

**Notas para una historia decolonial de la Iglesia católica dominicana\****Notes for a decolonial history of the Dominican Catholic Church**Notes pour une histoire décoloniale de l'Église catholique dominicaine*

Pablo Mella, SJ\*\*

*A la memoria de Alanna Lockward***Resumen**

En un trabajo anterior, el autor había planteado que la historiografía de la Iglesia católica dominicana se ha desarrollado bajo cuatro tipos ideales fundamentales: tradicional-tridentino, eclesial-moderno, crítico-moderno y posmoderno<sup>1</sup>. Para complementar aquella indagación historiográfica, este trabajo bosqueja un modelo alternativo de historia de la iglesia en diálogo con el giro decolonial del pensamiento latinoamericano. Partiendo del concepto heurístico de *interseccionalidad*, esboza las líneas epistemológicas fundamentales del modelo que

\* Texto revisado de la ponencia presentada en la Conferencia Bianual de la Dominican Studies Association, celebrada los días 15-17 de noviembre de 2018, en los salones del Hostos Community College, Bronx, NY, Estados Unidos. El panel fue coorganizado por el autor con Alanna Lockward, quien falleció inesperadamente a las pocas semanas, el 7 de enero de 2019, después de un viaje de trabajo a Haití.

1 Pablo Mella, «Poder e influencia de la Iglesia en la historia dominicana. Notas para una escritura “presentista estratégica”», *Ecos. Órgano del Instituto de Historia de la UASD* 22, n.º 13 (2016), 35-58.

busca: el cuestionamiento de las prácticas hegemónicas de la Iglesia católica como vehículo del hispanismo racializado por parte de la Ciudad Letrada dominicana, la interculturalidad crítica, el reconocimiento ecuménico de la pluralidad de iglesias cristianas y la crítica al *hiperseccularismo* implícito en las referencias al cristianismo latinoamericano en el campo de los estudios decoloniales.

**Palabras clave:** Iglesia católica dominicana, Historia de la Iglesia, Giro decolonial, CEHILA, Enrique Dussel

### **Abstract**

In a previous work, the author had stated that the historiography of the Dominican Catholic Church has developed under four fundamental ideal types: traditional-tridentine, ecclesial-modern, critical-modern and postmodern. To complement that historiographical inquiry, this work sketches an alternative model of church history in dialogue with the decolonial turn of Latin American thought. Starting from the heuristic concept of intersectionality, outlining the fundamental epistemological lines of the model he seeks: the questioning of the hegemonic practices of the Catholic Church as a vehicle for racialized Hispanicism by the Dominican Lettered City, critical interculturality, ecumenical recognition of plurality of Christian churches and the criticism of the hypersecularism implicit in the references to Latin American Christianity in the field of decolonial studies.

**Keywords:** Dominican Catholic Church, Church history, Decolonial turn, CEHILA, Enrique Dussel

### **Résumé**

Dans un ouvrage précédent, l'auteur avait déclaré que l'historiographie de l'Église catholique dominicaine s'est développée sous quatre types d'idéaux fondamentaux: traditionnel-tridentin, ecclésial-moderne, critique-

moderne et postmoderne. Pour compléter cette enquête historiographique, cet ouvrage esquisse un modèle alternatif de l'histoire de l'Église en dialogue avec le tournant décolonial de la pensée latino-américaine. Partant du concept heuristique de l'intersectionnalité, il ébauche les lignes épistémologiques fondamentales du modèle qu'il recherche: la remise en cause des pratiques hégémoniques de l'Église catholique comme véhicule de l'hispanisme racialisé par la Cité Lettrée dominicaine, l'interculturalité critique, la reconnaissance œcuménique de la pluralité des églises chrétiennes et la critique de l'hypersécularisme implicite dans les références au christianisme latino-américain dans le domaine des études décoloniales.

**Mots-clés:** Église catholique dominicaine, histoire de l'Église, virage décolonial, CEHILA, Enrique Dussel

## Reflexiones introductorias

La historia de la Iglesia tiene una doble cara. Se la puede entender como disciplina teológica o como disciplina científica moderna de propósito netamente ilustrado. Esta tensión es conocida por los grandes historiadores contemporáneos de la Iglesia católica, que en su trabajo se ven halados por estos dos caballos que galopan en dirección contraria<sup>2</sup>.

La historia de la Iglesia como disciplina teológica tiene como objetivo acompañar y favorecer el crecimiento y la unidad de la Iglesia de Cristo a través del tiempo. En este sentido, la metodología de investigación queda comprometida con un esquema de selección de temas de estudio y con unas presuposiciones espirituales que se distancian del ideal científico social moderno. Según este ideal científico, el estudio historiográfico no debe encorsetar los hechos del pasado en rígidas categorías teológicas que lleven a idealizar el pasado eclesial.

---

2 Ver Leo Cheffczyk, «La Eclesiología y la Historia de la Iglesia, consideradas desde el punto de vista sistemático», *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996): 25-42.

La historia de la Iglesia como disciplina científica no teológica tenderá, por el contrario, a desnudar la Iglesia de Cristo y mostrar sus aspectos meramente mundanales. Pero, ¿se hace justicia al objeto de estudio (que son las personas creyentes y sus prácticas) cuando los participantes en las diversas iglesias no se sienten adecuadamente interpretados en una narrativa totalmente desmitificadora de sus prácticas de fe?

A este problema de la desmitologización, típica del saber ilustrado científico, se debe de sumar el maremágnum que crea la diversidad de grupos que entienden representar la verdadera Iglesia de Cristo. En este sentido, resta por hacer en suelo dominicano un trabajo de historia de la Iglesia auténticamente ecuménico que integre cómo las distintas corrientes cristianas reflejan aspectos de sus orígenes proféticos que bien podrían complementarse.

Por el lado de la historia de la Iglesia científica, queda abierta la tarea de construir un discurso auténticamente laico que vea con ojos de respeto lo que sus mismos presupuestos epistémicos no pueden admitir. Sus afanes desmitologizadores pueden comprometer una justa comprensión de lo que acontece en las iglesias.

Conscientes de estas tensiones, proponemos en esta comunicación una apropiación crítica del giro decolonial latinoamericano para la escritura de las iglesias cristianas en República Dominicana. Como la mirada deberá ser metódicamente delimitada, aquí se propondrá cómo la historia de la Iglesia católica dominicana puede reescribirse tomando en cuenta, sin absolutizarlo, el giro decolonial del pensamiento latinoamericano.

La propuesta se desarrolla en tres pasos. Primero, se precisa en qué sentido conviene que los estudios decoloniales recuperen la noción de interseccionalidad propuesta sistemáticamente por la feminista afroamericana Kimberle Crenshaw. Segundo, teniendo como trasfondo estas consideraciones, se explican algunos de los aspectos fundamentales de la metodología de la historia de la Iglesia propuesta por Enrique Dussel para estudiar el caso latinoamericano desde la teología de la li-

beración, mostrando el déficit potencial de interseccionalidad de la propuesta. En tercer lugar, se esbozan las características fundamentales de una historia de la Iglesia dominicana que venga a complementar críticamente las cuatro formas fundamentales en que se ha estudiado históricamente la Iglesia católica en República Dominicana, siguiendo la tipología propuesta por el autor de estas líneas hace un par de años<sup>3</sup>.

## El giro decolonial y la interseccionalidad

Bajo la inspiración de la historiografía poscolonial y subalterna, el giro decolonial del pensamiento latinoamericano ha colocado en el centro de su investigación la noción de *colonialidad* como principio heurístico<sup>4</sup>.

Como es bien sabido, este término, acuñado por el pensador peruano Aníbal Quijano, se refiere a un haz de estrategias de sumisión de las poblaciones colonizadas, a partir del llamado descubrimiento de América, con vistas a la acumulación del capital a través de la explotación minera, la economía de plantación y el mercantilismo. Estos dinamos de sumisión pervivieron en las sociedades latinoamericanas después de las independencias. El primero de todos, y el más notable, es la *racialización*. Pero a este se unieron también el androcen-trismo, los «epistemicidios» y la descalificación de las espiritualidades autóctonas y africanas, consideradas como mera superstición, herejía o brujería<sup>5</sup>.

Una década después de haber comenzado a experimentar este giro, van apareciendo en el pensamiento latinoamericano críticas ponderadas sobre las exageraciones epistemológicas de la literatura decolonial. Hay una tendencia en esta literatura,

3 El referido en la nota 1.

4 Para una primera visión de conjunto del giro decolonial, ver: Grupo de Estudios sobre Colonialidad, «Estudios decoloniales: un panorama general», *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, n.º 6 (2012): 8-21.

5 Sobre estos términos, productos de la academia que se autocomprende como descolonizadora, puede verse Ramón Grosfoguel, «Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI», *Tabula Rasa*, n.º 19 (2013): 31-58.

por ejemplo, a simplificar enormemente lo que se considera Occidente, así como las prácticas del conocimiento científico occidental. Sin embargo, algo que debe quedar en los esfuerzos por escribir una historia de la Iglesia católica en clave decolonial es la *interseccionalidad*, subrayada tanto por Quijano como por el feminismo decolonial (entre cuyas representantes cabe destacar a la argentina María Lugones y a la dominicana Yuderkys Espinosa). En pocas palabras, Quijano entiende que existe un patrón mundial de poder estructurado por relaciones de dominación, explotación y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de «los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos». Ahora bien, conviene explicitar cómo puede operar concretamente la interseccionalidad en una historia de la Iglesia que, si bien debe atender a la problemática del poder, no se puede restringir a ella por el mismo objeto de su estudio. Este objeto de estudio que incluye una dimensión trascendente no explicitada en la definición del pensamiento decolonial.

Aunque parece haber sido utilizado, en primer lugar, por la filósofa feminista blanca norteamericana Elizabeth Spelman, existe un amplio consenso para atribuir a la feminista afro-norteamericana Kimberle Crenshaw el uso sistemático del término interseccionalidad; pero como en toda creación intelectual, el paso del tiempo va transformando la intuición fundamental de este concepto heurístico. La preocupación de Crenshaw apuntaba en sus orígenes a equilibrar políticamente las denominadas luchas identitarias, aquellas que sustituyeron las luchas de clases en los tiempos posmodernos<sup>6</sup>. De las ideas de Crenshaw, cabe señalar una muy importante para el tema que nos ocupa. En el esfuerzo por que las luchas identitarias no pierdan su dimensión política, Crenshaw observa que la interseccionalidad debe servir sobre todo para enfrentar dinamismos de opresión *dentro* de grupos de pertenencia y no *entre* los grupos de pertenencia. La oposición de una identidad singular contra las demás identidades singulares no producirá otra cosa que una enorme fragmentación. (En

---

6 Kimberle Crenshaw, «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review* 43, n.º 6 (1991): 1241-1299.

términos decoloniales, habría que decir que se pierde la interculturalidad crítica). Como resultado secundario, se espera que la interseccionalidad constituya un puente de colaboración entre las diversas resistencias que los diversos sectores subalternizados padecen en sus respectivos grupos.

La *interseccionalidad como método* puede erigirse en un camino de empoderamiento, como ha señalado pertinentemente Catharine Mackinnon<sup>7</sup>. Una potencialidad que ofrece el concepto es el abandono de lecturas excesivamente lineales de las interacciones humanas en general y de los conflictos en particular. Se trata de ver múltiples dinámicas de desigualdad que interactúan de múltiples maneras, de tal modo que podamos forjarnos una idea más certera sobre la complejidad de la realidad y acompañarla en su capacidad de gestar nuevos escenarios. El método es el modo ordenado de trabajar, paso a paso. Por eso, entendida como método, la interseccionalidad siempre parte de un punto concreto; no arranca al mismo tiempo de diversos puntos de vista, como si tuviese el don de ubicuidad. A través del punto de partida, la interseccionalidad como método remonta hacia las diversas maneras en que se producen las marginaciones sociales. Crenshaw, como es bien sabido, partió de las experiencias de opresión de las mujeres negras y desde allí ha podido dialogar complejamente con las diversas dinámicas sociales. ¿Cuál podría ser el punto de partida de una historia de la Iglesia que adopte la interseccionalidad como método?

Puede haber muchas respuestas a esta pregunta. Comparto dos ejemplos, que no pretenden ser únicos. Un buen punto de partida podría ser el estudio de la religiosidad popular dominicana<sup>8</sup>, de fuerte simbología afro, y el modo en que ha transformado los símbolos católicos, reforzando los lazos locales e integrando componentes que superan los estrechos marcos nacionalistas, es decir, la ilusión de una nación dominicana perfectamente unificada también en sus creencias, como la

---

7 Catharine A. MacKinnon, «Intersectionality as Method: A Note», *Signs* 38, n.º 4 (2013) Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory: 1019-1030.

8 Orlando Espín, «Religiosidad popular: un aporte para su definición y hermenéutica», *Estudios Sociales* 17, n.º 58 (1984): 41-56, acceso el 2 de marzo de 2021, <http://estudiossociales.bono.edu.do/index.php/es/article/view/670>

pintaron las plumas de la dictadura, en especial Manuel Arturo Peña Batlle y Joaquín Balaguer. Otro punto de partida, ya adoptado por algunos historiadores dominicanos, sería la historia de la esclavitud y la formación de cofradías como espacios públicos alternativos<sup>9</sup>. Se verá que muchas prácticas de fe de los descendientes de esclavos comulgan en espiritualidades de resiliencia que hoy son sencillamente minimizadas por una mirada hispanófila.

## El proyecto de la historia latinoamericana de la Iglesia

El principal proyecto de historia de la Iglesia en América Latina se organizó en torno a la Comisión para el Estudio de La Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe (CEHILA). Se define a sí misma en su página web ([www.cehila.org](http://www.cehila.org)) como «una red interdisciplinaria e internacional, formada por investigadores que rescatan críticamente la dimensión histórica del cristianismo latinoamericano y caribeño, en toda su diversidad.» Tiene como horizonte partir de la reflexión histórica de la experiencia cristiana latinoamericana y caribeña para crear un espacio de diálogo académico y ecuménico, comprometido en el fortalecimiento de la solidaridad y la defensa de la dignidad humana proporcionando elementos críticos que coadyuven a la transformación de la realidad a las y los diversos sujetos históricos.

Estos propósitos nacen de la evolución de los presupuestos fundadores esbozados por Enrique Dussel, que debieron contar con una crítica interna que nunca llegó. La historiadora de la Iglesia argentina Celina Lértora lo explica de manera convincente<sup>10</sup>. En realidad, la CEHILA fue una creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Pero en el desarrollo de sus investigaciones comenzó a cultivar presu-

9 José Luis Sáez, «La iglesia frente al esclavo en Santo Domingo (1501-1683)», *Estudios Sociales* 23, n.º 79/80 (1990): 3-16.

10 Celina Lértora Mendoza, «¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia? Una polémica argentina sobre la historia de la Iglesia en América Latina», *Anuario de la historia de la Iglesia* 8 (1999), 397-407.

puestos epistemológicos de la teología de la liberación que pusieron en alerta a los obispos encargados del proyecto de escribir una nueva historia de la Iglesia latinoamericana. El proyecto de CEHILA comenzó con la labor de intelectuales jóvenes y formados en novedosas corrientes metodológicas de la escritura de la historia. Estos jóvenes intelectuales traían consigo un aparato crítico metodológico explícito que partía de una crítica sistemática a otros abordajes de la historia de la Iglesia. A diferencia de otros trabajos históricos, defendían una epistemología claramente explicitada y razonablemente fundamentada. Quienes desde el CELAM se oponían a su proyecto, no ofrecían contraargumentos de la misma altura epistemológica. En palabras de Lértora,

Por parte de sus opositores, no hubo una respuesta equivalente. Formados en la línea de la «historia científica», que asumían acríticamente, a la hora de las discusiones les faltaba instrumental epistemológico y metodológico. Leyendo los documentos críticos producidos en estas instancias, se echa de menos precisamente lo que era más necesario: un cuestionamiento interno a las posturas de Dussel. Por otra parte, tampoco se elaboró un programa alternativo, es decir, un modelo historiográfico que pudiera competir con el del CEHILA<sup>11</sup>.

El cuestionamiento interno de la propuesta de Dussel tiene que ver con una tendencia a homogenizar los sujetos oprimidos en categorías prestadas y reinterpretadas del filósofo francés Emmanuel Levinas. El pobre era definido abstractamente como la «exterioridad del sistema» y se le daba un estatuto hermenéutico y soteriológico. La historia de la Iglesia verdadera era la historia de los pobres resistiendo a la totalidad del sistema. En el fondo, se trataba de una relectura de la historiografía marxista pasada por la teoría de la dependencia y expresada con el léxico levinasiano, con pretensiones de teología dogmática.

Los estudios culturales, comenzados en la Universidad de Birmingham, Inglaterra, con la fundación del Centre for Contemporary Cultural Studies, dieron un giro a la manera de comprender las clases subalternas. Entre otras cosas, abrieron el

---

11 Lértora, «¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia?», 404.

paso para comprender que los pobres no son exteriores a la totalidad del sistema, como ha subrayado Santiago Castro Gómez<sup>12</sup>, y que sus luchas son plurales y a veces contradictorias, o para decirlo con el lenguaje del mismo Castro Gómez, que sus modos de accionar colectivamente son «heterárquicos», gozando de cierta autonomía en sus esferas de acción<sup>13</sup>.

La interseccionalidad debe de permitir ver al mismo tiempo las dinámicas de opresión que afectan a todos los grupos, y la diversidad y riqueza de significados que implican las pertenencias grupales. De no mantenerse esa tensión, se caería en dos polos que negarían la espiritualidad cristiana: por un lado, un universalismo abstracto, negador de la encarnación de la acción como medio salvífico; por otro lado, un particularismo grupal, negador del espíritu universal del mensaje de Jesús de Nazaret y de los desarrollos de la teología paulina.

## **Notas para un proyecto de la historia de la Iglesia dominicana en clave decolonizadora**

Como ya fue anunciado en el resumen introductorio, en un trabajo anterior he intentado clasificar en cuatro formas básicas la manera en que se ha escrito la historia de la Iglesia dominicana. Las denominé: tradicional-tridentino, eclesial-moderno, crítico-moderno y posmoderno. Las dos primeras se destacan por su carácter apologético; las dos segundas, por su acento crítico, e incluso desconstruccionista, como sería la última. Entiendo que todas estas perspectivas aportan elementos recuperables; pero cometen un error común: tienden a reducir las Iglesias cristianas a la Iglesia católica; y esta la reducen a la jerarquía, invisibilizando las prácticas populares. Para complementar este trabajo historiográfico, conviene pensar un modelo alternativo de historia de la iglesia inspirado en el giro decolonial.

---

12 Santiago Castro Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011), 38-39.

13 Ver Pablo Mella, «La teología latinoamericana y el giro descolonizador», *Perspectiva Teológica* 48, n.º 3 (2016): 439-461.

El proyecto de reescribir la historia de la Iglesia católica dominicana en clave decolonial puede colaborar en el proceso de democratización de la vida política dominicana. Paradójicamente, esto lo hará si continúa manteniendo la tensión que ha habitado a la historia de la Iglesia en todo el siglo XX y en lo que va del siglo XXI. A saber, la historia de la Iglesia tiene un peculiar estatuto epistemológico que la sitúa entre la teología y las ciencias sociales. Dussel subraya esto en el tomo 1 de la *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Y esto significa que su principal objetivo es hacer más reflexivos a los creyentes de las Iglesias, algo fundamental en la política contemporánea, como lo demostró la elección del Jaír (El Mesías) Bolsonaro como presidente de Brasil.

El por ciento de católicos en República Dominicana ha disminuido estrepitosamente en términos porcentuales; de un 90% en los años 80, ha bajado a alrededor de un 50% en el presente. Ahora bien, si a esto sumamos el 22% de cristianismos protestantes, se concluye que  $\frac{3}{4}$  partes de la población dominicana es cristiana. La producción de una historia de la Iglesia católica crítica puede colaborar a plantear preguntas a estos grupos.

Entre otras preguntas, deberá cuestionar el discurso predominante que asocia catolicismo e hispanismo, y que se utiliza desde fines del siglo XIX por la ciudad letrada dominicana como elemento esencial del antihaitianismo. Podríamos llamar a esto el catolicismo como parte del bloque hegemónico, que racializa la identidad dominicana de manera paradójica. Uno de los ejemplos más claros de este discurso lo encontramos irónicamente resumido en esta cita de *Cartas a Evelina* de Francisco Moscoso Puello:

Como usted no ignorará, los habitantes de la República Dominicana somos en su mayoría mulatos, mulatos tropicales, que es un tipo singular de la especie humana. Es un producto especial de estas latitudes, que se ha originado por la concurrencia de un sin número de factores que analizaremos en otra parte. Como los frutos del trópico, el aguacate, el zapote, el plátano y la piña, se produce en gran abundancia y para conocerlo bien hay que venir a verlo aquí.

Pero debo advertirle, señora, que los dominicanos somos constitucionalmente blancos, porque ha sido a título de tales que hemos establecido esta República, que usted no debe confundir con la de Haití, donde los hombres comen gente, hablan francés *patois* y abundan los *papaluases*. ¡Es bueno que los extranjeros, en particular los yanquis tengan en cuenta estos pormenores!<sup>14</sup>

No basta el cuestionamiento. Una segunda tarea debe de ser propositiva. Con el giro decolonial se debe proponer una interculturalidad crítica. El giro decolonial ha puesto de manifiesto que existe una interculturalidad no crítica, que sirve a los dinamismos del neoliberalismo. Se trataría de integrar en los grandes proyectos económicos un multiculturalismo folclórico, apto para el consumo transnacional. De convertirse el acto de fe en mera curiosidad turística se acabará por destruir la misma fe en lo que tiene de valioso, como parte del camino de la humanidad.

Un camino importante para velar por la interculturalidad es exponer y promover el reconocimiento ecuménico de la pluralidad de iglesias cristianas. El ecumenismo cristiano es una tarea pendiente en República Dominicana. Hasta este momento, solo se han visto manifestaciones importantes de ecumenismo en torno a la lucha contra la despenalización del aborto. Sería muy conveniente que se promovieran otros espacios de encuentro de construcción social. Lo intentamos (y creo que logramos mucho) cuando desde el Centro Bonó participamos activamente en la lucha para la asignación del 4% del PBI para la educación preuniversitaria en el presupuesto nacional. La interseccionalidad, como hemos explicado más arriba, invita a descubrir los dinamismos de opresión que afectan a todos los grupos por igual, más que poner sobre el tapete las diferencias que los dividen.

Una última tarea que puede ofrecer la historia de la Iglesia que asume el giro decolonial es la crítica al *hipersecularismo* implícito en las referencias al cristianismo latinoamericano en el campo de los estudios decoloniales, como muestra Alanna

---

14 Francisco Moscoso Puello, *Cartas a Evelina* (Santo Domingo: Cole, 2000), 14.

Lockward en su tesis doctoral<sup>15</sup>. Es contradictorio que un pensamiento que se dice inspirar bastante en la teología de la liberación haya reforzado las tendencias desacralizadoras de una parte de la intelectualidad del Norte global.

Una academia que se dice democrática no puede ser fatora de «epistemicidios» que ella misma critica. El terreno para una convivencia constructiva con los aportes epistémicos de la espiritualidad y la teología católica puede desbrozarse con una historia de la Iglesia coherentemente descolonizadora<sup>16</sup>.

## Referencias bibliográficas

- Castro Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- Cheffczyk, Leo. «La Eclesiología y la Historia de la Iglesia, consideradas desde el punto de vista sistemático». *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996), 25-42.
- Crenshaw, Kimberle. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color». *Stanford Law Review* 43, n.º 6 (1991): 1241-1299.
- Espín, Orlando. «Religiosidad popular: un aporte para su definición y hermenéutica». *Estudios Sociales* 17, n.º 58 (1984): 41-56, acceso el 2 de marzo de 2021, <http://estudiossociales.bono.edu.do/index.php/es/article/view/670>
- Espinosa, Yuderlys. «De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad». *Solar* 12, n.º 1 (2016): 141-171. DOI. 10.20939/solar.2016.12.0109
- Grosfoguel, Ramón. «Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI», *Tabula Rasa*, n.º 19 (2013): 31-58.

---

15 Alanna Lockward, «The Black Church in the War Zone: A Decolonial Reading of Richard Allen's «Other» Black Atlantic», (tesis doctoral, Humboldt Universität de Berlín, 2018), 7.

16 Ver la pista abierta por Andrea Meza Torres, «Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de «conocimientos desde lo Divino»», *Interdisciplina* 6, n.º 16 (2018): 61-82.

- Grupo de Estudios sobre Colonialidad. «Estudios decoloniales: un panorama general». *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, n.º 6 (2012): 8-21.
- Lértora Mendoza, Celina. «¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia. Una polémica argentina sobre la historia de la Iglesia en América Latina». *Anuario de la historia de la Iglesia* 8 (1999): 397-407.
- Lockward, Alanna. «The Black Church in the War Zone: A Decolonial Reading of Richard Allen's «Other» Black Atlantic». Tesis doctoral. Humboldt Universität de Berlín, 2018.
- Lugones, María. «Colonialidad y género». *Tabula Rasa*, n.º 9 (2008): 73-101.
- MacKinnon, Catharine A. «Intersectionality as Method: A Note», *Signs* 38, n.º 4 (2013) Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory: 1019-1030.
- Mella, Pablo. «Poder e influencia de la Iglesia en la historia dominicana. Notas para una escritura “presentista estratégica”». *Ecos. Órgano del Instituto de Historia de la UASD* 22, n.º 13 (2016): 35-58;
- Mella, Pablo. «La teología latinoamericana y el giro descolonizador», *Perspectiva Teológica* 48 n.º 3 (2016): 439-461.
- Meza Torres, Andrea. «Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: un diálogo de “conocimientos desde lo Divino”». *Interdisciplina* 6, n.º 16 (2018): 61-82.
- Moscoco Puello, Francisco. *Cartas a Evelina*. Santo Domingo: Cole, 2000.
- Sáez, José Luis. «La iglesia frente al esclavo en Santo Domingo (1501-1683)». *Estudios Sociales* 23, n.º 79/80 (1990): 3-16.
- Smooth, Wendy. «Intersectionality from Theoretical Framework to Policy Intervention». En
- Situating Intersectionality Politics, Policy, and Power*, editado por Angelia Wilson, 11-40. New York: Palgrave / Macmillan, 2013.