en quichua, kaqchikel, maya, wayu, tsotsil u otomí, ni tienen el más remoto interés en aprenderlos. Demuestran un deseo edípico de matar al padre para ocupar su lugar —el lecho materno—, mucho más que un auténtico deseo de ser distinto de él. Si tuvieran de verdad este deseo —no ser como el padre—, entonces sus defensores dejarían la universidad, no publicarían en editoriales reconocidas, abandonarían las disciplinas occidentales, el modo de vida urbano, dejarían de tomar el avión cada vez que una universidad les invitara a dar una conferencia, y se irían a vivir al altiplano boliviano o a la selva amazónica tratando de aprender del modo de vida de aquellas gentes, pero eso no lo harán ni aunque vivan varias reencarnaciones. De hecho, *eso mismo es lo que ya hicieron las élites que lideraron los procesos de independencia en el siglo XIX: independizaron la colonia de las metrópolis con proclamas libertarias, pero a continuación*

se comportaron como señores, tal como antes habían hecho los colonizadores ahora derrotados, y durante dos siglos han estado ignorando a los pueblos prehispánicos de América a los que decían liberar. Esa película ya la hemos visto.

«El otro no es tu enemigo, sino tu hermano; coopera con él». Hay otro camino mucho más interesante, en el que las palabras claves son estas: *ecología integral*, *fraternidad universal*, *amistad social*, *diálogo interreligioso*, *diálogo intercultural*, *ética mundial*.

4.1 *Ecología integral*

El papa Francisco —por cierto, el primer papa americano de la historia— desarrolla ampliamente el concepto de *ecología integral* en su encíclica *Laudato Si'* (18), de 2015.¹² El Papa ve en la categoría de *ecología integral* la clave para abordar de

12 Hemos desarrollado estas ideas en: José Sols Lucia, «Ecología», en *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*, ed. por José Sols Lucia (Maliaño: Sal Terrae, 2014), 371-392 (trabajo anterior a la mencionada encíclica del papa Francisco); *Id.*, «Del desarrollo integral del hombre a la ecología integral. Análisis comparativo de los conceptos de desarrollo integral del hombre (*Populorum Progressio*, Pablo VI, 1967) y de ecología integral (*Laudato Si'*, Francisco, 2015)», *Revista de Fomento Social* 290 (2018), vol. 73/2: 267-277; María Elizabeth de los Ríos Uriarte y José Sols Lucia, «Conversión ecológica integral. La propuesta del papa Francisco, en diálogo con la realidad de la violencia en México: el caso de los feminicidios», *Revista Iberoamericana de Teología* 32 (2021), vol. XVII, 11-40; José Sols Lucia y María Elizabeth de los Ríos Uriarte, «Todo está conectado. Ante la crisis del coronavirus, la Filosofía de la Realidad Histórica de Ignacio Ellacuría como fundamento de la Teología de la Ecología Integral», *Revista Iberoamericana de Teología* 32 (2021), vol. XVII, 73-84; José Sols Lucia, *Ética de la ecología integral* (Barcelona: Herder, 2021); *Id.*, «De la justicia social a la ecología integral. Análisis comparativo de las teologías de Ignacio Ellacuría y del papa Francisco», en *Espiritualidad, saber y transformación social desde Ellacuría*, ed. por Juan Antonio Senent de Frutos y Ángel Viñas Vera (Granada: Comares, 2021), 135-146; *Id.*, «La Ecología Integral como universo de comprensión de la realidad histórica actual», en *Ignacio Ellacuría, 30 años después*, ed. por Héctor Samour y Juan José Tamayo (Valencia, Tirant Humanidades, 2021), 605-613; *Id.*, «El concepto de Ecología Integral del papa Francisco a la luz de la Teología Histórica de Ignacio Ellacuría», en *De Ellacuría al papa Francisco. El pensamiento social cristiano ante el desequilibrio global*, ed. por J. Sols Lucia (Ciudad de México, Universidad Iberoamericana; Barcelona, Herder), en prensa.

manera holística los problemas globales que tiene la humanidad actual y que tendrán también las generaciones futuras. Carece de sentido analizar el problema ecológico separándolo de otras problemáticas que tiene hoy planteadas la humanidad. «Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales»; «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental», afirma el Papa (1S, 139). En la ecología integral, tan necesaria es la ciencia moderna como la sabiduría de los pueblos aborígenes, y por ello hay que contar con todo y con todos para ir hacia un futuro común, en lugar de apoyar «lo indígena» a costa de «lo occidental», o esto a costa de aquello.¹³ Se hace necesario abordar el problema ecológico de manera holística, y eso requiere superar los dualismos modernos y posmodernos, decoloniales incluidos. Hay que superar dicotomías como «social/medioambiental», «económico/espiritual», «mujer / criatura no nacida», «occidental/indígena», «política/caridad», «Norte/Sur». Se trata de buscar el *bien común* (1S, 156), esto es, el de todos, no solo el de algunos. Por ello, un pensamiento que trate de afirmar «lo amerindio» en América Latina a costa de marginar «lo occidental» partirá en dos la sociedad latinoamericana, por dentro —pensamiento— y por fuera —grupos sociales—, que es justo lo opuesto a lo que hay que hacer para construir el bien común, en el que nadie puede quedar fuera.

En este sentido, resulta significativo el hecho de que el papa Francisco, en los primeros párrafos de su exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia* (QA), afirme lo siguiente: «La Amazonia es una totalidad plurinacional interconectada, un gran bioma compartido por nueve países: Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam, Venezuela y Guayana Francesa. No obstante, dirijo esta Exhortación a todo el mundo» (QA, 5). *En el universo del bien común, la preo-*

13 Cf. Albert Florensa y José Sols (eds.), *Ética de la investigación científica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2017), concretamente el capítulo noveno («Preguntas éticas de la Investigación Acción Participativa. El caso de las ciencias sociales», 223-250), cuya redacción corrió a cargo del filósofo dominicano, Pablo Mella, S.J.

cupación por lo local nunca es excluyente. El giro decolonial, en lugar de aceptar un sano y abierto diálogo intercultural, pretende excluir una tradición cultural, que además es mayoritaria en Latinoamérica. En ese mismo documento, el papa, tras señalar que «no podemos permitir que la globalización se convierta en “un nuevo tipo de colonialismo” [San Juan Pablo II]» (QA, 14), afirma que “al mismo tiempo que dejamos brotar una sana indignación, recordamos que siempre es posible superar las diversas mentalidades de colonización para construir redes de solidaridad y desarrollo; “el desafío consiste en asegurar una globalización en la solidaridad, una globalización sin dejar nadie al margen” [San Juan Pablo II]» (QA, 17).

4.2 Fraternidad Universal desde América

Ya hemos visto que uno de los gigantes —en realidad, molinos de viento— contra los que embiste el giro decolonial es lo universal, por occidental, y ya hemos visto también que este pensamiento comete un error mayúsculo al confundir *universal* con *uniforme*, con lo que echa mano de neologismos como *pluriversalidad* (un término que no recoge lo unitario del ser humano) para afirmar la diversidad que ya estaba comprendida en lo universal: unidad desde la diversidad.

Cualquier pensamiento que se pretenda *humano*, cualquier teología que se quiera *cristiana*, deberá acoger siempre lo unitario y lo diverso, y no lo uno o lo otro. La idea de *fraternidad universal*, que nació hace veinte siglos en la antropología cristiana con lenguaje humanista griego, es mucho más interesante que el doblemente reductor giro decolonial —recorédmoslo, ni *persona* ni *humanidad*, sino *cultura*—. La idea de *fraternidad* afirma que todos somos hermanos, sin distinción de sexo, raza, cultura, nacionalidad, ideología o religión. Y por si no quedara claro que nos referimos a toda la humanidad de todos los tiempos, se habla de fraternidad *universal*. La Ilustración se sintió cómoda con este lenguaje, aun cuando en la Francia revolucionaria rodaran cabezas, lo más opuesto a la fraternidad.

El papa Francisco quiso dar tanta importancia a esta idea que le dedicó una encíclica entera, *Fratelli Tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social* (FT), de 2020. En ella dedica todo el segundo capítulo, «Un extraño en el camino» (FT, 56-86), a comentar la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37), en la que se nos dice que cualquier persona, por extraña que nos pueda resultar socialmente, es nuestra hermana. En el tercer capítulo, «Pensar y gestar un mundo abierto» (FT, 87-127), habla de «un mundo», no de dos (Norte y Sur): vivimos todos en la casa común, y debemos cuidar todos juntos de ella, no cada uno por su lado. Eso significa que ninguna tradición cultural puede quedar excluida, así como tampoco ninguna cultura puede afirmarse contra otra. *El giro decolonial acierta en el deseo de recuperar las culturas originarias, pero falla al creer que sobrevivirán a costa de marginar a la que ya es su cultura hermana, «la occidental», que, de hecho, no es una, sino que son varias.* Por ello, es necesario tener «un corazón abierto al mundo» (capítulo cuarto; FT, 128-153) para construir esa casa común con «diálogo y amistad social» (capítulo sexto; FT, 198-224). El Papa articula en todo momento lo diverso con lo unitario: «caminos de reencuentro» (capítulo séptimo; FT, 225-270), «las religiones al servicio de la fraternidad en el mundo» (capítulo octavo y último; FT, 271-287).

Por ello, proponemos aquí la idea de *Fraternidad Universal desde América*. Esa fraternidad universal debe ser construida a partir de lo personal, lo comunitario, lo local, lo cultural, lo religioso, lo nacional, lo corporativo, lo político, lo global: unidad desde la diversidad. En el caso latinoamericano hay que construir esa fraternidad *desde América*. Conscientemente no decimos *desde Latinoamérica* porque ya no tiene sentido mantener por más tiempo ese muro —unas veces visible, otras invisible— que separa Estados Unidos y Canadá del resto de América. *América es una unidad en la diversidad*: por toda su geografía humana encontramos las más variadas culturas occidentales, orientales y precolombinas. Estados Unidos y Canadá están muy presentes en cualquier país hispanoamericano, y lo hispano está cada vez más presente en esos dos países, sobre todo en el primero. En Estados Unidos, más de la

mitad de los católicos menores de 25 años son hispanos. ¿Por qué seguir hablando de Canadá, Estados Unidos y América Latina? *América*. Y desde esta unidad en la diversidad que es América, sin excluir a nadie, se puede contribuir a la fraternidad universal porque, aun habiendo importantes diferencias culturales, es mucho más lo que nos une a africanos, americanos, asiáticos, oceánicos y europeos que lo que nos separa.

4.3 Diálogo interreligioso, diálogo intercultural y ética mundial

Para construir esa *fraternidad universal desde la diversidad* y, por tanto, también *desde América*, los diálogos intercultural e interreligioso son clave. *Dialogar* supone: 1/ reconocerse uno mismo tal como es, 2/ reconocer al otro tal como es, y 3/ intercambiar saberes tratando de que el otro aprenda de mí y yo de él. El diálogo es lo opuesto a una venganza: «como hemos estado 500 años sometidos a la cultura occidental, ahora tocan otros 500 años sin ella». El diálogo supone construir la América del siglo XXI sin dejar a nadie —persona, grupo, cultura, religión, país— en la cuneta del camino, de tal manera que salga algo nuevo, distinto de cada parte, y donde todas las partes queden recogidas, también «la occidental». *El futuro de América debe ser construido con raíces indígenas, afroamericanas, occidentales y orientales; y el futuro del mundo debe ser construido con toda raíz humana viva en la Tierra.*

Para ello se hace necesario el *diálogo global*, tan promovido por Naciones Unidas.¹⁴ Tenemos un magnífico precedente en el *diálogo interreligioso* impulsado por el Parlamento de las Religiones del Mundo, tal como expone el teólogo suizo Hans Küng en sus trabajos acerca de la *ética mundial* (en inglés: *Global Ethic*, en alemán: *Weltethos*).¹⁵ Durante siglos la religión ha

14 Cf. José Sols Lucia, «El actual escenario mundial (II): Globalización, cuidado de la Tierra, diálogo interreligioso, ética mundial», en *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica Populorum Progressio*, ed. por José Sols Lucia (Barcelona: Herder, 2019), 309-328.

15 Cf. Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial* (Madrid: Trotta, 2000, quin-

sido causa de conflictos e incluso de guerras: unas veces ha sido directamente la causa, otras solo el discurso que ha acompañado a los tambores de guerra. Sin embargo, el diálogo es posible, tal como lo testifica el Parlamento de las Religiones del Mundo —antes, Parlamento Mundial de las Religiones— en sus sesiones celebradas en Chicago 1993,¹⁶ Ciudad del Cabo 1999, Barcelona 2004, Melbourne 2009, Salt Lake City 2015 y Toronto 2018. Este parlamento mundial ha puesto de manifiesto que no se puede arrinconar lo religioso en la vida humana. Lo religioso es el espacio humano donde se despliega el sentido de lo trascendente, aquel terreno en el que el hombre se abre a las preguntas más profundas, donde entra en relación con el Tú absoluto, aquel en el que todo *tú* social queda recogido y transformado. En Chicago 1993 se abordó el tema de la Ética Mundial (*Global Ethic*), proyecto liderado por Hans Küng; en Ciudad del Cabo 1999 se confirmó este proyecto de Ética Mundial y se hizo una llamada al compromiso en esa dirección en ámbitos tan diversos como pueden ser religión y espiritualidad, gobiernos, economía, educación, artes y medios de comunicación, ciencia y medicina, organizaciones internacionales y organizaciones de la sociedad civil; en Barcelona 2004 se habló del apoyo a los refugiados, de la superación de la violencia por motivos religiosos, de la condonación de la deuda externa de los países pobres y de la necesidad de mejorar el acceso al agua potable; en Melbourne 2009 se analizaron problemáticas y realidades humanas como el medio ambiente, los pueblos indígenas —de hecho, fueron los pueblos aborígenes australianos los que hicieron de anfitriones del evento—, la migración forzada, la expresión artística, la espiritualidad y el valor del deporte; en Salt Lake City 2015, se habló sobre cambio climático, violencia y paz, desigualdad, derechos de la mujer, líderes emergentes y, de nuevo, pueblos indígenas; y en Toronto 2018 se abordaron temas relativos a la dignidad e igualdad de las mujeres, los de-

ta edición); Hans Küng y Karl-Josef Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo* (Madrid: Trotta, 1994).

16 Recordemos que el primer Parlamento Mundial de las Religiones tuvo lugar en Chicago, en 1893, pero no tuvo continuidad por las dos guerras mundiales, primero, y la Guerra Fría, después, hasta que, cien años más tarde, en 1993, y en pleno inicio de la globalización, fue celebrado por segunda vez, y de nuevo en Chicago.

rechos y la espiritualidad de los pueblos indígenas, el liderazgo emergente de los jóvenes y la protección del medio ambiente. En este diálogo religioso global, que ya tiene cerca de treinta años, se armoniza la escucha de las voces locales, culturales, indígenas, con la fraternidad universal: lo local y lo universal no se excluyen, sino que son dos dimensiones intrínsecas al ser humano. Para reivindicar la escucha de los pueblos de América no es necesario ir contra el impresionante patrimonio occidental: ambas tradiciones, que en realidad no son dos, sino muchas, pueden convivir en fraternidad, una fraternidad de personas mucho más que de pueblos.

Como vemos, el Parlamento de las Religiones del Mundo, con su diálogo interreligioso, es un magnífico precedente para un *diálogo intercultural a nivel mundial*, en el que pueden encontrarse, *no culturas, sino personas de culturas distintas*. Ahora bien, un diálogo requiere de un lenguaje y de un universo comunes, de unos valores compartidos. Ahí es donde entra la *ética mundial* promovida por Hans Küng por encargo del Parlamento de las Religiones del Mundo. Una ética mundial compartida no significa que deba haber un pensamiento moral único.¹⁷ Esta ética común deberá ser *civil, dialogal, de mínimos (a partir de la diversidad cultural y religiosa), cordial y mundial*. La autora que más y mejor ha trabajado el tema de la ética civil es Adela Cortina.¹⁸ Para ella, la ética civil parte de la toma de conciencia de la pluralidad cultural en una sociedad dada, en particular, la sociedad urbana moderna. En esa propuesta no se ve con buenos ojos que una cultura se imponga sin más sobre las demás (*modelo de sociedad culturalmente homogénea*), ni siquiera que todas convivan en la misma ciudad sin verdadero contacto entre ellas, lo que constituiría una *tolerancia solo pasiva*, propia del *modelo de sociedad multicultural*. En cambio, en el *modelo de sociedad*

17 Cf. José Sols Lucia, «Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la doctrina social de la Iglesia», *Revista de Fomento Social* 279-280 (2016), vol. 70, 539-552.

18 Cf. Adela Cortina, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (Madrid: Tecnos, 1992, tercera edición); *Id.*, *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* (Oviedo: Nobel, 2007); *Id.*, *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial* (Madrid: Trotta, 2008, octava edición).

intercultural la ética civil requiere aceptar la pluralidad, desarrollar una *tolerancia activa*, poner en situación de franco diálogo a unos con otros con la idea de ir percibiendo poco a poco aquello que todos los grupos culturales de una misma sociedad tienen en común, lo que Cortina denomina *ética de mínimos*:¹⁹ unos valores morales que, aun siendo poco abundantes, puedan ser compartidos por todos los ciudadanos, sea cual sea su cultura de origen o su religión. Como hemos dicho, es esta una ética *dialogal* —puesto que se construye dialogando a partir de la diversidad—, *mínima* —dado que apunta al hallazgo de unos valores morales comunes, por pocos que sean—, *civil* —porque la promueven ciudadanos, sin diferencias de dignidad entre ellos, no súbditos de un rey absoluto o de un dictador, ni siquiera fieles de una religión positiva— y *cordial* —porque no debería ser elaborada solo a partir del frío diálogo racional, por muy importante que este sea, sino también a partir de la amistad, de la buena vecindad, del compañerismo y de la sintonía afectiva.²⁰

Cortina remarca *lo universal* de esta ética, en el sentido kantiano de la expresión: un criterio formal aplicable a cualquier situación humana de características similares, en este caso, una sociedad libre y pluricultural de cualquier latitud del planeta. Hans Küng complementa esta aproximación con su *ética mundial*, formulada en estas tesis: 1/ «No hay supervivencia sin una ética mundial».²¹ 2/ «No hay paz mundial sin paz religiosa».²² 3/ «No hay paz religiosa sin diálogo entre las religiones»²³.

5. Conclusiones

La sensibilidad de fondo del giro decolonial es loable: tratar de entender el mundo con categorías que recojan el saber de las

19 Cf. Cortina, *Ética mínima; Id., Ética de la empresa*.

20 Cf. Cortina, *Ética de la razón cordial*.

21 Küng, *Proyecto...*, 15-91.

22 *Ibid.*, 93-131.

23 *Ibid.*, 133-167.

culturas originarias de América Latina. Desafortunadamente, muchos de sus promotores creen que para ello se hace necesario *decolonizar el pensamiento latinoamericano*, esto es, sacudirse de encima lo que este tiene de «occidental», y ahí es donde se cometen varios errores de bulto: 1/ considerar que solo hay «un pensamiento occidental»; 2/ considerar que se puede poner en un mismo saco («el Sur») a culturas originarias radicalmente distintas entre sí; 3/ utilizar para ello categorías occidentales (*epistemología, teología, filosofía, sociología, hermenéutica...*), idiomas occidentales (español, portugués, inglés, francés...) e instituciones occidentales (universidades, revistas científicas...), con lo que sus promotores *hacen lo que critican*, algo inaceptable en la actividad intelectual; 4/ entrar en serias contradicciones (rechazar lo universal, pero aceptar generalizaciones semejantes como «epistemologías del Sur», «Latinoamérica», «pueblos indígenas», «mujeres...»); y 5/ no darse cuenta de que cuando se bombardea lo personal y lo universal del hombre en una pésima defensa de lo cultural, se asfixia el discurso de la fraternidad universal y de los derechos humanos que supuestamente ellos dicen promover en muchos de sus escritos. Por todo ello, recomendamos tomar lo único aceptable del así denominado *giro decolonial*, esto es, el interés por las culturas originarias, pero no para enfrentarlas a «Occidente», sino para invitarlas al diálogo global mediante el cual se construirá la *fraternidad universal*, y eso se hará *desde América* y no se llevará a cabo *en contra de nadie*. Para pensar no hace falta fabricarse enemigos, ni en Europa ni en el altiplano boliviano. «Amigos y amigas del giro decolonial, no vean gigantes donde no hay sino molinos de viento; sean todos bienvenidos al banquete de la fraternidad universal».

Bibliografía

Bruni, Luigino y Stefano Zamagni. *Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

Cortina, Adela. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos, 1992, tercera edición.

- Cortina, Adela. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel, 2007.
- Cortina, Adela. *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid: Trotta, 2008, octava edición.
- De los Ríos Uriarte, María Elizabeth y José Sols Lucia. «Conversión ecológica integral. La propuesta del papa Francisco, en diálogo con la realidad de la violencia en México: el caso de los feminicidios». *Revista Iberoamericana de Teología* 32 (2021), vol. XVII: 11-40.
- Dussel, Enrique. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020.
- Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA, 1990.
- Florensa, Albert y José Sols (eds.). *Ética de la investigación científica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2017.
- Francisco. *Laudato Si'*. Carta Encíclica. Ciudad del Vaticano, 2015.
- Francisco. *Querida Amazonia*. Exhortación Apostólica Postsinodal. Ciudad de Vaticano, 2019.
- Francisco. *Fratelli Tutti*. Carta Encíclica. Ciudad del Vaticano, 2020.
- Grosfoguel, Ramón y Santiago Castro-Gómez (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.
- Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta, 2000, quinta edición.
- Küng, Hans y Karl-Josef Kuschel (eds.). *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid: Trotta, 1994.
- Panotto, Nicolás y Matthias Preiswerk. *Otra educación teológica es posible. Nuevos sujetos y campos*. Buenos Aires, libro digital: 2017.
- Sols Lucia, José. *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*. Madrid: Trotta, 2013.

- Sols Lucia, José. «Ecología». En *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in Veritate*. Editado por José Sols Lucia, 371-392. Maliaño: Sal Terrae, 2014.
- Sols Lucia, José. «Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la doctrina social de la Iglesia». *Revista de Fomento Social* 279-280 (2016), vol. 70, 539-552.
- Sols Lucia, José. «Del desarrollo integral del hombre a la ecología integral. Análisis comparativo de los conceptos de *desarrollo integral del hombre* (*Populorum Progressio*, Pablo VI, 1967) y de *ecología integral* (*Laudato Si'*, Francisco, 2015)». *Revista de Fomento Social* 290 (2018), vol. 73/2: 267-277.
- Sols Lucia, José (ed.) *La humanidad en camino. Medio siglo de la encíclica Populorum Progressio*. Barcelona: Herder, 2019.
- Sols Lucia, José. «De la justicia social a la ecología integral. Análisis comparativo de las teologías de Ignacio Ellacuría y del papa Francisco». En *Espiritualidad, saber y transformación social desde Ellacuría*. Editado por Juan Antonio Senent de Frutos y Ángel Viñas Vera, 135-146. Granada: Comares, 2021.
- Sols Lucia, José. «El concepto de Ecología Integral del papa Francisco a la luz de la Teología Histórica de Ignacio Ellacuría». En *De Ellacuría al papa Francisco. El pensamiento social cristiano ante el desequilibrio global*. Editado por José Sols Lucia. Ciudad de México, Universidad Iberoamericana; Barcelona, Herder, en prensa.
- Sols Lucia, José. «La Ecología Integral como universo de comprensión de la realidad histórica actual». En *Ignacio Ellacuría, 30 años después*. Editado por Héctor Samour y Juan José Tamayo, 605-613. Valencia: Tirant Humanidades, 2021.
- Sols Lucia, José. *Ética de la ecología integral*. Barcelona: Herder, 2021.
- Sols Lucia, José, Albert Florensa Giménez y Marta Camprodon Rosanas. «Medio siglo de Economía Social de Mercado». *Revista de Fomento Social* 253 (2009), vol. 64, 79-102.

Sols Lucia, José et al. «El impacto de la Economía Social de Mercado en la Responsabilidad Social Corporativa». En *Economía global: actualidad y tendencias*. Editado por Carlos Moslares García y Álvaro Pedroza Zapata, 193-206. ITESO, Guadalajara; IQS, Universidad Ramon Llull, Barcelona, 2010.

Sols Lucia, José y María Elizabeth de los Rios Uriarte. «Todo está conectado. Ante la crisis del coronavirus, la Filosofía de la Realidad Histórica de Ignacio Ellacuría como fundamento de la Teología de la Ecología Integral». *Revista Iberoamericana de Teología* 32 (2021), vol. XVII, 73-84.

Tomichá Charupá, Roberto. «Espiritualidades descoloniales en perspectiva indígena: algunos presupuestos y desafíos». *Pistis & Praxis* 11/3 (2019), 547-584.

Zamagni, Stefano. *Por una economía del bien común*. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.