

¿ES PERTINENTE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN HOY?



APORTES DE AMERINDIA COLOMBIA

ISABEL CORPAS DE POSADA
— EDITORA ACADÉMICA —

¿ES PERTINENTE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN HOY?

APORTES DE AMERINDIA COLOMBIA

ISABEL CORPAS DE POSADA
EDITORA ACADÉMICA

Primera edición, septiembre 2020.
100 ejemplares
ISBN digital: 978-9974-8731-7-9

Consejo editorial:
Socorro Martínez
Rosario Hermano
Pablo Bonavía
Óscar Elizalde Prada
Manoel Godoy
Carmen Margarita Fagot
Juan Manuel Hurtado

Edición académica:
Isabel Corpas de Posada

Coordinación editorial:
Óscar Elizalde Prada

Diseño y diagramación:
Milton Ruiz

Portada:
Luis Enrique Alves Pinto

Impresión:
DGP Editores

© 2020, Fundación Amerindia.

Oficina Ejecutiva
Cerrito 327 / 001 (11000)
Montevideo – Uruguay.
Telefax: (598) 2916 7308
E-mail: amerindia@adinet.com.uy
Web: www.amerindiaenlared.org

Amerindia agradece a las agencias de cooperación que han hecho posible esta publicación:

| | |
|---------------------------|---------------------|
| CAFOD (Inglaterra) | EMW (Alemania) |
| CCFD (Francia) | FASTENOPFER (Suiza) |
| DESARROLLO Y PAZ (Canadá) | MISEREOR (Alemania) |
| DKA (Austria) | |

La presente obra está protegida por las leyes internacionales sobre derechos de autor. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, por cualquier medio, sin el permiso previo, por escrito, de la Fundación Amerindia.

Amerindia Colombia retoma su presencia en el concierto de la reflexión, análisis y prospección del quehacer teológico de Colombia y América Latina con esta publicación que condensa los trabajos presentados en sus jornadas teológicas tituladas: “¿Es pertinente la teología de la liberación hoy?”, fruto de diversos procesos investigativos de sus autores.

COLABORADORES

| | |
|-------------------------|---------------------------|
| Javier Barco Saavedra | Víctor Martínez Morales |
| Roberto Caicedo Narváez | Jhon Fredy Mayor |
| Juan Alberto Casas | Verónica Naranjo Quintero |
| Isabel Corpas de Posada | María Stella Rodríguez |
| Jaime Díaz Ahumada | Mary Betty Rodríguez |
| Luis Alfredo Escalante | José Luis Meza Rueda |
| Miguel Ángel Estupiñán | José María Siciliani |
| José Eugenio Fernández | Wilmar Roldán Solano |
| Paul Kasun | Gabriel Alfonso Suárez |
| Aldemar Macías Tamayo | Jorge Yecid Triana |
| Ignacio Madera Vargas | María del Socorro Vivas |
| Germán Roberto Mahecha | Vicente Valenzuela Osorio |

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|--|-----|
| ■ PRESENTACIÓN | 9 |
| ■ APORTES DESDE LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA..... | 13 |
| ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL MÉTODO EN TEOLOGÍA LATINOAMERICANA..... | 15 |
| ■ CUESTIONES CRISTOLÓGICAS CONTEMPORÁNEAS..... | 35 |
| REINO DE DIOS: CLAVE CRISTOLÓGICA DE CONVERSIÓN Y LIBERACIÓN | 37 |
| ■ EL PARADIGMA TRINITARIO COMO ALTERNATIVA LIBERADORA | 53 |
| RIESGO DE SEXUALIZAR LA SANTÍSIMA TRINIDAD | 55 |
| LA TRINIDAD COMO MODELO SOCIAL. ALGUNOS APUNTES PARA LA VIVENCIA DEL POSCONFLICTO EN NUESTRA SOCIEDAD COLOMBIANA | 65 |
| ■ ECLESIOLOGÍA Y NUEVA MINISTERIALIDAD EN LA IGLESIA | 75 |
| UN APORTE AL DEBATE SOBRE NUEVA MINISTERIALIDAD ECLESIAL DESDE LA ECLESIOLOGÍA DE VATICANO II Y LA TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA..... | 77 |
| ■ HERMENÉUTICA SOCIO-ANALÍTICA DE LA ESCRITURA Y SUS CORRELATOS LIBERADORES | 101 |
| UN JOVEN QUE CORRE DEL HUERTO A LA TUMBA: LECTURA DE Mc 14,51-52 Y 16,57 A LA LUZ DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA..... | 103 |

| | |
|---|------------|
| UNA APROXIMACIÓN TEOLÓGICA A LA JUSTICIA Y LA EQUIDAD DE GÉNERO A PARTIR DE LA LECTURA CONTEXTUAL DE JUECES 19 DENTRO DE UN PROCESO DE IAP..... | 119 |
| LA PRIMACÍA DE LA VIDA EN MEDIO DE UNA CULTURA DE MUERTE: UNA LECTURA SOCIO-LINGÜÍSTICA DE APOCALIPSIS 11,3-13..... | 143 |
| SENTIDO DE RECUPERACIÓN DE LA PERSONA PARA LA COMUNIDAD EN LOS EVANGELIOS..... | 155 |
| ■ UNA APROXIMACIÓN INTERDISCIPLINAR A LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN | 163 |
| EQUIDAD DE GÉNERO COMO RESISTENCIA CONTRA OPRESIÓN Y EXPLOTACIÓN: ESTUDIO DE CASO EN GUATEMALA..... | 165 |
| LA EXPEDICIÓN EDUCATIVA EN DIÁLOGO CON UNA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA | 185 |
| ■ APORTES DESDE LA TEOLOGÍA CONTEXTUAL..... | 197 |
| LECTURA SOCIOTEOLÓGICA DE LA COYUNTURA ACTUAL DEL PAÍS. ANOTACIONES DE CONTEXTO PARA UNA LECTURA TEOLÓGICA..... | 199 |
| ■ TEOLOGÍA EN SALIDA: NUEVOS ROSTROS DE LA IGLESIA | 219 |
| LA DIGNIDAD HUMANA EN LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO DEL PAPA FRANCISCO | 221 |
| ■ EVANGELIZACIÓN EN LA CIUDAD: ALTERNATIVAS PASTORALES NOVEDOSAS | 237 |
| EL POTENCIAL LIBERADOR DE LA CATEQUESIS NARRATIVA | 239 |
| LA CIUDAD COMO LUGAR TEOLÓGICO: LA TRANSFORMACIÓN DE LOS CONTEXTOS URBANOS COMO UN DESAFÍO PARA LA TEOLOGÍA Y LAS ORGANIZACIONES | 271 |

| | |
|--|-----|
| LAS PROSTITUIDAS POR LA SOCIEDAD DE LA DESHUMANIZACIÓN Y EL CONSUMO SERÁN PRIMERAS EN EL REINO DE DIOS..... | 285 |
| ■ ECOTEOLOGÍA Y LIBERACIÓN | 297 |
| ECOLOGÍA Y LIBERACIÓN: UN RETO PARA LA TEOLOGÍA..... | 299 |
| LAS TOALLAS ECOLÓGICAS: UNA LECTURA TEOLÓGICA Y BIOÉTICA A LA CRISIS AMBIENTAL | 315 |
| ■ SABERES ANCESTRALES Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN | 325 |
| EL <i>SUMAK KAWSAY</i> , PROPUESTA ANCESTRAL PARA LA VIDA EN COMUNIDAD | 327 |
| LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS ANCESTRALES CON ALUCINÓGENOS COMO UNA MANERA DE REVITALIZAR LA OPCIÓN FUNDAMENTAL CRISTIANA..... | 343 |
| BIBLIAS, FLECHAS Y FUSILES: MUERTE Y VIDA DE UN PASTOR INDÍGENA..... | 357 |
| ■ SIGLAS UTILIZADAS..... | 378 |



PRESENTACIÓN

Ignacio Madera Vargas, SDS
Coordinador Amerindia Colombia

Amerindia Colombia retoma su presencia en el concierto de la reflexión, análisis y prospección del quehacer teológico de Colombia y América Latina con esta publicación que condensa los trabajos presentados en sus jornadas teológicas tituladas “¿Es pertinente la teología de la liberación hoy?” fruto de diversos procesos investigativos de sus autores.

Dos tipos de planteamientos se ofrecen como soporte sustentador de las diversas ponencias y comunicaciones; unos relativos a asuntos de teología sistemática y su pertinencia en el contexto de las reflexiones que se realizan en el continente. No por la urgencia de las coyunturas vividas podemos desentendernos de los grandes asuntos de ayer que siguen siendo asuntos de hoy; lo relativo al método y los planteamientos sistemáticos de actual urgencia en lo siempre urgente con relación a su creciente fundamentación y profundización, en vistas al desarrollo y estímulo de compromisos con la práctica histórica. Y los otros, orientados a las diversas situaciones que gritan al corazón y la conciencia de los teólogos y teólogas del país desde la perspectiva de construcciones de teología contextual plurales y sugestivamente vinculadas a los grandes desafíos que brotan de las periferias del hoy de Colombia y del continente.

No ha sido poca la tradición de análisis, reflexión y puesta en juego de opciones de compromiso con las diversas coyunturas histórica por parte de la teología colombiana. Este es un aporte más de hombres y mujeres que, desde diversas disciplinas y tendencias como mediaciones válidas, han contribuido a la presentación de una pluralidad de aproximaciones que bien señalan la pertinencia de la teología de la liberación hoy en Colombia y en el continente.

Lo imprevisible puede suceder y así como los seres humanos podemos tocar la fragilidad de lo que somos también podemos levantar la vista hacia el misterio que nos desborda y nos desafía desde la revelación dada en Cristo Jesús, el Señor. Como seguidores y seguidoras suyos o como hombres y mujeres inquietos e inquietas por las cuestiones de humanidad, los autores y autoras de esta publicación dejan lo mejor de sí mismos para que el lector o lectora se invite igualmente a dar de sí ante la pertinencia de un discurso teológico llamado a seguir vigente en el presente y hacia el porvenir de Colombia y América india, afro y mestiza.



APORTES DESDE
LA TEOLOGÍA
SISTEMÁTICA

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DEL MÉTODO EN TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

*Ignacio Madera Vargas, SDS**
Coordinador de Amerindia Colombia

RESUMEN

El asunto del método en teología latinoamericana de la liberación sigue siendo relevante. Algunas consideraciones con relación a la polémica generada a partir de la primacía de Cristo o los pobres para la teología de la liberación, vale la pena reflexionarlas desde una perspectiva distinta a la consideración de principios o esencias, a partir de una determinada comprensión filosófica; plantear el asunto desde la perspectiva de la significación puede ayudar a comprender de otra manera el mismo. Al lado de lo anterior, vislumbrar los grandes temas y problemáticas que la teología latinoamericana de la liberación se debe seguir considerando a la luz de sus nuevos desarrollos.

Palabras clave:

método, teología latinoamericana, liberación, Cristo, pobres

* Religioso-presbítero de la Sociedad del Divino Salvador (Salvatorianos). Doctor en Teología y Ciencias de la Religión de la Université Catholique de Louvain (Bélgica); Licenciado y Magister en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá; Licenciado en Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Docente de tiempo completo e investigador en el Área de Teología de la Universitaria Agustiniiana de Bogotá; pertenece al grupo de investigación Kairos de esta universidad. Correo electrónico: ignacio.madera@uniagustiniana.edu.co

ANOTACIONES PREVIAS

También en teología como en el resto de los discursos contemporáneos nos encontramos con asuntos que pasan de moda y con otros a la moda. Más aún, a los teólogos y a la teología se nos pide, con no disimulada insistencia, decir cosas nuevas y, cuando no lo hacemos, o vamos siendo relegados al desván de los pasados de moda o nos hacen sentir que definitivamente nuestro discurso va dejando de ser interesante y que sólo le interesa a uno mismo y a uno que otro admirador o admiradora. Definitivamente las modas teológicas tienen también sus incidencias.

El modo de hacer teología que se desarrolló en América Latina después del Concilio y de la lectura que del mismo hizo la conferencia de Medellín vivió una época de esplendor y repercusión en los años ochenta y luego comenzó a ser objeto de sospechas y rechazos, descalificaciones, acusaciones y señalamientos que han dejado profundas heridas en el corazón de la teología latinoamericana y caribeña, al mismo tiempo que han hecho posible la prueba mayor de la fe: el martirio¹. En el caso paradigmático de Ignacio Ellacuría, el corazón de El Salvador se estremeció en agonía como también lo hizo con san Oscar Arnulfo Romero, pastor y mártir. Podemos afirmar que la mayoría de los países latinoamericanos han sido regados con la sangre martirial de quienes asumieron una búsqueda liberadora de sus hermanos y hermanas.

Mientras hay quienes dan por superada esta etapa de la teología de la liberación y le dan entierro de tercera², buscando nuevas inspiraciones en algunas corrientes del pensamiento europeo o norteamericano, como la escuela de Frankfurt, Ricoeur, Lonergan; otros señalan con ilusión y sereno optimismo su vigencia en las sugestivas insinuaciones de Aparecida, con relación a la contribución de un método y un pensamiento a la acción discipular y misionera de la Iglesia en el continente, descrito como ver, juzgar y actuar (Documento de Aparecida 19). De todas maneras, tenemos que reconocer que algo nuevo viene pasando con relación a la reflexión teológica

1 Vienen a la memoria los mártires de la UCA en El Salvador, san Oscar Arnulfo Romero y tantos otros en Guatemala, México, Argentina, Colombia, Brasil.

2 Richard, "Mientras haya pobres, habrá Teología de la Liberación".

latinoamericana, más sutil, más sencillo: algo así como la presencia del Reino, no siempre evidente³.

Metafóricamente lo señalé en el I Foro Mundial de Teología y Liberación⁴ como un tránsito de una teología de grandes estrellas soportadas por grandes editoriales y obispos de la talla de Helder Cámara, Manuel Larraín, Sergio Méndez Arceo, Oscar Arnulfo Romero; de Gerardo Valencia Cano y Raúl Zambrano Camader, en nuestro caso colombiano; y de muchos otros de feliz memoria. Repito, el tránsito de esta teología elaborada por grandes estrellas a una de luceros que se realiza de manera oral o narrativa, cada vez más sin los obispos de ayer; que se trasmite a través de eventos y conferencias, de grupos de reflexión o colectivos plurales; que ahora se ocupa de temas diversos a los que se ocupó en los años ochenta: las teologías contextuales como las afroamericanas, las indias, la femenina latinoamericana, las referidas a las reivindicaciones de tantos sujetos oprimidos por sistemas de ignominia, como migrantes, adictos químicos o psíquicos, excluidos por su orientación sexual y tantos rostros que se han unidos a los que originalmente se denominó con el genérico de los pobres (Documento de Aparecida 65; 393; 402).

TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

Dicho lo anterior, creo conveniente clarificar que cuando hablo de teología latinoamericana me refiero a la gran tradición teológica que ha unido a la fe en Jesucristo el Señor, la cruda realidad de los pobres y marginados, tradición que se remonta a Antón de Montesinos, Bartolomé de las Casas y tantos otros y otras que harían demasiado larga la lista de testimonios. Yo sé que podemos discutir el derecho que esta tradición, como pensamiento elaborado desde este continente, tiene de abrogarse el adjetivo latinoamericana, pero creo que es de los aportes más originales que teólogos y teólogas del continente han dado a la Iglesia universal y a la teología mundial⁵.

3 Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*. Entre otros elementos analizados, señala lo que dicen los opositores, las razones alegadas y algunas propuestas significativas de la teología de la liberación.

4 Porto Alegre (Brasil), 21-25 de enero de 2005.

5 Ver Pérez Prieto, “Los orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia”.

Antonio González dirá que considera la teología de la liberación como “un movimiento teológico de dimensiones mundiales y estructura plural”⁶. Lo que concomitantemente, a su entender, hace difícil hablar de “el método” para que hablemos más bien de ideas fundamentales que constituyen un núcleo de intuiciones que inspiran la producción de teólogos diversos que responden a problemas también diversos en diversas partes del mundo⁷. Pero, precisamente, los métodos se estructuran a partir de ideas fundamentales e intuiciones que rompen con lo establecido y proponen lo inédito⁸ porque no es la observación la que se encuentra en el corazón del pensamiento científico sino la imaginación.

Volviendo al asunto de lo latinoamericano de la teología de la liberación, no temo en darle este adjetivo. Y con ello no niego que a otras formas de hacer teología se les llame teología latinoamericana por el hecho de ser producida por latinoamericanos o desde América Latina. Y se me dirá: ¿por qué no hablar entonces de una de las teologías latinoamericanas? o, ¿de la teología de la liberación como una de ellas? Porque no considero que la incidencia que ha tenido esta manera de hacer teología, desde la perspectiva del método, de sus intuiciones y de las opciones de fondo desde el punto de vista hermenéutico, como sus consecuencias de compromiso con la realidad, sean equiparables⁹. De igual manera, lo que el continente ha aportado a la Iglesia no es una línea teológica o una corriente de pensamiento sino un movimiento generador de una praxis, la cual, a partir de un modo de aproximarse a lo real, ha generado teología, espiritualidad, acción pastoral, militancia¹⁰.

6 González, “Vigencia del ‘método teológico’ de la teología de la liberación”. Señal de ello son las teologías negra en Estados Unidos, afroamericana e india en este continente, la teología asiática de la liberación e incluso se plantean las teologías musulmanas de la liberación.

7 Ibid.

8 Al respecto la discusión en torno a lo inductivo como punto de partida de la ciencia y de los métodos en filosofía de las ciencias. Ver Mach, E. *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung* (1905), traducción francesa: *La Connaissance et l'Erreur*.

9 González, “Vigencia del ‘método teológico’ de la teología de la liberación”, 667-675.

10 Despectivamente, a mi juicio, Clodovis Boff la llama “vulgata militante”.

Importante tener en cuenta que el origen reciente de esta tradición teológica latinoamericana, en comparación con la tradición teológica de la Iglesia universal, nos sitúa en la claridad de estar ante una búsqueda en construcción que ha ido curtiendo sus propuestas, asumiendo riesgos y rasgando sugerencias que han llevado a la publicación de dos documentos oficiales de la Iglesia¹¹ para señalar asuntos discutibles o clarificar otros¹². Pero, de igual manera, a lo largo de estos años posteriores al Concilio, muchos obispos¹³, presbíteros, religiosos y religiosas, catequistas y ministros laicales, desde México hasta la Patagonia, señalan la grandeza y el valor de confesar a un Dios de la vida en la defensa incondicional de la misma (Documento de Aparecida 256). Así la teología ha sido capaz de provocar una mística con consecuencias proféticas innegables.

UNA POLÉMICA SUGESTIVA

Desde los inicios de esta reflexión teológica, más atenta a la realidad de América Latina y el Caribe, se han generado interrogantes acerca del método teológico propio de un discurso que parte del análisis crítico, en perspectiva estructural, de la realidad histórica; y en la historia, de quienes son empobrecidos, marginados, excluidos, oprimidos, victimizados¹⁴. El sordo clamor que brota de las gargantas de tantos hermanos y hermanas del que hizo eco Puebla (31-39) y Aparecida amplió en una gama que urge a la acción (65),

11 Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación” (6 de agosto de 1984); Instrucción *Libertatis concientia* sobre libertad cristiana y liberación (22 de mayo de 1986).

12 Al respecto es interesante el planteamiento que hace Juan José Tamayo en “Impacto y acogida de la teología de la liberación”.

13 Monseñor Oscar Arnulfo Romero, canonizado por el papa Francisco, se ofrece como paradigma del martirio y como figura que sigue viviendo, como él mismo lo dijo, no solo en el corazón de El Salvador, sino de todo el continente. A este martirio se unen los de otros hermanos obispos como monseñor Girardi de Guatemala y el testimonio de otros, como Helder Cámara, Sergio Méndez Arceo, Leonidas Proaño, Pedro Casaldáliga.

14 Ha sido clásica la tesis doctoral de Clodovis Boff publicada como *Teología de lo Político*. De igual manera los aportes sugestivos de Francisco de Aquino Junior, *Teoría teológica y praxis teologal y O caráter práxico-social da teologia*.

continúa siendo el asunto de los asuntos y el clamor mismo de Dios para teólogos y teólogas.

Y me permito comentar el planteamiento hecho por Clodovis Boff en un artículo publicado en la *Revista Eclesiástica Brasileira* del cual cito la síntesis porque considero que basta para nuestro objetivo. Dice así:

Síntesis: Se quiere demostrar que la Teología de la Liberación (TL) inició bien pero, a causa de su ambigüedad epistemológica, terminó perdiendo el camino: colocó a los pobres en lugar de Cristo. De esa inversión fundamental derivó un segundo error: la instrumentalización de la fe “para” la liberación. Errores fatales que comprometieron los buenos frutos de esta oportuna teología. En la segunda parte se expone la lógica de la conferencia de Aparecida, que ayuda a la TL a “volver al fundamento”: tener a Cristo como punto de partida y, desde ahí, rescatar a los pobres¹⁵.

El asunto es claro: la teología latinoamericana de la liberación adolece de una falla de principio y de fundamento epistemológico que consiste en colocar a los pobres en lugar de Dios, como punto de partida. Ahora bien, esta falla, según Clodovis, tiene consecuencias directas en el resto de sus búsquedas y sus propuestas. En contraste con ello, nos dirá, Aparecida recupera a Cristo como punto de partida para desde allí rescatar a los pobres (Documento de Aparecida 348-357).

Quiero hacer algunos planteamientos que promuevan y estimulen nuestras reflexiones con el ánimo sereno de no dar por cerrado un asunto acudiendo a la petición de principios y a la contundente afirmación acerca de lo que es epistemológicamente sólido o válido y lo que se considera poco sólido y por lo mismo epistemológicamente inconsistente. En este sentido del asunto podemos estar más cerca de la dogmática científicista o clerical que postula la existencia de un solo discurso unívoco que define y describe lo científico, lo sólido y lo veraz a partir de unos prejuicios o juicios previos que no señalan más que los intereses intra o extra teóricos en la consideración de un asunto y por lo mismo hacia las condiciones de posibilidad para que una reflexión sea científica o sólida¹⁶.

15 Boff, Clodovis. “Teologia da libertação e volta al fundamento”.

16 Ver Habermas, *Conocimiento e interés*.

En este orden de ideas me parece interesante traer a colación la afirmación de los teólogos hispanos en Estados Unidos, cuando afirman:

Nosotros lanzamos un reto a la forma habitual de entender la competencia intelectual, el rigor científico y la reflexión crítica. Estamos contra las epistemologías y las metodologías ahistóricas, racionalistas y conceptualistas. La experiencia del mestizaje, de la existencia en los márgenes de unas culturas diferentes, pero sin pertenecer plenamente a ninguna de ellas, ha generado en nosotros una desconfianza instintiva ante cualquier paradigma epistemológico con pretensiones de universalidad. Acostumbrados a percibir la realidad desde diferentes y a veces contradictorias perspectivas culturales, hemos desarrollado una visión “binocular” que relativiza instintivamente todos los enfoques monoculares de la realidad¹⁷.

Con relación a lo anterior, me vienen al pensamiento dos cuestiones que considero pueden ser sugestivas para la reflexión y la interpretación:

En primer lugar, si la validez de la reflexión teológica del discurso teológico se ubica en los principios de absoluta validez conceptual, en este caso Cristo como principio del cual se desprenden los demás y lo que para Clodovis hace consistente las reflexiones de Aparecida en contraposición con las de la teología de la liberación; entonces aquí estamos ante dos principios en pugna, Cristo o los pobres, o los pobres en lugar de Cristo o Cristo en lugar de los pobres. Y por este camino me parece que la situación se hace por lo demás complicada y diría que sin soluciones evidentes desde la perspectiva de lo que los relatos evangélicos expresan con relación al asunto Cristo y los pobres. ¿De dónde nos viene el principio? Y respondemos rápidamente, de la revelación Y me pregunto: ¿dónde acontece la revelación?

En correcto cristianismo, e incluso desde las tradiciones de Israel, la revelación acontece en la historia. Dios quita el velo, se revela, pero solo lo hace en la historia, de manera que no se puede, a mi manera personal de ver, separar el principio de la historia de su realidad histórica. La revelación no tiene otro lugar para ser revelación que la historia humana. El Cristo es Jesús de Nazaret y ese Jesús de Nazaret fue un hombre del pueblo pobre, en un pobre se hizo hombre Dios, se reveló Dios. Me cuesta entonces separar un principio revelatorio, de la historia en la cual acontece la revelación; y

17 Goisueta, “El mestizaje hispano-norteamericano y el método teológico”.

esto porque ello es lo que hace posible hablar del dato revelado y por ello no es posible separarlo de su lugar teológico. En este contexto comprendo la afirmación de Sobrino: “la realidad del mundo de hoy exige poner en relación –negativamente– la riqueza/ídolos y la pobreza/oprimidos. Y, positivamente, exige poner en relación a Dios con los pobres, reproduciendo la práctica de Jesús”¹⁸.

En segundo lugar, desde una perspectiva puramente narrativa, el relato evangélico es el que hace esa identificación entre Cristo y el pobre, en orden nada más y nada menos que a la definitiva salvación: “cuantas veces lo hiciste con uno de estos pequeños, conmigo lo hiciste” (Mt 25,40). Evidentemente que si tomamos esta identificación desde la perspectiva filosófica de las esencias, en la comprensión de la tradición aristotélico tomista, entramos de inmediato en la discusión de las prioridades epistemológicas; pero, desde el punto de vista de la significación de lo dicho, el acto de habla fundamental¹⁹, es decir, lo afirmado a través de las frases que constituyen el acto realizado, al decir lo dicho, afirma performativamente que lo que se hace con los pobres se hace con Cristo y lo que no se hace con ellos, no se hace con Él. Desde el punto de vista de la significación de lo dicho a través del significante se da una real identificación que no diluye el significante en cuanto que Cristo sigue siendo Cristo pero que establece una relación de identidad en cuanto a lo significado y no desde el significante.

Pero hay otro elemento que me parece igualmente necesario reflexionar en cuanto a este asunto: realmente, ¿qué consecuencias epistemológicas trae el hecho de la encarnación? Es decir, ¿por qué nos es difícil aceptar las consecuencias de confesar que Dios sea un hombre?, ¿y un hombre pobre que fue crucificado?²⁰, ¿que murió condenado como un malhechor? Michel

18 Sobrino, “Qué queda de la teología de la liberación”.

19 Ver Searle, *Actos de habla*. Para este autor, la unidad de significación no es la palabra suelta ni la frase sino el acto de habla, lo que hacemos con un grupo de frases y palabras.

20 Son muchos los estudios que hacen referencia a la condición de Jesús de Nazaret como hijo de pobres y pobre en el contexto de su tiempo. Ver Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús.*; Theissen, *El Jesús histórico*. Y con relación al sentido y significado de su muerte es clásico: Moltmann, *El Dios crucificado*.

Gourgues, en *Le crucifié*²¹, señala todo lo difícil que fue para las primeras comunidades cristianas el aceptar que su Maestro hubiera muerto crucificado. Ya desde ese tiempo ha costado asumir algunos asuntos de la encarnación y todas las polémicas docetas y adopcionistas no señalan algo distinto a esta dificultad de aceptación de la plenitud de la humanidad, el que siendo de condición divina se haya hecho uno de tantos (Fil 2,6-11). Parece que ser uno de tantos es ser menos divino y haya que ser todopoderoso y celeste o trascendentalmente metafísico para ser divino.

Humano como fue Jesús solo podía serlo Dios, ha sido una expresión recurrente de algunas de las cristologías latinoamericanas de la liberación²² y Antoine Vergote señala, desde la sicología de la religión, que en los evangelios estamos ante una experiencia en la cual se ha vivido de tal manera lo humano, que lo humano es desbordado²³. No es otra realidad la que señala Aparecida cuando afirma:

Nuestra fe proclama que “Jesucristo es el rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre”. Por eso la “opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica, en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza”. Esta opción nace de nuestra fe en Jesucristo, el Dios hecho hombre, que se ha hecho nuestro hermano (cf. Hb 2,11-12). Ella, sin embargo, no es ni exclusiva ni excluyente (Documento de Aparecida 392)²⁴.

ALGUNAS IMPLICACIONES

Creo que esta es una de las grandes tareas hacia el futuro. Darle una mayor consistencia epistemológica y práctica a una manera de hacer teología que une la fe y la confesión de la fe en Cristo el Señor, con la vida dramática y trágica de las mayorías empobrecidas, de todas las víctimas. El asunto entonces no es agotarnos en una contienda por quienes tienen la razón o no,

21 Gourgues, *Le crucifié. Du scandale à l'exaltation*.

22 Ver Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*.

23 Vergote, “Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse.

24 Haciendo referencia al discurso de apertura de Benedicto XVI en Aparecida.

politizando un asunto que es de fe, de la esencia de nuestra fe cristológica en el decir de Benedicto XVI²⁵, sino en buscar la verdad sin miedos y en reconocer lo que debe darse como correcciones de ópticas y los filones de profundización que ratifican la bondad de las intuiciones originales.

En este asunto del método no podemos olvidar que nuestra historia de originalidad teológica se está construyendo pero que sus planteamientos han rebasado las fronteras del continente porque han tocado el nervio fundamental de los sinsentidos actuales de la humanidad y señalado las rutas liberadoras que conduzcan hacia compromisos con la transformación de este mundo amenazador y rudo, en un mundo de esperanza y de amor²⁶. Me permito hacer eco nuevamente de los teólogos hispanos en Norteamérica cuando afirman:

Estamos incitando a los teólogos euro-americanos a hacer lo mismo, a proclamar su propia historicidad y a reconocer la particularidad de sus propios apriorismos epistemológicos. Al mismo tiempo estamos cuestionando la perspectiva dominante de que la actividad científica ha de ser de carácter fundamentalmente individual y desarrollarse en el aislamiento con respecto al resto de la comunidad. Por el contrario, la comunidad es el suelo en que hunde sus raíces el individuo²⁷.

Puedo decir entonces, que en las discusiones acerca del método, lo primero es lo primero y los dogmatismos o las posturas totalitarias y absolutistas, deben dar paso a una perspectiva católica, es decir, universal y pluralista que asuma el debate con serenidad y seriedad porque lo que está en juego es la vida de Dios en la vida de nuestros hermanos y hermanas, imágenes de Dios y templos del Santo Espíritu (1Cor 6,19). Pierde credibilidad y seriedad científica una discusión que se nutra de acusaciones y se distraiga en la

25 Benedicto XVI. Discurso en la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida, 13 de mayo de 2007.

26 Ibid. Benedicto llama a hacer de América Latina el continente de la esperanza y del amor.

27 Goisueta, "El mestizaje hispano-norteamericano y el método teológico"

hilaridad²⁸ cuando los asuntos que están en juego son mucho mayores, son los asuntos de Dios y su real o aparente presencia en la historia.

Desde ahora y hacia el futuro la teología que se produce desde este continente debe asumir la búsqueda de una profundización del método que incluya asuntos teológicos capitales en la revelación cristiana como el sentido de la encarnación y todo lo que conlleva que Dios se haya hecho un hombre en Jesús de Nazaret. Esta realidad revelada, debe llegar más al fondo, más al límite y debe provocar el método y resituar la necesidad de las mediaciones de otros saberes para la reflexión. Teniendo en cuenta las dos grandes intuiciones que aportó Gustavo Gutiérrez: la primacía de la praxis y la perspectiva de los pobres, con el telón de fondo de la relación entre salvación y liberación de los oprimidos y excluidos, de las víctimas de toda estructura de pecado²⁹.

Es necesario profundizar en la articulación de las mediaciones de otras ciencias en la clara autonomía de la reflexión teológica que, necesariamente, viene a constituirse en discurso interdisciplinar con su propio régimen y gramática. Esta búsqueda debe conducirnos a situar el sentido de la mediación de las ciencias sociales críticas, a partir de las grandes urgencias del presente y de las angustias y esperanzas de los y las latinoamericanas y caribeños y caribeñas de hoy. En ese sentido, es necesario pensar en ampliar el abanico de comprensión de las mediaciones porque nuevos asuntos han llegado a ser determinantes de la vida humana, sobre todo de la suerte de los pobres, como es el caso de la ecología³⁰. Igualmente, la necesidad de establecer mucho más claramente la interrelación entre las mediaciones socioanalítica, hermenéutica y práctica, evitando hacer de ellas pasos sucesivos desligados de la que comprendemos como una relación de complejidad estructural.

Y quiero hacer referencia a un hecho de nuestra historia con relación al método. Muy genéricamente se identifica el método de la teología latinoamericana de la liberación con ver, juzgar y actuar y, por ello, algunas

28 La respuesta de Leonardo Boff a su hermano Clodovis no deja de tener ese dejo polémico que quita seriedad al asunto, aunque no desconozco el impacto causado por tratarse de quien se trataba. Ver Boff, “Carta Respuesta a Clodovis”.

29 Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*.

30 Francisco en *Laudato Si'* plantea una ecología integral que fue el tema capital del Sínodo Amazónico celebrado en Roma del 4 al 27 de octubre de 2019

reflexiones, trabajos pastorales o incluso monografías o tesis de pregrado o posgrado³¹ elaboran un análisis desde las ciencias sociales para luego hacer una lectura desde la Escritura y la Tradición, sobre todo de los santos padres y las reflexiones teológicas contemporáneas, para de allí sacar algunas consecuencias para la práctica pastoral. Esto es legítimo y benéfico, pero no expresa en su totalidad lo que, a mi entender, supone el método que integra la mediación socioanalítica, la mediación hermenéutica y la mediación práctica.

Las mediaciones se articulan en una relación de complejidad estructural; con esto quiero decir que la mediación socioanalítica no es comprensible sin un ir desentrañando los implícitos teológicos que ella señala, a los que denomino teologúmena; como la mediación hermenéutica, desde una perspectiva crítica asume igualmente las matrices de interpretación de las ciencias sociales y humanas críticas en la selección de un método exegético³² o en el apoyo para la reflexión en una teoría teológica del pasado o del presente. Y la mediación práctica autoimplica en el compromiso del teólogo y su propuesta de transformaciones y compromisos para la comunión eclesial y en la comunidad eclesial.

En el contexto de lo dicho, agrego en esta ocasión, un elemento que me parece de atención. Estamos en un momento histórico de nuestros países latinoamericanos y caribeños en los cuales más y más víctimas se van generando, más y más inocentes injustamente condenados: ellos y ellas provocan a la teología en sus fundamentos. ¿Cómo no pensar en las ciencias humanas, todas, e incluso en las ciencias llamadas naturales o empíricas? Los cambios climáticos y sus consecuencias afectan primariamente a los pobres, y ellos tienen unas causas que no pueden ser analizadas desde un solo discurso de las ciencias sino desde una complejidad que incluye factores geoeconómicos, geopolíticos, sociopsicológicos, etnoculturales y otros más, unidos a una visión del sentido y de la finalidad de la realidad ahora globalizada que es, en primera y última instancia, un asunto religioso.

31 En 1993 Agenor Brighenti defendió su tesis doctoral en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) en la cual postuló que las raíces de la epistemología y método de la teología de la liberación se hallaban en el método “ver, juzgar, actuar” de Cardijn que había adoptado la Acción Católica en su conjunto.

32 Se entiende que se privilegia la exégesis socioanalítica y la narrativa en el recurso a la Santa Escritura.

Por lo tanto, es necesario identificar con claridad los registros filosóficos, sociológicos y de las demás ciencias desde los cuales se estructura el método, las categorías utilizadas y las matrices epistemológicas que soportan la reflexión de manera que sean claros los registros lingüísticos utilizados y el sentido original de las expresiones, de los conceptos y de las proposiciones³³. Una relectura de la gran tradición eclesial de la teología en la historia no rompe con un respeto a la misma, pero sí orienta de otra manera, de manera adecuada a los tiempos presentes, la comprensión y la articulación de los sentidos.

Desentrañar la manera como la realidad en su complejidad expresa por sí y en sí la trascendencia, romper con las dicotomías que tanto han repercutido en el pensamiento cristiano a lo largo de la historia, llegar a una comprensión de complejidad³⁴ que no separe, que no divida, que no excluya pero que interprete desde una hermenéutica sin sincretismos simplistas. Ese es un desafío al pensamiento latinoamericano. Nuestro mestizaje es, al fin y al cabo, la verificación de la posibilidad de un producto nuevo y original, a partir de la compleja fusión de lo diverso, para provocar lo inédito. Un poco de esto necesitamos para lograr una mayor lucidez en la comprensión y aplicación del método teológico latinoamericano³⁵.

ALTERNATIVAS AL PRESENTE

He dicho anteriormente que, en los últimos años, la teología latinoamericana ha dado un giro sugestivo al ocuparse de aspectos particulares de singular importancia para la realidad presente: el género, los indígenas, los afrodescendientes, la ecología, los y las migrantes, los hombres y mujeres de orientaciones sexuales distintas a la considerada hasta el presente como normal. Todos estos asuntos que algunos han denominado emergentes,

33 Ver Aquino Junior, *O caráter prático-social da teologia*. Busca sustentar desde una perspectiva epistemológica y a la luz del Reino asuntos del método teológico latinoamericano.

34 Ver los trabajos con relación al paradigma de la complejidad para la comprensión de lo real cósmico histórico y social de Edgar Morin: *La méthode; La connaissance de la connaissance; La vie de la vie*; y otros más.

35 Ver mi presentación “Hacia una teología mestiza”, en la Conferencia Cristianismo en América Latina. São Paulo, julio 29 de 2003.

expresión con la que se ha querido mostrar que algo que ha estado allí, sin hablar, empieza a tomar la palabra y una palabra desde la teología, desde los dichos de Dios, si se me permite esta expresión popular.

Creo que lo señalado ha sido un acierto y ha dado vida a una reflexión que, por diversas circunstancias, que quiero explícitamente eludir en sus implicaciones dolorosas, pareciera tener que defenderse para seguir vigente; pero estas reflexiones deben continuar y ampliarse, para no dejar de lado algunos asuntos capitales que están esperando una interpretación capaz de ir más al fondo desde la intradisciplinariedad teológica.

Necesitamos seguir profundizando en lo relativo a una teología fundamental que asuma el método teológico latinoamericano como la matriz interpretativa que vaya escudriñando más y más el sentido mayor de la reflexión teológica y sus correlatos al resto de la teología³⁶. Que dialogue con los nuevos fenómenos mundiales como la globalización, el cambio climático y la agudización de las dependencias de poderes que provocan grandes crisis sin entrar ellos en crisis, como los centros hegemónicos de control de las finanzas y de promoción de constructos ideológicos unidos a intereses evidentes. No podemos renunciar a los discursos fundamentales tras la urgencia de los contextuales o particulares. Ambos discursos son urgentes, necesarios y complementarios en la actual coyuntura latinoamericana y caribeña.

El asunto de Dios. El Dios de la vida, el Dios de los pobres, el Dios liberador. Dios y el mal, Dios y las estructuras de pecado, Dios y la esperanza, Dios y el sentido, Dios y las nuevas tecnologías y desarrollos de la tecnociencia. Este asunto nos compete en tiempos de pensamiento blando, líquido, de relativización de tantos valores y de idolatrías nuevas: del dinero, de las tecnologías, de la ciencia, del placer, del consumo, del individualismo exacerbado, de la virtualidad y la automatización³⁷.

Los ídolos de este momento retan a la fe. Hacia el futuro tendremos que reflexionar con seria valentía en el extrañamiento de Dios de las culturas

36 Al respecto la tesis doctoral de Escalante, Luis Alfredo, *Teología fundamental y globalización: implicaciones para la praxis cristiana desde América Latina*, dirigida por el profesor Guido Vergauen y defendida el 20 de noviembre de 2009 en la Universidad de Friburgo, Suiza.

37 Ver Bauman, *Tiempos líquidos, vivir en una época de incertidumbre*. De interés entre tantos análisis que sociólogos y analistas hacen del tiempo presente.

latinoamericanas y caribeñas, como en el presente en la fuerza de los nuevos movimientos religiosos y su capacidad de convocación. ¿A qué estructuras del siquismo están acudiendo para proponer experiencias más allá de la racionalidad que con rapidez podemos calificar de alienadoras pero que nos siguen preguntando por la razón de ser de su atractivo? Es necesario salir al encuentro de una secularización que nos viene del norte y del centro que articuló la reflexión cristiana en el pasado. No es eludiendo estos fenómenos, o entrando al interior sin tomar el pulso de los retos, como la teología latinoamericana podrá dar razón de su esperanza desde la fe popular. Y no con una intencionalidad apologética sino con la intencionalidad de ir más al fondo de la revelación, de la lógica de nuestra confesión de fe y de nuestra propuesta de sentido de lo real y lo posible.

Nuestra teología ha provocado por sus intuiciones desde la cristología reacciones de un lado y otro³⁸. Es necesario, por lo mismo, continuar avanzando de manera que, en la conciencia de la originalidad de nuestra confesión de fe en Jesús de Nazaret como Cristo y Señor, los grandes aportes de la cristología latinoamericana sigan contribuyendo a una comprensión de la totalidad del discurso teológico porque para nosotros los cristianos, quién y cómo es Dios y quién y cómo es lo humano nos lo dice Jesús de Nazaret, el predicador original, luego predicado.

Retomar asuntos como la humanidad de Dios y lo que ello señala acerca de lo humano y de Dios, el Reino y sus implicaciones, la salvación dada en Jesucristo y su relación a las grandes esclavitudes contemporáneas, la relación de Jesús al Dios a quien llamó Padre y su Padre, la historia que provocó esa confesión de fe, es decir, la historia de Jesús. Volver a entrarnos en la relación entre cristología y soteriología, en tiempos que parecen condenar lo humano a nuevas esclavitudes y la creación a su degradación. Incursionar en la estructura mayor del kerigma primitivo. Seguir avanzando en la original confesión de un crucificado que ha sido exaltado y, por ello, en él todas las cosas han sido creadas y todos los sentidos históricos revierten a él.

Los retos que conlleva el dialogo ecuménico e interreligioso con relación a la confesión de fe en Jesús de Nazaret como único Señor y mediador

38 Jon Sobrino y Leonardo Boff, tanto en cristología como en eclesiología, han sido objeto en años pasados de observaciones y llamadas de atención por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

no se resuelven con la sola consideración de mediaciones plurales entre Dios y los seres humanos que cedan ante nuestra confesión de la mediación única de Cristo. Lo que está en juego es mucho más profundo. No podemos, a mi manera personal de ver las cosas, definir, concluir, solo por acercarnos a acuerdos que impidan cercanía. Es necesario entrarnos más y más en el sentido mayor de la confesión de fe en Cristo, Señor y mediador para, desde la identidad de nuestra confesión, poder compartir con otros y otras desde las diversas orillas de su fe. Y esto pide mucha reflexión y mucha claridad desde nuestra historia y tradición de confesión. Los lugares del diálogo pueden situarse desde otros linderos y no necesariamente desde la búsqueda urgente y rápida de acuerdos en orden a la confesión.

Retomar asuntos eclesiológicos con una serena conciencia de querer aportar a la construcción de la Iglesia comunión y participación que las conferencias episcopales latinoamericanas han propuesto. En la conciencia clara que se expresa en Aparecida que la opción preferencial por los pobres es una de las características fundamentales que marcan la fisonomía de la Iglesia del continente (Documento de Aparecida 391). No es eludiendo la reflexión como podemos aportar a la Iglesia que amamos y de la que somos parte. No es la confrontación innecesaria la que nos llevará a ser testigos de una Iglesia imagen del Dios Trinidad y servidora del Reino (LG 2-5; GS 72). Es deponiendo armas y señalando horizontes de propuestas, que no por fuertes en sus implicaciones institucionales dejan de ser intuiciones de necesaria consideración. Ir más al fondo de la articulación entre cristología y eclesiología, avanzar, seguir avanzando en la reflexión. Esta es una alternativa difícil en este tiempo pero necesaria, a mi manera muy personal de ver. ¿Qué significa y qué conlleva una Iglesia en salida?, ¿salir de donde y hacia dónde? y ¿qué ministerialidad desclericalizada³⁹ ello conlleva, superando los clericalismos eclesiásticos, pero igualmente los clericalismos de laicos y laicas académicamente cultivados o de sectores populares?

Es necesario seguir incursionando en la sacramentalidad, en el sentido de la liturgia como celebración de la fe vivida, del símbolo sacramental y su relación a la realidad histórica en un continente que vive todavía una religiosidad popular intensa, fuerte, muchas veces más fuerte que las

39 Carta del papa Francisco al Cardenal Marc Oüellet, presidente de la Pontifica Comisión para América Latina. Vaticano, 19 de marzo de 2016.

interpretaciones sobre ella, es necesario que la teología se interese en este culminar de la fe que puede ser, al mismo tiempo, inicio, al menos en las grandes mayorías de hombres y mujeres que desde los campos y colinas, desde las montañas y valles, desde las costas y desiertos, peregrinan, celebran danzando y cantando, caminan rezando y pidiendo, y van poniendo su mirada hacia el futuro en la seguridad de contar con Dios porque han perdido, quizá, la esperanza en los hombres y mujeres que decimos creer en él.

Nuestra tradición teológica ha señalado que la teología debe desembarcar en una espiritualidad, en una *mistagogia*. ¿Esto qué significa? Estamos en deuda para articular desde un método teológico esta espiritualidad y esta dimensión contemplativa, mística, del quehacer teológico. Esta mística desde la historia, esta contemplación de la acción de Dios desde lo más rastroso de la existencia, este hablar de Dios desde las medidas económicas que estrangulan, desde los suburbios y tugurios, desde las fábricas y los hospitales, desde los rincones y las esquinas, los semáforos y las bibliotecas, los salones y los clubes relucientes, los edificios inteligentes y las torres financieras: una articulación de la mística y la profecía desde lugares que hoy señalan horizontes inéditos.

Es necesario seguir interpretando los sentidos ocultos, tras los aparentes, en la religiosidad popular del continente: la relación entre la fe de los pobres y los implícitos teológicos capaces de provocar compromisos mayores y una renovación de la fe que haga el tránsito entre lo ritual y la práctica organizativa y comunitaria; la relación entre una teología de la religión del pueblo y las alternativas de acción pastoral que señalen hacia los métodos, las didácticas y las metodologías de acción más adecuadas para una inserción de la religiosidad popular en la construcción de iglesias particulares dinámicas y liberadoras.

Seguirle apostando a esta pasión es, quizá, la mejor de las propuestas teológicas para los teólogos y teólogas colombianos de hoy, escuchando las llamadas insistentes del papa Francisco a una teología que se inserte en el pueblo y tenga sabor a pueblo, que descienda de los balcones⁴⁰ y se unte de humanidad excluida por las calles, una teología popularizada, accesible, me

40 Carta del papa Francisco al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología. Vaticano, 3 de marzo de 2015.

pide igualmente el fundador de mi comunidad religiosa⁴¹. El reto está allí y de la respuesta a su pertinencia dependerá mucho del futuro de la vida de los excluidos y de la vida del planeta. Aceptemos el desafío y miremos adelante con sapiente capacidad profética.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino Junior de, Francisco de. *O caráter prático-social da teologia. Tópicos fundamentais de epistemologia teológica*. São Paulo, Loyola Editores, 2017.
- Aquino Junior de, Francisco. *Teoria teológica. Práxis teológica. Sobre o método da Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- Bauman, Zigmun. *Tiempos líquidos, vivir en una época de incertidumbre*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2008.
- Benedicto XVI. Discurso en la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida, 13 de mayo de 2007. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conferencia-aparecida.pdf
- Boff, Clodovis. *Teología de lo político: sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Boff, Clodovis. “Teologia da libertação e volta al fundamento”. *Revista Eclesiástica Brasileira* 67/268 (2007): 1001-1022.
- Boff, Leonardo. *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- Boff, Leonardo. “Jésus-Christ libérateur. Elaboration d’une christologie à partir de l’Amérique latine opprimée”. *Lumière et Vie* 26/134 (1977): 85-113.
- Boff, Leonardo, Teólogo peregrino. “Carta Respuesta a Clodovis”. Petrópolis, 2008. <http://sicsal.net/reflexiones/LeonardoClodovis.html>
- Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (6 de agosto de 1984).

41 Francisco Jordan, fundador de los Salvatorianos y Salvatorianas, señala claramente como parte del carisma de su Sociedad esta alternativa de popularizar la teología en esos términos.

- Congregación para la Doctrina de la Fe. Instrucción *Libertatis conscientia* sobre libertad cristiana y liberación (22 de marzo de 1986).
- Escalante, Luis Alfredo. *Teología fundamental y globalización: implicaciones para la praxis cristiana desde América Latina*. Tesis doctoral dirigida por el profesor Guido Vergauen y defendida el 20 de noviembre de 2009 en la Universidad de Friburgo, Suiza.
- Francisco. Carta al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología. Vaticano, 3 de marzo de 2015.
- Francisco. Carta encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común. Roma, 24 de mayo de 2015.
- Francisco. Carta al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina. Vaticano, 19 de marzo de 2016.
- Goisueta, Roberto. "El mestizaje hispano-norteamericano y el método teológico". *Concilium* 248-250 (1993): 601-611. *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología RELaT* 168.
- González, Antonio. "Vigencia del 'método teológico' de la teología de la liberación". *Sal Terrae* 83/9 (1995): 667-675. *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología RELaT* 164.
- Gourgues, Michel. *Le crucifié. Du scandale à l'exaltation*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, 2014.
- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus. 1982.
- Jeremias, Joachim. *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad, 2017.
- Mach, E. *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung* (1905). Traducción francesa: *La Connaissance et l'Erreur*. Paris: Flammarion, 1908.
- Madera, Ignacio. "Hacia una teología mestiza". Presentación en la Conferencia Cristianismo en América Latina. São Paulo, julio 29 de 2003.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Pérez Prieto, Victorino. "Los orígenes de la Teología de la Liberación en Colombia: Richard Shaull, Camilo Torres, Rafael Ávila, 'Golconda', Sa-

cerdotes para América Latina, Cristianos por el socialismo y Comunidades Eclesiales de Base”. *Cuestiones Teológicas* [Medellín, Colombia] 43/99 (2016): 73-108.

Richard, Pablo. “Mientras haya pobres, habrá Teología de la Liberación”. Entrevista a Pablo Richard por Mayra Rodríguez. *Sin tapujos* (junio 2, 2011). <http://sintapujos.org/2011/06/02/mientras-haya-pobres-habra-teologia-de-la-liberacion-entrevista-a-pablo-richard/#.XYucPS-gzaUk> (Consultado 5 de agosto de 2019).

Searle, John L. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Editorial Cátedra, 1990.

Sobrino, Jon. “Qué queda de la teología de la liberación”. *Éxodo* 38 (1997): 48-53.

Tamayo, Juan José. “Impacto y acogida de la teología de la liberación”. *Éxodo* [Madrid] 38 (abril/1997): 39-47.

Theissen, Gerard. *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme, 1999.

Trigo, Pedro. *¿Ha muerto la teología de la liberación?* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Departamento de Teología, 2005.

Vergote, Antoine. “Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse”, en *Jésus-Christ Fils de Dieu*, 115-146. Bruxelles: Facultés Universitaires Sant Louis, 1981.



CUESTIONES
CRISTOLÓGICAS
CONTEMPORÁNEAS

REINO DE DIOS: CLAVE CRISTOLÓGICA DE CONVERSIÓN Y LIBERACIÓN

*Luis Alfredo Escalante Molina, SDS**

RESUMEN

En este escrito se aborda la categoría cristológica “Reino de Dios” como la realidad central o clave de la vida de Jesús y uno de los asuntos de mayor interés en la cristología latinoamericana de la liberación. Para ello, se presentan algunos signos de un descentramiento respecto al Reino de Dios en la vida cristiana y en la reflexión teológica actual. Enseguida, se retoma la centralidad del Reino en la vida y en la praxis de Jesús. Y, finalmente, se señalan algunas implicaciones de esta centralidad en el servicio y el anuncio del Reino de Dios hoy. Según una cristología de corte liberador, se presentan estrechamente relacionados con la fe en el Dios de Jesucristo, tanto el seguimiento de Jesús como el compromiso político y la entrega por los pobres, en cuanto elementos de una misma dinámica creyente. Basados especialmente en Juan Luis Segundo estaríamos desarrollando una reflexión que ayuda a responder a la pregunta sobre la pertinencia o no de la teología de la liberación en los tiempos actuales. Esta pertinencia se halla justamente relacionada con la relevancia del Reino, es decir, con la centralidad del seguimiento de Jesús, la dimensión política de la fe cristiana, y el compromiso

* Religioso de la Sociedad del Divino Salvador (Salvatorianos). Doctor en Teología por la Universidad de Friburgo (Suiza); Licenciado y Magister en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Profesor de cristología y sacramentos en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Participa en el grupo de investigación Teología y mundo contemporáneo. Miembro de la Comisión de Reflexión Teológica de la CRC. Participa en un proceso evangelizador con comunidades populares en algunos barrios del suroriente de Bogotá. Correo electrónico: alescalante14@yahoo.com

desde y por los pobres, sin lo cual no puede haber una auténtica teología consecuente con Jesucristo Salvador-Liberador.

Palabras clave

cristología, Reino de Dios, liberación, conversión

INTRODUCCIÓN

El dinamismo de la irrupción de Dios en la historia y en la vida, designado con la categoría cristológica “Reino de Dios” constituye una realidad central o clave de la vida de Jesús, tanto en su predicación como en su praxis. Y este Reino es uno de los asuntos de mayor interés en la cristología latinoamericana de la liberación, en el cual confluyen otros asuntos también capitales en la vivencia y en la reflexión de la fe en torno a Jesucristo Salvador en las coordenadas de nuestro tiempo, a saber: la fe como seguimiento, la consecuente opción por los pobres y sufrientes y la tarea de humanización o liberación mediante una actitud crítica y profética respecto al dinamismo del antirreino propio de la historia¹. Y dado que se trata de una categoría muy recurrente en los evangelios sinópticos y, por tanto, en la vida ordinaria de los creyentes, se hace necesario recuperar el sentido y la relevancia de esta realidad y su centralidad en la vivencia y en la reflexión de la fe hoy.

Para abordar este asunto, en primer lugar, se presentan algunos signos de un descentramiento respecto al Reino de Dios en la vida cristiana y en la reflexión teológica latinoamericana, especialmente a partir de los aportes de Juan Luis Segundo. Posteriormente, se retoma la centralidad del Reino en la vida y en la praxis de Jesús de Nazaret. Y, finalmente, se señalan algunas implicaciones de esta centralidad en el servicio y el anuncio del Reino de Dios hoy. Esto, teniendo presentes los clamores y desafíos que brotan de la cruda realidad que, como es sabido, reflejan un antirreino y urgen, como en los tiempos de Jesús, la llegada de Dios a reinar a base de misericordia, justicia y amor.

1 Lo que equivaldría a decir: la fe como seguimiento desde su consecuente opción por los pobres y sufrientes en vistas a una humanización o liberación que conlleva una actitud crítica y profética respecto al dinamismo del anti-reino presente en la historia.

1. DESCENTRAMIENTO RESPECTO AL REINO DE DIOS HOY

Es sabido que el Reino de Dios constituye el absoluto en la vida y en la predicación de Jesús; y este se vuelve, por extensión, el absoluto que es preciso perseguir por parte de quien cree en Jesucristo.

Una de las desviaciones que enfrenta la vida cristiana y la misión evangelizadora para situarse y avanzar en clave de salida y de compromiso real con Jesucristo y el Evangelio es la dificultad en cuanto a la comprensión y, por tanto, a la vivencia del Reino de Dios. Y ello se percibe en los modos como las personas del común o el “santo pueblo fiel de Dios”² suele concebir esta categoría tan frecuente en la lectura y reflexión de la Palabra de Dios llevada a cabo en la celebración de la fe.

De igual manera, estas dificultades comprensivas se hallan presentes en quienes transmiten, enseñan o comunican la fe. Esto puede constatarse mediante el acercamiento a las proclamaciones o explicaciones de los asuntos de la fe por parte de los predicadores en la Iglesia. Resulta llamativo que, aunque la expresión Reino de Dios es tan frecuente en los Evangelios, muchas veces se la despacha simplemente haciéndola equivaler a un término de “más actualidad” y de corte meramente espiritual, diluyendo así su carga política y social.

Por tanto, se predica a un Jesús sin Reino, es decir, a una persona con muchas cualidades divinas, pero desligada de una causa o proyecto de humanidad. Ello desencadena una religiosidad cristiana centrada en la relación personal con Jesucristo, al margen de las relaciones con los demás y con el resto de la creación.

En una consulta espontánea a algunas personas del común en el ámbito católico acerca de la comprensión del Reino de Dios, del compromiso con el Reino y de la forma como Jesús habla del Reino pueden verse elementos sugestivos que señalan la importancia de una recuperación de esta realidad y la urgencia de una resignificación de este concepto en el imaginario colectivo de muchos creyentes.

Resulta significativo que algunas personas consideren que el Reino de Dios es una realidad postergada al más allá o que se desprende del

2 Expresión que acostumbra emplear el papa Francisco para referirse a la Iglesia.

compromiso realizado por la Iglesia y que, por tanto, aceptar el Reino de Dios es asumir los valores y acoger las enseñanzas de Jesús. Para otras personas, el Reino no es algo importante como sí lo es la exaltación de la sangre de Cristo o su llamado a vivir una moral de virtudes bastante difíciles de cultivar.

Es también significativo que en muchas ocasiones el término Reino de Dios y lo que este implica para la fe sea esquivado o supuesto por parte de quienes predicán la palabra de Dios hoy. De ahí que en no pocas ocasiones los predicadores o esquiven o ignoren o relativicen esta categoría bastante frecuente en los relatos evangélicos presentes en la liturgia eclesial y en la reflexión bíblica. Se considera que es una categoría anticuada y compleja, por lo cual es mejor dejarla de lado y evitar complicaciones.

Asistimos a una exaltación del intimismo creyente y de la introversión espiritual que termina reflejando la ausencia del Reino de Dios. Según Jon Sobrino, esta forma de vida cristiana intimista e introvertida, individualista y vertical da cuenta de la urgencia de un rescate de la comprensión y revaloración del Reino. Porque, en efecto, es esta realidad la que posibilita recobrar la dimensión horizontal de nuestra fe. Es decir, sacarla de lo meramente personal hacia la relacionalidad interpersonal, ponerla en clave de cruz, en clave cristiana y rescatar así el dinamismo liberador de la palabra y misión que Dios nos confía.

Una fe en Jesucristo sin el Reino de Dios trae dificultades en cuanto al reconocimiento y asunción de la primacía de los pobres y sufrientes, la conversión y liberación humanas, y el lenguaje y las formas del anuncio evangélico. Un descentramiento del Reino de Dios equivale a un distanciamiento del mismo Jesucristo, de su misión salvadora y de la misión que tenemos hoy como Iglesia.

En síntesis, a la comprensión de Reino de Dios se corresponde una determinada comprensión de Iglesia, de celebración y de misión dentro de ella. Esta diversidad comprensiva plantea desafíos en lo referente a la predicación de la Palabra y a la formación teológica de los creyentes en sus comunidades de fe. Urge, por lo tanto, una reconciliación con este dinamismo vital que se halla en el centro de la vida de Jesús y de su mensaje de salvación. Adentrémonos en el sentido soteriológico de esta categoría cristológica.

2. LA CENTRALIDAD DEL REINO DE DIOS EN JESÚS DE NAZARET

EL REINO DA SENTIDO A SU VIDA

Teniendo en cuenta lo anterior, es posible plantear, como trasfondo de la reflexión, la valoración de este elemento propio y enfático de la cristología de la liberación, en el cual se presentan estrechamente relacionados con la fe cristiana, tanto el seguimiento de Jesús, como el compromiso político y la entrega por los pobres, en cuanto elementos de una misma dinámica creyente. No es auténticamente fiel un acercamiento a Jesús que no tenga en cuenta la causa o el horizonte que dio sentido a su vida.

Para los evangelio sinópticos, lo central en Jesús fue la *Basileia tou Theou*, a ello dedica el tiempo fundamental de su vida, un tiempo indeterminado pero que probablemente pudo ser breve. Especialmente Marcos quiere presentar esta centralidad de Jesús desde el comienzo de su evangelio (Cf. Mc 1,15) y, aunque se diga hoy que este evangelista no transmite propiamente un *logion* originario de Jesús, sí ofrece el sumario o síntesis acerca de la vida del Divino Salvador.

Con ello se constata, según Walter Kasper, que “centro y marco de la predicación y actividad de Jesús fue el Reino de Dios que se había acercado. El reino de Dios constituía la ‘causa’ de Jesús”³. Lo que dio sentido y movió toda su vida fue, por una parte, Dios y, por otra, su Reino. No un Dios genérico a la manera de los filósofos, sino un Dios que vive y ama. No un Reino etéreo, sino un mundo según el corazón de Dios creador.

En tal sentido, conviene reconocer, con Ignacio Madera, que la predicación de Jesús no versaba sobre sí mismo, ni sobre los atributos o excelencias de Dios, “sino acerca del Reino de Dios. El Reino es el objeto de su predicación. Un Reino que es soberanía de Dios desde ya pero que adquiere su plenitud cuando todo sea uno en Dios Padre por el Espíritu Santo [...]. Predicando el Reino Jesús predica el Dios del Reino”⁴.

3 Kasper, *Jesús, el Cristo*, 123.

4 Madera, *Dios, presencia inquietante*, 80.

Si Dios creador es el centro de todo en Jesús, lo que registró su vida será precisamente el designio divino de que la vida se imponga sobre la muerte, la justicia sobre la injusticia, el amor sobre el odio, la reconciliación sobre la división, la libertad sobre la esclavitud. Se trata de un Dios que produce frutos en la vida de la persona que cree en Él y en su entorno social o histórico.

Para acercarse y hablar de ese Dios que quiere ser en todo y en todos y todas, Jesús acude a la figura, al dinamismo, a la gran metáfora del Reino y de esta forma hace comprensible este llegar de Dios. Y al ser Dios el centro de su vida, los valores amados por ese Dios desempeñarán también un rol en su sentir, pensar y actuar. Podría decirse entonces que esta centralidad del Reino no es ni automática, ni simple, ni pasiva; es una centralidad compleja, integral y exigente, que afecta toda la vida.

CONVERSIÓN DE POBRES Y RICOS: EXIGENCIA FUNDAMENTAL DEL REINO

Para profundizar en esta centralidad del Reino en la vida de Jesús, conviene valorar la sugestiva hipótesis desarrollada por Juan Luis Segundo, en su cristología, referente a la necesidad de reconocer la presencia de una fe primera o antropológica en toda persona, la cual se ubica a la base de cualquier fe religiosa propiamente dicha⁵. Ella constituye la *clave* de significación y valoración que mueve toda la vida humana, configura y determina la propia visión de la realidad, los criterios de relación con la naturaleza y la sociedad, y las decisiones respecto a la realización de valores o deber ser; una fe –buena o mala– que se gesta a lo largo del proceso de desarrollo de la persona⁶.

En tal sentido, la propuesta de la salvación y de la fe cristiana supone una implicación o afectación de aquella estructura existencial profunda o fundamental o básica que poseemos todos los seres humanos. Por ello, es preciso reconocer que Jesús mismo necesita acoger una visión propia

5 Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, 47-50.

6 *Ibid.*, 45.

de Dios capaz de afectar la vida concreta de las personas y el contexto histórico en el cual ellas se desarrollan⁷.

Lo anterior nos lleva a plantear la posibilidad de que Jesús debió acoger en su manera más interna y profunda de ver todas las cosas aquella imagen del Dios que daría cumplimiento a la promesa aguardada por Israel. Podría decirse también que Jesús debe hacer coincidir con su visión más profunda la imagen de Dios como Padre misericordioso, liberador, justo y amante de la vida de todo ser humano. Y esa imagen de Dios será la que determine sus opciones fundamentales y sus modos particulares u originales de actuar en favor de quienes lo hace y en las situaciones en que lo hace. Por eso su fe y su visión lo llevan a acoger hondamente al Dios que quiere y debe reinar en el mundo de las personas con todo lo que ello implica, para bien de todas ellas.

Al asumir honda y existencialmente esta visión de Dios, estrechamente entrañada en su visión de la realidad toda, Jesús se ve abocado a establecer una relación particular con las personas y con el mundo en el cual ellas viven. Por eso, al revelar al Dios que desea reinar en Israel, Jesús contrasta su vida y su mensaje respecto de Juan el Bautista. Para Juan Luis Segundo, así como para otros autores, Juan anuncia la ira inminente de Dios (Mc 3,7 y par.), es el juicio final de Dios. Por el contrario, Jesús anuncia, propone y testifica la llegada del “Reino de Dios”.

Para Segundo, basado en primordial material de la fuente Q y por tanto en la redacción de los evangelios sinópticos, resulta clave aquella expresión marcana que sintetiza el anuncio de Jesús: “El tiempo de ha cumplido y el reino de Dios está cerca; conviértanse y crean en la buena noticia” (Mc 1,15). La ira divina anunciada por Juan no conlleva una entrada sino una escapada. El reino de Dios, por el contrario, implica una llegada, una recepción y una entrada, y se vincula a una buena noticia (evangelio), lo cual manifiesta un vínculo con la alegría⁸. Por tanto, no se trata de un fin de la historia, como suele comprenderse en varios sectores del cristianismo, sino algo que comienza. Es decir, el Reino se anuncia no como una realidad

7 “Al hablar de fe antropológica se ha hablado continuamente de *valores*. Porque se trata del plano donde se fijaba lo que la realidad ‘debía ser’, de acuerdo con nuestras decisiones. Son los valores los que dan sentido a nuestra existencia y a nuestras decisiones” (Ibid., 48-49).

8 Ibid., 153-154.

pasada o futura o estática en el presente, a la manera de un reinado; sino como algo que viene, que está cerca, que ya está entre nosotros.

Un gobierno en que Dios hace, por fin, su voluntad *en la tierra* no viene sino para quedarse. Quiero decir que no significa el fin del mundo, sino su funcionamiento correcto y permanente. La “alegría” de que habla el profeta Jesús es más la de un comienzo que la de un final⁹.

Pero esta alegría que comporta la llegada del Reino de Dios “tiene su destinatario propio, exclusivo: los pobres. Por eso es sólo a ellos a quienes se anuncia la buena noticia. No porque se le esconda a los demás: ¡es que para los demás no es ‘buena!’”¹⁰. A juicio de Segundo, tanto el anuncio en Galilea (“el Reino está cerca”), como la respuesta de Jesús a los enviados del Bautista (“a los pobres se les anuncia la buena noticia”) y el discurso de la montaña (las bienaventuranzas), reflejan la *prioridad política* que implica el anuncio de la llegada del Reino de Dios: la buena noticia que es la inminente felicidad para los pobres¹¹. Y esto, no debido a los valores que pueda tener el pobre sino debido a su condición humana que Dios tanto ama y que Jesús capta como una *condición social inhumana*. “Antes de saber si un hombre es o no virtuoso, el ‘gobierno’ de Dios se preocupará de que sea, en efecto, hombre”¹².

El anuncio de esta felicidad que el Reino de Dios trae para los últimos y olvidados lleva a afirmar que “felices los pobres”, “felices los tristes” y “felices los que tienen hambre”, constituyen una sola bienaventuranza que refiere esta condición social inhumana y cobija a los pobres de Israel que son infelices.

Y frente a ese presente doloroso, asoma en el horizonte cercano que Jesús prevé un futuro feliz [...]. Que de ellos sea el Reino de Dios significa que el sacarlos de la pobreza será la prioridad del “gobierno” de Dios. Y, de la misma manera que había paralelismo en la condición social, lo hay también en la nueva condición que el Reino de Dios va a introducir: los que

9 Ibid., 155.

10 Ibid., 156-157.

11 Ibid., 158.

12 Ibid., 158.

lloraban van a reír; los que tenían hambre van a ser saciados; los pobres van a dejar de serlo... Así, la voluntad o plan de Dios se cumplirá en la tierra como, por definición, se cumple en el cielo¹³.

Aquí irrumpe el problema que se detecta a la hora de abordar este asunto en aquellos escenarios académicos o de personas no pobres: “entonces Jesús es excluyente”, “el reino de Dios no es para todos los seres humanos”, “la salvación que Jesús ofrece no es universal” y, por consiguiente, “la opción por los pobres es improcedente”, “los ricos son aún más pobres”, “optando por ellos se realiza verdaderamente la opción por los pobres”.

Es un problema que siempre ha estado presente en la historia del cristianismo y ha llevado a esta espiritualización del Reino de Dios, a una despolitización del evangelio, a una relativización de la misión evangelizadora, así como a una espiritualización de los pobres y de la opción por ellos y ellas. Podría decirse que ello expresa una desvinculación de Dios respecto al Reino, y viceversa. También se revela una espiritualización o “mundanización” del Reino, que entiende el Reino desde categorías de gobiernos terrenales hegemónicos.

La respuesta a esta problemática está contenida, según J. L. Segundo, en el mismo anuncio inaugural del Reino de Dios por parte de Jesús: “conviértanse y crean en la buena noticia” (Mc 1,15), “feliz quien no se escandalice de mí” (Mt 11,2-6), y muchas otras perícopas sobre las condiciones para el acceso al Reino de Dios, señalan la necesidad de una conversión por parte de quienes no son pobres, para que esta buena noticia para los pobres lo sea también para ellos. Pero también de parte de los beneficiarios, quienes pueden lógicamente escandalizarse y no aceptar esta oferta tan beneficiosa para ellos. Esto muestra la conflictividad intrínseca del mensaje profético del Reino. A esto se refiere la sugerente afirmación de J. L. Segundo al alertar que Jesús no sólo anuncia esta *Basileia tou Theou* sino que, además, la prepara. Es decir, se dedica a ayudar a tocar las fibras más hondas de la condición humana (fe antropológica) para que se reconozca la urgencia y la necesidad del Reino.

En palabras de Segundo, se trataría de toda una labor concientizadora o formativa capaz de liberar y transformar la mentalidad humana. Y aquí

13 Ibid., 158-159.

viene el carácter conflictivo del servicio al Reino de Dios en todo tiempo, tanto en presencia de los “beneficiarios” como de los “establecidos” de Israel. Dice Segundo:

A quienes el Reino, si llega, va unido espontáneamente a un “ay”, a esos se les exige una difícil conversión en la estructura de valores que poseen. Tienen que poner su corazón a tono con los valores que rigen el corazón (político) del Rey que llega [...]. Pero la misma lógica, aunque no lo parezca a primera vista, exige una conversión paralela de los mismos pobres, los futuros poseedores del Reino. Casi podría decir que, si los enemigos del Reino tienen que convertirse, porque la noticia de su llegada es “mala”, sus beneficiarios tienen que convertirse para creer en él, porque su llegada, como la describe Jesús, es demasiado “buena”. Claro está, no se les exige a estos últimos que cambien de valoración, sino que se dejen penetrar por la increíble “noticia”, por ese dato trascendente de que Dios está en camino para liberarlos¹⁴.

Constatamos así la dimensión compleja, exigente y desafiante del dinamismo revelador del Reino de Dios por parte de Jesús y de quienes se comprometan con él y su misión. Y constatamos también la estrecha relación del Reino con la liberación, la conversión, la opción por los pobres y el compromiso con la justicia y la libertad, así como con la valentía que todo ello supone.

3. IMPLICACIONES DE ESTA CENTRALIDAD EN EL SERVICIO Y EL ANUNCIO DEL REINO DE DIOS HOY

REINO Y DIOS DEL REINO FUNDAMENTAN LA EXPERIENCIA DE FE

Teniendo en cuenta este dinamismo de conversión que brota del Reino de Dios anunciado por Jesús de Nazaret el Cristo, es conveniente desarrollar algunas implicaciones de esta centralidad en el servicio y el anuncio del Reino de Dios hoy. En este momento se requiere una mirada atenta y contemplativa a la manera como Dios se nos da en Jesús. Es esta fuerza libre, amorosa y gozosa que llena a Jesús, la que puede desatar los dinamismos

14 Ibid., 188.

de conversión y liberación que hagan posible una transformación personal y colectiva. Relación, anuncio y compromiso profundos con Dios sostienen su vida y muestran su condición de Hijo de Dios.

Alentado por el Espíritu que lo consagra para el servicio a Dios y a su Reino, Jesús no se entrega a un Dios indeterminado y solitario sino a Alguien que entra en relación profunda con Él y con toda la humanidad. Además, Jesús no es simplemente el anunciador de un mensaje divino llamado Reino de Dios sino quien encarna y testimonia ejemplarmente la manera de ser de Dios. Tampoco se entrega a Dios como si se tratara de una energía al margen de la dureza y la crueldad humana, sino que le sirve en los seres humanos que encuentra a su paso.

El servicio al Reino de Dios equivale a servir al Dios Padre, Hijo y Espíritu, que es el Dios del Reino. Y sirviendo a Dios se sirve a la humanidad. Adquiere aquí relevancia la frase de Juan en su primera carta “quien no ama a su hermano, no conoce a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4,8). El amor verdadero, es decir, ilimitado, libre y eficaz a Dios, es amor, en los mismos términos, al hermano que sufre. Y es así porque en quien sufre, vive Dios.

De allí se desprende el tipo de vida que Jesús vive, su vida realmente espiritual permanece profundamente preocupada por la dignidad y felicidad de todos los seres humanos. Por ello, cuando el Reino de Dios es el centro de la vida, no puede tenerse paz y quietud ante lo que pasa a nuestro alrededor. En circunstancias complicadas para la vida llega al oído la palabra de Jesús a sus discípulos: “denles ustedes de comer” (Mt 14,16). Esto ha de hacerse con la certeza de que cada vez que lo hacemos con alguien que sufre, es con Él con quien lo hacemos (Cf. Mt 25,31-46).

De este Jesús aprendemos que la calidad de la relación con Dios se manifiesta en la calidad de las relaciones con las personas que nos rodean, especialmente con los pobres, sufrientes y excluidos de este mundo. Es en la cotidianidad histórica de las personas donde encontramos a Dios, nos relacionamos con Él y le servimos. En virtud de esta fineza captamos que el Reino de Dios y el Dios del Reino fundamentan nuestra experiencia de fe en Él.

QUE EL REINO SEA EL FUNDAMENTO DE LA VIDA CRISTIANA

A partir de esta multidimensionalidad de la experiencia de fe de Jesús y de esta concreción existencial de su comprensión de Dios como Padre querido, se señala la importancia de tres dimensiones de la vida cristiana a través de las cuales se expresa la autenticidad de la fe en el Dios Trino a quien Jesús nos acerca: la relación (oración), la predicación (anuncio) y el compromiso (servicio).

La oración: La relación con el Dios que Jesús nos ha revelado nos pone en marcha hacia los hermanos y hermanas. La llegada del Reino en nuestro tiempo ha de responder a la necesidad general y fundamental de ser, vivir y amar. Se trata del reino de un Dios Viviente, amante, servidor, amigo, incluyente, justo y misericordioso. El compromiso con el Reino remite a una fe y una reflexión con corazón, es decir, con sentimiento y pasión por el ser humano, a la manera de Dios. Ello demanda una apertura al Espíritu del Señor resucitado para discernir a la luz de su Palabra todas las realidades que nos afectan y desafían. Aquí adquiere un valor impresionante la opción por los pobres como clave de la opción por Dios y su Reino. Y es en este punto donde radica la dimensión conflictiva del servicio al Reino de Dios, como pasó con Jesús. Cuidar la relación con Dios supone un cuidado de la oración y de la buena relación con los demás y con toda la naturaleza. Esta oración genuinamente cristiana nos hará, al decir de Francisco, “superar la ansiedad enfermiza que nos vuelve superficiales, agresivos y consumistas desenfrenados” (LS 226).

El anuncio: Asumir y reflexionar el Reino de Dios como clave de la vida cristiana y de la teología, responde a aquella necesidad de comprender, argumentar, explicar y comunicar la verdad de Dios y su Reino, la cual nace del Dios hablante, Palabra que se hace carne; el Dios que en Jesús nos da palabras que, aunque sean duras, proporcionan vida eterna (Cf. Jn 6,60.63.68). En este sentido, urge una revisión de los referentes conceptuales o lingüísticos en los que es referido hoy el Reino de Dios en los diversos ambientes eclesiales. De manera que el lenguaje sobre el Reino permita acercarlo a todas las gentes de este tiempo y en circunstancias de antirreino. Así, en vez de alejarlo y plantarlo en el más allá, en vez de esquivarlo por ser un término complicado, se logre una familiarización por parte de los oyentes de la palabra. Ello conlleva un cuidado del lenguaje en la catequesis,

la formación bíblica y la homilética, de modo que hoy se procure una adecuada y sugestiva “presentación de la religión cristiana” (VG 5). En esta labor incultradora de los secretos del Reino de Dios se nos pide volver al recurso metafórico y parabólico propio del anuncio de Jesús y a su cercanía a las gentes de su entorno, ya que nada humano es ajeno al Reino de Dios.

El servicio: Finalmente, la vida y la reflexión de fe centradas en el Reino de Dios nos llevan a reconocer la necesidad de comprometerse con él, ya que este Reino, aunque es de Dios, requiere de un amor eficaz: “haz eso y vivirás” (Lc 10,28), “vete y haz tú lo mismo” (Lc 10,37). Así se asume una fe activa, que es respuesta y tarea, lo cual implica “cumplir un servicio a favor del pleno desarrollo del ser humano y procurar el bien común” (EG 238). Esta fe y reflexión buscan superar todo tipo de conformismo e irresponsabilidad frente a la dura misión de procurar un mundo acorde con la voluntad de un Dios amante de la vida, la justicia, la libertad y la paz. Servir al Reino se convierte en un nuevo aporte a una familia, una comunidad, una Iglesia, una sociedad nuevas. En últimas, se trata de un proceso continuo de conversión al Dios del Reino, a fin de liberarnos y comprometernos frente a todo lo que mata y oprime al ser humano y al resto de la creación divina para servir así a “otro mundo posible”.

Francisco De Aquino Junior ubica la realización del Reino de Dios como el “ámbito de realidad” que permite abordar al Dios que es y actúa en medio de la historia humana. En este sentido, el Reino constituye la realidad absoluta y determinante de la fe cristiana, la vida de la Iglesia y la labor teológica¹⁵. A partir de lo anterior puede afirmarse que centrar nuestra vida, misión y teología en el Reino de Dios posibilita centrarnos en el mismo Dios Padre, Hijo y Espíritu. Y esta centralidad conllevará necesariamente un compromiso, hasta la muerte, con la vida humana y los demás valores del Reino, y un discernimiento de “aquello que atenta contra el proyecto de Dios” (EG 51).

15 Aquino Júnior, *Teoria teológica: praxis teológica sobre o método da teologia da libertação*, 143-144.

CONCLUSIÓN

Hacernos conscientes del descentramiento respecto al Reino de Dios que se da con frecuencia en la vida y en la reflexión de la fe, es una tarea indispensable para recuperar lo esencial de este horizonte en la vida de Jesús de Nazaret. En sintonía con J. L. Segundo es preciso convertirnos y liberarnos, esto es, ponernos a tono con la propuesta de humanidad y de sociedad que tiene Dios y creer que la enorme bondad divina sí es posible para cada persona. Esta es una tarea tanto de pobres como de ricos, a fin de vivir la vida y la fe centrados en el Dios del Reino instaurado por Jesús.

En virtud de esta centralidad, la Iglesia tiene el cometido de acoger, servir, interpretar y anunciar al Dios del Reino que comienza en nuestra historia y que tiene su plenitud en el encuentro cara a cara con Él. No podemos olvidar que “evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios” (EG 176).

En definitiva, “la propuesta *es el Reino de Dios* (Cf. Lc 4,43); se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que Él logre reinar entre nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos” (EG 180). El Reino es el centro de nuestra vida y es el dinamismo que genera auténticos procesos de conversión y liberación que humanizan y dignifican nuestra vida, así como la historia de la humanidad.

Al ser un dinamismo divino que irrumpe en la historia, el Reino constituye la causa o el horizonte que sostiene y guía la vida; este horizonte de sentido nos moviliza permanentemente hacia adelante en nuestra historia y hacia la trascendencia. De ello se concluye que la búsqueda del Reino de Dios y el servicio a él nunca terminan y que, por tanto, la dinámica de conversión y liberación que él implica no tiene fin.

Consecuentemente, la teología de la liberación es un quehacer hermenéutico o de intelección del Reino de Dios, y ello es posible porque este reino se configura y se deja comprender en cuanto realización histórica¹⁶, es decir, como realidad central en la vida de Jesús y en la vida de los cristianos y cristianas de cualquier tiempo y situación. Este Reino de Dios no se

16 Aquino Júnior, *Teoria teológica: praxis teologal sobre o método da teologia da libertação*, 143.

entiende entonces sin un compromiso histórico ni una praxis que sea real y concreta en sintonía con su maravillosa llegada que no debe demorar y que con nuestra praxis debemos aligerar.

RECURSOS BIBLIOGRÁFICOS

Aquino Júnior, Francisco. *Teoria teológica: praxis teologal sobre o método da teologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2012.

Ellacuría, Ignacio. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae, 1984.

Escalante, Luis Alfredo. "Teología fundamental en tiempos de globalización". *Revista Iberoamericana de Teología* VI/11 (jul.-dic./2010): 55-103.

Francisco. Carta encíclica *Laudato Si'*. sobre el cuidado de la casa común. Roma: Editorial Vaticana, 2015.

Francisco. Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, sobre las universidades y facultades eclesíásticas. Roma: Editorial Vaticana, 2017.

Francisco. Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Roma: Editorial Vaticana, 2013.

Kasper, Walter. *Jesús, el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 2006.

Madera, Ignacio. *Dios, presencia inquietante*. Bogotá: Indo American Press Service Ltda., 1999.

Segundo, Juan Luis. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*. Santander: Sal Terrae, 1991.



EL PARADIGMA
TRINITARIO COMO
ALTERNATIVA LIBERADORA

RIESGO DE SEXUALIZAR LA SANTÍSIMA TRINIDAD*

*María del Socorro Vivas Albán***

Miembro de Amerindia Colombia

RESUMEN

Las personas, a pesar de sentir la cercanía de Dios, han encontrado límites para referirse a Él, de manera que puedan encontrarse con la divinidad y, a la vez, respetar el misterio que lo envuelve. No pocas veces el discurso acerca de Dios ha normalizado actitudes patriarcalistas y excluyentes. Se pueden, sin embargo, resignificar las categorías de género referidas al Dios cristiano, para evitar correr el riesgo de antropologizar y sexualizar demasiado el discurso trinitario de manera que se desdibuje el misterio que se pretende expresar. ¿Se puede correr el riesgo de sexualizar el lenguaje sobre la Santísima Trinidad?

Palabras clave

Trinidad, género, patriarcalismo, lenguaje

Lo femenino puede aportar nuevas perspectivas en la relación y el lenguaje sobre Dios. De igual manera lo masculino puede resignificarse y perder esa connotación patriarcalista que tanto se le ha criticado, pero

* Aporte para la Jornadas Teológicas de Amerindia Colombia. Bogotá, octubre 10 y 11 de 2019.

** Doctorado en Teología, Magister en Teología, Magister en Educación y Licenciatura en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana; Especialista en Docencia Universitaria por la Universidad Del Bosque. Actualmente docente investigadora de teología sistemática, teología latinoamericana, teología feminista y asuntos de género en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro fundadora de la Asociación Colombiana de Teólogas. Miembro de Amerindia Colombia y de la Red de Teólogos y Teólogas Javerianos. Correo electrónico: sivasalban@gmail.com

es legítimo cuestionarse si al buscar desde claros referentes antropológicos discursos incluyentes, no se corre el riesgo de sexualizar el lenguaje sobre la Santísima Trinidad: ¿es un lenguaje masculino o es un lenguaje femenino? Los lenguajes usualmente llevan a las representaciones y estas construyen realidades. Aquello que se quiere evitar es el sexismo referido a la Trinidad. Por lo contrario, se quiere proponer una comprensión relacional de la misma.

1. UN POCO DE HISTORIA

Antes de llegar a la comprensión de masculinidad, un poco de historia. En la década de los setenta, los estudios realizados por mujeres distinguieron entre el rol de género y la sexualidad biológica. A mediados de los años ochenta, surgieron los estudios de género como un campo específico de investigación, que cuestionó las creencias, supuestamente universales, acerca de las diferencias entre las mujeres y los varones. De alguna manera, intentaron desenmascarar las raíces culturales, sociales y políticas del concepto de género¹. Desde entonces, el asunto de género se ha convertido en una categoría de análisis fundamental, junto con la raza, la clase, la edad y el colonialismo; análisis que ha llevado a un enfoque de “suma de opresiones” o a la suma de diversas estructuras de dominación, las cuales actúan conjuntamente y conforman distintas organizaciones dualistas de análisis. Este análisis dualista de género originó el concepto de diversidad, como un conjunto de distintos indicadores diferentes de identidad. Quienes se dedicaban a los estudios de mujeres se opusieron inicialmente a esta categoría de análisis, porque no se consideraba que el centro de la discusión feminista lo ocuparan las mujeres.

Es importante tener en cuenta que los análisis de género surgieron al mismo tiempo que ganaban terreno a nivel mundial la globalización neoliberal y los discursos académicos posmodernos. Por otra parte, al reemplazar las categorías analíticas centrales de patriarcado y androcentrismo² por la de género, se eclipsaba con frecuencia la cuestión de las relaciones de poder. El olvido de este asunto hace que se corra el peligro de pasar por alto los

1 Ver Butler, *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, 41.

2 Ideología en la que el varón ocupa el centro.

efectos perjudiciales de la utilización de un lenguaje sexista que articula las relaciones de poder y reinscribe los supuestos culturales-religiosos de género.

Los lenguajes y los discursos androcéntricos occidentales no solo marginan a las wo/man – wo/men³ de la memoria histórica, sino que también, en cuanto a lenguajes kiryarcales⁴, han terminado por excluir, de alguna manera, el significado diferencial del ser humano: *qué significa ser mujer y qué significa ser varón*. Por esto, los estudios feministas en general tienen que afrontar el problema del lenguaje sexista; el lenguaje gramaticalmente masculino, ha desempeñado una función genérica, es un lenguaje convencional que oscurece la presencia de las wo/men, subsumidas bajo términos masculinos como ciudadanos o presidentes, que no solo son propios de los varones, sino que también están determinados por la identidad *kyriarcal*.

La clasificación sociopolítica de género no siempre es correspondiente con la clasificación dual sexo/género. Los historiadores del género sostienen que incluso en la cultura occidental este dualismo es de origen moderno. Thomas Laqueur afirma que en la modernidad se produjo un desplazamiento importante del modelo de un solo sexo en la antigüedad al modelo actual dicotómico de los dos sexos⁵. Según este modelo de un solo sexo de la

3 Término trabajado ampliamente por Elisabeth Schüssler en su libro *Los caminos de la Sabiduría*. Lo expresa de manera original en inglés como wo/man - wo/men, con la intención de evidenciar que la categoría “mujer*/mujer*s” es una construcción social. Las mujer*s no constituyen un grupo social unitario, sino que se encuentran fragmentadas según estructuras de raza, clase, etnia, religión, sexualidad, colonialismo y edad. Así, esta desestabilización del término mujer*s subraya tanto las diferencias que existen entre mujer*s como las que se dan en lo íntimo de cada mujer*. Y aunque es un término que nace en un contexto diferente al latinoamericano, la crítica feminista general ha terminado por aceptarlo y trabajarlo de esta manera. Ver Schüssler, Elisabeth. *Los caminos de la sabiduría*, 278.

4 El neologismo kyriarcado, entendido como un sistema graduado de dominaciones, procede, por una parte, del término griego *kyrios* –el emperador, el señor, el dueño del esclavo, el padre, el marido o el varón libre acaudalado a quienes estaban subordinados todos los miembros de la casa y por quien eran controlados– y, por otra parte, *archein*: gobernar, dominar, controlar. El sistema sociopolítico del kyriarcado se encontraba institucionalizado en la antigüedad como forma política imperial o democrática de gobernar que excluía a todas las w/men libres y esclavas de la plena ciudadanía y de la toma de decisiones.

5 Ver Laqueur, *La construcción del sexo*, 56.

antigüedad, lo que determinaba el ser hombre o mujer⁶ no eran los órganos sexuales sino el estatus social y el lugar que se ocupaba en la casa. Tanto la mujer esclava como el varón libre realizaban su rol cultural de acuerdo con su estatus social sin necesidad de recurrir al argumento biológico de los sexos. Por tanto, no era el sexo lo que determinaba la relación, sino que el estatus social del varón, cabeza de familia, libre, acaudalado y miembro de la élite determinaba el estatus superior del género. De ahí que en la antigüedad no fuera necesario recurrir a la diferencia sexual para sostener que las wo/men nacidas libres eran inferiores a los varones nacidos libres. Se creía que las primeras eran inferiores por el hecho de ser subordinadas.

El modelo de los dos sexos surgió con la Ilustración en el siglo XVIII. En este período tiene su origen la afirmación de que la vida económica, política y social de las wo/men y de los varones, o sus roles de género, se basa en los sexos biológicamente determinados, al igual que en la modernidad el cuerpo y la sexualidad se interpreta como representación y legitimación del orden sociopolítico establecido.

La teoría de las esferas separadas de varones y wo/men surgió juntamente con el modelo dual de sexo/género. Las wo/men de la élite no se consideraban en los discursos ilustrados como inferiores a los varones, sino como diferentes a ellos y complementarias, como seres de una “raza pura”, menos afectada que los varones por impulsos y deseos sexuales. Para impedir que las wo/men participaran en una nueva sociedad civil se idearon diferencias físicas y morales entre ellas y los varones para asegurarse de cómo las pertenecientes a la élite y las personas subordinadas fueran excluidas del poder de toma de decisiones políticas⁷. Como resultado de estas prácticas ideológicas se estableció la diferencia sexo/género.

En definitiva, el género es una construcción sociopolítica y también una representación ideológica. La presunción de unas diferencias de sexo/género de carácter natural sirve de marco preconstruido de significado para las personas y las instituciones culturales. Al comprender el sistema sexo/género formado por la diferencia varón/mujer o masculino/femenino como

6 Antiguamente se pensaba que las *wo/men* tenían el mismo sexo y genitales que los *men*, solo que las mujeres los tenían dentro del cuerpo, mientras que los *men* los tenían por fuera.

7 Ver Schüssler, “Entre la investigación y el movimiento social”, 23.

algo universal, este marco preconstruido de significado oscurece la auténtica realidad. El concepto de los dos sexos es un constructo sociopolítico para mantener la dominación y no una esencia biológica como algunos han hecho creer.

Las diferencias de género dependen de las prácticas comunicativas socioculturales, por tanto, pueden ser susceptibles de ser cambiadas. Las personas reconocen el género y se adaptan a sus atribuciones genéricas porque las perciben como reales en el marco de una sociedad determinada. Así, el género es un producto y un proceso no solo de representación, sino también de autoidentificación. Si comprendemos el género como este producto y proceso es posible analizar los constructos culturales de la masculinidad y la feminidad con el objetivo de transformarlos.

Este breve recorrido acerca de la manera como surgió la categoría género y, en ella, la comprensión de masculinidad y feminidad nos permitirá acercarnos más a las *masculinidades en conflicto*⁸. Es un hecho evidente que en el actual desarrollo de las ciencias sociales persisten presencias femeninas que recuerdan las expresiones de marcada desigualdad entre mujeres y varones. La emergencia de nuevas identidades femeninas en todos los espacios sociales y su acceso a estructuras de poder obligan a reconocer que la realidad ha cambiado⁹, según lo plantea Michael Kimmel:

En las últimas décadas se ha puesto en evidencia cómo el género, incluyendo al masculino, es uno de los pilares sobre los cuales se constituye la subjetividad. En el caso de los hombres [sic], la masculinidad se ha construido socialmente alrededor de un eje básico: la cuestión del poder, a tal punto que la definición de la masculinidad es “estar en el poder”. Sin embargo, buena parte de la producción literaria y los estudios académicos analizan el impacto del poder en la vida de los hombres [sic], en la progresiva sensación de fragilización en sus posiciones de poder¹⁰.

Esta visión rompe con la concepción tradicional acerca de la existencia de una cultura clásica como paradigma de comprensión del mundo

8 Ver Sendoya, “Maskulinitäten in konflikt”, 408.

9 Ibid., 410.

10 Kimmel, “La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes”, 65.

sociorreligioso. Los estudios de las ciencias sociales han permitido identificar no una cultura básica, sino una pluralidad de pueblos y culturas, y, por tanto, una pluralidad de masculinidades. Estas construcciones no están circunscritas exclusivamente al sexo, sino que están referenciadas a diferentes aspectos del entorno sociocultural. “Los esquemas de pensamiento de aplicación universal registran como diferencias de naturaleza, inscritas en la objetividad, unas diferencias y unas características distintivas (en materia corporal, por ejemplo) que contribuyen a hacer existir, al mismo tiempo que las naturalizan”¹¹.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En esta dirección, algunos teólogos que se mueven en el campo de la teología *queer* han llamado la atención ante el lenguaje referido a Dios y lo acusan de ser heterosexista¹². Para ellos, no basta con feminizar el lenguaje sobre Dios porque muchas veces al potenciar los elementos femeninos en detrimento de los masculinos no se está atacando de fondo la mentalidad heteropatriarcal, solamente se le está asignando género a Dios. La propuesta de este grupo sería aplicar la teoría *queer* a la doctrina trinitaria, lo que implica:

Deconstruir las imágenes antropomórficas que proyectamos sobre Dios, tanto las actuales como las que hemos heredado. Para ello debemos ser conscientes de tres situaciones, a enumerar: (a) Si *mono-sexualizamos* a Dios, siempre oprimimos otro género u otra representación de la sexualidad; (b) si incluimos dentro de la divinidad el tradicional binomio *varón/mujer* heterosexual, colonizamos a Dios desde una perspectiva heterosexista que se erige como *norma*; (c) si clausuramos a Dios en una sola imagen, cualquiera sea la que elijamos, estamos negando la posibilidad de otras expresiones del género y de las representaciones de la sexualidad. Aquí *clausura* significa *erosión del dinamismo*. Las metáforas del género en lo divino son sólo *herramientas* para descubrir lo divino en la vida cotidiana, pero no son la última y definitiva definición de Dios. Aplicar teoría *queer*

11 Bourdieu, *La dominación masculina*, 20.

12 Ver Córdova Quero, “Sexualizando la Trinidad”.

a la doctrina trinitaria implica deconstruir y reconstruir constantemente nuestras metáforas acerca de Dios a fin de no convertirlas en ídolos¹³.

Este reto lo tiene también la teología feminista. No se trata simplemente de cambiar un androcentrismo por un feminismo que repite el problema en dirección contraria. La tentación de idolatrar una imagen particular sobre Dios siempre está presente y no se debe jamás perder el horizonte de misterio que debe envolver la relación con lo divino. Un grupo de teólogos¹⁴, consciente de este hecho, llama la atención sobre los retos contemporáneos de la teología de género:

Hablar de la Trinidad divina, según la experiencia aportada por las mujeres, significa romper constantemente la idea-imagen de un Dios antropomorfo y andromorfo; significa tener el coraje de superar el poder de lo imaginado para abrirnos a lo totalmente inimaginable. Por eso, pensar y decir a Dios en femenino es un *reto teológico* e implica responder a experiencias concretas de la *Presencia*, que trasciende y, por ello, ilumina desde dentro la razón-inteligencia humana. [...] Es relativamente fácil pensar y decir a Dios, construir imágenes de Dios, también en femenino, lo difícil es romperlas, una vez creadas, para trascender toda imagen y quedarnos con la experiencia memorable de una *Presencia* que nos es tan cercana y familiar como inaccesible. A mi entender, la cuestión que tiene planteada la teología sistemática feminista no es *cómo* decir a Dios, sino si Dios, cualquiera sea el nombre que le demos, tiene algún *sentido* para las mujeres y los hombres (sic) de hoy. Si lo tiene, sabremos *decirlo*, sabremos dar testimonio de nuestra fe y de nuestra esperanza, también en femenino¹⁵.

El problema no radica entonces en utilizar categorías femeninas o masculinas sino en saber ver en ellas el carácter de transitoriedad y limitación que implican. Son metáforas, aproximaciones, interpretaciones, símbolos que buscan expresar la experiencia y relacionalidad humana con Dios, pero no describen al Ser Supremo, ni podrán hacerlo. Siempre que se tenga esto presente, la palabra Dios retomará su sentido y permitirá al

13 Ibid., 66.

14 Mercedes Navarro, Rosmery Radford, Sallie McFague, Charlene Spretnak, Elizabeth Johnson y Turid Karlsen, entre otras.

15 León Martín, "Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista", 247; 254.

ser humano el encuentro con lo divino. Se trata de recuperar el valor de la palabra viva, como expresión de una realidad dinámica y actuante en un escenario socio eclesial.

3. EL SER HUMANO EN RELACIÓN

Descubrimos o interpretamos que el verdadero sentido del concepto imagen de Dios no hace referencia a un individuo particular, sino a una comunidad de personas en relación.

Arméndariz, en su obra *Hombre y mundo a la luz del Creador*¹⁶, hace una referencia a la relación como la trama de la creación, que me parece fundamental para comprender el sentido de ser creados a imagen y semejanza de la relación trinitaria y su continua acción. Para ello, presenta cinco aspectos fundamentales:

1. “Ser creados a imagen y semejanza de Dios, significa lo más profundo y auténtico de la condición humana, que es el estar referido al Creador”¹⁷. Por esta razón, el ser humano puede ser definido como un ser-*en-relación*. Ser creados como modo fundamental de ser del que se deriva toda semejanza con el Creador y todo aquello que el ser humano es y puede hacer, y no como un parecido anterior.
2. En el ámbito de la relación con el Creador, también es percibido el ser humano, como una red de relaciones, que crece y se densifica a la sombra de Dios¹⁸.
3. La naturaleza es descrita como relación. No sólo *al Creador* que la reaviva continuamente con su Palabra y su Aliento, ni sólo con el ser humano y hacia el cual apunta y en el cual encuentra su plenitud. Por tanto, todo el acto creador en relación es referencia y camino hacia el logro del único proyecto divino.
4. ¿Es la creación un hecho que casualmente se repite o, en esta interacción, se evidencia la trama misma de la creación? La relación de lo

16 Arméndariz, *El hombre y el mundo a la luz del Creador*, 465-497.

17 Ibid., 468.

18 Ibid., 465.

creado entre sí y con su Creador tendrá que ver con una relación de este al mundo y también con la relación que Dios es en sí mismo. Así, la relación sería una urdimbre fundamental de la creación entera. Una creación no terminada, sino recreada en la red de relaciones.

5. Esta red de relaciones nos presenta interrogantes y desafíos en la sociedad, en la convivencia solidaria entre las personas y nos invita a los seres humanos a un comportamiento en nuestro entorno natural y en nuestra relación trinitaria. En los dos casos está implicado el porvenir de la naturaleza y de la humanidad. El éxito de estas relaciones consistirá en asumirlas como algo esencial, como totalidad de ser humano al estilo de la relación trinitaria y no como un pensamiento sexista que polariza las relaciones sexo-género al involucrar los roles de género y la sexualización de la Santísima Trinidad.

En estas relaciones del *ser humano a sus semejantes y al cosmos*, Dios se relaciona como Creador. Dios no depende del mundo, el mundo depende de él. Es una *in-dependencia* del Creador y la libertad de su relación *al mundo*; se debe a que Dios *es* relación *en sí mismo*. La plenitud absoluta de comunión de vida intratrinitaria hace que Dios no necesite del mundo y del ser humano para ser Dios y para ser amor¹⁹. Cuando el Creador establezca libremente una relación con el mundo, será en total gratuidad. Dios *es Creador*, y esto traduce una forma de relación radical en su creación. La Trinidad no está por encima del acto creador, se implica en él; la relación de Dios al mundo no es sino la libre efusión, “hacia fuera”, de la propia interrelación personal divina y tiende a la incorporación gratuita del mundo en ella²⁰.

Por esta razón, el lenguaje de la relación no aplica de igual manera para Dios Creador que para el ser humano en sus relaciones. Para que se dé la relación entre Creador y ser humano, deberá estar presente la realidad del Dios Creador. Ese Dios Creador adentrado en la historia (el Hijo) se remite al Padre que está en los cielos. Sólo siendo mayor que el mundo (estando fuera de él) puede Dios salvar al mundo.

19 Ver Armendáriz, 467; Coda, *Dios que dice Amor*, 50ss.

20 Armendáriz, 468.

BIBLIOGRAFÍA

- Armendáriz, Luís María. *El hombre y el mundo a la luz del Creador*. Madrid: Cristiandad, 2001.
- Bourdieu, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Butler, Judith. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2014.
- Córdova Quero, Hugo. “Sexualizando la Trinidad. Aportes desde una teología de la liberación queer al misterio divino”. *Cuadernos de teología* 30 (2011): 53-70.
- Coda, Piero. *Dios que dice amor. Apuntes de teología*. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- Kimmel, Michael. “La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes”, en: *Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio*. Valdés, Teresa; y Olavarría, José (eds.). Santiago de Chile: Isis Internacional, 1992. 129-138. Ediciones de las Mujeres, 17.
- Laqueur, Thomas. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra, 1994.
- León Martín, Trinidad. “Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista”. *Selecciones de Teología* 196 (2010): 243-254.
- Schüssler, Elisabeth. “Entre la investigación y el movimiento social: estudios feministas de la Biblia en el siglo XX”, en *La exégesis feminista del siglo XX*. Madrid: Verbo Divino, 2015.
- Schüssler, Elisabeth. *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Sendoya, Luis Mario. “Maskulinitäten in konflikt”, en: *Gender Studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*. Margit Eckolt (HG.). Frankfurt: Grunewald, 2017.

LA TRINIDAD COMO MODELO SOCIAL. ALGUNOS APUNTES PARA LA VIVENCIA DEL POSCONFLICTO EN NUESTRA SOCIEDAD COLOMBIANA

*José Eugenio Fernández Valle, SDB**

RESUMEN

La posibilidad de realizar una experiencia de correlación profunda entre los datos propios de la fe y las realidades que circundan la vida son el soporte para comprender el sentido que tiene la consideración del tradicional “misterio” de la Trinidad como posibilidad de consolidación de un modelo social que ilumine la vivencia del posconflicto en la realidad colombiana. El texto de Enrique Cambón *“La Trinidad modelo social”* es la principal fuente de trabajo para el desarrollo de las líneas que se esbozan a continuación.

Palabras clave

Trinidad, relación, posconflicto

PREÁMBULO

La propuesta desarrollada por el argentino Enrique Cambón en el libro que lleva como título *La Trinidad, modelo social* nos pondrá de manifiesto lo importante que resulta la comprensión del modelo trinitario como una oportunidad totalmente nueva de fundamentar las dinámicas en que

* Salesiano. Estudiante de Maestría en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Licenciado en Filosofía de la Uniminuto, Bogotá; Teólogo, Bachiller Eclesiástico en teología y licenciado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Miembro del Seminario permanente de reflexión en Teología Relacional en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: j_fernandez@javeriana.edu.co

se podría mover el contexto del posconflicto en que se halla inmersa la sociedad colombiana.

La perspectiva reflexiva de este enfoque, lejos de ser una disertación puramente esencialista, se comprende desde la experiencia amplia del horizonte de comprensión que permite ir más allá de esta búsqueda y darle sentido vital a la reflexión; así, el sentido del misterio trinitario, al trascender la búsqueda de lo determinado, se abre a la vida de los seres humanos que confiesan su fe y encuentran en ella un modo de existir diferente pero, sobre todo, coherente.

Algunos de los asuntos que se abordan en este escrito y que son el fundamento de este nuevo sentir de vida en el misterio total de Dios, serán¹:

- La *pericoreis* como experiencia profunda de relación en el misterio de la Trinidad.
- la realidad *kenótica* en el sentido de la entrega total, despojándose de lo propio por el otro.
- la caridad –amor *agápico*– como sentido de comprensión en el amor profesado a Dios y al prójimo.

En atención a lo expuesto hasta el momento, aquello que se propone este escrito no es una reflexión novedosa en sí, sino la consideración, identificación y acercamiento al texto de Enrique Cambón, con la intención de recordar que, la experiencia del misterio trinitario, lejos de ser puro reflejo o espejismo de este en la vida del de las personas de hoy, es el fundamento de su existencia, razón por la cual es posible establecerla existencialmente como una propuesta pertinente de modelo social en el contexto actual de nuestra sociedad colombiana denominado como “posconflicto”. Adentrémonos en la reflexión que se propone trabajar las líneas anteriores:

A SU IMAGEN Y SEMEJANZA

Comenzamos estos puntos de reflexión con la afirmación del misterio con el cual empieza el texto sagrado del cristianismo: el ser humano ha sido creado a su imagen y semejanza (Cf. Gen 1,26-27). Esta comprensión se entiende

1 Desarrollados por Enrique Cambón, “La Trinidad modelo social”.

como la profunda identificación que existe entre la vida de Dios mismo y la existencia del ser humano en una profunda unión que da sentido y, en medio de la libertad propia del ser, ilumina la existencia del creyente. El ser humano tiene en lo profundo de sí el reflejo de Dios y hacia la vivificación de esta manifestación tiende de manera primordial su propia vida. Pero, ¿cómo se llega a concretar este discurso en la experiencia vital del ser humano hoy?

Para responder a este interrogante es conveniente tener en cuenta lo que afirma Catherine Mowry LaCugna en su texto *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*:

La doctrina trinitaria es, fundamentalmente, una doctrina practica con consecuencias radicales para la vida [...]. No es solo una enseñanza sobre “Dios”, sino sobre la vida de Dios con nosotros y sobre nuestra vida los unos con los otros [...]. Casi todos admiran la doctrina de la Trinidad en teoría, pero la ignoran en la práctica².

Lo anterior da sentido a la necesidad de comprender que el misterio trinitario se manifiesta vivo y real en la vida de los seres humanos, especialmente en aquello que se refiere a la relación que existe entre las personas reales y concretas, su vida misma, la presencia de lo otro y lo diferente porque todo cuanto acontece realmente en medio de la existencia misma tiene una relación estable y verdadera con el sentido de la revelación amorosa de Dios a la humanidad.

Los seres humanos reflejamos al *Padre*, que en la Trinidad es fuente y origen eterno del Amor, en la medida en que somos también nosotros, personal y socialmente, fuente de amor desinteresado para los demás. Reflejamos al *Hijo*, que en la Trinidad es acogida transparente del Amor con gratitud infinita, en la medida en que sabemos “dejarnos amar”, acoger con gratitud el amor de los demás: no es divino solamente el dar, sino también el recibir por amor. Reflejamos en nuestra vida al *Espíritu Santo*, reciprocidad del Amor entre el Padre y el Hijo (según la tradición latina) y Amor del Padre y del Hijo que se desborda en la creación (tradición oriental), en la medida en que, entre los seres humanos, los sectores sociales, las Iglesias, los pueblos, existe la reciprocidad del amor, no de modo exclusivo y egoísta sino “extrovertido”, “desbordante”, abierto al bien de todos. Podría

2 Cambón, “La Trinidad modelo social”, 12.

sincretizarse esta perspectiva diciendo que, para vivir en sentido trinitario, en el amor fraterno hay que tomar siempre la iniciativa, acoger siempre, unir siempre³.

Así, lo expresado por Forte en el texto de Cambón nos lleva a reafirmar que existe el vínculo profundo “creacional” entre aquello que la fe manifiesta en su confesión más profunda sobre Dios, y la realidad misma de su existencia.

De lo dicho hasta el momento es importante resaltar que, para la propuesta de sociedad que se alista para vivir el posconflicto, la propuesta de la Trinidad como un modelo social es oportuno en tanto que, lejos de ser pura palabrería de la fe, es decir, una realidad alejada de la existencia y solamente entendible en su propio dinamismo religioso, se convierte ella, toda relación, en una propuesta pertinente que llama a superar las dificultades propias de la indiferencia, del sin sentido e incluso de la misma diferencia y llama a la creación de dinanismos inclusivos, comprensivos y comunionales.

En una sociedad como la colombiana, profundamente arraigada en las tradiciones religiosas, esta propuesta resulta ser una oportunidad suficiente para que la vida de quienes creen en Jesús y, en él, en el Dios trinitario, conformen su existencia según estas dinámicas profundas de relación y comunión; así, cuando el ser humano sea consciente de la necesidad de dar el paso de una fe profesada a la experiencia vital, solo hasta ese momento esta propuesta tendrá sentido y la fe misma dejará de ser un discurso que engendra utopías y se podrá consolidar como un modelo real de sociedad.

LA PERICORESIS COMO EXPERIENCIA PROFUNDA DE RELACIÓN EN EL MISTERIO DE LA TRINIDAD

Si existe un término que permita comprender la dinámica profundamente relacional de Dios ese es *pericóresis*. El primer teólogo que utilizó este término para hacérselo referir a Dios, san Juan Damasceno, afirma respecto de él en su movimiento pericorético “que dos realidades puedan estar una

3 Forte, “Trinidad cristiana y realidad social”, 400-411. Citado por Cambón, *La Trinidad modelo social*, 13.

dentro de la otra sin confundirse y manteniendo cada una la propia identidad: ‘unidas sin confusión y separadas sin división’⁴.

Dado lo anterior, hemos de entender esta dinamismo como “el mutuo contenerse, la presencia o compenetración que se da recíprocamente entre las Personas divinas, las cuales se unen distinguiéndose y se distinguen uniéndose”⁵. En lo profundo del sentido de estas características tan de Dios, al igual que del ser humano, se estructura la experiencia de la unidad y particularidad de cada una de las personas, tanto divinas en la Trinidad, como humanas en la existencia.

Hablamos de unidad porque ciertamente todo está referido a la profunda relación que existe al eliminar de cualquier modo la uniformidad. Este dinamismo dentro del misterio de Dios conduce directamente a la experiencia de la comunión profunda entre las divinas personas, y que, visto en el proyecto de la humanidad, lleva a la construcción de una sociedad que trabaja toda ella por el bien común. La relación mutua y profunda que se gesta en este mismo sentido es signo del reconocimiento de cada uno en la unidad de voluntades, acciones y mediaciones que se especialicen por construir comunidad.

La particularidad de cada persona, tanto divina como humana, es una riqueza fundamental, porque valora en sí lo que le es propio a cada ser, reconoce la otredad que construye la personalidad propia y la diferente y, además, establece las diferencias que son propias para toda relación. En dinámica de la divinidad es la expresión de la no confusión de las divinas personas y en términos existenciales se manifiesta en el reconocimiento de la particularidad de cada ser humano, lo cual, lejos de establecer cercos, llama a la comunión.

EN LA DINÁMICA DE LA ENTREGA TOTAL

Según Cambón, otra de las características del misterio trinitario y, por ende, de esta propuesta social es la vivencia de una auténtica *kénosis*, es decir, el vaciamiento - entrega completa por amor. Si hay algo que da identidad a la

4 Cambón, *La Trinidad modelo social*, 19.

5 Ibid.

vida trinitaria del Dios en quien creemos es la entrega total en el despojo de todo por puro amor, porque “la dinámica de la vida trinitaria es entregarse completamente por amor y, con ello, producir contemporáneamente un doble efecto: dar existencia a los demás y realizar la propia identidad”⁶.

Como escribe Chiara Lubich:

El Padre genera por amor al Hijo, se “pierde” en él, vive en él, se hace en cierto sentido “no ser” por amor y, justamente por eso, es Padre. El Hijo, como eco del Padre, vuelve por amor al Padre, se “pierde” en él, vive en él, se hace, en cierto sentido, “no ser” por amor y justamente así es Hijo; el Espíritu Santo, que es el recíproco amor entre Padre e Hijo, su vínculo de unidad se hace, también él, en cierto sentido, “no ser” por amor y justamente así es el Espíritu Santo⁷.

Este dinamismo traducido a la experiencia material en el diario vivir de las personas se comprende como el despojo total de lo propio por puro amor, en donación total y autentica y no por el cumplimiento del compromiso; es hacerse de verdad uno con los demás, para llegar a una real experiencia de relación y comunión. En consecuencia con lo expresado hasta el momento, *kénosis* significa en cierta forma morir a los propios intereses – egoísmo – por comprender que la vida es realmente plena cuando trasciende a la comunión real y verdadera con los demás⁸.

Para poder entrar nosotros en un verdadero proceso de cambio - conversión, que es uno de los pedidos esenciales de cualquier movimiento existencial, máxime si es de asuntos que se relacionan directamente con la paz, es necesario un ejercicio profundo de vaciamiento de todo aquello que proviene directamente de nuestro egoísmo, es decir, salir de las seguridades particulares para reconocer al otro en su especialidad y sentir la necesidad de la humanidad que nos rodea.

6 Ibid., 20.

7 Lubich, *Por una teología de la unidad*, 19. Citado por Cambón, *La Trinidad modelo social*, 20-21.

8 Cambón, *La Trinidad modelo social*, 21.

El dolor, angustia y sufrimiento del otro que se expresa en sus sentimientos y fácilmente es palpable en los ojos de la humanidad, lejos de ser un trofeo o peor aún, una sed de venganza, se convierte en un gran interrogante que lleva a entregarse todo por los demás, es decir, a vaciar todo de cuanto egoístamente se piensa. Por consiguiente, reconstruir la vida y los tejidos sociales es la apuesta de aquellos que han entendido y comprendido que esto de la fe no es solamente para profesarlo, sino ante todo para vivirlo, aquí y ahora.

COMO DIOS QUE ES AMOR

La mejor definición que existe en la Sagrada Escritura sobre Dios la brinda la primera carta de Juan cuando afirma “Dios es amor” (1 Jn 4,8): ¿qué significa esto?, ¿a qué amor nos referimos? La respuesta a la segunda pregunta es la entrada al primer interrogante.

El amor al cual nos referimos en esta comprensión, según la reflexión de Cambón, es aquel que se caracteriza por no ser egoísta e interesado, porque si algo claro ha quedado en la determinación de la reflexión anterior es la exclusión por todos los medios del interés egoísta y puramente materialista. Por el contrario, se identifica en la generosidad y el desinterés, en la vida, relación y comunión; es decir, se traduce como caridad, porque, ciertamente “no se trata de un amor que ‘se añade’ desde fuera al ‘amor humano’. Hablamos del amor subyacente a toda capacidad humana de amar”⁹.

Amar en estos términos, según la comprensión que se ha dibujado en los párrafos anteriores, significa permitir que la vida propia esté abierta a la vivencia de los sentidos más amplios de la comunión y la relacionalidad, unidad y particularidad, del no egoísmo a la amplitud de la acogida.

Si de alguna manera puede hallarse un sentido del misterio de Dios en el lenguaje y la vivencia humana es ciertamente en esta dimensión en donde se encuentra el centro del asunto profundo de la relación porque el amor es la experiencia que engloba la totalidad de la vida del ser humano y, además, es la manifestación de la capacidad que tiene cada persona de trascender a una realidad que marca la vida desde el principio hasta el final.

9 Cambón, *La Trinidad modelo social*, 23-24.

DE LA PRAXIS

Aunque ya se han determinado algunos aspectos vivenciales de esta propuesta, es necesario en este momento sugerir algunos aspectos concretos que, vistos desde la propuesta de Cambón, son una oportunidad para hacer aún más real la vivencia de la experiencia del posconflicto desde la afirmación de la fe en el misterio trinitario:

- La configuración de la vivencia del misterio trinitario en la existencia misma de los seres humanos se da claramente dentro de los movimientos que destacan la participación, igualdad, unidad y particularidad: una mayor igualdad, democracia, diálogo, solidaridad y participación.
- Ser relación y amor, tan propio del Dios trinitario en el cual se funda la fe, implica según esta propuesta la capacidad de estar siempre abiertos y atentos a los demás, de reconocerlos y amarlos en su misma diferencia a partir del movimiento mismo del perdón que engendra amor y comunión.
- La *kénosis* tan del Dios de Jesucristo, vista desde este lado de la realidad, como ya se ha afirmado, es comprendida como el vaciamiento personal, es decir, la capacidad de entrega total a los otros por puro amor al dejar de lado los odios y divisiones que tanto mal han causado a la sociedad.
- Apertura al movimiento circular de comprensión vital que lleva a salir de los prejuicios y estar abiertos a los demás como escenarios válidos para el encuentro y la comunión.
- Nuestra vida misma está encaminada a la entrega total a imagen de la donación siempre generosa de Dios a los seres humanos. La capacidad de reconocer las diferencias, de salir del yo y construir una sociedad más incluyente, es reflejo exacto de esta forma del ser de Dios en la vida de los hombres.
- La máxima real y concreta que mejor describe esta forma de estar con Dios en medio de su creación es estar el uno en el otro, conservando lo particular de ser y respondiendo a la llamada a la unidad que engendra comunión. Así como en la Trinidad todo es común, en la vida de quienes buscan la paz este anhelo es una búsqueda que implica a todos

los seres humanos que se ven llamados a trabajar en esta construcción comunitaria y de profundo sentido en la comunión.

- Estar abiertos a escuchar significa estar con el otro interesándose sinceramente por su realidad y por aquello que desea expresar; compartir su experiencia sin prisa ni agitación. Quien escucha pone en práctica la vivencia de la entrega total y se une a la vida misma de los demás para construirse mutuamente.
- El que existan momentos de dificultad dentro de los procesos de superación del conflicto y la posibilidad de superación o aprendizaje refleja la capacidad profunda de la resiliencia a la cual están llamados los que trabajan arduamente por la paz.

BIBLIOGRAFÍA

Cambón, Enrique. *La Trinidad, modelo social*. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2000.

Mowry LaCugna, Catherine. *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*. Brescia: Queriniana, 1997.

Forte, Bruno. "Trinidad cristiana y realidad social". *Estudios Trinitarios* [Salamanca] 3 (1987): 393-416.

Lubich, Chiara. *Por una teología de la unidad*. Buenos Aires: Editorial Ciudad Nueva, 1997.



ECLESIOLOGÍA Y NUEVA
MINISTERIALIDAD
EN LA IGLESIA

UN APORTE AL DEBATE SOBRE NUEVA MINISTERIALIDAD ECLESIAL DESDE LA ECLESIOLOGÍA DE VATICANO II Y LA TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

*Isabel Corpas de Posada**

Miembro de Amerindia Colombia

RESUMEN

Un aporte desde la teología feminista latinoamericana a la nueva ministerialidad eclesial fundamentada en la eclesiología de Vaticano II. Responde a una circunstancia coyuntural, como es la posibilidad de oír “propuestas valientes” de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos. Y se enmarca en la eclesiología de Vaticano II y su recepción creativa en América Latina, por una parte, y, por otra, en la teología feminista latinoamericana, que es teología de la liberación, con el propósito de contribuir a sustentar teológicamente la posibilidad que se abre a la ordenación de mujeres, comoquiera que nuestra mirada puede no solo aportar sino enriquecer la lectura teológica de la ministerialidad eclesial,

* Licenciada (1975), Magíster (1977) y Doctora (1984) en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Profesora en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (1977-1997) y de la Universidad de San Buenaventura (2000-2010) de Bogotá. Autora de libros y artículos publicados sobre teología, estudios del hecho religioso, educación religiosa escolar y la escritora colombiana Soledad Acosta de Samper (1833-1913). Actualmente investigadora independiente. Miembro fundadora de la Asociación Colombiana de Teólogas y de la Red de Teólogas y Teólogos Javerianos; miembro de Amerindia Colombia. Madre de cinco hijos y abuela de doce nietos. Correo electrónico: isabelcorpas@hotmail.com

tradicionalmente hecha por teólogos varones desde la mirada sacerdotalizante y androcéntrica.

Palabras clave

ministerios eclesiales, teología feminista, ordenación de mujeres

*Les recomiendo a nuestra hermana Febe,
διακονος en la iglesia de Cencreas*

(Ro 16,1).

Desde hace un par de años he venido adelantando una investigación que considero un aporte desde la teología feminista latinoamericana a la eclesiología y, más concretamente, a la nueva ministerialidad eclesial fundamentada en la eclesiología de Vaticano II y que responde a una circunstancia coyuntural, como es la posibilidad de oír “propuestas valientes” de los obispos reunidos en Roma con ocasión de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos. La investigación se enmarca en la eclesiología de Vaticano II y su recepción creativa en América Latina, por una parte, y, por otra, en la teología feminista latinoamericana, que es teología de la liberación, con el propósito de contribuir a sustentar teológicamente la posibilidad que se abre a la ordenación de mujeres, comoquiera que nuestra mirada puede no solo aportar sino enriquecer la lectura teológica de la ministerialidad eclesial, tradicionalmente hecha por teólogos varones desde la mirada sacerdotalizante y androcéntrica. Y hago aquí una precisión que justifica mi intervención en este campo de la teología: durante diez años fui profesora de teología de los ministerios eclesiales.

Para efectos de exposición, los temas de la presente intervención se ordenan en la estructura del ver, interpretar, actuar. Por lo tanto, voy a referirme, en primer lugar, a una circunstancia coyuntural que motiva mi investigación y reflexión teológica; en segundo lugar, me ocupo de su marco referencial; intentaré resumir, en tercer lugar, los resultados de mi investigación sobre la exclusión de las mujeres de la organización jerárquica de la Iglesia; y, finalmente, en esta *Ecclesia semper reformanda*, propongo un aporte al debate sobre la ordenación de mujeres desde la teología feminista latinoamericana y la eclesiología de Vaticano II y su recepción creativa en América Latina. Un aporte que, parafraseando la recomendación de la carta a los Romanos,

encomiendo “a nuestra hermana Febe, *διακονος* en la iglesia de Cencreas” (Ro 16,1), subrayando la ministerialidad diaconal de nuestra hermana que Pablo reconoció y que nos permite soñar en una Iglesia en la que las mujeres no sigan siendo excluidas de los ministerios ordenados.

1. A LA ESPERA DE “PROPUESTAS VALIENTES” DEL SÍNODO PANAMAZÓNICO: UNA CIRCUNSTANCIA COYUNTURAL

El 6 de octubre de 2020 la Iglesia entró en estado de sinodalidad. Aunque, valga la verdad, en su condición de Iglesia en camino siempre lo está: Iglesia “peregrina”, la llamó Vaticano II, y el papa Francisco recordó en la conmemoración del 50º aniversario de la creación del Sínodo de los Obispos que “la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio. [...] Caminar juntos, laicos, pastores, obispo de Roma”¹. Lo que significa que en ella caminan –caminamos– juntos, como dice el Papa, “laicos, pastores, obispo de Roma”.

Ahora bien, este ejercicio de sinodalidad de “laicos, pastores, obispo de Roma” se está ejerciendo en el Sínodo Panamazónico, convocado con el propósito de responder a los cambios sociales de los últimos tiempos y a las preocupaciones del momento actual, particularmente a la llamada de la madre tierra y a la posibilidad de introducir reformas necesarias a la organización eclesial.

Tras su convocatoria por el papa Francisco en Puerto Maldonado, en enero de 2018, se desató el ir y venir de consultas y documentos. Primero fue el envío a las conferencias episcopales del *Documento preparatorio*; vino después la escucha sinodal que recogió las voces de 21.943 personas en 17 foros organizados por la Red Eclesial Panamazónica, REPAM, y que junto con las respuestas de las conferencias episcopales recibió la Secretaría del Sínodo como insumo para la redacción del *Instrumentum laboris* sobre el cual trabajaron los obispos reunidos en Roma. O, mejor dicho, han venido trabajando, porque quienes participaron en el Sínodo se reunieron para preparar sus intervenciones en el aula sinodal, adonde llevaron las voces de sus regiones. Y donde abordaron los tres grandes temas que propone

1 Francisco, Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos.

el documento de trabajo: “La voz de la Amazonía; “Ecología integral: el clamor de la tierra y de los pobres”; e “Iglesia profética en la Amazonía: desafíos y esperanzas” que traza nuevos caminos para la Iglesia con rostro amazónico y en el que se proponen nuevos ministerios para una Iglesia con rostro amazónico.

Personalmente he venido siguiendo este camino sinodal con mirada de mujer, motivada por la invitación del *Documento preparatorio* a hacer propuestas “valientes” respecto a los “ministerios con rostro amazónico que el sínodo deberá contemplar” y que hablaba de “identificar el tipo de ministerio oficial que pueda ser conferido a la mujer, tomando en cuenta el papel central que hoy desempeñan en la Iglesia amazónica”², aunque sonaría mejor y sería teológicamente más acertado el verbo “reconocer” que el verbo “conferir”.

Vale la pena recordar las voces de la escucha sinodal que en los foros coordinados por REPAM durante la etapa preparatoria pidieron la ordenación de mujeres (33,41%) como diaconisas y que tuvieran facultad de administrar sacramentos o celebrar la eucaristía como sacerdotisas o presbíteras; también las voces que pedían el diaconado permanente para hombres y mujeres y el presbiterado para indígenas casados sin distinción de sexos (11,31%).

A estas voces se une la de la hermana Therezinha Rasera que, en mayo de 2016, preguntó al Papa durante la audiencia en la que fueron recibidas las religiosas de la Unión Internacional de Superiores Generales: “¿Qué impide que la Iglesia incluya a mujeres entre los diáconos permanentes, al igual que ocurrió en la Iglesia primitiva?”. La respuesta de Francisco representó un paso hacia la ordenación de mujeres: “Con respecto al diaconado, sí, estoy de acuerdo”, como también al crear “una comisión para aclarar todo esto bien”³ que entonces anunció y de cuyos resultados no habíamos tenido noticia. Pero en mayo de este año, en el vuelo papal regresando de Skopje, en Macedonia, Francisco informó que no hubo acuerdo entre sus integrantes y que la comisión dejó de existir. Es decir, que el estudio de la ordenación de mujeres para el diaconado está, por el momento, estancado pero la buena noticia es que el Papa admite que el tema se va a seguir estudiando,

2 Sínodo de los Obispos, “Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral. Documento preparatorio”, 14.

3 Francisco, Discurso a la Unión Internacional de Superiores Generales.

que no le tiene miedo al estudio ni a la diversidad de opiniones y que las conclusiones no son definitivas: “Cada uno sigue estudiando y se ha hecho un buen trabajo porque se ha llegado hasta un cierto punto común que puede servir como aliciente para seguir adelante, estudiar y dar una respuesta definitiva sobre si sí o no, según las características de la época”⁴.

Y volviendo al Sínodo. El *Instrumentum laboris* repitió la propuesta del *Documento preparatorio* en cuanto al reconocimiento del rol de las mujeres: “identificar el tipo de ministerio oficial que puede ser conferido a la mujer, tomando en cuenta el papel central que hoy desempeñan en la Iglesia amazónica”⁵ y propuso –¿una propuesta “valiente”?– estudiar “la posibilidad de la ordenación sacerdotal para personas ancianas, preferentemente indígenas respetadas y aceptadas por su comunidad, aunque tengan ya una familia constituida y estable”⁶. No se refirió el *Instrumentum laboris* a la ordenación de hombres casados o de *viri probati* –lo que eventualmente se esperaba para responder a la escasez de presbíteros en territorios de misión– sino a ordenar “personas ancianas (*personnes ainées*, en la versión francesa; *older people* en la versión inglesa; *peessoas idosas* en la portuguesa y *anziani*, masculino plural, en la versión italiana) casadas”, vale decir, hombres o mujeres. Lo que equivale propiamente a decir presbíteros casados y presbíteras casadas, porque presbítero y presbítera, en griego, significa persona anciana. Como en las comunidades neotestamentarias cuando no existía organización jerárquica y a sus dirigentes no se les daba el título de sacerdotes⁷.

2. EL MARCO REFERENCIAL DE UNA NUEVA MINISTERIALIDAD ECLESIAL

Sirven de marco referencial para mi investigación acerca de la nueva presencia de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia que se traduce en una nueva ministerialidad eclesial, por una parte, la ecclesiólogía de Vaticano II y

4 Francisco, Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso del viaje apostólico a Bulgaria y Macedonia.

5 Sínodo de los Obispos, *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica, 129, a, 3.

6 *Ibid.*, 129, a, 2.

7 Sobre el desarrollo del Sínodo, Ver Corpas de Posada, “Mi blog postsinodal”; “Un nuevo paso en el camino sinodal de la Amazonía: ¿propuestas ‘valientes’?”

su recepción creativa en América Latina; y, por otra parte, la teología feminista latinoamericana que es, repito, teología de la liberación.

2.1 LA ECLESIOLOGÍA DE VATICANO II Y SU RECEPCIÓN CREATIVA EN AMÉRICA LATINA COMO MARCO DE INTERPRETACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LOS MINISTERIOS ECLESIALES

Antes del concilio Vaticano II, la Iglesia respondía a la visión piramidal que consagró la reforma gregoriana en el siglo XI y quedó plasmada en el conocido texto de Graciano: “Hay dos géneros de cristianos, uno ligado al servicio divino [...] está constituido por los clérigos. El otro es el género de los cristianos al que pertenecen los laicos”⁸. Visión que implicaba –y en la práctica sigue implicando!– la superioridad de los unos respecto de los otros y otras que confiere el sacramento del orden.

El concilio Vaticano II mostró un nuevo rostro de la Iglesia desde la visión de pueblo de Dios (LG 9) y sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión del género humano entre sí y con Dios (LG 1) y sacramento universal de salvación (GS 45), visión que fundamenta la eclesiología de comunión que el Concilio no desarrolló pero a la que se refiere como don del Espíritu Santo que “con diversos dones jerárquicos y carismáticos dirige y enriquece a la Iglesia, a la que [...] unifica en comunión y ministerio” (LG 4). En la recepción del Vaticano II en América Latina, el *Documento de Medellín* precisó que “la Iglesia es ante todo misterio de comunión católica” (15,5); el *Documento de Puebla*, por su parte, propuso que “la comunión que ha de construirse entre los hombres ha de manifestarse en toda la vida, aun en su dimensión económica, social y política. Producida por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es la comunicación de su propia comunión trinitaria” (215): es comunión y participación, de la cual es expresión la opción por los pobres de la Iglesia latinoamericana; y el *Documento de Aparecida*, a su vez, afirmó que “la Iglesia es comunión en el amor” (261).

Las líneas eclesiológicas de Vaticano II abrieron la puerta a la auto-comprensión de la Iglesia, toda ella ministerial, y a una renovación de los ministerios eclesiales, aunque el Concilio sólo se refirió a los ministerios tradicionales de obispo, presbítero y diácono, pero introdujo cambios como

8 Graciano, *Concordia discordantium, Pars secunda, c. VII, q. XII, c. 1*, col. 884.

el restablecimiento del diaconado permanente y la reforma de las órdenes menores, remplazadas por los ministerios de acolitado y lectorado únicamente para varones. Pero el aporte más significativo fue haber recordado el sacerdocio común (LG 10), como también que la consagración bautismal fundamenta la participación “en la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo” (LG 31), la que identificó con la triple función sacerdotal, profética y real de Cristo (LG 34-36). En cuanto a la Iglesia latinoamericana, el *Documento de Medellín* se refirió a la revisión de las estructuras eclesiales “inspirada y orientada por dos ideas directrices muy subrayadas en el Concilio: la de comunión y la de catolicidad” y precisó que en la comunión hay “multiplicidad de funciones específicas, pues para que pueda cumplir su misión, Dios suscita en su seno diversos ministerios y carismas” (15,6-7); el *Documento de Puebla* afirmó que en la Iglesia de comunión, los ministerios son funciones de servicio en la comunidad que presuponen el don fundamental del Espíritu por el bautismo y los carismas para la construcción de dicha comunión, como también suponen el reconocimiento de parte de la Iglesia, en la persona del obispo, que confiere una responsabilidad en la misión según las necesidades de la evangelización como expresión de la ministerialidad de toda la Iglesia, unas veces como un ministerio ordenado y otras como un ministerio diversificado (804); y el *Documento de Aparecida*, habló de “la diversidad de carismas, ministerios y servicios para el ejercicio de la comunión” (162).

2.2 LA TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA COMO MARCO DE INTERPRETACIÓN DE LA NUEVA PRESENCIA DE LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD Y EN LA IGLESIA

La situación de las mujeres en la sociedad ha cambiado muy significativamente en los últimos cincuenta años, comoquiera que hemos pasado del espacio privado del entorno doméstico, en el que podían desempeñarse únicamente como esposas y madres, al espacio público para asumir un nuevo lugar en la sociedad, junto con nuevos comportamientos y nuevas responsabilidades, y al salir de la reclusión y del silencio en que habían permanecido, las mujeres tuvieron el valor de tomar la palabra. Esta toma de conciencia repercutió en el contexto eclesial, y muchas mujeres latinoamericanas asumieron el compromiso que caracterizó a la Iglesia de nuestro continente en los años 70 y 80 y se movilizaron en la lucha por los derechos de los

desposeídos, denunciaron situaciones de opresión, se organizaron en CEBs e hicieron de la opción por los pobres, la opción por las mujeres pobres.

En este contexto surgió la primera reflexión teológica de las latinoamericanas, que entramos al escenario de la teología, porque pudimos adquirir una formación teológica. Como al principio, la teología no tenía género –en realidad, era hecha por los hombres de Iglesia– las primeras teólogas aceptamos, porque yo me cuento entre ellas, esquemas mentales de la teología tradicional, luego vimos la necesidad de buscar nuevas formas de investigar y producir saber para participar en el quehacer teológico. En estos primeros pasos en los caminos de la teología, las latinoamericanas leímos a las feministas y a las teólogas feministas europeas y norteamericanas que nos abrieron camino y cuya reflexión teológica fue acogida en las casas editoriales; en un segundo momento, las pioneras de la teología feminista latinoamericana recurrieron, escribe Elsa Tamez, a “las teorías feministas como herramientas de análisis para entender la opresión de la mujer”⁹ y adoptaron como mediación analítica y clave hermenéutica la teoría de género, que interpreta el significado que la cultura atribuye a cada uno de los sexos como constructos y condicionamientos culturales, no como determinismo biológico, y al mismo tiempo asumiendo el método de la teología de la liberación y la hermenéutica de la sospecha, a partir de la experiencia de opresión como clave hermenéutica para la relectura de la Biblia y de la tradición eclesial como también para la interpretación y análisis de la realidad. Obviamente unas lo hicieron antes y otras nos demoramos en asumir la teología feminista de la liberación, una teología contextual que, escribe mi colega Olga Consuelo Vélez, “es crítica con la sociedad patriarcal y con las normas, tradiciones y estereotipos que de ella derivan; [...] se presenta como una búsqueda radical de la dignidad y el lugar de la mujer, así como del papel que ha de desempeñar y los derechos que ha de ejercer en la sociedad y en la Iglesia; [...] reacciona contra una teología que califica de patriarcal, androcéntrica y unilateral”¹⁰.

9 Tamez, *Las mujeres toman la palabra*, 9.

10 Vélez Caro, *Cristología y mujer*, 20.

3. ¿POR QUÉ LAS MUJERES FUERON EXCLUIDAS? LECTURA DE TEXTOS DESDE LA ECCLESIOLOGÍA DE VATICANO II Y LA TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

3.1 EN EL CONTEXTO DE LA RUPTURA CON LAS FORMAS CULTUALES DEL ANTIGUO TESTAMENTO, PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES EN LAS DIVERSAS FORMAS DE LIDERAZGO Y SERVICIO DE LAS IGLESIAS NEOTESTAMENTARIAS

En el marco del posconcilio, la teología cuestionó el modelo del sacerdocio veterotestamentario que se introdujo en la praxis y la teología eclesiales y produjo la transposición de las instituciones culturales del judaísmo a la comunidad eclesial. Y lo cuestionó porque al “ir a las fuentes” encontró que Jesús no ordenó sacerdotes, que en las primeras comunidades de creyentes –normativas para la Iglesia de todos los tiempos– sus dirigentes no recibieron el título de sacerdotes, no ejercieron funciones de culto ni se consideraban personas sagradas. Más aún, encontró que los únicos sacerdotes que aparecen en el Nuevo Testamento son los sacerdotes del Templo, encabezados por Anás y Caifás, como enemigos de Jesús y autores intelectuales de su crucifixión. Encontró, en cambio, diversas funciones de liderazgo y servicio que hoy llamamos ministerios eclesiales, cuya denominación proviene del lenguaje profano –los escritos paulinos mencionan, entre otros, apóstoles, profetas, evangelistas, pastores, doctores y viudas– diversidad que se polarizó en la triada *episcopoi*, *presbiteroi*, *diaconoi* varones y *diaconoi* mujeres (I Tim 3,11) que eran los vigilantes, ancianos, servidores y servidoras a cargo de organizar la vida de la comunidad.

También en el marco de la recepción de Vaticano II, las teólogas encontraron que en las comunidades neotestamentarias las mujeres estaban activamente comprometidas en su organización y en las actividades de difusión del evangelio ejerciendo funciones de liderazgo y servicio. Hechos menciona el grupo encabezado por María que se reunía para orar y recibió el Espíritu en Pentecostés (Hech 1,14; 2,1-2), a Tabitá (Hech 9,36), a Lidia (Hech 16,14), a la madre de Marcos (Hech 12,12), a las mujeres de Antioquía de Pisidia (Hech 13,50-51) y Tesalónica (Hech 17,4-12) y a Damaris (Hech 17,34); los escritos paulinos mencionan a “nuestra hermana Febe, la *diakonos* en la Iglesia de Cencreas” (Ro 16,1-2), a Priscila (Ro 16,3-5),

a María “que tanto ha trabajado” (Ro 16,6), a Junia (Ro 16,7), a Trifena, Trifosa y Perside (Ro 16,12), a Julia (Ro 16,13) y la hermana de Nereo (Ro 16,15), Ninfas (Col 4,15), a Evodia y Sintique (Fil 4,2), a Claudia (II Tim 4,21); y las cartas pastorales se refieren a las cualidades de las mujeres diáconos y de las viudas junto con las cualidades de *episcopoi*, *presbiteroi*, *diaconoi* varones y doctores (I Tim 3,1-7. 8-13; 5,9-10.17; 6,3-10; Tit 1,5-9).

3.2 EN EL PASO DE LA DIVERSIDAD MINISTERIAL A LA SACERDOTALIZACIÓN DE LAS FUNCIONES DE LIDERAZGO Y SERVICIO, PRESENCIA Y AUSENCIA DE LAS MUJERES EN LA ORGANIZACIÓN ECLESIAL

Desde esta misma perspectiva del posconcilio, la lectura de las prácticas históricas del cristianismo mostró que en el siglo III, para mostrar la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que el gnosticismo cuestionaba, se produjo la transposición de las instituciones culturales del judaísmo a la comunidad eclesial con la consiguiente sacerdotalización y sacralización de sus dirigentes. Estos cambios coincidieron con el paso del espacio privado de las comunidades domésticas al espacio público de la religión oficial y de la Iglesia entendida como comunidad a la Iglesia entendida como organización kiriarcial en la que los dirigentes dejaron de ser ministros de la comunidad para convertirse en funcionarios del culto y del altar. Como consecuencia del proceso de sacerdotalización, los dirigentes se convirtieron en funcionarios del culto y su oficio –oficio sacerdotal de mediación cultural– se interpretó como dignidad, denominándolos sacerdotes, levitas, hijos de Aarón, e incluso relacionándolos con Melquisedec, lo cual no correspondía a la experiencia de las primeras comunidades de creyentes que habían roto con las mediaciones religiosas veterotestamentarias. Y lo que sirvió de argumento para responder a una circunstancia coyuntural se constituyó en doctrina.

Las teólogas, por su parte, encontraron que las mujeres, que habían llevado la palabra cuando la Iglesia pertenecía al ámbito de lo privado, debieron callar cuando se hizo religión pública y la sacerdotalización contribuyó a su exclusión, dado que la sacralización del culto implicaba prohibiciones relacionadas con la pureza cultural que marginaron a las mujeres de los espacios sagrados, de los objetos sagrados, de las personas sagradas. Pero también encontraron que hubo diaconisas ordenadas, es decir, mujeres cuyo carisma

para ejercer el diaconado fue reconocido por la autoridad eclesial que al ordenarlas les confió este ministerio¹¹ que, por diversas razones, desapareció.

3.3 EN EL MARCO DE LA DEFINICIÓN DEL SACRAMENTO DEL ORDEN, EXCLUSIÓN DE LAS MUJERES DE LA ORDENACIÓN SACERDOTAL

Asimismo, desde la eclesiología de Vaticano II y la consiguiente interpretación de la ministerialidad eclesial, se abordó la definición del sacramento del orden elaborada en el contexto sociocultural de la Europa medieval, cuando la reforma de Gregorio VII (1073-1085) estableció el celibato obligatorio para los clérigos y prohibió la investidura de obispos por los laicos y a los laicos¹², lo cual ahondó la división de la Iglesia en dos ámbitos cuya línea divisoria estaba marcada por el sacramento del orden que confiere a los unos los poderes y la autoridad de los cuales los otros carecen, que es la visión de iglesia consagrada en el *Decreto de Graciano*¹³ (s. XI), una recopilación y sistematización de normas y leyes de la Iglesia formuladas durante el primer milenio.

Pedro Lombardo (ca. 1100-1160), el principal exponente de los maestros medievales, definió el sacramento del orden –propriadamente, del orden sacerdotal– como “un signo de la Iglesia por el cual se confiere al ordenado la potestad espiritual”¹⁴ como potestad de orden y potestad de jurisdicción. Y Tomás de Aquino (1225-1274), a su vez el principal exponente de la

11 El debate acerca de si fueron o no ordenadas se ha planteado desde la teología sacramental elaborada en la Edad Media cuando ya no había diaconisas ni diáconos permanentes y solamente se ordenaban sacerdotes y diáconos que se preparaban para ser sacerdotes.

12 Desde entonces, los obispos son nombrados por el papa y, por lo tanto, se consideran sus representantes y no de la comunidad, como lo habían sido hasta entonces. González Faus, “*Ningún obispo impuesto*”: *Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia*.

13 “*Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi. Inde hujusmodi nomines vocantur clerici, id est sorti electi. [...] Aliud vero est genus christianorum ut sunt laici*”. Graciano, *Concordia discordantium, Pars secunda, c. VII, q. XII, c. 1*, col. 884.

14 “*Si autem quaeritur quid sit quod hic vocatur ordo, sane dici potest signaculum esse, id est, sacrum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato, et officium*”. Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum IV, d. XXIV, 10*, col. 904.

teología escolástica, elaboró su teología del sacramento del orden en términos sacerdotales, relacionando el sacerdocio con la eucaristía y como poder (*potestas*) para consagrar. Además, el concilio de Florencia (1438-1445), que definió “la verdad sobre los sacramentos de la Iglesia” (Dz. 695) convirtió en doctrina eclesial la sacramentología de santo Tomás de Aquino, a la cual pertenece la siguiente definición que también consagró el concilio de Trento (1545-1563): el sacerdote consagra la eucaristía al repetir “en persona de Cristo” (*in persona Christi*) las palabras que se definen como la forma del sacramento (Dz 696-702).

Ahora bien, la fórmula *in persona Christi* que empleó santo Tomás al referirse a la función del sacerdote en la consagración eucarística fue pensada como respuesta teológica a un problema concreto que entonces se debatía: la objeción acerca de si un ministro indigno, refiriéndose a sus condiciones morales, podía consagrar¹⁵. Según dicha respuesta, el ministro consagra en nombre de Cristo, en representación de Cristo, *in persona Christi*, aunque, para santo Tomás, también actuaba en nombre de toda la Iglesia, “*in persona totius Ecclesiae*”¹⁶. De lo que se trataba era de precisar que el sacerdote no actúa en su propia potestad sino desde la que Cristo le concede para obrar en representación suya y que actúa *in persona Christi* porque participa del sacerdocio de Cristo por la ordenación y en cuanto se consideraba que la función propia del presbítero era la consagración eucarística como ejercicio de la potestad de orden.

Esta respuesta sirvió de argumento para incluir a la mujer junto con los niños, los incapaces privados del uso de razón y los físicamente discapacitados, los esclavos, los asesinos y los hijos ilegítimos en el capítulo de los impedimentos, dando por supuesto que únicamente es apto para recibir el sacramento del orden un varón adulto, física y mentalmente capaz, libre, nacido dentro de un matrimonio legítimo y no condenado. A la pregunta acerca de si el sexo femenino impide recibir el sacramento, responde que el sexo masculino es requisito para recibir la ordenación no solo *de necessitate praecepti* sino *de necessitate sacramenti*, precisando: “como no es posible que el sexo femenino signifique una eminencia de grado (*eminentia gradus*) porque la mujer se encuentra en estado de sujeción, luego no puede recibir

15 Martimort, “El valor de la fórmula teológica *in persona Christi*”, 126.

16 Santo Tomás de Aquino. *STh, Supplementum*, q. 64, a. 8, ad. 2.

el sacramento del orden”¹⁷; asimismo, que para que el sacramento sea signo se requiere que tenga semejanza natural con lo que significa¹⁸, de donde deducía que una mujer no podía actuar *in persona Christi*, argumento que se justificaba en la opinión androcéntrica que se tenía en el mundo medieval respecto la inferioridad de la mujer. Y la fórmula *in persona Christi* para justificar que la actuación del ministro en la eucaristía no era a título personal se convirtió en argumento para negar la ordenación de las mujeres, probablemente porque fue asumida acríticamente por las siguientes generaciones de teólogos y de hombres de Iglesia¹⁹. Una vez más, lo que sirvió de argumento para responder a una circunstancia coyuntural se constituyó en doctrina.

3.4 A PESAR DE LA NUEVA MINISTERIALIDAD FUNDAMENTADA EN LA ECCLESIOLOGÍA DE VATICANO II, EL MAGISTERIO ECLESIAL NEGÓ LA ORDENACIÓN SACERDOTAL DE LAS MUJERES

Si bien Vaticano II abrió la puerta a una nueva manera de entender y de ejercer la ministerialidad eclesial, superando el exclusivismo sacerdotal, sin embargo, las mujeres continúan siendo excluidas del sacramento del orden

17 Ibid. q. 39, a. 1.

18 Fue este uno de los argumentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe –con la firma de Pablo VI– para negar la ordenación de la mujer al decir que “no habría esa ‘semejanza natural’ que debe existir entre Cristo y su ministro si el papel de Cristo no fuera asumido por un hombre” (II 5), y de Juan Pablo II al decir que Cristo confió únicamente a los hombres la posibilidad de ser icono de su rostro y que este es un signo elegido por Dios (CM 11).

19 La fórmula de Santo Tomás pasó al magisterio eclesial y el concilio Vaticano II la retomó en sus documentos en el marco de la celebración de la eucaristía. La constitución *Lumen gentium*, al señalar la diferencia entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, precisó que el sacerdocio ministerial “efectúa el sacrificio eucarístico en la persona de Cristo (*in persona Christi* en el texto en latín)” (LG 10) y la constitución *Sacrosanctum concilium* dice que, en la eucaristía, “las oraciones que dirige a Dios el sacerdote –que preside la asamblea representando a Cristo– se dicen en nombre de todo el pueblo santo” (SC 33). El decreto *Presbyterorum ordinis*, por su parte, destacó la participación del presbítero en la capitalidad de Cristo: “los presbíteros, por la unción del Espíritu Santo quedan marcados con un carácter especial que los configura con Cristo Sacerdote de tal forma que pueden obrar en nombre de Cristo Cabeza” (PO 2).

con argumentos teológicos preconciarios, como son las “razones verdaderamente fundamentales” para la no ordenación de mujeres para el sacerdocio de la carta de Pablo VI al arzobispo de la Iglesia anglicana en 1975: “Tales razones comprenden: el ejemplo, consignado en las Sagradas Escrituras, de Cristo que escogió sus Apóstoles sólo entre varones; la práctica constante de la Iglesia, que ha imitado a Cristo, escogiendo sólo varones; y su viviente Magisterio, que coherentemente ha establecido que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está en armonía con el plan de Dios para su Iglesia”²⁰.

Que son los mismos argumentos de la declaración *Inter insigniores* (1976) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que lleva la firma de Pablo VI, y de la carta *Ordinatio sacerdotalis* (1994) de Juan Pablo II, que calificó esta práctica como “designio eterno de Dios” y “norma perenne” (OS 2), “disposición que hay que atribuir a la sabiduría del Señor del universo” (OS 3), declarando que “la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado como definitivo por todos los fieles de la Iglesia” (OS 4).

Un año después, el entonces cardenal Ratzinger entregó la “Respuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a la duda acerca de la doctrina contenida en la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*” (1995) para aclarar que la declaración del Papa se refería a una doctrina de suyo infalible. Declaración que en mayo de 2018 recordó el actual prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, monseñor Luis Ladaria, precisando que “en lo que se refiere al sacerdocio ministerial, la Iglesia reconoce que la imposibilidad de ordenar a las mujeres pertenece a la ‘sustancia del sacramento’ del orden (Cf. Denzinger-Hünemann 1728)” y que “la Iglesia no tiene la capacidad para cambiar esta sustancia”²¹.

20 “Essa sostiene che non è ammissibile ordinare donne al sacerdozio, per ragioni veramente fondamentali. Queste ragioni comprendono: l'esempio, registrato nelle Sacre Scritture, di Cristo che scelse i suoi Apostoli soltanto fra gli uomini; la pratica costante della Chiesa, che ha imitato Cristo nello scegliere soltanto degli uomini; e il suo vivente magistero che ha coherentemente stabilito che l'esclusione delle donne dal sacerdozio è in armonia con il piano di Dio per la sua Chiesa”. Paolo VI, Lettera al Dott. Frederick Cogan.

21 Ladaria, “A propósito de algunas dudas acerca del carácter definitivo de la doctrina de *Ordinatio sacerdotalis*”.

Ahora bien, los argumentos del cardenal Ladaria –que resumen los argumentos de las declaraciones pontificias para negar la ordenación sacerdotal de las mujeres– se fundamentan en la interpretación sacerdotal del sacramento del orden. Dicho de otra manera, lo que los documentos del magisterio eclesial vetan es la ordenación de las mujeres para el sacerdocio, porque no hay que olvidar que Jesús no ordenó sacerdotes y que en las comunidades neotestamentarias no había sacerdotes. En cambio, desde las líneas eclesiológicas trazadas por Vaticano II y la consiguiente interpretación de la ministerialidad eclesial, no hay razones teológicas que impidan la ordenación de mujeres a quienes Dios llame para prestar este servicio en la Iglesia desde el diaconado, el presbiterado y el episcopado.

4. ECCLESIA SEMPER REFORMANDA: UN APORTE AL DEBATE DESDE LA ECCLESIOLOGÍA DE VATICANO II Y LA TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

4.1 ARGUMENTOS DESDE LA HISTORIA PARA SUPERAR LA EXCLUSIÓN DE LAS MUJERES DEL SACRAMENTO DEL ORDEN

Como *Ecclesia semper reformanda*, durante los dos mil años de su caminar por la historia la Iglesia ha asumido formas variadas en su estructura y organización ministerial con sus consiguientes interpretaciones teóricas y prácticas que, leídas en sus correspondientes contextos, señalan, por ejemplo, diversidad de ministerios en las comunidades eclesiales neotestamentarias que se reunían en las casas y en las que las mujeres ejercieron funciones de liderazgo y servicio, pero fueron excluidas de la organización jerárquica que se configuró cuando se produjo la sacerdotalización y sacralización de los ministerios.

Por lo tanto las mujeres no fueron marginadas de la organización jerárquica de la Iglesia por voluntad del mismo Jesús sino debido a circunstancias históricas, como fue el paso de las comunidades domésticas a los espacios públicos de la religión oficial y la sacerdotalización de sus dirigentes, con la consiguiente sacralización del culto que implicó prohibiciones a las mujeres relacionadas con la pureza cultural para acercarse al ámbito de lo sagrado. Pero lo que sirvió de argumento para responder a una circunstancia coyuntural se constituyó en doctrina.

Posteriormente, con la elaboración de la teología del sacramento del orden como sacramento del sacerdocio, estrecha e íntimamente relacionado con el sacrificio eucarístico, la perspectiva sacerdotal cultural quedó consagrada en la liturgia y en la espiritualidad sacerdotal, como también en los imaginarios que confieren un carácter de dignidad y honor a los hombres de Iglesia en virtud del poder (*potestas*) que ellos tienen para consagrar. Con lo cual, nuevamente, lo que sirvió de argumento para responder a una circunstancia coyuntural se constituyó en doctrina.

4.2 ARGUMENTOS DESDE LA ECLESIOLOGÍA DE VATICANO II Y SU RECEPCIÓN CREATIVA EN AMÉRICA LATINA PARA DECONSTRUIR MODELOS CADUCOS DE MINISTERIALIDAD ECLESIAL

Si bien las prácticas y documentos que recogen el proceso de exclusión de las mujeres de la ordenación estaban enmarcados, por razones de tipo histórico, en la perspectiva sacerdotal y tenían sentido desde dicho contexto, desde la eclesiología de Vaticano II no resulta comprensible su exclusión del sacramento del orden con argumentos propios de otros contextos. Por otra parte, conviene subrayar que los vetos del magisterio pontificio se refieren a la ordenación sacerdotal de mujeres y no a su ordenación para el diaconado, el presbiterado y el episcopado.

Por eso, es posible y al mismo tiempo deseable, además de necesario, replantear las formas de ministerialidad eclesial establecidas desde otros contextos y proponer la ordenación de mujeres como reconocimiento oficial de su responsabilidad en la Iglesia y de superar su tradicional marginación. En todo caso, la escasez de clero no es ni puede ser argumento teológico para proponerla.

Ahora bien, aunque desde la eclesiología del Vaticano II los ministerios eclesiales no se interpreten en perspectiva sacerdotal ni como dignidades ni en función de un poder o autoridad que confiere el sacramento del orden sino como servicio a la comunidad, la posibilidad de deconstruir modelos caducos de ministerialidad eclesial va a tropezar, en la práctica, con el imaginario y el vocabulario sacerdotales, con que los roles siguen estando asociados a la *potestas sacra* y consiguientemente a los juegos del poder, y con que se sigue pensando que obispos, presbíteros y diáconos se ordenan para

ejercer funciones culturales y ocupan grados superiores y jerárquicamente ordenados. Por otra parte, los documentos del magisterio eclesial vetan, desde esta perspectiva, es la ordenación de las mujeres para el sacerdocio. Pero no hay que olvidar, repito, que Jesús no ordenó sacerdotes y que en las comunidades neotestamentarias no había sacerdotes.

4.3 ARGUMENTOS DESDE LA TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA PARA PROPONER UNA RENOVACIÓN MINISTERIAL QUE CONTEMPLE LA ORDENACIÓN DE MUJERES

Si bien las mujeres eran consideradas inferiores, débiles, carentes de juicio, obligadas a guardar silencio en el espacio público y reducidas al ámbito doméstico –lo que explicaría que fueran excluidas de la ordenación– hay que reconocer que, desde el siglo pasado, salieron de su encierro y han venido generando cambios para superar el silenciamiento y la exclusión en la sociedad, irrumpiendo en el espacio de la organización social y política que tradicionalmente había sido exclusivamente masculina y atreviéndose a ocupar el lugar que las historia les había negado. Sin embargo, en la organización jerárquica de la Iglesia católica, a pesar de la nueva presencia de las mujeres en todos los campos de la vida pública, incluso de su reciente irrupción en el quehacer teológico, se mantiene su exclusión.

Ahora bien, es de suponer que una renovación ministerial forzosamente tropieza con la estructura jerárquica de la Iglesia y con una tradición androcéntrica y kiriarcal que condicionó las prácticas y doctrinas del cristianismo a lo largo de su historia, comoquiera que en el contexto patriarcal, matriz cultural del cristianismo, se identificó al hombre de sexo masculino con el ser humano, atribuyendo al hombre la razón y, por contraposición, consideró a la mujer irracional; y en este contexto se estableció, además, el tratado de límites que reduce a las mujeres al ámbito de la familia y las obliga a guardar silencio, encargando a los hombres del uso de la palabra y de los asuntos públicos, desde el supuesto de la superioridad del varón e inferioridad de la mujer.

A pesar de que que en las comunidades neotestamentarias y del cristianismo primitivo las mujeres no fueron excluidas, desde los condicionamientos propios del entorno patriarcal, los padres de la Iglesia y los teólogos

medievales fundamentaron, unos y otros, el pensamiento de la Iglesia sobre el ser y quehacer de las mujeres: San Agustín (s. V), reducía la mujer a la función procreadora²²; según el *Decreto* de Graciano (s. XII) “la imagen de Dios está en el varón, [...] y la mujer no fue creada a imagen de Dios”²³; santo Tomás (s. XIII) repitió a Agustín al decir que la mujer era necesaria para la procreación y necesita ser gobernada por el varón y, desde esta opinión androcéntrica de la inferioridad de la mujer, negó su ordenación con el *impedimentum sexus*, al decir que “el estado de sujeción de la mujer la hace inepta para la recepción de este sacramento”²⁴ y para actuar “*in persona Christi*”. Y desde esta visión se sigue negando el acceso de las mujeres a la ordenación sacerdotal: “sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación” (c. 1024); “la Iglesia no tiene autoridad alguna para conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres” (OS 4). Ahora bien, hay que subrayar que el rechazo del magisterio eclesial es a la ordenación sacerdotal. Y no hay que olvidar, vuelvo a repetirlo, que Jesús no ordenó sacerdotes y que en las comunidades neotestamentarias no había sacerdotes.

4.4 ARGUMENTOS QUE PERMITEN PENSAR QUE ES POSIBLE INTRODUCIR CAMBIOS PARA AUTORIZAR LA ORDENACIÓN DE MUJERES

Algunos cambios recientemente introducidos en prácticas y legislación de la Iglesia anuncian –¿por qué no?– que otros cambios deseables y necesarios serían posibles. Por ejemplo el restablecimiento del diaconado permanente, modificaciones al Código de Derecho Canónico o la instrucción acerca de la condición especial de las consagradas indican que la *Ecclesia semper reformanda* se adapta a las nuevas circunstancias como lo ha hecho en su caminar por la historia.

Recordemos, entonces, que Vaticano II restableció el diaconado como grado permanente de la jerarquía y delegó en las conferencias episcopales la decisión acerca de la oportunidad de dicho restablecimiento (LG 29) y el decreto *Ad gentes* precisó el argumento: que quienes desempeñan un

22 “Cuando se pregunte para qué clase de ayuda del varón es hecho aquel sexo, a mi parecer solamente a causa de la prole”. San Agustín, *De Genesi*, c. IX, n. 5,9.

23 Graciano, *Concordia discordantium*, Pars secunda, c. XXXIII, q. V, c. XIII, col. 1654.

24 Santo Tomás de Aquino, *STh*, *Supplementum*, q. 39, a. 1.

ministerio verdaderamente diaconal, predicando la palabra divina como catequistas, dirigen comunidades distantes en nombre del párroco o del obispo, o practican la caridad en obras sociales y caritativas pudieran ser “fortalecidos y unidos más estrechamente al servicio del altar por la imposición de las manos, transmitida ya desde los Apóstoles, para que cumplan más eficazmente su ministerio por la gracia sacramental del diaconado” (AG 16). Comoquiera que muchas mujeres prestan estos y otros servicios en la Iglesia, ¿no podrían ellas ser también fortalecidas y unidas más estrechamente al servicio del altar por la imposición de manos para que cumplan más eficazmente su ministerio por la gracia sacramental del diaconado y que la decisión de ordenarlas fuera delegada en las conferencias episcopales?

Recordemos, también, el motu propio *Omnium in mentem* (2009) de Benedicto XVI que modificó los cánones 1008 y 1009 del Código de Derecho Canónico, justificando las modificaciones en que “a veces la autoridad suprema de la Iglesia, después de ponderar las razones, decide los cambios oportunos de las normas canónicas”, lo cual permitiría introducir otras modificaciones. En su nueva redacción, el canon 1008 dice: “Mediante el sacramento del orden, por institución divina, algunos de entre los fieles quedan constituidos ministros sagrados, al ser marcados con un carácter indeleble, y así son consagrados y destinados a servir, según el grado de cada uno, con nuevo y peculiar título, al pueblo de Dios”. En cuanto al canon 1009, la nueva redacción del tercer párrafo, que establece la diferencia entre el diaconado y los otros dos ministerios ordenados, quedó así: “Aquellos que han sido constituidos en el orden del episcopado o del presbiterado reciben la misión y la facultad de actuar en la persona de Cristo Cabeza [*in persona Christi capitis*]; los diáconos, en cambio, son habilitados para servir al pueblo de Dios en la diaconía de la liturgia, de la palabra y de la caridad”²⁵. Teniendo en cuenta que para responder a las nuevas circunstancias la Iglesia necesita una nueva ministerialidad, ¿no podría ser oportunidad para que “la autoridad suprema de la Iglesia, después de ponderar las razones” introduzca otras modificaciones?

Y recordemos, finalmente, la instrucción *Ecclesiae sponsae imago* (2018) que afirma que las consagradas han hecho opción por este estilo de vida para servir en la Iglesia y dependen jurídicamente del obispo que es “el

25 Benedicto XVI, Motu propio *Omnium in mentem*.

ministro ordinario” del rito de consagración y que en la celebración litúrgica expresan el *sanctum propositum* que “es acogido y confirmado por la Iglesia mediante la solemne plegaria del obispo”, estableciendo “una relación de comunión especial con la Iglesia particular y universal que las introduce en el *Ordo virginum*”²⁶. Dado que muchas mujeres han manifestado su deseo de que se reconozca su carisma para ejercer un ministerio eclesial, ¿no podría ser una puerta al restablecimiento del *ordo* del diaconado femenino que como el *ordo virginum* también existió como ministerio eclesial en la Iglesia antigua y por circunstancias históricas dejó de existir?

4.5 UN ARGUMENTO DE COYUNTURA QUE INVITA A SOÑAR CON UNA ECCLESIA SEMPER REFORMANDA QUE ACEPTÉ LA ORDENACIÓN DE MUJERES

Y mientras hacíamos seguimiento a los desarrollos del Sínodo, nos atrevimos a soñar que en esta *Ecclesia semper reformanda* los obispos lanzaran en el aula sinodal –como dice el *Documento Preparatorio*– propuestas “valientes”, “osadas” y “sin miedo”²⁷ replanteando y reformulando formas de ministerialidad definidas en otros contextos, como también que las proposiciones que los padres sinodales presentaran al Papa fueran, igualmente, “valientes”, “osadas” y “sin miedo”²⁸ para que respondieran las necesidades de la Amazonía y de la Iglesia toda, de modo que, como dice el *Instrumentum Laboris*, “recuperen aspectos de la Iglesia primitiva cuando respondía a sus necesidades creando los ministerios oportunos (Cf. Hch 6,1-7; 1 Tim 3,1-13)”²⁹. Es decir, que propusieran “ministerios oficiales” con rostro amazónico que reconozcan el carisma de liderazgo y servicio de las mujeres al mismo nivel del reconocimiento que se hace del carisma de liderazgo y servicio de los hombres a quienes se confía un ministerio³⁰.

26 Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, Instrucción *Ecclesiae Sponsae Imago*.

27 Sínodo de los Obispos, “Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral. Documento preparatorio”, 14.

28 Ibid.

29 Sínodo de los Obispos, *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica, 127.

30 Sobre el desarrollo del Sínodo, Ver Corpas de Posada, “Mi blog postsinodal”; “Un nuevo paso en el camino sinodal de la Amazonía: ¿prouestas ‘valientes’?”

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias: escritos de los teólogos (siglo V-XIII)

Graciano. *Concordia discordantium canonum ac primae de iure Divinae et humanae constitutionis*. P. L. 187.

Pedro Lombardo. *Liber Sententiarum* IV. P. L. 192.

Santo Tomás de Aquino. *Summa Theologica, Supplementum. Opera Omnia*, Vol. VI. Paris: Vives, 1723.

Fuentes primarias: documentos conciliares

Concilio Vaticano II. Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*.

Concilio Vaticano II. Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Sacrosanctum Concilium*.

Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes*.

Concilio Vaticano II. Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*.

Concilio Vaticano II. Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*.

Fuentes primarias: documentos pontificios

Paolo VI. Lettera al Dott. Frederick Coggan, Arcivescovo di Canterbury (1975). https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/letters/1975/documents/hf_p-vi_let_19751130_arc-canterbury.html

Juan Pablo II. Carta apostólica *Mulieris dignitatem* sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del Año Mariano (1988).

Juan Pablo II. Exhortación apostólica postsinodal *Christifideles laici* sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo (1988).

Juan Pablo II. Exhortación apostólica postsinodal *Pastores dabo vobis* sobre la formación de los sacerdotes en la situación actual (1992).

Juan Pablo II. Carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los varones (1994).

Juan Pablo II. Carta a las mujeres (1995).

Benedicto XVI. Motu proprio *Omnium in mentem* por el cual se modifican

algunas normas del código de derecho canónico (2009). http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici.html

Francisco. Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos (2015). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

Francisco. Discurso a la Unión Internacional de Superiores Generales (2016). http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/may/documents/papa-francesco_20160512_uisg.pdf

Francisco. Conferencia de prensa durante el vuelo de regreso del viaje apostólico a Bulgaria y Macedonia del Norte (2019). <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/events/event.dir.html/content/vaticanevents/es/2019/5/7/voloritorno-macedoniadelnord.html>

Fuentes primarias: otros documentos del magisterio eclesial

Congregación para la Doctrina de la Fe. Declaración *Inter insigniores* sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial (1976).

Congregación para la Doctrina de la Fe. Respuesta a la duda propuesta sobre la doctrina de la carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis* (1995).

Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. Instrucción "*Ecclesiae Sponsae Imago* sobre el *Ordo virginum*" (2018). <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/07/04/ecl.html>

Sínodo de los Obispos. Documento preparatorio para la Asamblea Especial sobre la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos. "Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral" (2018). <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/06/08/panam.pdf>

Sínodo de los Obispos. *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial sobre la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (2019). <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/08/panam.pdf>

vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html

Fuentes primarias: documentos del episcopado latinoamericano

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Medellín* (1968).

III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Puebla* (1979).

V Conferencia del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Aparecida* (2013).

Fuentes secundarias

Corpas de Posada, Isabel. “Mi blog postsinodal”. *Vida Nueva Digital* 03/11/2019. <https://www.vidanuevadigital.com/blog/mi-blog-postsinodal-isabel-corpas/>

Corpas de Posada, Isabel. “Un nuevo paso en el camino sinodal de la Amazonía: ¿propuestas ‘valientes?’”. *Vida Nueva Digital* 16/02/2020. <https://www.vidanuevadigital.com/blog/un-nuevo-paso-en-el-camino-sinodal-de-la-amazonia-propuestas-valientes-isabel-corpas/>

González Faus, José Ignacio. “Ningún obispo impuesto”: Las elecciones episcopales en la historia de la Iglesia. Santander: Sal Terrae, 1992.

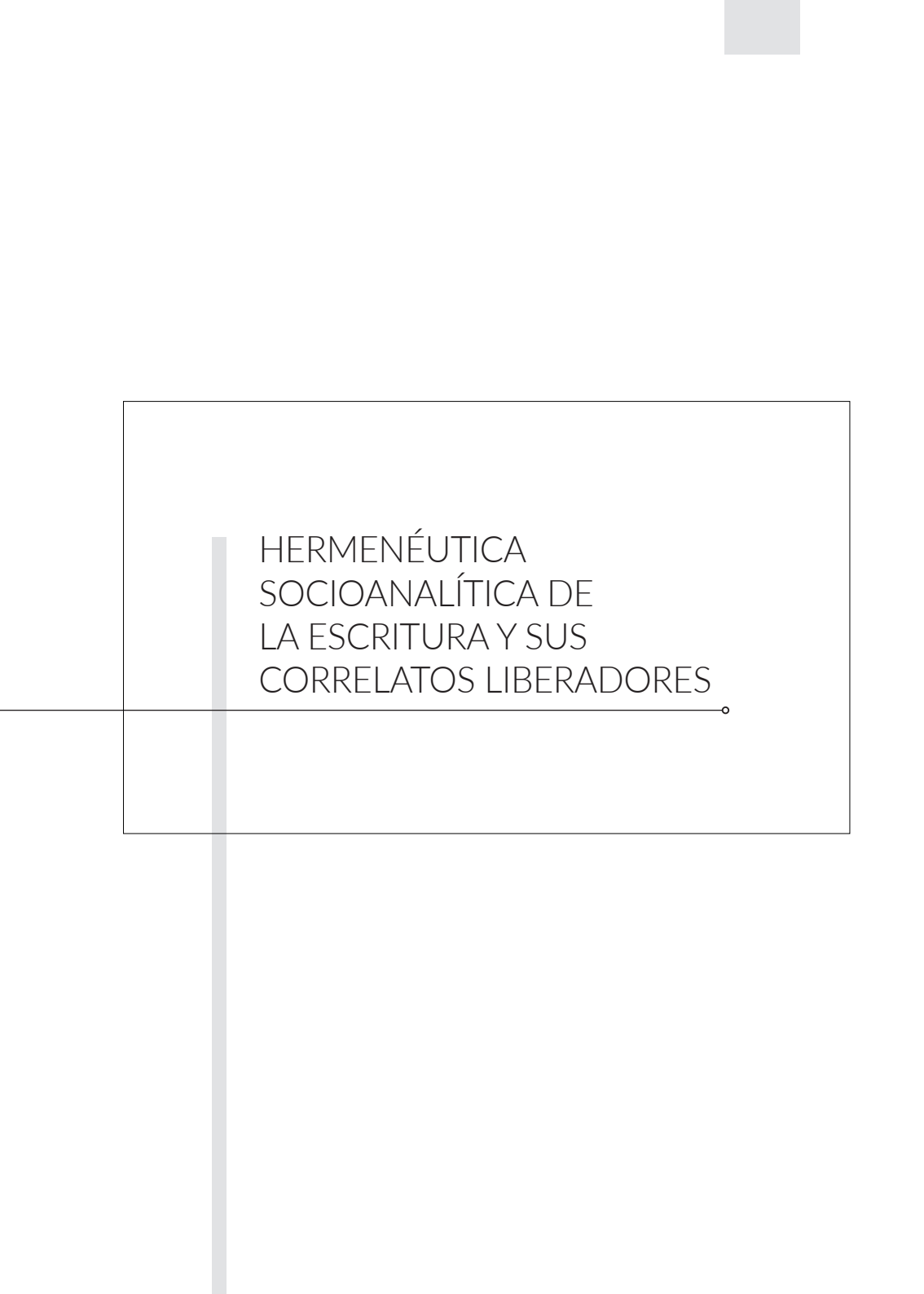
Ladaria, Luis F. Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. “A propósito de algunas dudas acerca del carácter definitivo de la doctrina de *Ordinatio sacerdotalis*”. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cf Faith_doc_20180529_caratteredefinitivo-ordinatiosacerdotalis_sp.html

Martimort, Aimé George. “El valor de la fórmula teológica *in persona Christi*”, en *El sacramento del orden y la mujer: De la Inter insigniores a la*

Ordinatio sacerdotalis. Congregación para la Doctrina de la Fe (ed.). Madrid. Ediciones Palabra, 1997.

Támez, Elsa. *Las mujeres toman la palabra*. San José: DEI, 1989.

Vélez Caro, Olga Consuelo. *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Facultad de Teología, 2018.



HERMENÉUTICA
SOCIOANALÍTICA DE
LA ESCRITURA Y SUS
CORRELATOS LIBERADORES

UN JOVEN QUE CORRE DEL HUERTO A LA TUMBA: LECTURA DE Mc 14,51-52 Y 16,57 A LA LUZ DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA

*Juan Alberto Casas Ramírez**

RESUMEN

Contextos de conflicto y victimización, como en el caso colombiano, pueden guardar relación con el trasfondo sociopolítico en que pudo haberse escrito el evangelio según Marcos, y por ello ofrecen nuevas luces para la comprensión de los fenómenos narrativos enunciados. En efecto, Marcos pudo ser una respuesta a la experiencia traumática vivida por los seguidores de Jesús destinatarios del evangelio. De igual modo, los relatos de las víctimas del conflicto colombiano son expresión de su experiencia traumática, pero también de su resignificación resiliente. Con este trasfondo, se propone que, en Marcos, la figura del joven que huye en Getsemaní (Mc 14,51-52) y la del joven que anuncia al Resucitado desde la tumba (Mc 16,5-7) se encuentran relacionadas por los motivos de la huida y la reivindicación de la memoria que anuncia nueva vida; experiencias análogas a las de muchas víctimas en el conflicto armado colombiano.

Palabras clave

Evangelio de Marcos, lectura contextual de la Biblia, conflicto armado colombiano, joven en Marcos, testimonio de víctimas, resiliencia

* Doctor en Teología, Magíster en Teología y Licenciado en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor asociado e investigador en el área de Teología Bíblica de la Facultad de Teología en la misma universidad. Miembro de la *Society of Biblical Literature* y del grupo de investigación *Didaskalia*. Código ORCID: 0000-0002-4650-5456. Correo electrónico: jcasas.smsj@javeriana.edu.co

INTRODUCCIÓN

Según una comprensión inadecuada del método pastoral latinoamericano, después de diagnosticar algún aspecto particular de la realidad desde una perspectiva social, política, económica o cultural (que correspondería a la fase del Ver), se pasaría a “iluminar” dicha realidad mediante el recurso a los textos bíblicos (que correspondería a la fase del Juzgar). Tal comprensión, que es más lineal que circular, pasa por alto que, según el principio de Encarnación y según el paradigma de la realidad histórica como fuente y lugar de revelación (DV 2), dicha realidad, leída con ojos de fe, ya constituye en sí una instancia de Palabra de Dios en cuanto *teologúmeno* en que se discernen, emergen y florecen las semillas del Verbo y los signos del Reino de Dios¹. No es en vano que quienes han sido pioneros de la lectura popular de la Biblia sostengan que la primera Palabra que Dios dirige al ser humano es la vida, antes que la Biblia misma². Así, es posible proponer un diálogo de mutua iluminación entre la realidad histórica, en cuanto Palabra de Dios discernible en el devenir del mundo, y la Biblia, en cuanto Palabra de Dios escrita que aporta los criterios de discernimiento de dicha realidad.

Por lo dicho, la Biblia, sin dejar de ser *norma normans non normata* (norma que regula pero que no es a su vez regulada por otra), puede ser enriquecida y hasta cuestionada por la realidad, no sólo en lo que se refiere a las interpretaciones dominantes de los textos sino también a los textos mismos³. En otras palabras, también la realidad puede iluminar a la Biblia en cuanto que aquella brinda luces para el descubrimiento, clarificación o problematización de los sentidos que emergen en el encuentro con el texto.

Como consecuencia, en la presente comunicación se sugiere que contextos de lectura en medio del conflicto y la victimización, como el caso colombiano, pueden guardar cierta relación analógica con el trasfondo sociopolítico en que se pudo haber escrito el evangelio según Marcos, correspondiente al

- 1 Ellacuría, “Discernir ‘el signo’ de los tiempos”, 133-134; Casas Ramírez, “La contingencia de la Palabra de Dios, un presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica”.
- 2 Mesters y Orofino, “Sobre la lectura popular de la Biblia”, 17.
- 3 Al respecto ver Castillo Mora, “¡Cuidado! No confundamos al opresor con el oprimido. Teología bíblica y hermenéutica de la liberación”.

periodo inmediatamente posterior a la guerra judía que tuvo lugar entre los años 66 y 73 e.c.⁴ y, por ello, ofrecen nuevas luces para la comprensión de los fenómenos narrativos enunciados. En efecto, Marcos ha sido definido como un “texto de trauma” en cuanto que pudo ser una respuesta a la experiencia traumática vivida por los seguidores de Jesús a quienes el evangelio fue dirigido⁵. De igual modo, los relatos de las víctimas del conflicto colombiano son expresión de su experiencia de trauma, pero también de su resignificación resiliente. Según esto, el mundo que está “delante del texto” (el lector y su realidad histórica particular) puede contribuir a la comprensión del mundo que está “detrás del texto” (el contexto histórico en que se supone pudo haber sido escrito un texto determinado) y, por consiguiente, del texto mismo. Pero no se trata simplemente de entender o enriquecer la comprensión de un texto del siglo primero. Recordemos que “el objetivo principal de la *lectura* de la Biblia no es interpretarla, sino interpretar la vida con la ayuda de la Biblia”⁶. Por ello, como parte de la dimensión performativa del sentido del texto bíblico, a la luz de la comprensión brindada por el contexto actual y como respuesta dialogal al arco interpretativo, se plantean algunos desafíos sugeridos desde relato marcano a la realidad colombiana inmersa en una situación de conflicto violento evidente a pesar de haberse dado, algunos años atrás, varios acuerdos de dejación de armas entre ciertos grupos alzados en armas (el paramilitarismo en el 2005 y la guerrilla de las Farc en el 2016) y el gobierno de turno.

4 Kimondo, *The Gospel of Mark and the Roman-Jewish War of 66-70 CE*.

5 Guijarro Oporto, “Cultural Trauma, Collective Memory, and Social Identity”, 141.

6 Mesters y Orofino, “Sobre la lectura popular de la Biblia”, 17.

1. UN JOVEN QUE HUYE DESNUDO DEL HUERTO⁷ (Mc 14,51-52)

Y abandonándole huyeron todos. Un joven le seguía cubierto solo de un lienzo; y le detienen. Pero él, dejando el lienzo, se escapó desnudo

(Mc 14,50-52)⁸.

La estrategia para sembrar el terror no terminó allí. Karla fue golpeada y amenazada por paramilitares que la llevaron a las afueras del pueblo: “ellos me dijeron: —Súbete porque te damos un pepazo— [...] no me dio tiempo para gritar porque me dijeron: —Mañana se tienen que ir, si no se van, sabemos dónde vive cada quien y los matamos”. Estos hechos hicieron que el temor incrementara. La decisión del grupo estaba tomada, debían huir: “[...] tuvimos que esperar que amaneciera. A las cinco de la mañana nos fuimos

(Karla, mujer trans, 23 años)⁹.

Al final del relato del prendimiento de Jesús en Getsemaní, justo después de que todos sus seguidores huyen y le abandonan (Mc 14,50), siendo tres discípulos varones –Pedro, Jacobo y Juan (Mc 14,33; 14,66-72)– los últimos en estar con él para luego huir o negarlo, a manera de una parábola que representaría el temor y huida de aquellos, se indica que un joven (νεανίσκος) seguía a Jesús “cubierto solo por un lienzo, y le detienen; pero él, dejando el lienzo, se escapó desnudo” (14,51-52)¹⁰.

Por ser descrito, en primer lugar, como “joven” y por su carácter innominado, muchos han especulado sobre su identidad. Ambrosio, Crisóstomo y Beda sugirieron que el joven era el apóstol Juan. Epifanio conjeturó que se trataba de Santiago, el hermano de Jesús. Teofilacto propuso que era un residente de la casa donde Jesús y los discípulos celebraron la cena. Un gran número de comentaristas del siglo XIX sugirió que era una representación de Juan Marcos, quien –según algunos– habría recogido las memorias de

7 Si bien en el relato no se indica de forma explícita que la escena transcurre en un huerto, sí es posible inferirlo por el nombre y ubicación del lugar, Getsemaní) de $\alpha\theta$, “prensa” y $\omega\mu\alpha\kappa\alpha$, “aceite”).

8 Todas las citas bíblicas han sido tomadas de la *Biblia de Jerusalén*, edición 1975.

9 Centro Nacional de Memoria Histórica, *Aniquilar la diferencia*, 298.

10 Gardner, “Imperfect and Faithful Followers”, 33-43.

Pedro y escribió el Evangelio. Otros llegaron a creer que el joven era Lázaro, a quien Jesús levantó de la muerte en Jn 11,1-45¹¹. Además, un fragmento del llamado *Evangelio secreto de Marcos* diría que el joven fue hacia Jesús por la noche para ser instruido en el bautismo y en el misterio del Reino de Dios¹².

No obstante, independientemente de su identidad, el intento del joven de seguir a Jesús en el huerto después de que sus discípulos lo han abandonado puede ser visto inicialmente como una acción heroica. Es más, el hecho de ser detenido generaría mayor empatía porque estaría comenzando a compartir el destino de Jesús. Por ello, el que huya desnudo resulta inesperado, desconcertante y hasta escandaloso¹³. Y si bien es posible leer el relato de esta huida como “profecía historizada” del pasaje de Am 2,16, en que en el marco del oráculo contra Israel Amós anuncia que incluso el más intrépido entre los valientes huirá desnudo el día del juicio del Señor¹⁴, la huida simbolizaría, de algún modo, la vergüenza y la humillación expresados en la respuesta de los discípulos ante el arresto de Jesús.

De hecho, la incompreensión de los seguidores de Jesús descrita en los capítulos precedentes los ha dejado metafóricamente desnudos en su vaciedad mientras que Jesús se encamina hacia su destino anunciado de sufrimiento. Como grupo, ellos no reaparecerán en el relato, aunque más adelante sean mencionados en el mensaje del joven a las mujeres en el capítulo 16. Así, la narración marcana de la huida de los discípulos y del joven termina conduciendo a un juicio negativo sobre ellos por parte de los

11 Esto debido a que, en el relato joánico, además de arrestar a Jesús, las autoridades religiosas buscaban arrestar también a Lázaro, ya que muchos estaban creyendo en Jesús por el testimonio de aquel (Jn 12,11), y en el relato del prendimiento de Jesús, las autoridades también intentan arrestar al joven.

12 Gardner, “Imperfect and Faithful Followers”, 35.

13 Fuera de Gn 2,25, la desnudez en el Antiguo Testamento es casi siempre asociada con alguna manera de humillación. Es una característica de la pobreza en Jb 24,7.10; 31,19; Qo 5,14; Ez 18,16. Es señal de vergüenza o culpa en Gn 3,7.10.11; 2Cro 28,15; Jb 26,6; Os 2,3; Am 2,16; 4,5; Mi 1,8; Ez 16,22.39; 23,29. Y está relacionada con la condición del recién nacido en Jb 1,21; Qo 5,15.

14 Villiers, “The Powerful Transformation of the Young Man in Mark 14:51-52 and 16:5”, 1.

lectores/oyentes¹⁵. Por ello, del mismo modo como Pedro llega a ser un símbolo de la negación y Judas de la traición, el joven puede funcionar como una figura tipológica de la deserción¹⁶.

Este joven fue arrestado –como Jesús– cubierto solo por un lienzo (σινδών) que acabó por abandonar para librarse de sus captores¹⁷. Al contrario, Jesús no huyó cuando fue arrestado, durante la ejecución fue despojado de sus vestidos (15,24) y, al ser sepultado, fue cubierto solo con un lienzo (σινδών). Así, el material del textil, “lino” (σινδών), que en Marcos solo se registra en estas dos ocasiones, establece una conexión y un contraste entre Jesús y el joven: Jesús no huyó sino que afrontó la humillación, el sufrimiento y la muerte, mientras que el joven sí lo hizo, y en su huida dejó, de forma vergonzosa, el σινδών que lo cubría.

Hasta aquí la valoración que se hace del joven puede resultar negativa. No obstante, también puede ser descontextualizada y hasta desencarnada. Sólo quienes han estado inmersos en la guerra y en la represión violenta saben lo que significa tener que abandonar la cotidianidad de la vida y escapar hacia circunstancias inciertas, insospechadas y muchas veces inhumanas para salvar la propia vida. En tal sentido, el joven que siguió a Jesús, pero huyó desnudo dejando su manto, simbolizaría también a los que inicialmente siguieron a Jesús y huyeron por temor a la represión originada por la guerra judía¹⁸. Huir no es expresión de una actitud de cobardía, sino la única opción que puede quedar para sobrevivir. Esta es la situación por la que han pasado millares de mujeres y hombres ante los embates de la violencia. En tal sentido, según datos del Centro Nacional de Memoria Histórica, en Colombia, a lo largo del conflicto armado interno, “más de siete millones de personas se desplazaron forzosamente dentro del territorio colombiano”¹⁹ y,

durante el recrudescimiento del conflicto armado interno, entre los años 2000 y 2012, cerca de 400 mil colombianas y colombianos tuvieron que

15 Boomershine, “Mark 16:8 and the Apostolic Commission”, 236.

16 Gardner, “Imperfect and Faithful Followers”, 35.

17 De Villiers, “The Powerful Transformation of the Young Man in Mark 14:51-52 and 16:5”, 4.

18 Gardner, “Imperfect and Faithful Followers”, 41.

19 Centro Nacional de Memoria Histórica, *Exilio colombiano*, 42.

cruzar las fronteras para salvar sus vidas, y las de sus familias, de la violencia de los paramilitares, guerrilleros y agentes del Estado. Pero estimaciones no oficiales hablan de una cifra mucho más alta²⁰.

Así, podríamos afirmar que en el joven que huye desnudo están representados todos aquellos y aquellas que, de forma involuntaria, han tenido que dejar sus huertos y proyectos vitales, quedando desarraigados, sin identidad, innominados y existencialmente desnudos, como el joven del evangelio. Su temor, no es expresión de falta de fe, como tradicionalmente se explica en los estudios bíblicos sobre la causa de la incompreensión de los discípulos. En contextos de violencia y de persecución, por más fe que se tenga, el temor constituye la reacción natural ante el peligro y la amenaza e impulsa a salvar la propia vida. Así lo expresa el Centro Nacional de Memoria Histórica en su informe sobre los sujetos victimizados en Colombia:

El miedo es una expresión emocional natural ante una situación de amenaza. Se presenta como activador del propio organismo ante las intimidaciones para permitir la huida y buscar protección. Sin embargo, cuando la exposición es permanente y es indiferenciada respecto a los lugares, las personas y los contextos, que pueden resultar amenazantes, su generalización parece tomar forma como persecución constante. En ocasiones, esa forma de estar hiperalerta les permite a las víctimas, en contextos de guerra, sobrevivir a hechos que no eran imaginables, porque la locura de los crímenes hace que la paranoia sea una reacción conveniente a la supervivencia²¹.

2. UN JOVEN VESTIDO QUE PROFETIZA EN LA TUMBA (Mc 16,5-7)

Y entrando en el sepulcro vieron a un joven sentado en el lado derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. Pero él les dice: “No se asusten. Buscan a Jesús de Nazaret, el crucificado; ha resucitado, no está aquí. Vean el lugar donde lo pusieron”
(Mc 16,5-6).

20 Centro Nacional de Memoria Histórica, “Más de 400 mil colombianos cruzaron la frontera para huir del conflicto”.

21 Centro Nacional de Memoria Histórica, *Sujetos victimizados y daños causados*, 110-111.

A pesar de que los daños, pérdidas e incertidumbres de quienes tuvieron que huir del país en contra de su voluntad hayan marcado sus vidas, también lo han hecho esas luchas que emprendieron para sobrevivir y ser reconocidos²².

En los relatos finales del Evangelio, las expectativas narrativas se centran en la búsqueda del cuerpo de Jesús. Tres mujeres, señaladas por su nombre –María Magdalena, María la de Santiago y Salomé– se dirigen al sepulcro en busca del cuerpo muerto de Jesús para embalsamarlo (16,1). Sin embargo, en lugar de hallar el cadáver, un joven aparece en la escena de forma tan imprevista y sorpresiva que trastoca tanto las expectativas de las mujeres –que preveían encontrar a un Jesús muerto– como las de los lectores/oyentes –que podrían prever la aparición de Jesús revivificado²³. Es así que, en 16,5, al interior de la tumba, lugar del silencio, la muerte y la esterilidad, las mujeres no ven ni un cadáver ni al Resucitado sino a un “mensajero” del Resucitado, lo que anticipa de algún modo que, en el tiempo pascual, la manera para acceder a la fe ocurre por medio de los “mensajeros” del Señor²⁴, quienes manifiestan cómo Dios está siendo revelado en el testimonio de quien cree²⁵.

En efecto, las mujeres vieron una figura que Marcos describe de tres maneras: (1) Por su edad, refiriéndose a él como un joven (*νεανίσκος*). (2) Por su posición, “sentado a la derecha”. (3) Por su vestido, “vestido con una

22 Centro Nacional de Memoria Histórica, *Historias de ida y vuelta desde el exilio*, 5.

23 Hester, “Dramatic Inconclusion: Irony and the Narrative Rhetoric of the Ending of Mark”, 75.

24 De acuerdo con Navarro, es posible encontrar un paralelismo entre la escena de la sepultura (15,42-45) y la del anuncio del joven a las mujeres (16,4-8). Se encontraría entre ambas escenas un parangón entre los roles (en cuanto informadores) del centurión que informa a Pilato de la muerte de Jesús y el joven, que informa-anuncia a las mujeres la resurrección de Jesús. Asimismo, se describe una reacción por parte de Pilato y de las mujeres como respuesta a los respectivos anuncios. Ver Navarro Puerto, *Morir de vida*, 39.

25 De Villiers, “The Powerful Transformation of the Young Man in Mark 14:51-52 and 16:5”, 6. Con respecto al conjunto global del Evangelio, esta visión del joven mensajero establece un arco narrativo con el inicio del macrorrelato en que se hace alusión a la profecía isaiana del mensajero que preparará el camino del Señor (1,2-8). Igual a la acción del Bautista, el joven da testimonio de Jesús y es visto, al mismo tiempo, como un heraldo del tiempo final (Ibid., 4).

túnica blanca”²⁶. Sobre su posición, no puede pasarse por alto la relación entre este “estar sentado a la derecha” del joven y la petición de Jacobo y Juan a Jesús, en 10,37, sobre el sentarse a su derecha o izquierda cuando llegase a estar en su gloria. Jesús, en su respuesta a los hijos de Zebedeo, expresó en esa ocasión que tal designación depende de la voluntad del Padre y del ser capaz de pasar por el bautismo por el que Jesús mismo será bautizado (10,38-40). Tal conexión ha llevado a que ciertos autores consideren la posibilidad de que el joven en la tumba simbolice favorablemente a quienes han pasado realmente por el bautismo de sangre por el que pasó Cristo, lo que lo haría merecedor de “estar sentado a la derecha”²⁷.

Respecto de las vestiduras del joven, algunos estudiosos piensan que el color de estas indica el carácter celestial de quien las usa. No es en vano que “Mt 28,2 lo identifica concretamente como un ángel”²⁸. Además, en la tradición bíblica y demás textos del judaísmo del segundo Templo, los ángeles eran descritos como jóvenes²⁹, y el blanco era frecuentemente asociado con figuras celestiales (10,1; Ap 7,9.13). Sin embargo, a lo largo del Evangelio, Marcos menciona a los ángeles de modo explícito, sin describirlos como jóvenes (νεανίσκοι) (Mc 1,13; 12,25; 13,32). Por tanto, no habría motivo para afirmar que el joven sea simplemente un ser angélico³⁰.

Asimismo, el hecho de estar vestido con una túnica blanca evoca la transfiguración de Jesús, en la que se dice que “sus vestidos se volvieron resplandecientes, extraordinariamente blancos” (9,3)³¹. Por ello, la relación entre el trasfondo anticipatorio de la Pascua en el relato de la transfiguración y el trasfondo pascual del joven en la tumba permite afirmar que el joven vestido con una túnica blanca en la tumba puede simbolizar también

26 Culpepper, *Mark*, 586.

27 Gardner, “Imperfect and Faithful Followers”, 39.

28 Lüdemann y Özen, *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*, 43.

29 Como en 2M 3,26; Tb 5,9; Hch 1,10; 10,30; Ap 6,11; 7,9.13; Josefo, *Antigüedades Judías* 5,277. Ver Yarbrow Collins, *Mark*, 795; Culpepper, *Mark*, 586.

30 De Villiers, “The Powerful Transformation of the Young Man in Mark 14:51-52 and 16:5”, 3.

31 En efecto, la palabra “blanco” (λευκός) se registra solo en estos dos pasajes en Marcos.

a los mártires anónimos que son transfigurados y reivindicados en gloria con Jesús resucitado³².

Ahora bien, si aceptamos la relación de continuidad entre esta figura en la tumba y la del huerto de Getsemaní, y la leemos a la luz del contexto de un conflicto armado como el de Colombia, encontramos que ha sido gracias a todos aquellos que tuvieron que huir para salvaguardar su vida e integridad que la verdad sobre los acontecimientos de trauma, sufrimiento y violencia puede salir a la luz. Es su memoria particular sobre la cruz por la que debieron atravesar (“buscan a Jesús, el Crucificado”) la que clama por la no repetición de los hechos (“no está aquí”) y los anima a sembrar semillas de futuro (“ha resucitado”). Su testimonio es voz profética que clama al cielo por justicia y reparación. Así lo expresa el informe sobre el exilio colombiano del Centro Nacional de Memoria Histórica: “Algunos de los exiliados que salieron del país aún sobreviven y se han convertido en la memoria de esa época de persecución que marcaría el inicio del recrudecimiento de la guerra”³³. No puede haber experiencia gozosa de la resurrección; no se puede hablar de una “sociedad resucitada” que sale renovada de su sepulcro si no se escucha el testimonio de quienes han tenido que huir y se les reivindica históricamente.

3. CONCLUSIÓN: EL JOVEN QUE HUYE DEL HUERTO Y PROFETIZA EN LA TUMBA

Si bien algunos autores consideran que es imposible determinar que el joven de la tumba sea el mismo del huerto³⁴, es indiscutible que, para comprender mejor el sentido de esta figura enigmática innominada, es necesario reconocer las tensiones y relaciones de continuidad y discontinuidad que emergen al comparar sus dos únicas apariciones en la trama evangélica:

32 Gardner, “Imperfect and Faithful Followers”, 40.

33 Centro Nacional de Memoria Histórica, *Exilio colombiano*, 92.

34 Entre ellos, Yarbro Collins argumenta que si el joven en la tumba fuese idéntico al joven del Capítulo 14, debió haber sido presentado como ὁ νεανίσκος (“el joven”, es decir, el que ya ha sido mencionado anteriormente) y no simplemente como νεανίσκος (“un joven”). Además, mientras que el joven de 14,51-52 es un personaje construido en contraste con Jesús (porque aquel huye y Jesús no), el de 16,5-6 es representado como simbólicamente similar al Jesús resucitado por sus vestiduras blancas y por estar sentado “a la derecha”. Yarbro Collins, *Mark*, 795.

primero en el huerto, lugar de la vida en que se manifiesta la muerte y del que huyen los tres discípulos varones –Pedro, Jacobo y Juan– que terminaron abandonando a Jesús,; y luego en la tumba, lugar de la muerte en que se manifiesta la vida, al que acuden tres discípulas mujeres –María Magdalena, María la de Santiago y Salomé– que estuvieron presenciando la crucifixión, y a quienes se les encomendará la misión de anunciar al resucitado,³⁵.

Así, el efecto de la narración marcana sobre el joven es crear una inclusión en el sentido de que el último que ha estado con Jesús y lo ha abandonado es el primero en anunciar su resurrección³⁶. De hecho, debido a que el joven en el jardín simboliza aparentemente la caída de los discípulos, la descripción del testigo de la resurrección en la tumba como un “joven” puede significar que hay un futuro para los discípulos frustrados gracias a la resurrección de Jesús³⁷ pues, del mismo modo como Dios ha transformado la muerte de Jesús en su resurrección, se comprende que el discipulado puede ser reestablecido y la desnudez cubierta. Por ello, el mensaje pascual del joven habla sobre el poder transformador de Dios de frente a la muerte de su hijo y de frente a la aparente cobardía de los seguidores de este³⁸.

El joven huyó como los discípulos pero más tarde es quien anuncia la resurrección, como se espera de los discípulos. Desde esta perspectiva, él puede llegar a ser seguidor y ángel (en el sentido griego del término, como mensajero), testigo tanto del arresto como de la resurrección, uno que huye y uno que envía a misión³⁹. En otras palabras, el relato ilustra qué tan radicalmente fue cambiado el joven: de ser un discípulo que abandonó a Jesús, cayendo en un estado de aparente traición y vergüenza, a ser alguien que da testimonio de la resurrección.

Al tomar en cuenta lo anterior, en el ámbito de la comunidad lectora/oyente, la transformación del joven representaría a dos grupos de personas

35 Este contraste en perspectiva de género es abordado en Casas, *Ciegos y Sordos*, 411-422; Román Hernández y otros, *Jesús y el conflicto*, 105-150.

36 De Villiers, “The Powerful Transformation of the Young Man in Mark 14:51-52 and 16:5”, 2.

37 Culpepper, *Mark*, 587.

38 Moloney, *The Gospel of Mark*, 345-346.

39 Hester, “Dramatic Inconclusion”, 86.

o a dos estadios de una misma persona: los que huyeron debido a la tribulación y la represión, y los que a pesar de sus preocupaciones finalmente anunciaron a Jesús⁴⁰.

Desde tal perspectiva, el propósito de esta figura marcana sería doble:

- Por una parte, persuadir a los lectores oyentes no solo a seguir a Jesús y anunciar la Buena Noticia sino, también, a estar dispuestos a perseverar valientemente hasta el final; no solo a ser bautizados con agua sino, si de ser necesario, a ser bautizados con el bautismo en que Jesús fue bautizado para ser resucitados con él.
- Por otra parte, para los que han sucumbido ante la crisis y han terminado por abandonar a Jesús, como los discípulos y el joven en el huerto, Marcos prevé la posibilidad de su reivindicación y de llegar incluso a ser anunciadores del Resucitado, modelos de conversión para quienes aún se sienten temerosos y desconcertados. En tal caso, si los primeros discípulos y seguidores pudieron ser perdonados y restaurados, así también sus seguidores temerosos que han huido durante la tribulación. Así, los primeros discípulos y seguidores imperfectos de Jesús llegan a ser también modelo de esperanza. La posibilidad de restauración de estos discípulos es también una posibilidad para los seguidores durante las represiones infligidas contra la comunidad creyente⁴¹.

No obstante, a diferencia de una perspectiva estoica (e irreal) que ve en el martirio una expresión de valentía y coraje, el joven que corre del huerto a la tumba, en quien se reflejan las víctimas sufrientes de la guerra que han debido huir y esconderse, muestra que era necesario escapar de la muerte para poder ser testigo de la vida y ser memoria viva de los crucificados de la historia.

Ciertamente, uno de los fenómenos ocurridos en los contextos de conflicto y posconflicto consiste en la “ontologización de la violencia y la guerra

40 Gardner, “Imperfect and Faithful Followers”, 37.

41 Ibid., 42-43.

que define a las víctimas por su victimización”⁴². La persona deja de ser definida por su integridad como sujeto y es reducida (tanto para la sociedad, como para sí misma) a su condición de víctima, dificultando la elaboración y superación del trauma. Ante ello, Marcos reta a sus oyentes, que debieron escapar, a recuperar su humanidad y dignidad, a superar su “condición desnudada” y a “vestirse del Resucitado”. De igual manera, la condición vergonzosa del joven desnudo (tal como el endemoniado de Gerasa, en 5,1-13) al dejar la escena del arresto de Jesús es reemplazada por su estado reivindicado: vestido, sentado y anunciando la acción de Dios en Jesús (como el endemoniado curado, en 5,15-20)⁴³.

Así como podemos afirmar que Marcos es un relato de victimizados cuyo testimonio de la cruz marcó el inicio de una vida resucitada, en Colombia los relatos de los millones de victimizados tienen el potencial de marcar el inicio de una sociedad reconciliada y justa. Con ellos y en ellos, el joven que corrió desnudo del huerto es reivindicado (vestido) en su humanidad y sigue anunciando resurrección y nueva vida.

42 Aranguren Romero, “Efectividad del daño y desdibujamiento del sujeto”, 65. “Al privilegiar la necesidad de dar visibilidad a los hechos de violencia política y conflicto armado, en particular en contextos como el colombiano, donde han operado prácticas sistemáticas de silenciamiento y negación, las narrativas al respecto han terminado por amplificar –particularmente en las denuncias– el lugar del hecho violento, por encima del sujeto. Incluso reduciendo, en muchos casos, a una tipología de victimización a quienes los han padecido”. *Ibid.*, 64-65.

43 Igualmente, a partir de la bina “desnudo-vestido” es posible encontrar un paralelo entre los relatos marcanos sobre este joven y la historia patriarcal de José, debido a que en el huerto el joven huye desnudo, como José en Gn 39,11, cuando “salió huyendo afuera”, dejando sus ropas y siendo difamado por la esposa de Putifar. En el sepulcro, el joven aparece vestido con una túnica blanca, como José, a quien, una vez reivindicado, se le pusieron espléndidas ropas de lino fino y fue puesto al lado del poder del faraón (Gn 41,37-49). De Villiers, “The Powerful Transformation of the Young Man in Mark 14:51-52 and 16:5”, 2-4.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren Romero, Juan Pablo. “Efectividad del daño y desdibujamiento del sujeto: aproximaciones a las narrativas sobre el sufrimiento en el conflicto armado colombiano”. *Revista de estudios sociales* 60 (2017): 62-71.
- Boomershine, Thomas. “Mark 16:8 and the Apostolic Commission”. *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 225-239.
- Casas Ramírez, Juan Alberto. *Ciegos y Sordos. Clave hermenéutica del discipulado postpascual en el Evangelio según Marcos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Casas Ramírez, “La contingencia de la Palabra de Dios, un presupuesto necesario de la hermenéutica bíblica”. *Veritas: revista de filosofía y teología* 27 (2012): 137-164.
- Castillo Mora, David. “¡Cuidado! No confundamos al opresor con el oprimido. Teología bíblica y hermenéutica de la liberación”, en *Reforma religiosa y transformación social. Aportes desde América Latina en ocasión de los 500 años de la Reforma Protestante*, editado por José Enrique Ramírez Kidd, 81-101. San José de Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2017.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. “Más de 400 mil colombianos cruzaron la frontera para huir del conflicto”.
<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/mas-de-400-mil-colombianos-cruzaron-la-frontera-para-huir-del-conflicto> (Consultado 3 de septiembre de 2019).
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Bogotá: CNMH, 2015.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *Exilio colombiano. Huellas del conflicto armado más allá de las fronteras*. Bogotá: CNMH, 2018.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *Historias de ida y vuelta desde el exilio*. Bogotá: CNMH, 2018.
- Culpepper, Richard Alan. *Mark*. Macon: Smyth & Helwys Pub., 2007.
- Ellacuría, Ignacio. “Discernir ‘el signo’ de los tiempos”, en *Escritos teológicos II*,

- por I. Ellacuría, 133-135. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Escuela Bíblica de Jerusalén (edit. y trad.). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975.
- Gardner, Edward. "Imperfect and Faithful Followers: The Young Man at Gethsemane and the Young Man at the Tomb in the Gospel of Mark". *Encounter* 71 (2010): 33-43.
- Guijarro Oporto, Santiago. "Cultural Trauma, Collective Memory, and Social Identity. The Gospel of Mark as Progressive Narrative", en *Reading The Gospel of Mark in the Twenty-First Century. Method and Meaning*, editado por Geert Van Oyen, 141-169. Lovaina / Paris / Bristol: Peeters, 2019.
- Hester, David. "Dramatic Inconclusion: Irony and the Narrative Rhetoric of the Ending of Mark". *Journal for the Study of the New Testament* 57 (1995): 61-86.
- Kimondo, Stephen Simon. *The Gospel of Mark and the Roman-Jewish War of 66-70 CE. Jesus' Story as a Contrast to the Events of the War*. Eugene: Pickwick Publications, 2018.
- Lüdemann, Gerd y Özen, Alf. *La resurrección de Jesús: Historia, experiencia, teología*. Madrid: Trotta, 2001.
- Mesters, Carlos y Francisco Orofino. "Sobre la lectura popular de la Biblia". Pasos 130 (marzo-abril de 2007): 16-26. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120706110824/lectura.pdf (Consultado 5 de marzo de 2019).
- Moloney, Francis James. *The Gospel of Mark: A commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Navarro Puerto, Mercedes. *Morir de vida. Mc 16,1-8: exégesis y aproximación psicológica a un texto*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2013.
- Román Hernández, Carlos y otros, *Jesús y el conflicto*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2019.
- Villiers, Peter Gideon Retief. "The Powerful Transformation of the Young Man in Mark 14:51-52 and 16:5". *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 66/1 (2010). <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/893/1130#7>
- Yarbro Collins, Adela. *Mark: A Commentary*. Minneapolis: Fortress, 2007.

UNA APROXIMACIÓN TEOLÓGICA A LA JUSTICIA Y LA EQUIDAD DE GÉNERO A PARTIR DE LA LECTURA CONTEXTUAL DE JUECES 19 DENTRO DE UN PROCESO DE IAP*

*Gabriel Alfonso Suárez Medina***

*José Luis Meza Rueda****

*Víctor Martínez Morales, SJ*****

* Este artículo es un producto derivado de la investigación “Aproximación teológica a la justicia y la equidad de género desde la investigación acción participativa. Lectura contextual de Jueces 19”, financiada por la Iglesia Luterana de Suecia y la Pontificia Universidad Javeriana, ID. 00008198. Fecha de inicio: 01-02-2017. Fecha de finalización: 31-07-2018.

** Doctor en Filosofía, Universidad Gregoriana de Roma; Especialista en Docencia Universitaria de la Universidad Santo Tomás, Bogotá; Licenciado en Educación Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás; Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana; Teólogo de la Pontificia Universidad Salesiana de Roma. Profesor titular e investigador en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación *Didaskalia*. Correo electrónico: gs000123@javeriana.edu.co

*** Doctor y Magíster en Teología, Universidad Javeriana; Magíster en Docencia, Universidad de La Salle; Especialista en Educación Sexual, FUM; Especialista en Desarrollo Humano y Social, IPX-Madrid; Licenciado en Educación con especialidad en estudios religiosos, Universidad de La Salle. Profesor asociado de la Facultad de Teología. Miembro del grupo de investigación *Didaskalia*. Correo electrónico: joseluismeza@javeriana.edu.co

**** Doctor en Teología, Pontificia Universidad Gregoriana. Magister y Licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Profesor ordinario, titular e investigador de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Director del grupo de investigación *Didaskalia*. Miembro de Amerindia Colombia y de la Comisión de Teólogos de la Conferencia de Provinciales de América Latina de la Compañía de Jesús-CPAL. Correo electrónico: vicmar@javeriana.edu.co

RESUMEN

Colombia vive actualmente uno de sus momentos más críticos y a la vez más prometedores en materia de paz. Sin embargo, no habrá paz si no hay justicia ni equidad. En particular, para contribuir a la construcción de la paz es necesario responder propositivamente al problema de violencia sexual y de género. Las cifras son apenas un indicador alarmante de lo que está sucediendo con las mujeres de nuestro país: feminicidios, discriminación, violaciones, desaparición y maltrato en cualquiera de sus formas. Estas expresiones guardan una estrecha relación con los imaginarios sociales, culturales, políticos y religiosos transitados por el machismo, el patriarcalismo y el uso del poder.

Convencidos del papel que puede jugar la teología frente a esta realidad, el grupo *Didaskalia* adelantó un proyecto de investigación que tuvo por objetivo contribuir, desde la Investigación Acción Participativa (IAP) y la Lectura Contextual del relato bíblico del levita y la concubina (Jueces 19), a la transformación de las realidades de tres grupos de mujeres que trabajan por la justicia y la equidad de género, y al fortalecimiento de sus procesos organizacionales. Su condición, ya como mujeres que viven con VIH o ya por encontrarse en situación de prostitución, promovió una sensibilidad hacia la mujer del pasaje bíblico pero, sobre todo, hacia sus propias historias marcadas por la estigmatización, la exclusión y la vulneración de sus derechos.

Los resultados de la investigación se pueden sintetizar en una toma de conciencia de las mujeres hacia el poder ejercido por parte de los hombres, lo cual se traduce en intimidación, vejación emocional, aislamiento, negación, culpabilización, chantaje, uso de supuestos privilegios masculinos, maltrato económico, sumisión y uso de la fuerza, tal como queda ilustrado por las palabras de una de ellas: “Sí, claro, ese es el machismo –refiriéndose al maltrato y muerte de la mujer por parte del levita–. Considerar la mujer como propiedad es la expresión más patente del machismo, si no, ¿cómo mantener la hombría?”. Además, también ocurrió un empoderamiento de las mujeres hacia el rol que ejercen al interior de cada grupo como líderes de sus organizaciones, sumado a su afán de incidir en la creación de políticas públicas y acompañar a mujeres que están en la misma situación.

De otra parte, fue importante constatar el fortalecimiento de una actitud solidaria y empática (sororidad) entre las mujeres de cada grupo.

Con todo, queda la inquietud de seguir concretando acciones que permitan que la igualdad y la justicia sean una realidad y se disminuya la brecha de género. Este es el reto que se abre al cerrar la investigación y que no puede ser indiferente a una teología que parte de la realidad y vuelve a ella para transformarla desde un evangelio que opta por la valía de la persona y, de manera especial, por lo excluidos de la sociedad.

Palabras clave

justicia, equidad de género, Investigación Acción Participación (IAP), lectura contextual de la Biblia (LCB), teología contextual

CONTEXTO

El secuestro y violación de la periodista Jineth Bedoya en el 2002, la masacre de las autodefensas contra las matronas de bahía Portete (Guajira) en el 2004, los feminicidios de Rosa Elvira Celis y Viviam Urrego perpetrados por sus respectivos compañeros sentimentales en el 2012, el ataque con ácido a Natalia Ponce (2014) y la muerte de lideresas sociales como la de Luz Yeni Montaña (2017) están en la memoria de nuestro país, no solo por la sevicia y crueldad con las que fueron violentadas sino por lo que devino de los procesos de verdad, justicia y reparación. Al respecto, la jurisprudencia llevó a erigir una ley para castigar con más de 50 años de cárcel a los feminicidas; igualmente, a celebrar cada 26 de mayo el “Día nacional por la dignidad de las mujeres víctimas de violencia sexual”, que se le suma al “Día internacional contra la violencia de género” el 25 de noviembre.

No obstante, más allá de la indignación provocada por tales actos atroces, de las nuevas leyes con castigos más severos y de las fechas conmemorativas, la injusticia y violencia de género son una realidad que cada día va en aumento en Colombia. Basta hacer una toma de conciencia para darnos cuenta de lo que pasa en nuestro país. Las historias de estas mujeres, Rosa Elvira, Viviam, Jineth, Natalia y Luz Yeni se repiten diariamente. En este sentido, el Centro de Referencia Nacional sobre Violencia¹ dio a conocer

1 Centro de Referencia Nacional sobre Violencia, *Boletín estadístico mensual enero-febrero 2018*, 10.

las cifras de violencia contra la mujer en el año 2018. Entre enero y febrero, 833 niñas y mujeres adolescentes fueron víctimas de violencia por parte de un familiar o cuidador y 6.488 fueron víctimas de violencia de pareja. En cuanto a las mujeres mayores de 60 años, 119 de ellas fueron agredidas físicamente y 1.482 fueron víctimas de violencia por parte de otros familiares.

La realidad anterior guarda estrecha relación con aspectos sociales y culturales que favorecen la aceptación de la injusticia y la violencia contra las mujeres² en cualquiera de sus formas. La iglesia luterana³ ha señalado las más relevantes que, en cualquier caso, buscan imponer el control y el poder: intimidación, vejación emocional, aislamiento, negación, culpabilización, chantaje, uso de supuestos privilegios masculinos, maltrato económico y uso de la fuerza. Sin duda, todo esto va en contra de la dignidad y el ejercicio de los derechos humanos. De manera específica, en sociedades patriarcales como la colombiana⁴, las mujeres son objeto de discriminación política, social y económica⁵.

[La violencia contra las mujeres] no se trata de un asunto privado entre particulares sino de una cuestión mundial que aqueja a muchas mujeres de todo el planeta, norte, sur, este u oeste; ya sean adineradas o indigentes; tengan un alto nivel de educación o sean analfabetas; ocupen altos cargos o sean jornaleras, pertenezcan a la alta sociedad o vivan en barrios marginales. La violencia supera todas las barreras y se cierne sobre las mujeres de todas las edades que claman por medidas afirmativas y estrictas. Los clamores de estas mujeres ya no pueden acallarse ni ahogarse entre las cuatro paredes de su hogar en nombre del orgullo, el honor, la seguridad y

2 Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia*, 77.

3 Federación Luterana Mundial, *Las iglesias dicen "No" a la violencia contra la mujer*, 17.

4 Se considera aquí que la sociedad colombiana es patriarcal de acuerdo con la noción expuesta por Celia Amorós, según la cual este tipo de sociedades se basa en un sistema de dominación que reproduce la desigualdad entre hombres y mujeres mediante la imposición de funciones y lugares sociales que restringen la autonomía de las mujeres. Amorós, "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales".

5 López, *Una mirada a los derechos de las mujeres en Colombia*, 7-52; Defensoría del pueblo, *Promoción y monitoreo de los derechos sexuales y reproductivos de mujeres víctimas de desplazamiento forzado*; Amorós, "Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales".

la estabilidad de la familia o de los hijos, etc. porque la violencia contra la mujer es un pecado⁶.

Este fenómeno merece especial atención por parte de la teología en su propósito de incidir en la realidad en la cual se inscribe. De igual manera, la opción evangélica por los sectores más vulnerables de la población ha de jugar un papel central en la práctica pastoral de las iglesias, entre otras razones, porque la fe y las creencias religiosas aparecen recurrentemente en las historias vividas. “La mayoría trasciende las responsabilidades humanas y apelan a designios divinos con el fin de atribuir sentidos y hacer más soportable la existencia [...] en detrimento de una lectura política y estructural de lo sucedido”⁷.

Adicionalmente, una reflexión detenida sobre la injusticia y la violencia de género podría propiciar una mirada *ad intra* de las instituciones religiosas. Al respecto valdría la pena preguntarse una vez más si la pérdida de capacidad profética de las iglesias no está relacionada con la incidencia de estructuras patriarcales en las prácticas pastorales y con una teología especulativa alejada de los problemas sociales. En oposición a esto, se piensa que la lectura contextual de narraciones como la de “El levita y su concubina” (Jueces 19) tiene un efecto liberador en las personas –especialmente en las mujeres– que han padecido experiencias de injusticia y violencia de género. Vale la pena anotar desde ya que la riqueza de sus elementos ofrece la posibilidad de hacer una recuperación de la memoria transitada por la violencia, reflexionar sobre el poder en un contexto patriarcal y avizorar otras maneras de relación entre hombres y mujeres.

Las personas que participaron en esta investigación forman parte de los grupos “Sueños sin límites”, “Lideresas de Alianza” y “Huellas de Arte”⁸. A través de una dinámica reflexiva, iluminada por el texto bíblico, se pretendió fortalecer sus procesos de desarrollo personal y comunitario. Además, la investigación ha querido inquietar a las iglesias para que desarrollen una acción pastoral que responda a los problemas de injusticia e inequidad de

6 Federación Luterana Mundial, *Las iglesias dicen “No” a la violencia contra la mujer*, 8.

7 Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia*, 326.

8 Los tres grupos mencionados están conformados, en su mayoría, por mujeres que han sufrido violencia sexual y de género. Son un total de 35 personas.

género. Con todo, la investigación se propuso responder a la pregunta-problema: ¿Qué aportes hace la lectura contextual de Jueces 19 a la reflexión teológica sobre la justicia y la equidad de género, en un proceso de investigación acción-participativa adelantado por un grupo de personas que ha sufrido injusticia y violencia de género?

MARCO TEÓRICO

El texto de Jueces 19 ha sido estudiado desde diversas perspectivas⁹ y miradas a lo largo de la historia; la novedad que se desea presentar en esta investigación es su lectura contextual a través de la metodología IAP y con el objetivo de ver su incidencia en temas como la teología, la justicia y la equidad de género.

Es interesante señalar la ausencia de este texto en la liturgia cotidiana de la Iglesia¹⁰. Por razones que no son conocidas o no han sido estudiadas suficientemente el texto no está presente en la lectura acostumbrada de la Sagrada Escritura y, claro también, en la predicación que de ella se hace. Por tanto, las personas del común no tienen acceso a ella. Esto puede llevar a indicar que la mayoría de las personas que frecuentan la celebración de la palabra desconocen el texto.

Uno de los objetivos de la IAP y de la lectura contextual de la Biblia, fue acercar el texto a las personas que participaron de la investigación, de modo que al leerlo y releerlo¹¹ lograran apreciar la riqueza que ese relato tiene para sus vidas, situación que se evidenciará más adelante en los resultados de la investigación, cuando se presenten las voces de las personas que participaron.

9 Navarro, *Violencia, sexismo, silencio: In-conclusiones en el libro de los jueces*.

10 Pitt, "Judges 19 as Paradigm for Understanding and Responding to Human Trafficking".

11 Se realizaron al menos cuatro talleres en cada uno de los grupos, en los cuales el texto era el centro de trabajo. Se leía desde diversas perspectivas. Individualmente, en pequeños grupos, en plenario. Se representó el texto por los mismos participantes de la investigación, y se desarrolló, un cuestionario con preguntas sobre cada uno de los personajes que están presentes en el texto.

De otra parte, muchos estudios que han destacado la violencia contra la mujer¹² se han inspirado en este relato para hacer notar cómo desde siempre está situación de opresión hacia la mujer ha existido y sigue dándose en las diferentes sociedades sin que se haya logrado superar en un alto grado de modo que no se sigan repitiendo casos como el que relata Jueces 19¹³.

El relato pone en evidencia, además, temas tan actuales como la discriminación de la mujer y el preferir hacerles daño a ellas y no a los hombres: “Saca el hombre que tienes de visita, queremos acostarnos con él. Pero el dueño de la casa les rogó: no amigos míos, por favor, no cometan tal perversidad, pues este hombre es mi huésped. Miren, ahí está mi hija, que todavía es virgen. Y está la concubina de este hombre” (Jc 19, 22-24). El texto muestra que primero se ofrecen las mujeres para que sean violadas antes que hacerle algún daño al levita, que representa la cultura machista y dominante de la época, pero que en realidad no ha cambiado casi en nada en las actuales situaciones, pues se sigue maltratando a la mujer y favoreciendo al hombre pasando por alto los principios de justicia o la equidad.

Se puede, entonces, afirmar que el texto de Jueces 19 sirvió para que las personas que participaron en la investigación, en un primer momento, tomaran conciencia de su situación de opresión y de injusticia¹⁴, de modo que al ser sabedoras de la situación que vivían podrían re-significar sus vidas de modo que no se siguieran presentando tales tratos en contra de ellas, sino que exigieran a los hombres y a la sociedad, un cambio de actitud y un nuevo modo de tratarlas como personas dignas.

De otra parte, también el texto sirve como medio para que la estigmatización¹⁵ que las personas venían sintiendo fuera menor, o mejor, diera un giro, pues no estaban frente a un texto que las juzgaba y las increpaba por estar en una situación determinada, sino que por el contrario las liberaba

12 Becerra, *El arte de reiniciar la vida: Aportes teológicos y pastorales del acompañamiento a mujeres víctimas de la violación sexual y del desplazamiento forzado*.

13 Masenya, “Without a voice, with a violated body: Re-reading Judges 19 to challenge gender violence in sacred texts”.

14 Una de las categorías emergentes de la investigación fue precisamente la de “empoderamiento”.

15 Otra de las categorías más destacadas por los participantes en la investigación fue “estigmatización”.

de la culpa de vivir en determinada condición. Esto es muy importante en el campo de la teología, pues ayudó para que ellas se volvieran a acercar a la Sagrada Escritura en una actitud más positiva y liberadora.

Finalmente, los investigadores lograron darse cuenta de que textos como el de Jueces 19 en lugar de ser puestos de lado, desde una lectura contextual de la Biblia pueden ser una herramienta muy importante ya que, al unirla con la IAP, favorece el trabajo con las comunidades pues permiten a unos y otras acercarse sin prejuicios, sin pretensiones de dominio o posesión del conocimiento, sino en una actitud humilde en búsqueda de lo mejor para cada una de las personas que participan en el proceso.

MÉTODO

Acerca de la investigación acción participativa (IAP).

En términos generales, la IAP se desarrolla mediante la colaboración entre investigadores profesionales y los “dueños del problema” en un contexto local, una comunidad o un(os) grupo(s) convocado(s) para un propósito específico. Juntos definen la meta del proyecto de investigación-acción, diseñan el proceso de investigación, desarrollan las preguntas y las capacidades investigadoras de todos los colaboradores, llevan a cabo la investigación, y desarrollan y ponen en acción los resultados para propiciar un cambio social¹⁶. Incluso, algunos teóricos afirman el carácter sociopolítico de la IAP al enfatizar que esta se dirige a grupos o comunidades oprimidas y vulneradas¹⁷.

16 Greenwood, “De la Observación a la Investigación-Acción Participativa”, 30.

17 Ver Selener, *Participatory action research and social change*. En este sentido, Prilleltensky y Nelson caracterizan la opresión como un estado de dominación en el cual el oprimido sufre las consecuencias de privación, exclusión, discriminación, explotación, control de su cultura y violencia. Ver Prilleltensky & Nelson, *Doing psychology critically: Making a difference in diverse settings*.

La investigación se desarrolló con los grupos “Huellas de Arte”¹⁸, “Sueños sin Límites”¹⁹ y “Lideresas de Alianza”²⁰, de la ciudad de Bogotá. Las personas que los conforman tienen en común que han sido vulneradas en sus derechos al ser víctimas de violencia sexual y discriminación de género. Animados por la perspectiva crítica²¹ de la IAP, la investigación ayudó al empoderamiento de estos grupos para que pudieran transformar su realidad, aunque en diferente nivel: “Recordemos que la IAP, a la vez que hace hincapié en una rigurosa búsqueda de conocimientos, es un proceso abierto de vida y de trabajo, una vivencia, una progresiva evolución hacia una

-
- 18 El grupo “Huellas de arte” está conformado por personas que viven y conviven con el VIH. La mayoría son mujeres y, unos y otras, son de diversa identidad y orientación sexual. En el año 2002 su fundadora Mayerline Vera tomó la iniciativa de acompañar a unas mujeres de diferente condición (estrato social, labor económica, estado civil, orientación sexual) que vivían su crisis y, a su vez, tenían la necesidad de “salir adelante en sus propias vidas”. El grupo debe su nombre a la elaboración de velas y artesanías, actividad con la cual se propusieron generar un ingreso económico que les permitiera ganar independencia. Actualmente el grupo tiene cuatro campos de acción: 1) Acompañamiento de pares; 2) Formación en derechos humanos, sexuales y reproductivos; 3) Formación de lideresas y activistas en derechos de las mujeres; y 4) Generación de actividades que les permita un ingreso económico y el sostenimiento de la Fundación. El grupo posee personería jurídica y tiene su sede en el barrio San Antonio al sur de Bogotá.
- 19 El grupo “Sueños sin límites” está conformado por mujeres en ejercicio de la prostitución. Este grupo hizo un aporte decisivo para la aprobación de la Ley 079 de 2013 el cual tuvo como objetivo garantizar la dignidad de las personas que ejercen la prostitución no forzada. El grupo tiene por misión realizar acompañamiento, apoyo, escucha y formación a mujeres trabajadoras sexuales a través de: espacios de encuentro para dialogar sobre temas que las afectan; talleres de salud sexual y reproductiva; orientación en derechos de salud y rutas de atención, entre otras acciones.
- 20 El grupo “Lideresas de la Alianza” es un grupo de mujeres acompañado por la comunidad de las Hermanas Adoratrices. Son lideresas que han recibido formación en los aspectos humano, social y laboral. El grupo busca fortalecer las acciones de incidencia para la exigibilidad de sus derechos para el beneficio de las mujeres de su comunidad.
- 21 En este sentido Rahman y Fals Borda afirman: “Una tarea principal para la IAP, ahora y en el futuro, es aumentar no sólo el poder de la gente común y corriente y de las clases subordinadas debidamente ilustradas, sino también, su control sobre el proceso de producción de conocimientos, así como el almacenamiento y el uso de ellos” (Rahman y Fals Borda, “La situación actual y las perspectivas de la IAP”, 213-214).

transformación total y estructural de la sociedad y de la cultura con objetivos sucesivos y parcialmente coincidentes”²².

Resulta significativa para la investigación tener en cuenta el lema acuñado por Fals Borda para la IAP: “Praxis como *frónesis*”. El sociólogo colombiano la entiende como el desarrollo de una actitud de empatía con el otro: “La *frónesis* debe suministrar la serenidad en procesos políticos participativos, debe encontrar el justo medio y la proporción adecuada para las aspiraciones y sopesar las relaciones hermenéuticas entre corazón y corteza”²³. Esta actitud que combina serenidad, prudencia, empatía y sabiduría será de gran ayuda para establecer un vínculo con el grupo de mujeres evitando cualquier asimetría o intento de imposición.

Por lo anterior, la finalidad de la IAP²⁴ es cambiar la realidad y afrontar los problemas de una población o grupo humano a partir de sus recursos y participación. De esta manera, la IAP genera un conocimiento liberador a partir de los saberes de la población, que se va explicitando y estructurando con la ayuda de los investigadores; da lugar a un incremento del poder político (en un sentido amplio) y a la consolidación de una estrategia de acción para el cambio; y conecta todo este proceso de conocimiento, empoderamiento y acción a nivel local con otros similares en otros lugares, de tal forma que se genera un entramado que lleva a la transformación de la realidad social. Los participantes en la IAP aprenden a entender su papel en el proceso de transformación de su realidad social, no como víctimas o como espectadores pasivos, sino como actores centrales en el proceso de cambio²⁵.

La investigación inscribe su problema dentro del gran propósito de la IAP: lograr una sociedad más justa. Para conseguirlo, en palabras de Park²⁶, se quiere que el colectivo de mujeres tome parte en la determinación de los

22 Ibid., 213.

23 Fals Borda, “Orígenes universales y retos actuales de la IAP”, 83.

24 Ander-Egg, *Repensando la investigación-acción participativa*; Guzmán et al. *Las metodologías participativas de investigación: el aporte al desarrollo local endógeno*; Le Bortf, *Investigación participativa: una aproximación al desarrollo local*.

25 Balcázar, “Investigación Acción Participativa: Aspectos conceptuales y dificultades de implementación”, 62.

26 Park, “¿Qué es la investigación-acción participativa?”, 135.

eventos que afectan su propia vida. Este trabajo quiere ser un apoyo para que las personas que participan sean más autónomas, confíen en sí mismas, crean en su capacidad y lleguen a la autodeterminación, a través de actividades organizadas por y para ellas.

Finalmente, la IAP postula que el conocimiento obtenido sobre el terreno y sometido luego a un serio proceso de sistematización para la comprensión de la realidad no pertenece al investigador ni al activista involucrado en las tareas. Las personas se reúnen en un proyecto IAP no sólo para encontrar académicamente lo que causa los problemas que sufren, sino para actuar frente a ellos, urgente y eficazmente²⁷, razón por la cual los grupos de mujeres tuvieron el derecho primario de participar en cada fase y recibir la retroalimentación de los avances.

Acerca de la lectura contextual de la Biblia (LCB)

Aunque la IAP fue el método primordial, también se acudió a la lectura contextual de la Biblia en la tercera fase ya que ambos métodos guardan una estrecha relación en cuanto a su propósito y procedimiento. La lectura contextual de un texto bíblico comienza con la recepción y la apropiación del texto por parte de sus lectores; pasa luego a las dimensiones literales del texto y de allí a las dimensiones socio-históricas del mismo, para ponerse, finalmente, ante la nueva apropiación que hacen los lectores del texto²⁸. Un estudio bíblico realizado desde esta perspectiva suscita “la conciencia comunitaria”²⁹ mediante preguntas que no solo inquietan por los personajes del texto y por sus acciones, sino también por la existencia de casos reales que son similares a los narrados en el texto, así como por la manera en que las comunidades hacen frente a tales situaciones y los recursos con los que cuentan para ello.

En el ambiente de pequeños grupos que generan confianza entre lectores y lectoras, las respuestas a las preguntas enfocadas en el texto mismo pueden permitir que las teologías implícitas basadas en la experiencia de la comunidad se hagan visibles. Las preguntas por los temas, los personajes, las acciones

27 Ibid., 130.

28 West, “The contribution of Tamar’s story to the construction of alternative masculinities”, 185.

29 West y Zondi-Mazibela, “The Bible story that became a campaign: The Tamar Campaign in South Africa (and beyond)”, 8.

y el narrador de la historia son formuladas por el teólogo o el biblista que acompaña a la comunidad y le permite a esta volver sobre el texto constantemente para leerlo en forma más cuidadosa y cercana. Estas preguntas fortalecen la conciencia comunitaria y a la vez dan una voz al texto, lo que permite reivindicar trayectorias de fe presentes en la Biblia que han sido marginadas o suprimidas por las tradiciones dominantes de lectura.

La ventaja de las preguntas que se dirigen a la interpretación de los textos radica en que no requieren ninguna intervención del experto mediante el aporte de información nueva. Esto no anula la posibilidad de que los participantes pidan mayor información sociohistórica sobre el texto mismo, caso en el cual el experto debe responder las preguntas que surgen en la comunidad. A propósito de esto Gerald West afirma: “En nuestra experiencia las cuestiones de tipo literario casi siempre conducen a preguntas de tipo socio-histórico; lo cual es importante, pues indica la necesidad que tienen los lectores comunes de ubicar la fe en contextos concretos reales”³⁰.

Las preguntas dirigidas a establecer la existencia de situaciones reales que guardan similitud con las narraciones afinan el estudio bíblico en la vida de los participantes permitiendo en esta forma la fusión de la conciencia comunitaria y la conciencia crítica a través de interpretaciones que expresan “las teologías vividas y operantes en los creyentes comunes”³¹.

Fases de la investigación

Ander-Egg³² recuerda que en la IAP el trabajo no parte de una decisión exclusiva de agentes externos, ya sea un grupo de investigadores o un equipo de trabajo o promoción social que resuelve llevar a cabo un programa o actividad. Exige una serie de tareas previas que debe realizarse antes de iniciar el trabajo propiamente dicho. Si así no se hiciera, la misma investigación participativa estaría viciada de “no participación”. Imponer una investigación participativa a la gente, como a veces se hace, es negar lo sustancial de la participación.

30 Ibid.

31 Ibid.

32 Ander-Egg, *Repensando la investigación-acción participativa*.

Por la razón anterior y antes de iniciar la primera fase, se llevaron a cabo algunos encuentros con las responsables de los grupos “Huellas de Arte”, “Sueños sin límites” y “Lideresas de Alianza” para hacer unos acuerdos básicos y adelantar el consentimiento informado.

Las fases de la investigación fueron las siguientes:

Fase 1: “Rapport” y sensibilización: En esta fase se pretendió el surgimiento y fortalecimiento de una relación de confianza a través de actividades y técnicas que favorecieran un conocimiento recíproco.

Fase 2: Identificación del problema: Si bien la investigación quería indagar en la temática “justicia y equidad de género”, en la segunda fase se buscó que las personas identificaran un problema de alto nivel de sus respectivos grupos. Además, esta fase tuvo un alto grado de correspondencia con el primer paso de la LCB, “Partir de la realidad”, en el cual se espera “escuchar la realidad” para “ver” aquellos problemas que tiene una determinada comunidad.

Fase 3: Recopilación de datos y resultados. Lectura contextual de Jueces 19: En esta fase se privilegió el modo operativo de la LCB teniendo como texto inspirador el relato del levita y su concubina (Jc 19). Aquí se llevó a cabo la recopilación de los datos que tenían relación con el problema identificado. Algunas preguntas que dinamizaron la conversación con los grupos focales fueron: ¿Qué piensan y qué sienten acerca del relato y de sus personajes? ¿Qué rol juega cada uno de los personajes masculinos en el relato? ¿Qué dice y hace la concubina? ¿Hay historias parecidas a la de la concubina en su grupo? ¿Cuál es su historia? ¿Qué posibilidades tienen las mujeres que han sido vulneradas en sus derechos?

Fase 4: Análisis de datos: El análisis de los datos fue de corte cualitativo teniendo en cuenta la lógica de la *teoría fundamentada* propuesta por Glaser & Strauss³³. A través del análisis se pretendió producir un *conocimiento interactivo y crítico*³⁴ como resultado de un tejido de relacionales comunales caracterizadas por la empatía y la vinculación como vehículo de transformación y emancipación.

33 Glaser y Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*, 23-58.

34 Park, “¿Qué es la investigación-acción participativa?”, 163.

Fase 5: Propuesta de transformación: En esta fase se elaboró conjuntamente una propuesta que pudiera suscitar un cambio en los sujetos implicados y en el contexto. No se desconoce que el mismo proceso de la IAP implicó en sí mismo una transformación en los investigadores y las mujeres participantes.

Técnicas de recolección de información

La investigación tuvo en cuenta las siguientes técnicas para lograr su propósito:

En la fase 1 se acudió a técnicas de presentación y reconocimiento que permitieron a los investigadores ingresar a la dinámica de cada uno de los grupos de mujeres y, además, que las mujeres reconocieran la actitud empática y transparente del grupo investigador.

En la fase 2 se llevaron a cabo *entrevistas focalizadas* y *talleres con técnicas narrativas* para identificar el problema y recolectar información relevante. Las *entrevistas focalizadas*³⁵ funcionaron bien porque, bajo un clima de cierta informalidad, permitieron obtener información sobre la realidad del grupo. Los *talleres con técnicas narrativas* facilitaron que las personas aportaran información valiosa sobre experiencias relacionadas con el problema de investigación e, igualmente, sobre su condición.

En la fase 3 se recurrió a los *grupos de diálogo*. Se constituyeron grupos de trabajo asistidos por un coordinador que intervino de manera no directiva con el fin de hacer la lectura contextual de Jueces 19 y obtener información en relación con el problema de investigación. En uno de los grupos se acudió al bibliodrama. Los diálogos fueron registrados en medio digital y transcritos.

En la fase 4 tuvimos en cuenta la técnica de análisis de la *teoría fundamentada* propuesta por Glaser & Strauss³⁶ gracias a la cual se hizo un análisis comparativo constante a medida que ocurrió la codificación y categorización de los datos.

35 Ibid.

36 Glaser y Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*, 23-58.

Finalmente, en la fase 5 se favorecieron las *técnicas de trabajo colaborativo* para pensar una propuesta que, siendo construida por todos, tuviese un alto grado de compromiso para ponerla en marcha.

RESULTADOS

Los resultados parten de la pregunta de investigación: ¿Qué aportes hace la lectura contextual de Jueces 19 a la reflexión teológica sobre la justicia y la equidad de género, en un proceso de investigación acción-participativa adelantado por un grupo de personas que ha vivido injusticia y violencia de género?

Leer un relato como el de Jueces 19 permitió a los grupos participantes darse cuenta del papel fundamental que realizan cuando interactúan con otras personas que están en la misma situación pero que no tienen este tipo de ayuda. *“Lo interesante de leer el texto aquí es que ustedes tienen un trabajo que hacen, que es un trabajo muy importante que tiene que ver, en principio con el acompañamiento, con los derechos humanos, los derechos sexuales y reproductivos, y la prevención de infecciones de transmisión sexual”*³⁷. Ellas mismas se van convirtiendo en lideresas y promotoras de políticas que vayan permitiendo mayor justicia y equidad. *“Esto también hace como nosotros hacemos incidencia política y social”*³⁸.

Las participantes se atreven a recomendar que pueden ser textos leídos por los sacerdotes en las parroquias de modo que les sirvan a las personas que asisten a los actos litúrgicos como ayuda y reflexiones para comprender las diversas situaciones de la vida cotidiana. *“Yo por eso solo digo aquí los curitas deberían leerle a uno está vaina así, con esto, y entonces transformarían la sociedad”*³⁹.

Los resultados también han permitido observar que ellas mismas se van uniendo y logran generar esa sororidad necesaria que vendría a ser como una especie de hermandad solidaria entre las mismas mujeres que están viviendo una experiencia determinada, pero que al unirse logran superar los

37 Grupo “Sueños sin Límites”. Grupo focal 1. En adelante SSL1. p. 1.

38 Grupo “Adoratrices”. Grupo focal 3. En adelante ADO3. p. 37.

39 Grupo “Huellas de Arte”. Grupo focal 2. En adelante HDA-M2. p. 30.

obstáculos que se les presentan. *“Ese fortalecimiento de las mujeres va direccionado hacia no sólo él decirle: váyase; o sea, es también entender esa realidad de la otra y saber que está ahí por alguna situación específica que significa que la obliga a estar ahí, ¿no?, esas dependencias económicas, incluso emocionales”*⁴⁰.

Van mostrando su solidaridad a pesar de que internamente existan conflictos o rivalidades por el tipo de trabajo que llevan, pero aun así se ayudan y colaboran. *“Aborita estoy haciendo un proceso con unas instituciones precisamente para qué, para que al niño lo internen, para que al niño lo ayuden porque no tenía seguridad social”*⁴¹.

Lo anterior permite corroborar el logro del objetivo general del proyecto, que buscaba una transformación tanto personal como comunitaria, que también es uno de los fines de la IAP.

La mayoría de las mujeres participantes fue tomando conciencia del machismo y la injusticia presentes en las relaciones entre el hombre y la mujer. Para ello ayudó significativamente la lectura de “El levita y su concubina” (Jueces 19). Una de ellas señaló: *“Yo creo que, pues, él creía que era su propiedad. Entonces, por eso pensó: ‘Se fue... , ahora ya voy y la recojo”*⁴². Más adelante la misma participante agregó: *“Sí, era más como para salvar su vida, su dignidad, su estatus, ¿no? A mí no me va a dejar”*⁴³.

La toma de conciencia de las mujeres también les sirvió para identificar el grado de sumisión en el cual se encuentran *“Entonces, ahí está el mismo machismo y patriarcalismo que hace que esa persona no se vaya y que tiene que estar ahí sumisa a lo que el hombre quiera, lo que él diga”*⁴⁴. Tal sumisión anula sus capacidades por la presión psicológica y física ejercida por parte del “macho” varón: *“Si estuviera en una situación así, me sentiría vulnerada, humillada, frustrada por no poder decidir. Tendría mucho miedo de lo que pueda pasar, porque me puede pasar cualquier cosa como le pasó a ella y silenciada; silenciada*

40 HDA-M2. pp. 23-24.

41 SSL3. p. 20.

42 HDA-M2. p.1.

43 HDA-M2. p. 2.

44 SSL3. p. 3.

*porque, así lo dijera, no tendría apoyo*⁴⁵. El silencio, desprecio, humillación y miedo son solo algunos sentimientos presentes en una relación en la cual la mujer tiene todo que perder. De este modo se toma conciencia de que la mujer no es propiedad del hombre, pero el machismo sigue siendo fuerte en nuestra cultura. A la mujer se le puede golpear o violar, pero al hombre no. *“Como dicen: ¡Primero muerto que bombardeado!”*, *“... que un hombre violara a una mujer y no que un hombre violara a otro hombre*⁴⁶. Otra de las mujeres asegura: *“Si, claro, ese es el machismo. Es que yo creo que esa es como la expresión más latente del machismo. ¿cierto? o sea, ¿cómo mantener la hombría?, ¿sí?”*⁴⁷. No obstante, es una realidad.

Después de muchos siglos la mujer sigue siendo considerada como una propiedad. La mujer vale por lo que tiene y puede hacer, no por lo que es: *“Ella era su propiedad. En esa época era como perder un asno o algo así. Tenían más valor, de pronto, los animales porque le servían más”*⁴⁸.

A lo anterior se agrega el silencio que deben guardar las mujeres y que, de forma paradójica, es una “cualidad” bien apreciada por los hombres de las culturas patriarcales: *“Esta historia me parece indignante. Ver cómo se trataba la mujer que no tenía ni voz. No tenía absolutamente nada. Si lo trasladamos [...] la mujer sigue siendo discriminada. Se escucha decir también ‘si no es para mí no es para nadie’*⁴⁹.

Otro resultado es que las mujeres fueron comprendiendo que, en la medida que se gane dignidad y amor propio, se puede superar el problema de la violencia contra la mujer. *“Es algo indignante... Una como mujer ser ofrecida por el propio padre o por el propio marido a otras personas”*⁵⁰. También: *“[Siento] rabia, impotencia. Sobre todo, ese sentido de impotencia que yo no valgo, que yo no puedo valerme por más que quiera valerme”*⁵¹. De manera que se trata de

45 HDA-M1, p. 9.

46 HDA-M2. pp. 8-9.

47 HDA-M2. p. 9.

48 SSL3. p. 4

49 HDA-H. p. 12.

50 HDA-M2. p.11.

51 HDA-M2. p.11.

ir dando pasos poco a poco para superar la situación que se está viviendo: *“Yo creo que nosotros digamos, Huellas de Arte, sí, ha venido trabajando en eso desde esos ejercicios que hacemos..., de trabajar con perspectiva de género para desnaturalizar muchas formas de violencia porque, pues a todas nos parecía normal muchas cosas”*⁵².

Para superar estas situaciones de injusticia frente a la mujer es necesario que ellas se formen para que apropien herramientas que les permita enfrentar dichas situaciones: *“Sí, la formación es un aspecto muy importante, que le quiten a uno el chip de que debía ser sumisa, que era la propiedad de otra persona, no. Uno también tiene derecho a exigir y tiene derecho a decidir sobre sus cosas y las cosas de la casa”*⁵³. Otra mujer complementa: *“Es darles un conocimiento, darles unas bases, a dónde se tiene que dirigir y cuáles son sus derechos como mujeres, no porque tienen una situación económica pobre...”*⁵⁴. Sin embargo, es importante hacer ver que la violencia contra la mujer no se da solo en estratos bajos de la sociedad. Veamos este ejemplo: *“Precisamente, hablemos de estratos altos. Ellas aguantan para evitar el qué dirán... las apariencias, vivir de apariencias, ¿cierto? Yo vivo con mi esposo, soy feliz, no sé qué, llevamos un lugar que nada que ver, pero ¡mentiras! porque debajo de las cobijas hay una violencia impresionante. Hace poco creo que ustedes escucharon por las redes sociales sobre una ministra de yo no sé qué, ... la maltrataban, y denunció. Ella denunció. Dijo ‘me mamá, ya me mamá de esta situación’ porque ella sólo pensaba en la sociedad, qué dirían las amistades, su familia. Nunca denunciaba”*⁵⁵. Otro testimonio: *“Pero es porque eso también nos lo han impuesto cultural y socialmente, o sea, las mujeres, por encima de todo deben pensar y mantener su estatus de mujer consagrada a su hogar, o sea, usted no puede salirse de los esquemas que le han enseñado”*⁵⁶.

Otro aspecto por superar es cómo lograr que no sea la misma mujer la que permita que el hombre ejerza la violencia y explote a la mujer en el diario vivir. *“Y eso es difícil, por ejemplo, mi mami tiene 80 años y mi hermano*

52 HDA-M2. p. 23.

53 HDA-M2. p. 23.

54 HDA-M2. p. 24.

55 HDA-M2. p. 25.

56 HDA-M2. p. 25.

tiene 40; mi mamá no lo deja arrimar a la cocina. Él llega y fue que se paró, 'pero mamá si eso ya pasamos, ya pasamos esa época'. Yo debo atenderlo cuando llega de trabajar, aunque yo también esté mamada de trabajar'⁵⁷.

Estas voces de las mujeres dejan ver que la investigación ha logrado sus objetivos, dado que se han apropiado de las herramientas necesarias para ir superando la violencia y lograr una mayor equidad. Es claro que todavía queda mucho terreno por recorrer pues la cultura y el ambiente en el cual se vive no permiten que estos avances se evidencien de manera significativa, pero se espera que poco a poco se logre llegar a los sectores más vulnerables. De igual modo, mediante acciones sociales y eventos masivos se espera lograr influir en las políticas públicas de modo que se vayan alcanzando mayores logros de lo obtenidos hasta el momento. Es un camino lento, pero se puede ver que ya existe mayor sensibilidad en las personas para hablar y expresar lo que se siente cuando se ejerce violencia contra la mujer o cuando es discriminada por su género o simplemente porque es mujer.

Finalmente se puede evidenciar una materialización de los resultados de la investigación leyendo las palabras de otra de las participantes:

Como tú decías, la pregunta también era: ¿cómo se puede hacer frente a esto? En un caso muy diferente, una mujer en el marco del conflicto armado nos contactó y nos comentó que unos agentes legales o ilegales abusaron de ella y de su hijo y la infectaron con VIH a ella y a su hijo en venganza con un mensaje de que 'aquí mandamos nosotros'. En ese caso, digamos, que ahí la solución viene es del Estado desde la garantía de los derechos que es una cosa necesaria porque siento que socialmente de pronto los movimientos y el mismo fortalecimiento de los procesos como el de huellas logran algo, logran un pequeño impacto pero siento que nosotros a veces, y es algo que es una discusión entre las organizaciones sociales, le quitamos la responsabilidad del Estado que no solamente tiene que legislar, tiene que hacer cumplir las leyes y eso no sólo pasa en Colombia, pasa en el mundo'⁵⁸.

Con todo, queda la inquietud de seguir concretando acciones que permitan que la igualdad y la justicia vayan dando pasos y cada vez la brecha sea menor, ese es el reto y el horizonte que se abre al cerrar la investigación

57 HDA-M2. p. 26.

58 HDA-M2. p. 8.

y comenzar la socialización de los resultados para que se vean los avances en la sociedad y en cada una de las personas que la conforman.

La justicia social en su sentido más común se entiende como la búsqueda de la mejor repartición de los bienes o una distribución más equitativa de los bienes que posee una sociedad, de tal manera las personas puedan tener calidad de vida. La búsqueda de la justicia social parece un problema perenne porque en cada tiempo hay quienes no les interesa. Hoy, por ejemplo, vemos la humanidad inmersa en una economía de mercado en la cual la ganancia y la usura están por encima de la compasión. Esto no debería desanimarnos en su búsqueda, por el contrario, debería generar mayores esfuerzos para que los colectivos que favorecen la justicia social vayan logrando pequeños o grandes avances que al final terminarán por favorecer a los más necesitados de la sociedad. A estos esfuerzos se suman investigaciones como la que está sustentando este texto, de modo que cada esfuerzo sume en la consecución de la justicia social.

Los resultados de la investigación han dejado ver que un factor importante para que haya justicia social es capacitar las personas para que logren agenciarse y buscar condiciones que les permitan desarrollar sus capacidades de manera que puedan vivir en la sociedad habiendo satisfecho necesidades básicas y procurando su realización.

Una expresión clara de la justicia social es la equidad de género, asunto resaltado en las voces de las mujeres. La discriminación a la que se tenido sometida la mujer a lo largo de la historia es un factor que ha contribuido a la injusticia social, pues por diversas razones, se ha menospreciado a la mujer en sus labores y actividades tanto en el terreno familiar como profesional.

La investigación deja ver que la mujer sigue siendo una protagonista de la historia de la humanidad pues sobre ella recae gran parte de las responsabilidades del hogar, de la familia y de la vida social. Los testimonios o las voces de las mujeres que participaron de la investigación hacen notar cómo todavía hoy no se logra esa igualdad de género, aún más siendo ellas mismas en muchas ocasiones, por tradición o por cultura, las que perpetúan el dominio que ha tenido el hombre hacia la mujer. No se trata de igualar por igualar, sino de darle el debido puesto a la mujer y apreciar su labor en la historia, de manera que se reconozca su papel protagónico y necesario para que se logre la justicia social.

Finalmente, queda claro que el ejercicio metodológico de unir la IAP y la lectura contextual de la Biblia permite desarrollos en favor de comunidades vulnerables como el caso de los grupos de mujeres participantes, dado que se realizan caminos compartidos, no intervenciones en las cuales los “expertos” imparten y los otros los reciben pasivamente. La IAP y la lectura contextual de la Biblia generan procesos de concienciación, autoagenciamiento y trabajo colaborativo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadie, Philippe. *El libro de los jueces*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2005.
- Aguirre, Rafael (ed.). *Así empezó el cristianismo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2010.
- Amorós, Celia. “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales”, en *Violencia y sociedad patriarcal*, Maquieira, Virginia y Sánchez, Cristina (comps.). Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1990.
- Ander-Egg, Ezequiel. *Repensando la investigación-acción participativa. Comentarios, críticas y sugerencias*. Vitoria-Gasteiz: Dirección de Bienestar Social, Gobierno Vasco, 1990.
- Balcázar, Fabricio. “Investigación Acción Participativa: Aspectos conceptuales y dificultades de implementación”. *Revista Fundamentos en Humanidades* [Universidad Nacional de San Luis] 4/7-8 (2003).
- Becerra, Susana. *El Arte de reinventar la vida. Una mirada de Género*. Colombia: Editorial Académica Española, 2012.
- Bernabé Ubieta, Carmen (ed.). *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007.
- Centro de Referencia Nacional sobre Violencia. *Boletín estadístico mensual enero-febrero 2018*. <http://www.medicinalegal.gov.co/documents/20143/217010/Bolet%C3%ADn+mensual+-Febrero-2018.pdf/8e1cde56-656c-9ec5-5bf2-58e64d521657> (Consultado 25 de abril de 2018).
- Defensoría del pueblo. *Promoción y monitoreo de los derechos sexuales y reproductivos de mujeres víctimas de desplazamiento forzado con énfasis en violencia intrafamiliar y sexual*. Bogotá: Taller Creativo, 2008.

- Equipo de apoyo técnico para América Latina y Caribe. Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA). *Igualdad y equidad de género: aproximación teórico-conceptual*. 2006. <http://www.entremundos.org/databases/Herramientas%20de%20trabajo%20en%20genero%20UNFPA.pdf> (Consultado 2 de abril de 2016).
- Fals Borda, Orlando. "Orígenes universales y retos actuales de la IAP". *Análisis político* [Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales IEPRI, Universidad Nacional de Colombia] 38 (1999): 71-88. <http://www.iepri.org/portales/anpol/38.pdf> (Consultado 11 de abril de 2014).
- Federación Luterana Mundial. *Las iglesias dicen "No" a la violencia contra la mujer*. Ginebra: SRO-Kundig, 2002.
- Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre, 1997.
- Gebara, Ivone. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta, 2002.
- Glaser, Barney G.; y Strauss, Anselm L. *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine, 1967.
- Greenwood, Davydd. "De la observación participante a la investigación acción participativa". *Revista de Antropología Social* 9 (2000).
- Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta ya! Colombia: Historias de guerra y dignidad*. Bogotá: CNMH, 2013.
- Guzmán, G.; Alonso, A.; Pouliquen, Y; y Sevilla, E. *Las metodologías participativas de investigación: el aporte al desarrollo local endógeno*. Córdoba: Instituto de Sociología y Estudios Campesinos ETSIAM, 1994.
- Küng, Hans. *El Cristianismo: Esencia e historia*. Madrid: Trotta, 1997.
- Küng, Hans. *Las mujeres en el cristianismo*. Madrid: Trotta, 2002.
- Lamas, Marta. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género". *Papeles de Población* 5/21 (1999).
- Le Boterf, Guy. *Investigación participativa: una aproximación al desarrollo local*. Madrid: Narcea, 1986.
- Lohfink, Norbert. "II Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca d'una società non violenta". *La Civiltà Cattolica*, 135/2 (1984): 30-48.

- López, Natalia. *Una mirada a los derechos de las mujeres en Colombia. Informe alternativo presentado al Comité de la CEDAW de la ONU*. Bogotá: Enlace, 2013.
- Masenya, Madipoane. “Without a voice, with a violated body: Re-reading Judges 19 to challenge gender violence in sacred texts”. *Missionalia: Southern African Journal of Mission Studies* 40/3 (2014): 205–216.
- Navarro, Mercedes. *Violencia, sexismo, silencio: In-conclusiones en el libro de los jueces*. Madrid: Editorial Verbo Divino, 2013.
- Park, Peter. “¿Qué es la investigación-acción participativa? Perspectivas teóricas y metodológicas”. Universidad de Massachusetts. Traducción María Cristina Salazar, UN, 1990, en *La investigación acción participativa*. Lewin, Kurt (ed.). Bogotá: Editorial Laboratorio Educativo, 1990.
- Pitt, Chuck. “Judges 19 as Paradigm for Understanding and Responding to Human Trafficking”. *Priscilla Papers. The Academic Journal of CBE International* 29/4 (2015).
- Prilleltensky, Isaac; y Nelson, Geoffrey. *Doing psychology critically: Making a difference in diverse settings*. New York: Palgrave MacMillan, 2002.
- Rahman, Anisur y Fals Borda, Orlando. “La situación actual y las perspectivas de la IAP”, en *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollo*, Salazar, María Cristina (editora). Consejo de Educación de Adultos de América Latina. Universidad Nacional de Colombia. Madrid: Editorial Popular / OEI, 1992.
- Reeves, Hazel; y Baden, Sally. *Gender and Development: Concepts and definitions*. Report No 55. Institute of Development Studies. Brighton: University of Sussex, 2000.
- Rivas Rebaque, Fernando. *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*. Madrid: San Pablo / Comillas, 2008.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. “Romper el silencio: Hacerse visibles”. *Concilium* 202 (1985).
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: DDB, 1989.

- Selener, Daniel. *Participatory action research and social change*. New York: Cornell University, Participatory Action Research Network, 1997.
- Silveira, Sara. “Políticas públicas de equidad de género en el trabajo en los países del Cono Sur”. Seminario Internacional: Trabajo, Género y Ciudadanía en los Países del Cono Sur. Montevideo (Uruguay), 2000.
- Tamayo, Juan José. “Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones”. <http://fhu.unse.edu.ar/boletin52/dmvg.pdf>. (Consultado 10 de mayo de 2016).
- Támez, Elsa. “Religión, género y violencia”. Agenda latinoamericana 2011. <http://www.iberopuebla.mx/microSitios/catedraTouraine/articulos/Elsa%20Tamez%20Religi%C3%B3n,%20g%C3%A9nero%20y%20poder.pdf> (Consultado 10 de mayo de 2016).
- Támez, Elsa. *Las mujeres en el movimiento de Jesús el Cristo*. Quito: CLAI, 2003.
- Vélez, Olga Consuelo. “Teología de la mujer, feminismo y género”. *Theologica Xaveriana* 51/140 (2001): 545-564.
- West, Gerald. “The contribution of Tamar’s story to the construction of alternative masculinities”, en *Bodies, Embodiment, and Theology of the Hebrew Bible*, editado por S. Tamar Kamionkowski y Wonil Kim, 184-200. New York-London: T&T Clark, 2010.
- West, Gerald y Zondi-Mabizela, Phumzile. “The Bible story that became a campaign: The Tamar Campaign in South Africa (and beyond)”. *Ministerial Formation* 103 (2004): 4-12.

LA PRIMACÍA DE LA VIDA EN MEDIO DE UNA CULTURA DE MUERTE: UNA LECTURA SOCIO-LINGÜÍSTICA DE APOCALIPSIS 11,3-13

*Roberto Caicedo Narváez**
*Javier Barco Saavedra***

RESUMEN

La finalidad de esta propuesta es ofrecer un acercamiento al mensaje del texto de Apocalipsis, con un enfoque sociolingüístico, que cuestiona la “cultura de muerte” en el contexto reflejado en el texto y con una propuesta de

* Doctor en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Costa Rica; Magister en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana; Licenciado en Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica de Costa Rica. Docente, actualmente, en la Fundación Universitaria Bautista en Cali, en las áreas de Biblia, hermenéutica y teología contemporánea, ha enseñado también en la Uniminuto de Bogotá y en la Unicatólica de Cali. Ha sido Pastor en la Iglesia Menonita de Colombia e investigador en el área de la Memoria Histórica de iglesias evangélicas en medio del conflicto en Colombia. Casado con la profesora Isdalia Ortega, de la misma institución, y con dos hijos, Ana Ruth y Juan Daniel. Correo electrónico: rocainar@hotmail.com / rcaicedo@unibautista.edu.co

** Magíster en Teología de la Biblia por la Universidad San Buenaventura de Bogotá y Teólogo por la Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali (Unibautista). Docente en las áreas de Biblia, hermenéutica, ecclesiológia y teología práctica en la Unibautista. Investigador en temas de iglesia e incidencia social a través del libro de apocalipsis en proyectos como “Propuesta pedagógica para la iglesia y la comunidad universitaria basada en el libro de Apocalipsis” y “Propuesta pedagógica para la construcción de paz y la formación política a comunidades cristianas indígenas y campesinas por medio de la enseñanza del libro de Apocalipsis”. Ha sido pastor por espacio de diez años en la denominación Bautista Colombiana de donde es ministro ordenado. Casado hace 13 años con Luz Amparo Chagüendo Ospina. Correo electrónico: Javierbarco9@gmail.com / Jbarco@unibautista.edu.co

esperanza para las comunidades cristianas, quienes tuvieron que enfrentar la opresión, la injusticia y la exclusión que se les infringía en medio de este. De esta manera se pretende también sensibilizar a la Iglesia y comunidades acerca de las dinámicas culturales de muerte que están presentes en el ambiente colombiano hoy. De ahí la necesidad de que los creyentes y no-creyentes decidan ser, desde la interpretación de la Biblia y al igual que la comunidad del Vidente del primer siglo, una comunidad alternativa a la cultura de muerte que proclama un mensaje y que también proclama la Vida.

La propuesta contiene dos fases: la primera trata del análisis sociolingüístico de la perícopa encontrada en Apocalipsis 11,3-13 en relación con su contexto cercano. La segunda fase ofrece un acercamiento a algunas de las estructuras de violencia presentes en el contexto colombiano y cómo a través del libro de Apocalipsis se pueden develar.

En conclusión, la presente propuesta surge de la necesidad de proponer una reflexión que ayude a la Iglesia cristiana y a la sociedad en general a entender las dinámicas de muerte que culturalmente estaban presentes en el contexto del Imperio Romano reflejado en el libro de Apocalipsis, así como las dinámicas de los creyentes de las comunidades de Asia Menor, quienes debieron resistir y enfrenar los azotes de semejante situación. Esas mismas dinámicas culturales a favor de la muerte están en el ambiente de la sociedad colombiana actual y es muy probable que muchos creyentes cristianos hagan parte de ellas con su aprobación o silencio. De ahí la importancia de que el mensaje dado a las comunidades de Asia Menor en tiempos del Vidente Juan se actualice para las comunidades cristianas de hoy con el fin de que entiendan la necesidad de convertirse en una comunidad alternativa a la cultura de muerte reinante, para proclamar la Palabra de Dios que necesariamente es proclamar la vida.

Palabras clave

Apocalipsis, hermenéutica, método sociolingüístico, cultura de muerte, esperanza

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es un esfuerzo hecho por los profesores de la línea investigativa del área de Biblia de la Fundación Universitaria Seminario

Teológico Bautista Internacional de Cali (Unibautista), junto con varios estudiantes de la misma institución, quienes se han unido con el fin de sacar a la luz un escrito denominado: “La primacía de la vida en medio de una cultura de muerte. Una lectura sociolingüística de apocalipsis 11,3-13”, producto de un proyecto de construcción de paz más amplio y que ha sido denominado: Propuesta pedagógica para la iglesia y la comunidad universitaria basada en el libro de Apocalipsis. La presente ponencia es producto del escrito y del proyecto antes mencionados.

Para lograr este fin, el método que se utiliza es el acercamiento sociolingüístico, con el que se leerá el texto de Apocalipsis 11,3-13. Este método tiene como propósito principal estudiar los textos bíblicos desde dos miradas: la lingüística y la social. La primera mirada analiza el texto desde su composición literaria. La segunda lo analiza desde el punto de vista de la sociedad que da a luz las palabras, las expresiones, las ideas. La primera parte se logra prestando atención al significado de las palabras, a su orden narrativo y su correspondencia con el resto de las Escrituras, específicamente con el Antiguo Testamento. La segunda, se estudia en relación con el contexto político, social, económico y religioso en el que esas palabras fueron dichas o escritas.

El pasaje escogido para llevar a cabo dichos propósitos es el relato de Apocalipsis 11,3-13, denominado tradicionalmente como “Los dos testigos”. Dicho texto es escogido por su colorido, sus palabras, la fuerza de sus expresiones, su estructura, y porque evidencia una marcada cultura social de muerte que el texto mismo quiere denunciar. Es indiscutible la crueldad, la barbarie y la indolencia demostradas por una sociedad marcada por una cultura que celebra el asesinato y, que, además, está dominada por unos poderes económicos, políticos y religiosos que hacen gala de esa cultura.

Pero en el mismo relato también se presenta la otra cara de la moneda, la gran diferencia, el contraste. Ahí mismo, se relata la respuesta de Dios ante semejante muestra de crueldad: la vida misma. Teniendo en cuenta semejantes oposiciones, para los autores del presente escrito este pasaje bíblico deja muchas enseñanzas y varios puntos para actuar en el acontecer eclesial de hoy. Este trabajo deja retos por delante, pero en el mismo talante de la literatura apocalíptica también deja esperanza en medio del dolor.

EL MÉTODO SOCIOLINGÜÍSTICO

La investigación presente se apoya en principios y presupuestos derivados de los aportes de la sociolingüística, por lo menos de algunos de sus aportes. Se puede definir la sociolingüística como “el estudio del lenguaje en correspondencia con el entorno social en el cual se hallan los sujetos y en su relación con la sociedad”¹. En términos amplios la sociolingüística puede entenderse

... como aquella ciencia que explica la forma como se inscribe la estructura social en la estructura de la lengua, o más propiamente en la práctica lingüística. En otros términos, podría entenderse como el conjunto teórico que explica las diferentes actitudes y posiciones sociales en relación con los juegos del lenguaje o las formas de decir identificatorios de un grupo².

Para el trabajo propuesto con el texto bíblico en sí, el método consta de varios pasos que es necesario que se tengan en cuenta. Previo al análisis sociolingüístico se hace el trabajo de crítica textual relacionado con la perícopa que se va a trabajar. A la par, se van registrando notando cuáles son algunos de los términos que generan interés para un análisis posterior, así como una discusión alrededor de las posibles traducciones de estos. Para mayor facilidad del trabajo se confecciona una tabla en donde va el término en griego, la raíz en griego, el análisis gramatical y las posibles traducciones al español. En otra columna se colocan las variantes textuales que habría que tener en cuenta en la traducción. Este sería el primer paso.

El paso número dos, consiste en hacer un barrido de los principales términos del texto y a partir de sus significados se van ubicando en los diferentes lados de la realidad escogidos para su análisis (económico, social, político y religioso-cultural), de acuerdo con lo que represente dentro del texto, así como en relación con su contexto. Este trabajo se hace versículo por versículo con los términos considerados más relevantes para este análisis.

1 Hudson, *Sociolinguistics*, 32.

2 Areiza, Cisneros, Tabares, “Hacia una nueva visión sociolingüística”, 5.

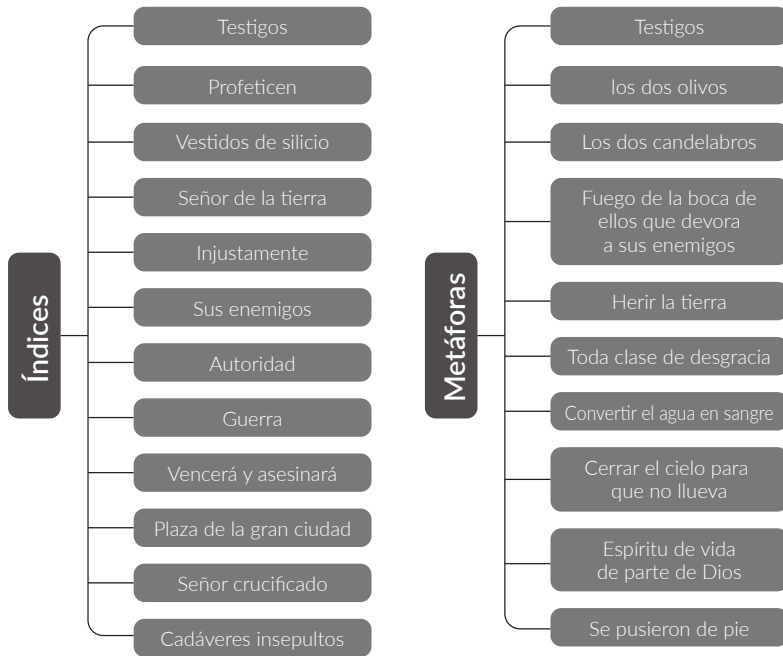
En el siguiente paso se hace una clasificación de estos en términos de sus posibles “significaciones”, las cuales pueden ser de tipo indexada o metafórica. Los términos se categorizan entonces como metáforas o como índices, que incluiría símbolos, alegorías o comparaciones. A partir de allí se forman dos núcleos: uno agrupando las metáforas y otro agrupando los índices descubiertos.

Seguidamente, en el paso cuatro, se analiza qué término o términos aparecen tanto en el núcleo de metáforas como en el núcleo de índices, de tal manera que ese término o términos se constituyan en el punto de partida para la construcción de un nodo signico alrededor del cual se agruparían buena parte de las metáforas y los índices. Tomando uno de los términos, se puede construir un nodo más específico que relacione y agrupe en torno de sí buena parte de los índices y metáforas. Es importante aclarar que de este análisis pueden resultar varios nodos signicos, dependiendo si existe más de un término que cumpla con la función de agrupar. Mínimamente, debe resultar un nodo signico partiendo del estudio de palabras realizado en el texto.

Por último, el resultado de este proceso será entonces el insumo para la interpretación hermenéutica del texto, partiendo del nodo o nodos signicos que se han propuesto. Los resultados pueden variar si se parte de un nodo u otro; es pues una decisión ya de tipo hermenéutico el escoger el término a partir del cual se construye el o los nodos signicos, pero las implicaciones hermenéuticas podrían ser similares a pesar de los diferentes puntos de partida; dependerá de la forma en que el análisis relaciona los términos entre sí y estos con su contexto; sin embargo, siempre estará presente la pluralidad de sentidos que puede generarse a partir de dicho análisis. Es la riqueza y el riesgo de todo trabajo de interpretación.

Con este panorama un poco más claro, se procede entonces a establecer los términos más importantes dentro de la perícopa para, una vez encontrados, investigar las posibles realidades a las que remite dentro del contexto dado. Esas posibles realidades son buscadas dentro de los contextos económico, político, social y cultural-religioso. Los resultados de la investigación, en este sentido, se verán reflejados en el estudio de la perícopa como tal. Por lo pronto, una imagen de las palabras escogidas y agrupadas según la categoría que se les dio, puede servir de referencia.

Figura No. 1.³



Las palabras anteriores (ya sean índices o metáforas), relacionadas directamente con la palabra que le da sentido a la narración (testigos *martusin* μάρτυσί), arrojan lo que se considera en el presente escrito como el sentido de la perícopa en cuestión. Es necesario aclarar que se escoge la palabra testigos (*martusin* μάρτυσί) porque es la palabra de la que dependen las demás. Las acciones, los adjetivos, las metáforas, los símbolos presentes en el escrito no tienen sentido si no es en conexión con esta palabra. Por supuesto, el sentido del texto va en la misma vía de la aseveración anterior.

Luego de hacer el análisis precedente queda aún un paso más para sintetizar la investigación hecha. Según lo dicho en el apartado anterior en cuanto al método utilizado, el siguiente paso es establecer la proposición,

3 Barco Saavedra, *La primacía de la vida en medio de una cultura de muerte: una lectura sociolingüística de apocalipsis 11,3-13*, 95.

la presuposición, las condiciones y la implicación de lo dicho hasta aquí. Según lo estudiado del texto, se propone lo siguiente:

Proposición. Los dos testigos tienen un mensaje que incomoda. A lo largo de todo el pasaje estudiado, lo que más se muestra es la idea de oposición entre el mensaje de los dos testigos y los poderes del mundo. Si bien el contenido de su mensaje no se muestra en ningún momento, sí se deja claro por medio de acciones (cerrar el cielo para que no llueva, convertir el agua en sangre, azotar la tierra con toda clase de plagas) que vienen de parte de Dios, cuya sola presencia incomoda a los poderes de este mundo que le son antagónicos.

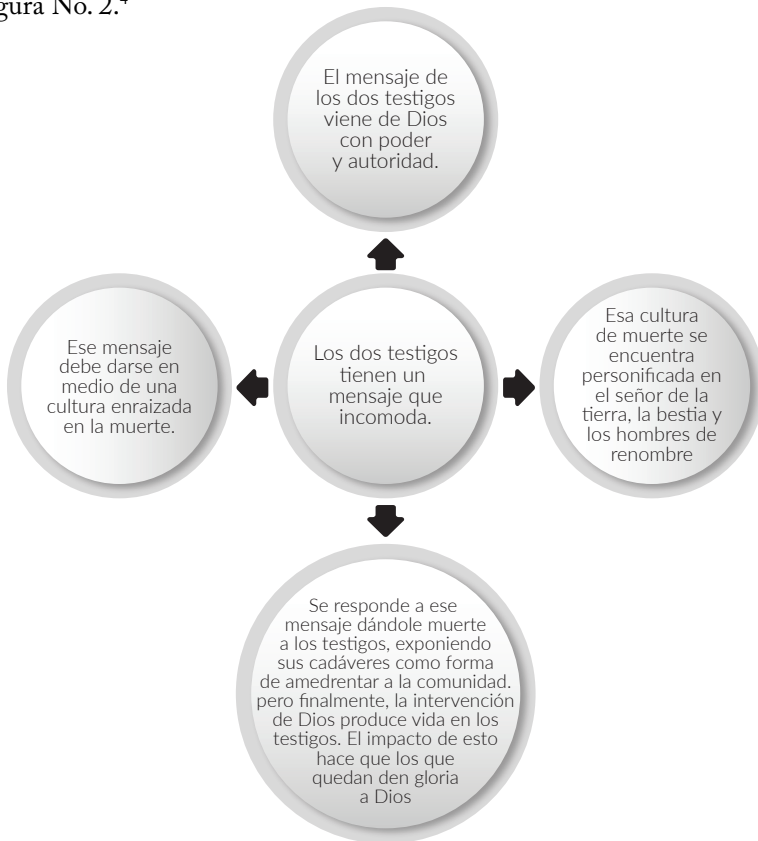
Presuposiciones. El mensaje de los dos testigos viene de Dios con poder y autoridad. Esta autoridad, que viene de parte de Dios sobre ellos, contiene unos signos que tocan las fibras de la economía, la política y la religiosidad popular. Su poder sobre la tierra, sobre el agua, sobre las lluvias; hace que estos dos personajes se vuelvan odiosos ante los poderes del mundo.

Condiciones (A). Ese mensaje debe darse en medio de una cultura enraizada en la muerte. Esta cultura de muerte queda evidenciada en el relato cuando los dos personajes son asesinados por la bestia que sube del abismo pero, más aún, por la reacción despiadada de los habitantes de la tierra que se gozan en su muerte, hacen fiesta y se envían regalos los unos a los otros. El relato se esfuerza por dejar claros y pormenorizar los detalles de la atrocidad y la falta de respeto por la vida de forma bastante cruel.

Condiciones (B). Esa cultura de muerte se encuentra personificada en el señor de la tierra, la bestia, los hombres de renombre y los habitantes de la tierra. Son estos personajes quienes, dentro del texto, se encargan de dar vida real a los poderes mundanos que subyugan, oprimen y se ponen en contra de mensaje divino.

Implicaciones. Se responde a ese mensaje dándole muerte a los testigos, exponiendo sus cadáveres como forma de amedrentar a la comunidad. Pero, finalmente, la intervención de Dios produce vida en los testigos. El impacto de esto hace que los que quedan den gloria a Dios. El gran acto de bondad y de poder de Dios no fue el realizado por los dos testigos a lo largo del relato: el gran acto de Dios fue la vida en respuesta a la cultura de muerte y de crueldad efectuada por los poderes del mundo anteriormente descritos.

Figura No. 2.⁴



LA IGLESIA COMO TESTIGO EN MEDIO DE UNA CULTURA DE MUERTE

Como ejemplo de testimonio, de resistencia y memoria dentro de las iglesias evangélicas en Colombia, Justapaz y la comisión de paz del Consejo Evangélico de Colombia han impulsado, desde el año 2005, un informe que

4 Barco Saavedra, 122.

se ha denominado: “Un llamado profético: las iglesias colombianas documentan su sufrimiento y su esperanza”.

La información sobre la violencia política presentada en los informes de “Un llamado profético” está basada en fuentes primarias recolectadas a través de entrevistas. El documento presenta un registro cuidadoso y limitado que refleja sólo una parte del sufrimiento de las iglesias cristianas evangélicas en Colombia. Se presenta la información sobre violencia política contra la iglesia en Colombia en forma consistente con los conceptos de derechos humanos y con las normas del Derecho Internacional Humanitario⁵.

Las situaciones de muerte y hostilidad que tuvieron que padecer los Dos Testigos de Apocalipsis 11 son el retrato de las mismas situaciones que han vivido miles de creyentes que se han atrevido a hacer frente a las Bestias y a los señores de la tierra a lo largo de la historia. Esa misma escena se repite día tras día, pero de forma anónima en muchas partes de Colombia.

A continuación, se relacionará el caso del pastor Salvador Alcántara, su esposa, hijas y nieto⁶, quienes son un ejemplo reciente de la situación que viven los *δυσὶν μαρτυσίῳ* (*duzin martusin*) de la historia reciente.

Salvador Alcántara Rivera tenía 53 años, estaba casado con Nidia Alián y tenía cuatro hijas. Salvador era el pastor de la Iglesia Cuadrangular de El Garzal, lideraba el proceso de restitución de tierras de la comunidad campesina y era el representante legal de la Asociación de Productores Alternativos de Simití (ASPROAS).

El pastor Salvador fue amenazado por presuntos neoparamilitares el 2 de junio de 2013 y tuvo que salir desplazado junto con su familia de El Garzal, Simití, Bolívar. En la primera semana de abril, el subgerente de tierras rurales de Incodec hizo entrega formal de algunos títulos que acreditaban la propiedad de los campesinos de los predios de El Garzal, los cuales habían sido retenidos ilegalmente por funcionarios del antiguo

5 Justapaz, Comisión de paz del Consejo evangélico de Colombia, 8.

6 Testimonio tomado de: Asociación Cristiana Menonita para justicia, paz y acción no violenta- Justapaz y comisión de paz del consejo evangélico de Colombia CE-DECOL. Programa de memoria histórica e incidencia política: “Un llamado profético” No. 9. Las iglesias cristianas documentan su sufrimiento y su esperanza. Bogotá, 2014. Caso 14: desplazamiento y amenaza.

Incora. Una semana después, se escuchó que en la región vieron a Manuel Enrique Barreto (señalado por alias “Julián Bolívar”, ex comandante del Bloque Central Bolívar como integrante de la estructura paramilitar en el sur del departamento de Bolívar). La última semana de mayo, el pastor Salvador recibió una llamada de una persona que vive en cercanías a la hacienda La Sucumbeza (propiedad de la familia Barreto) que le informaba que tuviera cuidado porque había aumentado la presencia de neoparamilitares de los Urabeños. El 31 de mayo, en horas de la noche, Nidia, esposa del pastor Salvador Alcántara, encontró en el patio a dos personas que salieron corriendo luego de ser vistos.

Estos incidentes de seguridad hicieron que el pastor Salvador, su esposa, una de sus hijas y un nieto salieran de la comunidad. Días después de su salida se tuvo conocimiento de una reunión convocada por neoparamilitares de los Urabeños en la vereda La Trampa, del corregimiento de San Luis (límites con El Garzal); en ella se informó que iban a asesinar a las personas que estaban al frente de los procesos de tierras, mencionando el nombre del pastor Salvador.

Así como en el relato de Apocalipsis Dios envía su aliento de vida a los dos testigos, hoy también lo hace con las comunidades eclesiales en medio de la cultura de muerte. Ese es el desafío que presenta el relato de los dos testigos y es el desafío que los “testigos” del presente también llevan a las comunidades de fe. La iglesia debe luchar siendo iglesia y debe defender proféticamente la vida; al tiempo que denuncia y se enfrenta a lo que es contrario al mensaje divino, es decir, a estructuras de muerte que dominan, no solo en el ámbito colombiano sino también en la esfera mundial.

CONCLUSIÓN

El texto de Apocalipsis 11,3-13 deja muchos retos a la iglesia de todos los tiempos. Es muy importante, para quien se acerque al texto, entender que las situaciones vitales no son diferentes a pesar de las barreras de tiempo, idioma, cultura y situación política. Hoy también, el mundo y la iglesia seguidora del cordero inmolado (Ap 5,6) padecen los embates de la bestia, de los señores de la tierra, de hombres de renombre y de habitantes de la tierra cegados por los poderes oscuros que los dominan.

Y es en medio de un panorama tan crítico, que la iglesia está llamada a ser testigo, a ser candelabro y a ser olivo. A ejercer la autoridad y la obediencia al llamado que Dios mismo le hace para que muestre, en un mundo dominado por la cultura de la violencia y de la muerte, que el poder de Dios es vigente y que la vida siempre estará por encima del asesinato, de la crueldad y del horror.

El gran testimonio de Dios a través de la iglesia que es testigo del Cordero no son los milagros y las muestras de poder. Su gran testimonio siempre será la vida que Dios está dispuesto a dar en favor de quienes quieran arrepentirse y seguirle; así, paradójicamente, eso le cueste la vida a quienes son sus seguidores y sus enviados.

Las enseñanzas anteriores reflejan el análisis realizado al texto bíblico en cuestión. Pero dichas conclusiones hermenéuticas no se hubieran logrado sin el respectivo trabajo previo al prestar especial atención a los aspectos sociales, políticos, económicos y cultural-religiosos. Como también a los aspectos narrativos, lingüísticos y de significado de las palabras, es decir, a los aspectos literarios del texto.

Una mirada interdisciplinar como la que se tuvo para trabajar este texto deja ver las grandes riquezas y los fuertes matices que un mismo pasaje puede tener. Las palabras que se usan para contar una historia o para dar a entender una idea no son palabras expresadas en el vacío, sino que obedecen a una cultura, a un contexto, a una carga de sentido que comunica al oyente o al lector una idea que es necesario develar a través del conocimiento de dicha carga. Por esto, el esfuerzo hecho en este trabajo ha sido el de presentar, primero, un panorama general de la literatura apocalíptica para que el lector esté enterado de sus principales características, así como un esbozo de las particularidades del ambiente social, económico y político del tiempo, integrando lo anterior a la interpretación que se hace de los hechos, las palabras y las acciones del pasaje.

Producto de esto, esperamos que el lector haya podido, a través de lo mencionado en el último capítulo, correlacionar toda esa información con el contexto colombiano, mirando de forma palpable las consecuencias padecidas por una cultura histórica de muerte y violencia que ya ha cobrado la vida de miles de personas a lo largo de más de 60 años.

Este equipo de trabajo espera que el aprendizaje obtenido en este estudio sirva para reflexiones posteriores y para que se siga ahondando en el abordaje de este método que, sin duda, evidencia varias riquezas hermenéuticas que no se contemplan en la simple, aunque importante, lectura textual de un pasaje bíblico. La combinación de estas dos disciplinas (lingüística y sociología) proponen al exégeta un reto y una oportunidad para entender, un poco más allá, las verdades bíblicas.

BIBLIOGRAFÍA

- Areiza, Rafael; Cisneros, Mireya; y Luis E. Tabares. *Sociolingüística: Enfoques pragmático y varacionista*. Bogotá: Ecoe, 2012.
- Barco Saavedra, Javier (dir.). *La primacía de la vida en medio de una cultura de muerte: una lectura sociolingüística de apocalipsis 11,3-13*. Cali: Unibau-tista, 2018.
- Hudson, Richard. *Sociolinguistics*. Cambridge: University Press, 2001.
- Justapaz. Comisión de Paz del Consejo Evangélico de Colombia. *Programa de documentación e Incidencia Política*. Bogotá: Justapaz, 2009.
- Justapaz y Cedecol. “Un Llamado Profético”. No. 9. Bogotá, 2014.

SENTIDO DE RECUPERACIÓN DE LA PERSONA PARA LA COMUNIDAD EN LOS EVANGELIOS*

*Jorge Yecid Triana Rodríguez***

RESUMEN

En el marco de la reflexión sobre la pertinencia y actualidad de la teología de la liberación en los contextos actuales latinoamericanos, surge la presente reflexión académica que plantea el aporte de los Evangelios en el marco del Nuevo Testamento como referente fundamental del discurso de la misma.

El tema en particular parte de la pregunta sobre la persona y su acogida en la comunidad, trasladando el escenario al conjunto de los textos sagrados neotestamentarios y haciendo una lectura de la opción por los pobres profesada por la teología latinoamericana, no exclusivamente.

Se parte de la lectura básica, en aspectos literarios y exegéticos, de conceptos bíblicos, para llegar a su profundización en los contextos que planteó la teología de la liberación, proponiendo de esta manera una lectura de la

* Artículo de reflexión.

** Licenciado en sociales por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín; Magíster en Ciencias bíblicas y arqueología por el Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén y Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Docente de Sagrada Escritura en los campos de Antiguo Testamento, métodos exegéticos, lenguas bíblicas y hermenéuticas contextuales. Apoyo a formación laical y animación bíblica de la pastoral. Publicaciones en temas de métodos exegéticos diacrónicos y praxeología bíblica. Investigador Asociado (I) de Colciencias. Profesor de pedagogía bíblica en la Licenciatura en Educación Religiosa, Universidad de La Salle. ORCID: 0000-0001-8876-5435 / Correo electrónico: jytriana@unisalle.edu.co

realidad en perspectiva teológica y salvífica, pero desde la óptica comunitaria, es decir, con perspectiva eclesiológica.

Palabras clave

persona, comunidad, evangelios, ὄχλοι

INTRODUCCIÓN

Tomando como punto de partida la reflexión de la teología de la liberación, que recupera y plantea el valor de la persona, reconociendo los actos personales esenciales tanto para identificar al sujeto como para llegar a consensos comunitarios por encima de la propuesta individualista de las sociedades posmodernas.

La teología de la liberación se orienta también hacia una propuesta de modelo eclesial, desde el sentido de la comunidad y no de la institución, reconocida esta última como un modelo eclesial pero no el único ni excluyente. Los elementos característicos de esta propuesta, además del énfasis en la persona, son la igualdad entre las personas, en el plano de dignidad y reconocimiento, ante las discriminaciones que la sola institución ejerce en clave de poder y autoritarismo, no de autoridad en el sentido evangélico de servicio y testimonio, en aceptación de la diversidad, fruto de la capacidad de cada persona, de su proceso de madurez y de la gracia divina que actúa en el ser humano (visión paulina del creyente).

La finalidad de esta propuesta no consiste solamente en brindar alternativas sino en reconstruir la unidad primigenia del plan salvífico y amoroso de Dios ante la dispersión y disgregación humana, religiosa, social, cultural y económica que hiera también la creación.

La pregunta problema de la presente indagación es: ¿cuál es la salvación que Jesús propone? Para procurar una respuesta fundamentada es necesario adentrarse en los evangelios, ya que en estos se demuestra la intención clara de Jesús y de la comunidad, referida en los escritos neotestamentarios, de recuperar a las personas marginadas, discriminadas, silenciadas, señaladas, descreídas y descuidadas por parte de las autoridades religiosas y políticas de la época, dentro del marco de la visión del pueblo de Dios en continuidad de las promesas del Antiguo Testamento. Estas categorías de personas se

reflejan tanto en individuos como en colectividades que se concentran en el concepto griego ὄχλοι (multitud / chusma) de los evangelios. Las narraciones expresamente desafían una estructura sociorreligiosa y encarnan en la persona de Jesús, con sus gestos y palabras, la institución de poder que sometía la comunidad y opacaba el misterio “eclesial” configurado históricamente desde el Israel bíblico hasta el cristianismo primitivo y reflejado en los mismos escritos.

El objeto de estudio consiste en rastrear y profundizar algunos pasajes evangélicos que evidencian esta actitud de Jesús en favor de la comunidad por medio del análisis semántico de términos como ὄχλοι, ἁμαρτωλοί, τελῶναι, λεπροί y κοινοί. Estos términos están cargados de una significación negativa y excluyente, pero en los relatos en estudio esta significación muestra la persona que es objeto de exclusión y desprecio. Así, se propone una mirada de sentido a las personas, como aporte del Evangelio y la reflexión teológica.

1. JESÚS Y LOS ὄχλοι

Luego de los relatos que preparan el inicio del ministerio de Jesús, Mt 4,12 narra una coyuntura: la entrega de Juan Bautista en manos de Herodes Antipas; es decir, en clave antropológica se indica una vivencia personal del misterio que se cristaliza en el “ser entregado para” (παρεδόθη aoristo pasivo) pero en sentido integral como persona y comunidad, no como individuo¹.

Jesús se acerca, efectúa un movimiento existencial y geográfico representado en el “salir” de su casa natal y entorno familiar tradicional, espacio de crecimiento y maduración, para dirigirse a Cafarnaúm, centro de confluencia de caminos, costumbres, culturas, expectativas y posibilidades comunicativas.

El primer movimiento teológico es el del llamado personal a dos hermanos, no individuos, en su ambiente de vida y sustento como lo es la pesca (Mt 4,18); del mismo modo se narra el llamado a otra pareja de hermanos (Mt 4,21-22): ¿qué los motivó a seguir a Jesús dejándolo todo?

1 González, “Antropología. Persona y comunidad”, 49.

El segundo movimiento es el de la predicación, realizada por medio de palabras y obras (Mt 4,23-24), produciéndose un efecto de contagio más allá de las fronteras nacionalistas, etnocéntricas y etnorreligiosas: hacia Siria y Decápolis que eran tierras paganas.

Como resultado se menciona el seguimiento por parte de los ὄχλοι (Mt 4,25) que la Nueva Biblia de Jerusalén traduce por “gran muchedumbre”. Pero, ¿quiénes son estas muchedumbres?

La semántica de este término se explica en los versículos anteriores: los que tienen toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo (v.23); y se repite: los que tenían enfermedad, los afligidos (ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις), así como los endemoniados, epilépticos y paralíticos (v.24). Se trata, entonces, del residuo social, de la denominada “chusma” en lenguaje regional, es decir, los pobres, los indeseables e indeseados, los marginados e ignorados, ya que “Jesús no excluye a nadie”².

Pero a estos ὄχλοι se dirige Jesús (Mt 5,1) y los conduce a Dios (εἰς τὸ ὄρος). Aquí se distingue claramente este grupo, de los discípulos que lo acompañaban (Cf. Lc 7,11). Pero a todos ellos Jesús les enseña asumiendo la actitud del profeta: “abriendo su boca” (Mt 5,2) los toma en cuenta y les da la dignidad y el reconocimiento de hijos, ciudadanos, personas, comunidad.

2. JESÚS Y LOS PUBLICANOS Y PECADORES

Siguiendo el modelo comunitario de Jesús que propone el valor de las personas por encima de la estructura o del sistema, un segundo grupo específico, incluido dentro de los ὄχλοι, es el de los τελῶναι y los ἁματωλοί (Mc 2,15), entre los cuales se menciona específicamente a Leví (Lc 5,27-28) y a Zaqueo (Lc 19,1-10). Como en las citas en las que se menciona a los ὄχλοι, los discípulos son espectadores o acompañantes de camino de Jesús, como si su primer aprendizaje fuera el de la observación y acompañamiento del Maestro, tal como se describe en el sermón de las bienaventuranzas (notar diferencias en el encabezado de Mt 5,1 y Lc 6,20).

La mirada por parte de los judíos observantes es contraria, cerrada, crítica y discriminativa (Mc 2,16). En Lc 18,9-14 se conforman dos modelos

2 Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, 37.

de creyente: uno, considerado fiel observante, el fariseo; y el otro, señalado por ser cobrador de impuestos, sin identidad propia ya que se menciona entre “los demás hombres” con las acusaciones de rapaz, injusto y adúltero. Estos personajes demuestran tener actitudes que son valoradas por Jesús y son objeto de murmuraciones por parte de sus adversarios (Lc 19,7). El contexto en el que se dan estas críticas es la acogida de estos personajes al Maestro: porque come con ellos, va a sus casas y se sienta a la mesa en su compañía, lo cual genera repudio y hasta asco por parte de quienes se consideraban rectos, puros, observantes³.

Un texto que abre la dimensión de este modelo propuesto por Jesús es Lc 7,36-50, que señala a una mujer como pecadora⁴; Jesús le permite unirlo, tocarlo, tratarlo con ternura sin ningún juzgamiento ni gesto de incomodidad; ella no podía hacerlo públicamente, ni de manera libre, propia, auténtica, sino oculta e ignominiosa por ser considerada prostituta de oficio. Algunos textos que presentan elementos paralelos (Jn 12,1-11; Mt 26,6-13; Mc 14,3-9) resaltan el aspecto material y económico como el costo del perfume y la crítica al “desperdicio” para justificar una actitud externa de justificación dando limosna a los pobres –pero no rescatando la persona–; pero contrariamente, este texto se centra en los gestos humanos, afectivos, de interrelación en los que se comunica el ser y se manifiesta el amor.

Jesús devuelve a esta mujer su dignidad, la restituye como mujer en su feminidad, la recibe de nuevo en la comunidad, la justifica ante Dios y no ante los hombres como hija y regenerada en el perdón, le da identidad mediante la dimensión de fe y trascendencia que ella misma ha mostrado en sus gestos.

3 “Los indigentes, que constituyen el estrato más bajo de Galilea, no solo carecen de todo; están además condenados a vivir en la vergüenza: sin honor ni dignidad alguna”. Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, 70.

4 “Jesús nació en una sociedad en cuya conciencia colectiva estaban gravados algunos estereotipos sobre la mujer, transmitidos durante siglos” Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, 77.

3. JESÚS Y LOS ΚΟΙΤΩΪ

El tercer grupo significativo que se reúne dentro del término ὄχλοι es el de los “impuros”, un concepto que se acuña en la Torá y define una de las raíces teológicas de la religión veterotestamentaria: el sentido de lo puro e impuro. Las prescripciones legales que acuña el Pentateuco tienden a preservar al pueblo de la contaminación ritual y favorecer la realización perfecta del culto⁵. Esto hacía del pueblo de Israel un pueblo separado, elegido, llamado a la santidad (Lv 19,2).

Pero la visión que muestran los evangelios en relación con estas leyes de pureza ritual muestra cómo se convirtieron en obstáculo para que el mismo pueblo se encontrara con el dios a quien adoraba mediante el culto. Esta será la mayor contienda entre Jesús y las autoridades judías que, propugnando el valor de estas leyes, impedían a los que padecían síntomas físicos de “impureza” participar de la vida en comunidad y por tanto los señalaban como pecadores, indeseados de Dios, indignos de ser herederos de las promesas divinas.

La lista de impuros cobijaba mujeres con flujos de sangre, como la hemorroisa (Mc 5, 21ss), leprosos (Mc 1,40ss; Lc 5,12ss), poseídos (Mc 5,1), etc., y discutía sobre tradiciones de los padres (Mt 15; Mc 7). Según Pagola, “no hay que confundirlos con el pueblo ignorante [...] ni con tanta gente del campo”⁶, que no cumplían la ley por ignorancia.

Estas personas tenían una marca social que les impedía acercarse a la población “pura” y les exigía usar distintivos humillantes, visibles e irrisorios. Las consecuencias, una clase social marginal, subterránea, miserable y con autoconciencia de culpabilidad sin comprender los verdaderos motivos.

Las actitudes de Jesús son dicentes en relación con estas personas: ha venido a sanar a los enfermos y no a los sanos (Mc 1,34; 2,17). Él se atreve a tocar al leproso, con el efecto automático de hacerse impuro, asumiendo en sí la profecía de Isaías sobre el Siervo de Yahveh: “cargó sobre él todas nuestras

5 “La pureza ritual era la condición para participar en el culto que mantenía la relación del pueblo con Dios, sellada con la alianza”. Nota a Lv 11,1-15,33. Guijarro, *Biblia de América*, 156.

6 Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, 72.

culpas” (Is 53,4-6). Ante los espíritus inmundos obra con autoridad, lo cual es captado por las ὄχλοι (Mc 1,27-28), mientras que para los detentores de la Ley es algo contradictorio y obra del maligno (Mt 9,32-34).

Los gestos de Jesús en relación con estas personas son signos teológicos del Reino, de la nueva comunidad: tocar, levantar, limpiar; y de la inauguración de la era mesiánica, caracterizada por mostrar el rostro misericordioso de Dios, solidario, restaurador.

4. CONCLUSIONES

Una última controversia que sintetiza la acción de Jesús en favor del ser humano, está en la dura crítica por realizar curaciones el día sábado, anteponiendo a los preceptos que asfixiaban al ser humano y segmentaban la comunidad, el valor fundamental de la persona, como centro de su acción evangelizadora y de la misión de anuncio del Padre Dios.

Estas acciones de Jesús, cargadas de significado teológico en cuanto revelan un Dios amor, misericordioso, fiel y cercano, exigieron radicalidad de su parte hasta las últimas consecuencias de su muerte, como parte del mismo anuncio y el mayor gesto de su entrega a estas personas.

Esta denominación de los ὄχλοι, hoy se aproxima a la de las clases marginadas de nuestras sociedades, que excluyen, someten e ignoran el sufrimiento humano haciendo caso omiso al llamado a la igualdad, a la solidaridad, al amor.

La Iglesia está llamada a construir un nuevo modelo incluyente, universal, respetuoso y profético. No se puede seguir señalando a las personas con los mismos criterios legalistas e institucionales que antepongan los valores evangélicos indicados por Jesús y son reclamados por la humanidad. No se puede seguir discriminando a las personas sin antes generar procesos de acercamiento y acompañamiento siguiendo el modelo comunitario de Jesús. La atención por los ὄχλοι de nuestro tiempo es prioritaria, no opcional ni excluyente: Jesús vino a predicar y hacer visible el mensaje del Reino a todos, pero haciéndolo visible a quienes la sociedad judía de su época había invisibilizado y excluido, para demostrar que ante Dios son iguales en dignidad y predilección, y que la acción primera de Jesús era devolverles su lugar en la comunidad de fe y vida.

Se concluye esta reflexión bíblica con otra de revisión de los nuevos desafíos de la teología de la liberación:

En primer lugar, se trata de ampliar la perspectiva de la opresión, que no sólo es socioeconómica, sino también étnica, cultural, sexual. [...] Y en segundo lugar se trata de enriquecer la elaboración teológica incorporando otras perspectivas: la antropológica, cultural, de género... (lo cual no podrá hacerse plenamente sino con la participación de estos sujetos). Nuevos campos se hacen presentes, pues, y con fuerza en la TL: las culturas, la inculturación, la mujer, el feminismo, la teología del cuerpo, la teología india, el diálogo con las religiones precolombinas y africanas, la ecología... Esta ampliación de perspectivas redimensionará inevitablemente a la TL en sus diferentes ramas en un futuro inmediato⁷.

BIBLIOGRAFÍA

- AAVV. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon (eds.). *Mysterium liberationis II*. Madrid: Trotta, 1990.
- González Faus, José Ignacio. "Antropología. Persona y comunidad", en *Mysterium liberationis II*, Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon (eds.). Madrid: Trotta, 1990.
- Guijarro, Santiago y otros. *Biblia de América*. Madrid: La Casa de la Biblia, 1994.
- Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*. Münster: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Pagola, José Antonio. *Jesús, aproximación histórica*. Madrid: PPC, 2013.
- Tamez, Elsa. *Diccionario conciso griego-español*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft y Sociedades Bíblicas Unidas, 2013.
- Ubieta López, José Angel (dir.). *Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Vigil, José María. "¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?". *Alternativas* [Managua, Nicaragua] 8 (1997).

7 Vigil, "¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?", s. p.



UNA APROXIMACIÓN
INTERDISCIPLINAR A LA
TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

EQUIDAD DE GÉNERO COMO RESISTENCIA CONTRA OPRESIÓN Y EXPLOTACIÓN: ESTUDIO DE CASO EN GUATEMALA

*Paul Kasun, OSB**

Miembro de Amerindia Colombia

RESUMEN

En muchas naciones de América, las acciones y no acciones de gobiernos fracturan los movimientos indígenas. En Guatemala, la cultura ladina considera que la gente indígena es atrasada pero explota su mano de obra. Eje de la teología de liberación es su compromiso con la justicia social y este artículo se ocupa de un aspecto de la justicia social, como es la equidad de género. Además, emplea datos originales y cuantitativos que describen cómo los mayas perciben los roles de género en la familia y cómo entienden asuntos de género en el contexto sociocultural. Entre los más de doscientos respondientes k'iche maya del estudio de caso hay interesantes similitudes entre las perspectivas de hombres y mujeres respecto a sus roles dentro de la familia. Sin embargo, hay diferencias entre ellos sobre la equidad de género en las estructuras sociales de la sociedad. Finalmente, analiza los patrones de las perspectivas entre respondientes respecto a la equidad de género y

* Doctor en Sociología por la Universidad de Texas (2015), Austin. Profesor en la Universidad del Rosario en el centro de Bogotá. Como sacerdote diocesano trabajó en Omaha, Nebraska, EE. UU. (1994 a 2003) y es actualmente Misionero Benedictino en el Monasterio Benedictino de El Rosal, Colombia, donde realiza trabajo pastoral. Está escribiendo un informe de su investigación acerca de las escuelas vocacionales asociadas con los monasterios benedictinos de Tanzania, Uganda y Togo. Correo electrónico: frpaul@utexas.edu

ofrece unas conclusiones que podrían aplicar más allá de Guatemala para añadir a los argumentos de liberación desde el ámbito de la fe.

Palabras clave

pobreza, gente indígena, capitalismo, liberación, género, Guatemala, propiedad privada, opresión, explotación, élite, religión, sociología

INTRODUCCIÓN

La población indígena en todos los países americanos ha sufrido mucho a lo largo de los años y vive en condiciones de mayor pobreza que cualquiera otra población o clase¹. Incluso, desde Guatemala hasta Chile, muchos de sus líderes sociales están siendo asesinados porque impiden los planes de los que tienen más fuerza violenta que ellos. No es una novedad. El libro de los Reyes en la Biblia cuenta como Jezabel y Ajab introducían los dioses de Baal, y practicaban opresión y totalitarismo al pueblo judío, ejemplificado por el asesinato de Nabot para tomar posesión de su viña (1 Rys 21,17-29). Como lo presenta la historia del libro de los Reyes, no es fácil ser una clase que domina en una sociedad, y requiere estrategias para mantener y perpetuar su dominación.

Este artículo se propone indagar en los conceptos de género entre la gente indígena de Guatemala, porque la socialización de los roles de género es una estrategia de dominación de la clase élite. Es decir, la ideología que los hombres son superiores a las mujeres proviene de la clase élite. ¿Cómo la ha efectuado la clase maya? Este artículo usa datos de un estudio cuantitativo que yo realicé en el Altiplano y que titulé “Encuesta del Altiplano 2012”. Mi motivación para hacer la encuesta fue entender las perspectivas de la gente indígena y poder contribuir a su liberación de la opresión. La encuesta contiene más de 200 entrevistas en las que analizo la perspectiva de los individuos mayas respecto al género. Aunque pensaba encontrar grandes diferencias en sus actitudes, para mi sorpresa hubo gran homogeneidad en las respuestas del módulo de género.

A continuación, presento el contexto sociológico de la socialización de los papeles de género en Guatemala a partir de una reseña literaria y unas

1 Hale, *Más que un Indio = More than an Indian: racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*.

referencias bíblicas; luego, los métodos y resultados del estudio; y, para finalizar, ofrezco una discusión e interpretación de los datos, con unas conclusiones válidas más allá de Guatemala en relación con los argumentos de liberación desde el ámbito de la fe.

EQUIDAD ENTRE SERES HUMANOS: POR QUÉ AJAB Y JEZABEL NO TIENEN RAZÓN

Según la frase famosa de la Biblia, “Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (Gn 1,27). Esta frase del Génesis resulta estéril si se queda en un contexto individual y personal. El reto es cómo los seres humanos construyen sus propias sociedades y civilizaciones. Incluso, desde esta frase en la Biblia, encontraremos historia tras historia acerca de cómo la humanidad lucha para realizar el ideal de la Biblia.

Ajab y Jezabel representaban una clase opresora, y una de las estrategias para dominar la gente de su región era la imposición de ídolos, el uso de violencia y la exclusión del poder. Una diferencia entre aquella época y el momento actual es que hoy los Estados y la clase élite tienen formas más sofisticadas para dominar y oprimir a la gente.

LAS CIENCIAS SOCIALES ILUMINAN LAS RELACIONES ENTRE CLASE, GÉNERO Y RAZA

Para esclarecer la sofisticación de la opresión actual contra la población indígena me apoyo en las investigaciones de la antropóloga Carol Smith sobre la realidad de clase, género y raza en la población maya k'iche de Guatemala². La exposición de su perspectiva es compleja y no puedo incluirla en su totalidad, pero destaco cómo las relaciones entre la gente guatemalteca están caracterizadas, en general, por la clase, el género y la raza. A partir de entrevistas con personas de varias comunidades mayas, Smith concluyó que la gente maya tenía un juego bastante complejo de creencias y relaciones sociales que fundamentaban las prácticas acerca de raza y género que han permitido cada comunidad indígena en Guatemala conservar la identidad

2 Smith, “Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms”.

étnica³. En otras palabras, la autonomía económica de la gente maya no hubiera sido posible sin las costumbres conservadoras de las prácticas maritales y sexuales, o sea endogamia.

La clase más pobre pertenece a la etnia maya, a la que oprimen la burguesía y la pequeña burguesía. La burguesía, conformada por creoles y ladinos⁴, es considerada como la clase élite. Smith describe detalladamente la endogamia que practican. Por ejemplo, establecen vínculos matrimoniales y culturales con las poblaciones blancas y dominantes del mundo, como los EE. UU., Europa e Israel. En términos de relaciones género, las mujeres son educadas para contraer matrimonio legítimo y llegar vírgenes⁵, para cumplir su misión de estar en casa, criar a los niños y complacer a sus esposos, estrategia que permite mantener su estatus como clase élite.

La pequeña burguesía tiene diferentes niveles de riqueza, está ubicada entre la clase maya y la clase élite, y, por lo general, tiene más riqueza que la maya, pero menos que la clase élite. Esta clase social la componen ladinos y apoya la ideología de la superioridad de la raza y género de la élite. Como los mayas, son oprimidos por la clase élite y, a su vez, participan en la opresión económica de la clase maya. La movilidad social, es decir, la posibilidad de ascender a la clase élite, no es fácil para la gente de la pequeña burguesía⁶. Además, las mujeres de esta clase social son explotadas por los hombres de la clase élite, que pueden tener relaciones extramaritales con ellas, mantenerlas como concubinas o prostitutas sin que puedan entrar en la clase élite debido a que las leyes de Guatemala no les dan poder para hacer demandas de propiedad para ellas o sus hijos⁷. Y las mujeres de la clase élite, por razón del libertinaje de sus esposos, ven como competencia a las mujeres de la pequeña burguesía.

Conté la historia de Jezabel y Ajab en la introducción porque el fin de sus siniestros actos contra Nabot era tomar posesión de su propiedad. En forma paralela, el fin de la estrategia de la socialización de género en

3 Ibid., 744.

4 Ibid., 734.

5 Ibid., 737.

6 Ibid., 734.

7 Ibid.

Guatemala es el mismo para la gente indígena: tomar posesión de su tierra y de su mano de obra. Sin embargo, el pueblo maya tiene una larga historia de resistencia, a la cuál me refiero en la siguiente sección.

*BREVE HISTORIA QUE IDENTIFICA LA COOPERACIÓN ENTRE
LA MUJER Y EL HOMBRE MAYAS*

No es fácil sintetizar siglos de opresión y los vestigios del colonialismo que existen hoy en las estructuras sociales de Guatemala. La historia indígena cambió completamente desde el momento que los europeos establecieron el nuevo orden social, haciendo a la población indígena la clase más pobre, pero para enriquecerse a sí mismos, tomar su tierra y utilizar su mano de obra⁸. A pesar de las desventajas, la gente indígena se organizó y las mujeres fueron parte integral en la lucha de liberación. Por ejemplo, en 1922 las mujeres participaron activamente para formar el sindicato Federación Regional de Trabajadores de Guatemala⁹ y en 1925 participaron, al igual que los hombres, organizando trabajadores en plantas para procesar café y luchando por menos horas de trabajo y mejores condiciones laborales¹⁰. Estas luchas y otras culminaron en el gobierno revolucionario del presidente Jacobo Arbenz en 1944¹¹. Precisamente porque el gobierno era revolucionario, las fuerzas sociales de atraso (la clase élite) se unieron con poderosos sectores del país para derrotar la revolución. En 1954, la alianza estratégica de la United Fruit Company y el gobierno de los EE. UU. derrocó el gobierno de Arbenz e impuso uno más favorable a los dueños del capital¹².

La opresión que siguió a la derrota de Arbenz aglutinó muchas fuerzas sociales en su contra y, a principios de la década de 1960, se formaron los

8 González Casanova, *Internal colonialism and national development*.

9 Greenfield y Maram, *Latin American Labor Organizations*, 397-398.

10 Recinos García, "El Movimiento Obrero en Guatemala", 52.

11 Brockett, "US Labour and Management Fight It Out in Post-1954 Guatemala", 517-549.

12 Cullather, *Secret History: The CIA's Classified Account of Its Operations in Guatemala, 1952-1954*.

primeros grupos guerrilleros como respuesta a la opresión¹³. Este primer grupo de guerrilleros fue derrotado en el este de Guatemala en 1968, pero reapareció en la Ciudad de Guatemala y en el Altiplano occidental a finales de la década 1970¹⁴. En los años subsiguientes, los guerrilleros sufrieron varios reveses sin que se pudieran recuperar y en 1996 firmaron los acuerdos de paz con el gobierno. Cabe señalar que las mujeres tenían roles al mismo tiempo avanzados y confusos entre los revolucionarios¹⁵.

FEMINICIDIO Y UNIDAD EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS COMO RESISTENCIA CONTRA LA OPRESIÓN

El asesinato de Nabot y la posesión de su viña por Ajab y Jezabel en el libro de los Reyes es un ejemplo de los hábitos de su infidelidad a Dios a lo largo de sus vidas y de la injusticia que caracterizaba a su reinado. Asimismo, después de los acuerdos de paz, aumentó en Guatemala la violencia contra las mujeres. El llamado “feminicidio” por Carey y Torres, lo describen estos científicos sociales como una estructura mantenida por la clase élite de violencia contra las mujeres como forma de sembrar división en la sociedad con el objetivo de dominación política y económica¹⁶. ¿Hasta que punto el feminicidio está dividiendo a la población indígena entre hombre y mujer para que la clase élite mantenga su opresión y explotación?

Realmente, es difícil decir con exactitud, pero hay algunos indicios de que la gente indígena está resistiendo la opresión por su unidad de género. Mi estudio de perspectivas de individuos podría indicar algo del pensamiento indígena. Sin embargo, para conocer mejor el pensamiento maya, hice entrevistas cualitativas con varias figuras públicas, incluyendo al sacerdote jesuita Victoriano Castillo González, cariñosamente conocido como padre Vico.

Localicé a Vico en un centro religioso en el periférico de San Cristóbal haciendo un retiro para varios catequistas de la Iglesia católica. Todos eran

13 Garrard-Burnett, Virginia. *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem*.

14 Ibid.

15 Smith, Carol A. “Race-Class-Gender Ideology in Guatemala”.

16 Carey and Torres, “Precursors to femicide”, 142-164.

k'iche que habían acudido desde su región para aquel retiro espiritual. Durante nuestra entrevista en 2012, me explicó los conceptos de género que él generalizó para toda la gente maya con sus 21 diferentes lenguas.

Y Dios es papá y mamá porque hay una expresión, que es la expresión más genérica para llamar a Dios: es *Kajaw*, posesivo, nuestro Señor, nuestra Señora, es decir, *Ajaw*, que es una expresión que se usa tanto para la mujer como para el hombre; el hombre y la mujer son el *Rajaw ja* de hogar. *Rajaw ja* es “su señor de la casa” o “su señora de la casa”, igualmente se dice al hombre y a la mujer, al papá y a la mamá. Entonces, el papá es el *rajaw ja* de la casa y la mamá es la *rajaw ja* de la casa, igual, no hay género en este tipo de conceptos.

Según Vico, hay una responsabilidad mutua en la casa entre los hombres y mujeres para su bienestar. Yo veo este testimonio como parte de la unidad indígena que es, al mismo tiempo, la resistencia indígena contra las actividades siniestras de la clase élite para dividir a los hombres y las mujeres. No estoy diciendo que no haya divisiones entre mujeres y hombres indígenas, pero veo que hay un nivel de unidad que debemos reconocer. Según la antropóloga Velásquez Nimatuj, muchas mujeres mayas están esperando que la unidad familiar ayude en su estrategia para confrontar las estructuras opresivas del país, aunque en la familia estén caracterizadas por su subordinación a los hombres¹⁷.

DEMOGRAFÍA GENERAL DE GUATEMALA Y LA POBLACIÓN DE ESTE ESTUDIO

La población total de Guatemala era de casi quince millones en 2014 con una población trabajadora de seis millones personas¹⁸. Aproximadamente, la mitad de la población es maya dividida en 21 etnias. El grupo maya más grande es el k'iche, al que pertenecen 1.269.820 personas según el censo

17 Velásquez Nimatuj, “Class, race and gender inequities among the Maya ‘middle class’ in Guatemala”.

18 Central Intelligence Agency. *The World Factbook 2013-14*; World Bank. “World Development Indicators Data”.

más reciente (2002) y corresponden al 28,7% de la población maya¹⁹. Mi estudio se concentró en la población k'iche de dos pueblos, Zunil, Quetzaltenango y San Cristóbal, Totonicapán, que tienen diferencias y similitudes.

CARACTERÍSTICAS DE LOS SITIOS DE INVESTIGACIÓN

Mis encuestas fueron realizadas a uno de los 21 grupos mayas, el k'iche, que es el grupo maya más grande. Los k'iche viven en muchas partes geográficas del Altiplano y los dos pueblos padecieron un “violento” cambio de sus estructuras socioeconómicas²⁰. Durante la guerra civil que terminó en 1996, San Cristóbal y Zunil no recibieron ataques directos del ejército nacional como los que sufrieron otros departamentos. Por ejemplo, en el departamento de Quiché, centro norte de Guatemala, hubo más de 100 masacres entre tres pueblos en el noroeste del departamento²¹. La gente de San Cristóbal y Zunil mantuvo distancia social en sus relaciones con la guerrilla y las fuerzas armadas del Estado, que, no obstante, vigilaba a todos los pueblos monitoreando su acercamiento hacia los grupos revolucionarios. Estos dos pueblos están ubicados cerca de la ciudad más grande del Altiplano, Quetzaltenango. San Cristóbal está ubicado al norte y Zunil al sur de esta ciudad. Los k'iche de Zunil mantenían carácter rural y los de San Cristóbal, carácter urbano. Los dos lugares sufren pobreza, y la mayoría de la gente, como el resto de Latinoamérica, trabaja en economía informal, caracterizada por su independencia, pero también su pobreza, además de que no reciben beneficios de salud o seguridad pensional²².

El trabajo en San Cristóbal es una mezcla de actividades, incluyendo fábricas de textiles (o por piezas consignadas por compañías en casas), agricultura, servicios (especialmente en Quetzaltenango), educación y jurisprudencia. En la época de este estudio, no había ningún banco en San

19 Instituto Nacional de Estadística. XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación 2002.

20 Smith, “The Militarization of Civil Society in Guatemala”.

21 Smith, “The Militarization of Civil Society in Guatemala”, 27.

22 Society for Economic Anthropology y Smith, *Perspectives on the informal economy*.

Cristóbal y los ciudadanos tenían sus cuentas en otros pueblos. Un gran porcentaje de la gente formaba parte de la Iglesia cristiana evangélica²³.

Zunil parecía más tradicional, las mujeres se vestían con huipiles, lo que era raro encontrar en San Cristóbal. La tierra de Zunil es rica para la agricultura, rodeada por montañas y volcanes, y 62% de la población trabaja en agricultura²⁴. Casi 95% de la población pertenece a la Iglesia católica, que es símbolo de socialización para mantener la unidad entre los habitantes.

RACIONALIZACIÓN DEL ESTUDIO

Hay pocos estudios cuantitativos en Guatemala, incluso el último censo se hizo hace casi 20 años. Además, no existen listas completas de la población, lo que dificulta un estudio con un muestreo aleatorio. Por lo tanto, tenemos estudios sobre la gente de Guatemala, indagando en una parte específica de la población, cualitativa, que indica que hay empeños fuertes para la gente que vive en el Altiplano. Incluso, hay problemas de violencia doméstica y de las políticas que ponen los derechos de los hombres por encima de los de las mujeres. Sin embargo, hay evidencia contraria, con familias intactas y valores de igualdad entre hombres y mujeres. Además, hay evidencia que se unen para luchar contra su opresión y su posición social más bajo de Guatemala.

Hay limitaciones de este tipo de estudio, porque las perspectivas no son necesariamente conectadas en una manera congruente con las acciones. No obstante, cada acción empieza en la mente, consciente o inconscientemente. Yo había querido conocer los pensamientos, que tal vez indicaran la penetración de los escritos de los teólogos de liberación en las comunidades indígenas. Por otra parte, quise evitar sacar conclusiones a partir de lo que se ve en la calle, interpretando como las mujeres llevando a sus hijos, y luego concluir que eso significa opresión patriarcal. Realmente, quería conocer su pensamiento, descartando ideas preconcebidas. Estas dos poblaciones sobrevivieron a la guerra civil que había durado alrededor de tres décadas y tenían una perspectiva de sobrevivencia.

23 Sistema Nacional de Planificación, "Plan de desarrollo: San Cristóbal, Totonicapán".

24 Instituto Nacional de Estadística. XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación 2002.

DISEÑO Y METODOLOGÍA

Para recolectar la información de las percepciones de la gente indígena, dirigí una investigación en el Altiplano de Guatemala en julio y agosto de 2012, que se titula “Encuesta del Altiplano 2012”. Fue una encuesta cuantitativa con setenta y cuatro preguntas relacionadas con seis afirmaciones acerca de cómo la gente maya percibía las relaciones de género. En total, completamos 232 encuestas: 131 en San Cristóbal y 101 en Zunil. Ocho observaciones fueron borradas porque hubo problemas de medición, por ejemplo encuestas incompletas, lo que deja un total de 224 encuestas.

Seis afirmaciones miden las perspectivas respecto a la equidad de género. La frase fue leída por el entrevistador y luego los respondientes escogieron una respuesta según la escala Likert. Para estas preguntas, podían escoger entre 1 y 7, representando (1) fuerte desacuerdo, (2) desacuerdo, (3) tendencia a estar en desacuerdo, (4) neutral, (5) tendencia a estar de acuerdo, (6) acuerdo y (7) fuerte acuerdo. El encuestador marcó su respuesta en la hoja de entrevista. En promedio, cada encuesta duraba una hora.

Había tres afirmaciones en favor de la equidad de género y tres declaraciones en contra de la equidad de género entre las seis que la encuesta proponía: 1) “Hombres y mujeres deben compartir tareas domésticas”; 2) “Es mejor que las mujeres se queden en la casa que trabajar fuera de la casa”; 3) “Estaremos siempre en una sociedad para hombres. Las mujeres nunca recibirán los mismos ingresos que los hombres”; 4) “Una mujer no tiene que saber cuánto gana a un hombre”; 5) “Las mujeres deberían recibir el mismo pago que un hombre por el mismo trabajo”; y 6) “Criar niños es una responsabilidad de ambos, la mujer y el hombre”.

Como las variables de género tuvieron siete niveles, tuve que pensar en una manera de presentar las asociaciones y, al mismo tiempo, reducir el número de casillas, debido al tamaño de las observaciones. Entonces, a las observaciones neutrales (las de la gente que escogió el número 4) les di puntuación promedio de 0. Luego, cambié los números del resto de las respuestas para poder calcular el promedio de las respuestas de “desacuerdo” y “acuerdo”. Para que el promedio representara la intensidad de la respuesta, hice los siguientes cambios: (-3) fuerte desacuerdo; (-2) desacuerdo; y (-1) tendencia a estar en desacuerdo; (1) tendencia a estar de acuerdo; (2)

acuerdo; y (3) fuerte acuerdo. Los resultados de dichos cálculos están representados en la Tabla 2.

Para entender las diferencias en las respuestas a estas seis preguntas, la encuesta pidió información demográfica relevante para este estudio: lugar de residencia, género, nivel de educación, edad, estado civil y migración. Lugar de residencia es en el municipio de San Cristóbal o Zunil. En la variable género, hay solamente dos clasificaciones, hombres y mujeres, debido a la edad del estudio y la socialización de género en comunidades mayas como varones y hembras. El nivel de educación se refiere al último año cursado, pero agrupé a los individuos en cuatro niveles de educación para facilitar comparaciones. En cuanto a la edad, es la del día de la entrevista, pero agrupé a los individuos en cuatro grupos de edad. El estado civil lo categoricé como casado (o en unión libre) y soltero, incluyendo los viudos debido a su bajo número. Finalmente, migración significa si un miembro de la familia había migrado o no al exterior.

RESULTADOS

ANÁLISIS DESCRIPTIVO, TABLA 1

La Tabla 1 es una comparación descriptiva de las poblaciones de San Cristóbal y Zunil. En el censo de 2002, cada pueblo tenía alrededor de un 6% más de mujeres que hombres debido a la migración de los hombres al exterior²⁵. En mi encuesta, más mujeres fueron entrevistadas en San Cristóbal, pero hubo más hombres entrevistados en Zunil. Es una limitación del estudio, y pienso que fue debido a que mi entrevistador era un hombre en Zunil y en San Cristóbal tenía tres entrevistadoras que no pudieron viajar a Zunil por razones personales. Sin embargo, tengo más de cien hombres y cien mujeres en la encuesta, con una amplia representación de las diferentes partes de los municipios, que hace el estudio suficientemente confiable.

Agrupé a los individuos de diferentes edades en cuatro categorías: menos de 30 años, 30 a 44 años, 45 a 64 años y 65 años y más. Por lo general,

25 Instituto Nacional de Estadística. XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación 2002.

hubo más entrevistados en la categoría más joven en los dos pueblos. Desafortunadamente, no pudimos entrevistar a personas mayores de 64 años en Zunil, lo que es una limitación. Pero el problema fue encontrarlas, porque representan menos del 5% de la población y la esperanza de vida al nacimiento es solamente 70 años para los hombres y 74 para mujeres. Sin embargo, hay una variedad substancial en las otras categorías lo que hace que el estudio resulte confiable para nuestro análisis.

Hay cuatro categorías de educación que incluyen sin estudios, primaria, secundaria y más que la secundaria. Los individuos en las categorías de primaria y secundaria, por lo menos, se graduaron de ese nivel. La categoría universidad+ incluye los que han tomado clases después del bachillerato, es decir, individuos graduados o no graduados.

En referencia a la etnicidad, hay pocos ladinos en la encuesta y un bajo número en las casillas o ninguna observación. Hice una tabulación entre etnicidad y las variables que miden las perspectivas de género con una prueba de Chi Square, para ver si habría diferencias significativas entre ladinos y mayas. En ningún modelo hubo diferencias de significación de .05 o más bajo. Debido a esta información, y la influencia de la cultura k'iche sobre la gente ladina en San Cristóbal y Zunil, supongo en mi análisis ambas etnias.

Con la variable estado civil, hubo dos clasificaciones, soltero o casado. Los solteros incluyen a los viudos. Los casados incluyen a los que están en unión libre.

Numerosos estudios indican que hay mucha migración del Altiplano al exterior, principalmente a los EE. UU. Mucha gente de San Cristóbal y Zunil inmigró por razones de extrema pobreza. Gentes de otros lugares inmigraron por la violencia. Hay 39% de los entrevistados en San Cristóbal y 64% de ellos en Zunil que tienen un miembro de la familia en el exterior.

ANÁLISIS DE LAS VARIABLES QUE MIDEN LAS PERSPECTIVAS DE GÉNERO, TABLA 2

Primero, en la Tabla 2, las preguntas de las columnas 1 y 2, que se refieren a las relaciones cotidianas en la casa, no tienen casi ninguna diferencia: “Hombres y mujeres deben compartir tareas domésticas” y “Criar niños es una responsabilidad de ambos, la mujer y el hombre”. Estas dos variables

son representaciones de la estructura de pensamiento en relación a los papeles en la familia. En las otras variables hay más diferencias.

Segundo, dos de las variables en la Tabla 2, las columnas 3 y 5, tienen alta concordancia: “Las mujeres deberían recibir el mismo pago que un hombre por el mismo trabajo” y “Una mujer no tiene que saber cuánto gana un hombre”. No son actitudes asociadas directamente con la vida cotidiana de la familia, pero impactan el ambiente familiar. La inmensa mayoría de los individuos cree que las mujeres deben recibir el mismo pago y una mujer debe saber cuánto gana a un hombre²⁶.

Tercero, las últimas dos variables, en las columnas 4 y 6, pretenden examinar actitudes más allá de la familia y enfocan la estructura socioeconómica: “Es mejor que las mujeres se queden en la casa a que trabajen fuera de la casa” y “Estaremos siempre en una sociedad para hombres. Las mujeres nunca recibirán los mismos ingresos que los hombres”. Aunque la mayoría de los individuos no dice que es mejor que las mujeres no trabajen fuera de la casa o que ellas estén condenadas por la sociedad a ganar menos por el mismo trabajo que los hombres, la brecha entre “sí” y “no” es más amplia en estas dos actitudes.

DISCUSIÓN E INTERPRETACIÓN

La encuesta realizada en el Altiplano de Guatemala en 2012 tenía como meta conocer el pensamiento de la gente k'iche maya acerca de sus perspectivas de equidad de género. La encuesta tiene sus limitaciones, porque es una encuesta de individuos en un punto de tiempo. Yo identifiqué patrones de estas perspectivas o actitudes entre los individuos. De hecho, estas limitaciones no nos impiden entender algo importante e interesante de la gente indígena y subrayo que he encontrado patrones en sus actitudes.

Una meta de este estudio fue colaborar para la liberación de la opresión que la gente indígena sufre. En el contexto de la fe, Elías confrontó a Ajab y Jezabel por su robo de la viña de Nabot. Elías no paró esta injusticia, pero él se los confrontaba continuamente por sus actos de opresión, que al

26 Por lo tanto, no he mostrado en este artículo los modelos de regresión que nos ayudan a observar dónde existen las diferencias en las perspectivas de la equidad de género de los individuos en la minoría. Por favor, contactar al autor para este análisis.

mismo tiempo eran actos contra el Dios de los israelitas. Elías proveía apoyo moral e inspiración a la gente que sufría bajo la opresión de sus reyes y reinas. Igualmente, este estudio pretende ofrecer apoyo moral e inspiración a la gente indígena y a todos los que lo lean. Una pregunta relevante, ¿si el vecindario de Nabot hubiera sido organizada, habría sido posible parar su muerte y confrontar sus opresores?

En el contexto social de esa época, lo mejor fue el profeta Elías. Hoy, la organización es importante para confrontar la opresión. En el momento actual, las condiciones en Guatemala son difíciles para organizar una nueva revolución. Sin embargo, podemos observar estrategias de resistencia contra la clase élite tanto como la pequeña burguesía. La antropóloga Smith escribió acerca de la endogamia de los mayas y cómo estas prácticas les permitieron mantener su autonomía económica, aunque no es una autonomía absoluta²⁷. La mayoría trabaja en la agricultura y están sujetos a la macroeconomía nacional e internacional controlada por las dos clases superiores.

Mi estudio apoya las ideas de Smith en el sentido de que los resultados ven un nivel de autonomía en relación con las perspectivas positivas hacia la equidad de género, a pesar de las estructuras sociales de Guatemala contra la equidad y el feminicidio, especialmente en las regiones donde viven los mayas²⁸. Mi estudio no niega los problemas de violencia doméstica u otros problemas de los roles de hombres y mujeres, pero ve que la resistencia maya tiene una historia y esta historia continúa en la apreciación que los hombres y mujeres generalmente tienen entre sí. Mis resultados son claros: la gente apoya las perspectivas de equidad en la familia, la comunidad y la sociedad.

No obstante, es probable que, si la guerrilla hubiera ganado, los mayas hubieran tenido más oportunidades económicas y la clase élite no hubiera podido permitir la cultura del feminicidio. La guerrilla perdió la guerra y sus líderes optaron por la firma de los acuerdos de paz de 1996. Es decir, que no hubieran podido continuar con la guerra civil y ganar por la violencia. Una parte débil en los acuerdos de paz era la garantía de la propiedad privada para los capitalistas. De hecho, es parte de la continuación de la opresión

27 Smith, "The Militarization of Civil Society in Guatemala: Economic Reorganization as a Continuation of War".

28 Carey y Torres, "Precursors to Femicide: Guatemalan Women in a Vortex of Violence".

y explotación del pueblo maya. Incluso, Gustavo Gutiérrez escribió que este concepto y actualización de propiedad es parte de la opresión y explotación mundial. Acerca del papel de la propiedad privada escribió en su libro de la teología de liberación: “We refer to the progressive radicalization of the debate concerning private property. The subordination of private property to the social good has been stressed often”²⁹. Por consiguiente, el control de capital por los capitalistas de la clase élite nunca van a subordinar la propiedad privada al bienestar de la sociedad dando oportunidades iguales a todo el mundo, y nunca lo harán en favor de la gente indígena.

La pregunta más allá es, ¿cómo la mayoría de los trabajadores va a tomar control de la propiedad privada de la clase élite y usar y crear el capital mejor que ellos? Esta pregunta va más allá de lo que puedo analizar en este artículo, pero es donde está la lucha de sobrevivencia del pueblo maya. Incluso, casi todo el desarrollo en el Altiplano de Guatemala viene de remesas, con nuevas casas, calles, escuelas, oportunidades de posgrado en educación, aumento de sus invernaderos, acceso a fertilizantes y más. En otras palabras, a partir de los 1984, el PIB de Guatemala ha venido creciendo y la gente maya participa en el sector menos lucrativo, a saber, la agricultura³⁰. Las riquezas de los servicios, manufacturero y la industria fluyen a la clase élite. Entonces, la gente maya quiso salir de la pobreza extrema, pero al perder la guerra civil, optaron por la emigración para mandar remesas a sus casas.

El futuro no es claro desde la perspectiva de una revolución que tomaría posesión del gobierno y el control de capital. Entonces, ¿cuál es la importancia de mi estudio? Primero, reconozco que es limitado, y la socialización de la clase élite tiene efectos sobre la clase maya que previene su unidad. Hay una minoría de individuos en las encuestas que realmente no apoyan la equidad de género. No obstante, la mayoría apoya las ideas de unidad entre los hombres y mujeres, que leo como otra estrategia de resistencia contra su opresión.

29 Gutiérrez, Gustavo, *A Theology of Liberation* p. 111.

30 World Bank, “World Development Indicators Data”.

Comparto este sueño con otros investigadores. Por ejemplo, la antropóloga Velásquez Nimatuj³¹ entendió este proceso de liberación a nivel de clase y escribió que la unidad maya está conectada con la estrategia política que cuadra con la cultura maya, señalando que la liberación para los mayas es un competencia entre clases³². Otro ejemplo es el padre Vico, quien dijo que la cultura k'iche, tanto como en las otras culturas mayas, tiene conceptos de equidad estructurados en su lengua, como se ve en las palabras para referirse al papá y a la mamá. Al final, los resultados de este estudio evidencian que, realmente, la gente indígena piensa en conceptos de equidad. Sugiero, además, que es una estrategia que la gente maya ha implementado desde la llegada de los europeos para resistir la opresión y la explotación que ellos habían impuesto y que continúan con la clase élite y la pequeña burguesía hoy. No es un momento desalentador, sino, como el profeta Elías sabía, un momento para dar esperanzas a la gente oprimida porque Dios sabe su coyuntura y está resolviendo los problemas.

31 Velásquez Nimatuj, *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*, 171-172.

32 Velásquez Nimatuj, "Pueblos indígenas, estado y lucha por tierra en Guatemala"; Camus, "La sorpresita del norte".

Tabla 1. Porcentaje de la distribución de los individuos por características seleccionadas

| Encuesta del Altiplano 2012 de Guatemala | | San Cristóbal | Zunil |
|---|--------------|---------------|-------|
| Variable | | Porcentaje | |
| Género: | Hombres | 43.65 | 67.35 |
| | Mujeres | 56.35 | 32.65 |
| Edad: | < 30 | 45.24 | 53.06 |
| | 30-44 | 27.78 | 27.55 |
| | 45-64 | 23.02 | 19.39 |
| | 65+ | 3.96 | 0 |
| Nivel de educación: | 0 años | 6.45 | 8.16 |
| | Primaria | 29.84 | 56.12 |
| | Secundaria | 45.16 | 17.35 |
| | Universidad+ | 18.55 | 18.37 |
| Etnicidad: | K'iche | 75.40 | 95.92 |
| | Ladino | 24.6 | 4.08 |
| Estado Civil: | Casado | 66.67 | 55.10 |
| | Soltero | 33.33 | 44.90 |
| Miembro del hogar migrante: | Sí | 38.90 | 63.92 |
| | No | 61.10 | 36.08 |
| N = 224 (N = 126 para San Cristóbal (SC) y N = 98 para Zunil (Z)) | | | |
| Fuente: Encuesta del Altiplano 2012 | | | |

Tabla 2. Las variables de seis perspectivas de género: Promedios y frecuencias en San Cristóbal y Zunil

| Encuesta del Altiplano 2012 de Guatemala | Hombres y mujeres deben com- partir tareas domésticas | Crear niños es una responsa- bilidad de am- bos, la mujer y el hombre | Las mujeres deberían recibir el mismo pago que un hombre por el mismo trabajo | Es mejor que las mujeres se queden en la casa a que trabajen fuera de la casa | Una mujer no tiene que saber cuán- to gana un hombre | Estaré siempre en una sociedad para hombres. Las mujeres nunca recibirán los mis- mos ingresos que los hombres | | | | | | |
|---|---|---|--|--|--|--|--------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|-----|
| | | | | | | | Promedio / Frecuencia | Promedio / Frecuencia | Promedio / Frecuencia | Promedio / Frecuencia | Promedio / Frecuencia | |
| Promedio Desacuerdo | -2.71 | 7 | -2.0 | 5 | -2.11 | 27 | -2.68 | 138 | -2.63 | 158 | -2.26 | 123 |
| Neutral o No Opinión | 0 | 2 | 0 | 1 | 0 | 19 | 0 | 16 | 0 | 10 | 0 | 16 |
| Promedio Acuerdo | 2.64 | 214 | 2.84 | 217 | 2.62 | 169 | 2.17 | 69 | 2.47 | 55 | 2.15 | 82 |
| Total N | | 223 | | 223 | | 215 | | 223 | | 223 | | 221 |
| Fuente de Datos: Encuesta del Altiplano 2012 de Guatemala | | | | | | | | | | | | |

BIBLIOGRAFÍA

- Brockett, Charles D. "US Labour and Management Fight It Out in Post-1954 Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 42/ 03 (2010): 517-549. <https://doi.org/10.1017/S0022216X10000908>
- Camus, Manuela. *La sorpresita del norte: migración internacional y comunidad en Huehuetenango = S'jiq'b'alk'ulal tx'otx' Norte: yelilal xolkonob'laq k'al anima yul tx'otx' Chinab'jul*. Antigua Guatemala: INCEDES / CED-FOG, 2008.
- Carey, Jr., David; y Torres, M. Gabriela. "Precursors to Femicide: Guatemalan Women in a Vortex of Violence". *Latin American Research Review* 45/ 3 (2010): 142-164.
- Central Intelligence Agency. *The World Factbook 2013-14*. Washington, D.C.: Central Intelligence Agency, 2014. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>
- Cullather, Nick. *Secret History: The CIA's Classified Account of Its Operations in Guatemala, 1952-1954*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.
- Garrard-Burnett, Virginia. *Protestantism in Guatemala: Living in the New Jerusalem*. Austin: University of Texas Press, 1998. 1st ed.
- González Casanova, Pablo. *Internal colonialism and national development*. Studies in Comparative International Development. St. Louis, Mo: Washington University, Social Science Institute, 1965
- Greenfield, Gerald Michael; y Maram, Sheldon L. (eds.). *Latin American Labor Organizations*. New York: Greenwood Press, 1987.
- Gutiérrez, Gustavo; *A Theology of Liberation*. Trans and Ed by Sister Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll, NY: Orbis Press, 1973.
- Hale, Charles, R. Más que un Indio (More than an Indian): Racial Ambivalence and the Paradox of Neoliberal Multiculturalism in Guatemala. 1st ed. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press, 2006.
- Instituto Nacional de Estadística. XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación 2002. Guatemala, 2003.
- Recinos García, María Elena. El movimiento obrero en Guatemala 1900-

1954. Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad de San Carlos de Guatemala, 1977.
- Sistema Nacional de Planificación. “Plan de desarrollo: San Cristóbal, Totonicapán”, Plan de desarrollo, PDM SEGEPLAN. San Cristóbal: Consejo Municipal de Desarrollo, Secretaría de Planificación y Programación de la Presidencia, diciembre de 2010.
- Smith, Carol A. “Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms”. *Comparative Studies in Society and History* 37/04 (1995): 723–749.
- Smith, Carol A. “The Militarization of Civil Society in Guatemala: Economic Reorganization as a Continuation of War”. *Latin American Perspectives* 17/ 4 (1990): 8-41.
- Society for Economic Anthropology; y Smith, M. Estellie (eds.). *Perspectives on the informal economy*. Lanham, MD: University Press of America / Society for Economic Anthropology, 1990.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia. *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala: desigualdades de clase, raza y género*. Guatemala: SERJUS : CEDPA : Hivos : Avanco, 2002.
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia. “Class, race and gender inequities among the Maya ‘middle class’ in Guatemala” (2000).
- Velásquez Nimatuj, Irma Alicia. *Pueblos indígenas, estado y lucha por tierra en Guatemala: estrategias de sobrevivencia y negociación ante la desigualdad globalizada*. Ciudad de Guatemala: Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, AVANCSO, 2008.
- World Bank. “World Development Indicators Data”. <http://data.worldbank.org/products/wdi> (Consultado 3 de enero de 2017).

LA EXPEDICIÓN EDUCATIVA EN DIÁLOGO CON UNA ESPIRITUALIDAD LIBERADORA

*Aldemar Macías Tamayo**

RESUMEN

En el año 2016 la Secretaria de Educación de Neiva en concertación con los rectore(a)s de las 37 instituciones oficiales inicia una estrategia de diálogo social denominada la Expedición Educativa, recorriendo los centros escolares e involucrando a los actores de las comunidades educativas (familias, organizaciones sociales, estudiantes, docentes), donde se identificaron sus percepciones frente a los problemas a los que se enfrentan en sus contextos y cómo la educación se podría convertir en una estrategia de movilización social para generar condiciones de transformación en la vida de sus territorios. En este diálogo aparece un factor relacionado con la crisis espiritual relacionado a todos los problemas de la corrupción, la violencia, la crisis climática, la desigualdad social, la intolerancia, entre otros. Se plantea una apuesta pedagógica y espiritual que recupere la dignidad del ser humano.

Palabras clave

Expedición Educativa, familia, escuela, comunidad, Estado, espiritualidad, liberación

* Doctorando en Pedagogías Críticas y Educación Popular por el Instituto McLaren (México); Magister en Educación y Desarrollo Comunitario por la Universidad Surcolombiana – CINDE; Sociólogo por la Universidad Nacional de Colombia. Docente de planta en la Facultad de Educación de la Universidad Surcolombiana. Exsecretario de Educación de Neiva. Correo electrónico: aldemar.macias@usco.edu.co

LA EXPEDICIÓN EDUCATIVA

En el año 2016 fui invitado por el alcalde del municipio de Neiva a hacer parte de su equipo de gobierno y me desempeñé durante los dos primeros años (2016-2017) como secretario de Educación. Posteriormente como asesor de Despacho para dar continuidad a un proceso que empezó en el año 2016 denominado la Expedición Educativa, una minga entre Familia, Escuela, Comunidad y Estado

Esta experiencia, permitió abrir un espacio para que, a través de la circulación de la palabra, los argumentos, las reflexiones, nos metiéramos en el corazón, los sueños, los temores y los retos de las familias, los estudiantes, las organizaciones y los docentes, para hacer de la educación, una estrategia, que no solo despierte el interés en los niños y jóvenes por el mundo del conocimiento y los saberes de la ciencia, el arte y las humanidades, sino, sobre todo, por la formación de mejores seres humanos en un mundo que se debate ante una profunda crisis moral, ética y civilizatoria.

Esta aventura se convirtió en todo un diálogo social en cada una de las 37 instituciones oficiales. Se empezaba en las primeras horas de la mañana con los padres de familia y organizaciones sociales, en un segundo momento con los estudiantes y después se terminaba con los maestros. Este diálogo social debe integrar cada vez más a todos los actores que integran la comunidad educativa como son la familia con sus padres e hijos; la Escuela con sus directivos, maestros y administrativos; la comunidad a través de sus organizaciones sociales, cívicas, culturales y espirituales; y el Estado representado en las diferentes instituciones que administran recursos públicos y que contribuyen a mejorar las condiciones de vida de la comunidad en sus territorios a través de los programas de educación, salud, deporte, cultura, medio ambiente, seguridad, justicia, servicios públicos, vivienda, movilidad y emprendimiento, entre otros.

Este diálogo permitió reconocer las crisis y dificultades por las cuales están pasando las familias, la escuela, las organizaciones comunitarias, las religiones y, desde luego, el Estado. Pero, igualmente, en cada una de ellas está la posibilidad de generar una gran transformación.

INSTITUCIONES PARA LA DOMINACIÓN, EL CONTROL Y LA OBEDIENCIA O PARA LA LIBERACIÓN Y LA EMANCIPACIÓN

Como toda institución que el ser humano construye para darle solidez a sus grandes experiencias y valores, como la religión, la familia, la escuela, el Estado, estas se pueden convertir en escenarios de control, de dominación, de obediencia y de reproducción de la violencia y las desigualdades sociales. Pero igualmente estas instituciones tradicionales de la socialización pueden ser espacios para la transformación, el empoderamiento social, la liberación, para avanzar en una sociedad más justa, amorosa y solidaria. Ese siempre será el papel de la cultura y la educación, la construcción de humanidad para el cuidado y la protección de la vida. Miremos rápidamente cada una de ellas

LA FAMILIA

Somos la especie más frágil de todos los seres vivos del planeta. Hacer que la vida sea posible, requiere desde el primer día, de mucho cuidado, afecto, amor, para continuar el proceso evolutivo. Contar con un grupo base es vital para brindar esa subsistencia. La familia, es el espacio primario de socialización de los seres humanos. Pero anda en una profunda crisis cuando se convierte en uno de los escenarios más inseguros para los niños, porque algún integrante de ella está produciendo daño y sufrimiento. El desafío es cómo promover diálogo con las familias en un proyecto espiritual que permita cultivar los sentimientos más nobles que todos los seres humanos tienen, dado que están dotados para desarrollar el amor, la solidaridad, la compasión y el valor de la dignidad humana. Aspectos vitales para contrarrestar los otros sentimientos bajos que impulsan al daño, a la muerte, a la destrucción. Una de las apuestas que se definieron en la Expedición Educativa fue el impulso de Escuelas de Familias con una perspectiva pedagógica y espiritual desde las éticas del cuidado, la compasión y la reconciliación y la vinculación de la familia al proyecto pedagógico de la escuela, con el propósito de acercar más los vínculos de la escuela con la familia que anda muchas veces bien distanciada. Se viene construyendo una red de familias que acompañen más los procesos porque los maestros no pueden solos. Es la apuesta de la Expedición consolidar una minga que restablezca mas los

vínculos con toda la comunidad educativa alrededor de redes del cuidado de las relaciones afectivas, familiares y de la vida en los territorios

LA ESCUELA

Igualmente la escuela, que se puede convertir en un aparato que cumple un papel de reproductor de las relaciones sociales y culturales dominantes. Desde este enfoque, se le niega al sujeto toda capacidad de autonomía frente a la estructura, que puede ser la familia, la escuela, el Estado, la religión, y que pesa tanto sobre el individuo que determina su accionar.

Quienes empezaron a desnudar las relaciones de dominación que se presentan en las instituciones y en la escuela fueron los denominados estructuralistas entre ellos los teóricos de la reproducción social como Althusser y de la reproducción cultural como Bourdieu, observando las relaciones de poder con las clases sociales y la cultura. Althusser, en su obra *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, ve al maestro dentro de la educación como un reproductor de la sociedad existente, en la que la pedagogía sería un medio para transmitir y reproducir las condiciones de desigualdad de clase que permiten al capitalismo mantenerse. El maestro no se reconoce como un sujeto al interior de la vida escolar sino por fuera de ella.

La otra corriente, la del enfoque comunicativo de la resistencia, cuestiona el enfoque reproductor, en el sentido que cree en el sujeto, que a pesar de estar sometido a una serie de instituciones coercitivas, ostenta la capacidad de resistir. Reivindica el saber dialógico e intersubjetivo que tienen los individuos, y su disposición a transformar su entorno. Exponentes de esta corriente son Freinet, Paulo Freire, Fals Borda, Giroux y McLaren, entre otros¹.

Con los maestros producto de la Expedición se planteó una apuesta por avanzar en la construcción de proyectos educativos comunitarios con el ánimo de estrechar más la relación de la escuela con el territorio, superar esos divorcios entre el mundo escolar y el mundo que circula por fuera de la escuela, y que el centro educativo no se siga encerrando y aislando de la

1 Freinet, *Por una escuela del pueblo*; Freire, *Pedagogía del Oprimido*; Fals Borda, *Conocimiento y poder popular*; Giroux, *Los maestros como intelectuales*; McLaren, *La vida en las escuelas*.

vida cotidiana y social, con el propósito de hacer que la vida del niño, del joven, de las familias, del territorio sean contenidos de aprendizaje. Para estrechar ese vínculo de la familia, la escuela y el territorio, la estrategia más pertinente es retomar la Pedagogía por proyectos de Aula (PPA). En Neiva, existen docentes que vienen avanzando en este proceso de PPA, pero se requiere que sea una apuesta más colectiva e institucional para avanzar en la construcción de comunidades de práctica y de aprendizajes, etapas básicas para construir comunidades del saber, del conocimiento, de la innovación y, lo más importante, comunidades para la transformación.

Entendemos que avanzar en una apuesta de PPA requiere de un proceso de acompañamiento ya que, por lo general, la formación inicial y continua de los maestros no tiene como puntal la investigación como estrategia pedagógica para comprender cómo desarrollar el currículo a partir de proyectos, como se señala en el decreto 1860 de 1994, que reglamenta la Ley 115 de Educación, la cual fue construida con niveles de participación muy importante de maestros, producto del movimiento pedagógico que se gestó a partir de las décadas de los 80 y los 90.

Pensar por proyectos, por problemas, por centros de interés, por núcleos temáticos, por fenómenos que inquieten a los niños y los jóvenes o que el contexto demanda, hace que se avance en la integración del currículo, en la transversalidad, en el diálogo de saberes y la interdisciplinariedad y se vaya superando el modelo asignaturista, disperso y agregado que sigue persistiendo. Los proyectos son las estrategias a través de las cuales se busca solucionar problemas, analizar fenómenos, proceso en el que se construyen los conocimientos provenientes de las áreas que demanda el desarrollo del proyecto. Pensar por temas de interés que provoquen en el estudiante un mayor vínculo con su entorno, con la vida del territorio, construyendo lazos con la vida comunitaria,, no solamente se avanza en aprendizajes de la inteligencia cognitiva, sino también en las inteligencias emocional y espiritual, ligados con el cultivo del valor de la solidaridad, la compasión, la dignidad, la justicia, la igualdad, la diversidad.

Trabajar por proyectos, genera un tema vital que es una mayor participación de la familia y de la comunidad en la apuesta pedagógica de la institución educativa. Es una estrategia pedagógica y curricular que permite estrechar más los lazos familia-escuela-comunidad en una minga por

proteger la vida, la solidaridad, la paz, la reconciliación y la dignidad en los territorios. Los PPA hace que la escuela salga a caminar a los barrios y veredas con los niños, las familias y la comunidad alrededor de los temas sensibles que los maestros y las familias han identificado como el agua, la memoria, la paz y la convivencia en los territorios, las precariedades afectivas, los problemas espirituales, la fragilidad de los liderazgos sociales y comunitarios, entre otros. Porque la reconciliación entre los seres humanos pasa primero por la reconciliación con la naturaleza. La participación de la familia y la comunidad en el proyecto pedagógico de la escuela será vital en los procesos de aprendizaje y de convivencia escolar.

Avanzar en una escuela generadora de vida comunitaria, algunas instituciones educativas han venido inspirándose en paradigmas emergentes como las pedagogías críticas, la educación popular, las epistemologías del sur, el pensamiento complejo, las inteligencias múltiples, el multiculturalismo, las éticas cívicas del cuidado y la compasión, lo que convierte a la escuela no en un dispositivo de control para continuar reproduciendo la obediencia y una cantidad de contenidos que no le dicen nada a los niños y a los jóvenes y de espaldas a las realidades sociales sino que, por el contrario, debe ser un escenario que empodere a los actores educativos, porque todos nos educamos en comunidad como lo expresaba Paulo Freire. Construir comunidad es avanzar en la solidaridad, en el fortalecimiento de los vínculos afectivos y sociales, en el diálogo de saberes, en la identidad con los territorios y su cultura, en la defensa y el cuidado de los bienes comunes.

Es un imperativo ético y moral para contrarrestar el mundo del individualismo, la indiferencia, la corrupción, la violencia, el desinterés por el destino del otro y de los bienes públicos. Construir comunidades en medio de la diversidad y la diferencia es el desafío de estos tiempos. Para el empoderamiento de la comunidad educativa se deben definir unos lineamientos curriculares para que el contexto se convierta en texto de aprendizaje, de manera que dialogue con las problemáticas e igualmente con las potencialidades y saberes que están presentes en el territorio. También para contrarrestar la crisis de esta civilización que pregonó la felicidad y el éxito en el tener, en el consumir y el acumular que está generando la mayor crisis planetaria como es la catástrofe ambiental, y se responda con otro paradigma, como es el Buen Vivir, paradigma de los pueblos ancestrales que plantea armonizar las necesidades materiales básicas con el cultivo de las espirituales

expresadas en la solidaridad, el amor, la compasión, el perdón, la justicia y el respeto por la dignidad del ser humano en un mundo con altos indicadores de injusticia y desigualdad.

Generar un proceso de movilización social por la educación requiere continuar empoderando a sus actores: los maestros, directivos, familias, líderes sociales y estudiantes a través de una apuesta pedagógica y curricular que integre la vida como contenido de aprendizaje, pasando de una escuela que se venía aislando y encerrando, a una escuela en salida, que sale de sus cuatro paredes y muros y se conecta con esos otros saberes que circulan en la calle, en los barrios, en los parques, en las quebradas, en los humedales, en las veredas, en las cuencas, en la economía, la cultura, la memoria, en fin, en la ciudad y el campo como otra escuela que hay que leer e investigar para transformar.

Por eso el desafío es cómo trabajar con la comunidad educativa; además de la inteligencia intelectual, que está ligada con lo analítico, el rigor científico y técnico, con las otras inteligencias como son la emocional, la espiritualidad y la actitud compasiva y del cuidado. O cuidamos o perecemos. “El cuidado constituye la categoría central del nuevo paradigma de civilización que trata de emerger en todo el mundo”².

La escuela puede ser un escenario para iniciar en los estudiantes, en los maestros y las familias, la inteligencia de la espiritualidad, que va más allá del mundo religioso. Es urgente que la escuela avance en este equilibrio y armonía de las tres inteligencias, para cimentar atmósferas de crecimiento humano, ambientes mas afectuosos, fraternos y democráticos que garanticen la convivencia y posibiliten el Buen Vivir y la felicidad. Por lo tanto, el papel de la escuela como institución socializadora con una postura liberadora puede generar un proceso de transformación junto con las familias y las comunidades del entorno.

LO RELIGIOSO

Igualmente pasa con las religiones. Somos animales religiosos, la especie humana crea la religión como una respuesta a los grandes misterios y

2 Toro, Conferencia inaugural de Postgrados en Educación.

enigmas de la vida del ser humano y lo relaciona con un ser trascendental, Dios, con quien genera formas de comunicación para expresarle su adhesión, su amor y gratitud. Los padres de familia, en diálogo con la Expedición expresaron que son creyentes, católicos en su mayoría, y comentaron que parte de la crisis de estos tiempos es el alejamiento de la humanidad de un ser superior, de Dios.

Y se ha demostrado históricamente el papel que han jugado las religiones en la construcción de procesos de unidad de los seres humanos, en la búsqueda de la paz y la fraternidad universal. Pero igualmente, cuando caen en interpretaciones absolutas y dogmáticas se generan expresiones de fanatismo, desencadenando división entre los pueblos, guerras y conflictos dolorosos.

El filósofo Jürgen Habermas, último pensador de la Escuela de Frankfurt, destaca la importancia cada vez mayor de las religiones en la vida política de las sociedades para rescatar el sentido profundo de lo humano, que tiende a diluirse en un pensamiento puramente secular y racional en lo que toca al sentido de la vida y de la actividad humana global y convoca a una actitud dialógica y comunicativa entre las tradiciones religiosas y la razón moderna.

François Houtart, en su libro *Mercado y Religión*, plantea el papel que pueden cumplir las religiones desde una postura no fundamentalista en la movilización para contrarrestar la crisis ambiental y los problemas de la desigualdad social en un mundo que todo lo mercantiliza. Volver a reforzar una ética de la solidaridad, el sentido de la comunalidad para proteger al excluido de los embates del mercado y el desmonte gradual que el neoliberalismo viene haciendo de los bienes comunes y públicos. “Para esto, hay que construir desde las propias tradiciones eclesiales los elementos necesarios. Con ello, las Iglesias serán espacios alternativos y liberadores de diálogo y comunión”³.

Boaventura de Sousa Santos, en su obra *Si Dios fuese un activista de los Derechos Humanos*, señala el cambio radical que se ha dado en las últimas décadas con relación a la presencia de la religión en la vida pública. Si bien es cierto que hay teologías fundamentalistas y tradicionales que siguen interpretando de manera literal, acontextual y contienen en sí la respuesta a todas las posibles situaciones históricas y caen fácilmente en los

3 Corpus, “Religión y Liberación”.

fundamentalismos, pretendiendo regresar a formas sociales y políticas de un pasado juzgado como glorioso. Esta postura lleva a “la naturalización de las desigualdades sociales. Así, por ejemplo, no puede aceptarse la distinción entre la religión de los oprimidos y la de los opresores, que, como veremos, es fundamental para las teologías progresistas”⁴.

Dentro de estas corrientes de teologías pluralistas y progresistas están las teologías de la liberación que conciben la fe como opción liberadora en la medida que ha de contribuir eficazmente a la liberación y emancipación de los marginados, los excluidos, los pobres. Ellos deben convertirse en sujetos para la propia transformación en la búsqueda de la justicia y la dignidad. También se destacan las teologías feministas la cual combaten el modelo patriarcal discriminatorio que ha predominado en concepciones religiosas y sociales tradicionales y buscan la liberación de la mujer de todo tipo de discriminación en cuanto a sus derechos, y en cuanto al lugar igualitario que deben ocupar en la sociedad.

Entre las espiritualidades liberadoras se habla de las teologías de la liberación, las teologías del pueblo, o todas las expresiones espiritualistas progresistas, todas ellas surgidas en América Latina por vertientes de origen católico y protestante. Una de las ideas centrales, ha sido retomar la opción por los marginados, por los pobres, por los que viven el sufrimiento por la exclusión. Por lo tanto la salvación cristiana no puede darse sin la liberación de modelos que generan la marginación tanto económica, como social y política. Para llevar ese derrotero se requiere una espiritualidad de la liberación que exige hombres nuevos y mujeres nuevas en el Hombre Nuevo de Jesús para trabajar por una sociedad más justa rescatando la dignidad del ser humano. Las condiciones de marginalidad y de explotación se convierten en un pecado social que se debe erradicar, que pide justicia y restauración.

Igualmente las corrientes de la ecoteología, como el papa Francisco, que plantea con urgencia un diálogo interreligioso y espiritual por el cuidado de la casa común tal como lo señala en la encíclica *Laudato Si'*, que cuestiona el modelo antropocéntrico que inauguró el mito del crecimiento y, en nombre del progreso, el desarrollo con maltrato de la naturaleza, generando el mayor desequilibrio ambiental que está poniendo en riesgo la vida.

4 de Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, 110.

EL ESTADO

El Estado y la democracia no hay duda que han sido avances muy significativos en los últimos dos siglos. A pesar de sus crisis, ya que todas las instituciones andan con dificultades, son instituciones que se deben reinventar para cumplir funciones elementales como es la de garantizar la vida, la fraternidad, y poder contrarrestar todos los intentos de autoritarismo que vulneran de una manera sistemática los derechos humanos. El Estado que nace bajo la figura de una especie de contrato social donde es posible acordar, concertar, con el protagonismo de la sociedad, debe continuar su fortalecimiento y estar atentos frente a esas otras corrientes autoritarias y la globalización neoliberal que lo quieren dismantelar y dejar en manos del libre mercado para la protección de los derechos básicos.

Cuando se tiene la posibilidad de contar con un Estado local que promueve dinámicas de participación, generando construcción colectiva de políticas públicas, no hay duda que representa un avance para empoderar procesos sociales y comunitarios. El ciudadano se siente protagonista de su destino cuando su voz es escuchada y hay más posibilidades para construir, junto con los otros, un nuevo orden social. El Estado sigue siendo un aparato para continuar pensando en los bienes comunes, en la construcción de bienes públicos, y que brinde igualdad e inclusión que permitan superar los niveles de segregación social y de discriminación cultural.

Un Estado que facilite procesos de encuentro ciudadano tiene más posibilidades de empoderar comunidades para el cuidado de la vida y la defensa de los territorios. De construir políticas públicas educativas, de juventud, de la mujer, de la familia, que serán vitales para la construcción de tejido social y comunitario tan deteriorado en estos tiempos por la indiferencia y el individualismo.

La escuela, la religión y el Estado se convierten en las instituciones que pueden generar un proceso de movilización social porque tienen la capacidad de convocar. No existen otras instituciones que tengan su población definida, una población “cautiva”, que llega a sus espacios por necesidades educativas, espirituales o para mejorar sus condiciones de vida. Por lo tanto el reto es cómo la escuela, las iglesias y un Estado con esquema democrático participativo

puedan generar procesos en favor del cuidado de la vida y de los territorios, junto con el fortalecimiento de la una dimensión espiritual liberadora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- Corpus, Ariel. “Religión y Liberación. Perspectivas”. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 110 (2006): 615-636.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014.
- Fals Borda, Orlando. *Conocimiento y poder popular*. Bogotá: Siglo XXI, 1997.
- Freinet, Celestin. *Por una escuela del pueblo*. Barcelona: Fontanella, 1976.
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Rio de Janeiro: Siglo XXI, 1970.
- Giroux, Henry. *Los maestros como intelectuales*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Houtart Francois. *Mercado y Religión*. Ruth Casa Editorial, 2009.
- Mclaren, Peter. *La vida en las escuelas*. México: Siglo XXI, 1994.
- Toro, Bernardo. Conferencia inaugural de Postgrados en Educación de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Julio de 2011.



APORTES DESDE LA
TEOLOGÍA CONTEXTUAL

LECTURA SOCIOTEOLÓGICA DE LA COYUNTURA ACTUAL DEL PAÍS. ANOTACIONES DE CONTEXTO PARA UNA LECTURA TEOLÓGICA

*Jaime H. Díaz Abumada**

Miembro de Amerindia Colombia

RESUMEN

Desde la Colonia hasta hoy la historia de Colombia ha estado marcada por el despojo y la injusticia que han conducido a que se tenga un estado de violencia estructural. Las resistencias y el reclamo por un país justo y equitativo han sido ahogados sistemáticamente de forma violenta y con el establecimiento de estatutos y leyes que protegen el *statu quo*. Después de décadas de conflicto armado se llevaron a cabo acuerdos en busca de contribuir a una construcción de paz con justicia social, que el actual gobierno se niega a cumplir. Desde los sectores del establecimiento se llama al perdón y a la reconciliación, buscando que sean los pobres y las víctimas quienes paguen

* Doctor en Teología por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica); Máster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá; Máster en Países de Desarrollo y Máster en Sociología Política por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Fundador y Director de la Corporación Podion desde 1990; Fundador y Presidente de la Corporación Tiempos de Vida desde 1993; Socio Fundador de Conciudadanía (Antioquia); Miembro de Amerindia Colombia. Correo electrónico: jaime.diaz@podion.org

la factura, como siempre. Una auténtica reconciliación social necesitará transformaciones en las realidades sociales, culturales, económicas, políticas.

Palabras clave

reconciliación social

Soñé que el río me hablaba
Con voz de nieve cumbreña
Y dulce, me recordaba
Las cosas de mi querencia.
Tú que puedes, vuélvete ...
Me dijo el río llorando.
Los cerros que tanto quieres,
-me dijo-
Allá te están esperando.
Es cosa triste ser río
Quién pudiera ser laguna ...
Oír el silbo del junco
Cuando lo besa la luna ...
Qué cosas más parecidas
Son tu destino y el mío:
Vivir cantando y penando
Por esos largos caminos.
Tú que puedes, vuélvete ...
Me dijo el río llorando.
Los cerros que tanto quieres,
-me dijo-
Allá te están esperando.
Tú que puedes, vuélvete ...
Tú que puedes, vuélvete ...

He querido comenzar con este poema del canta-autor argentino, Atahualpa Yupanqui, que nos habla del desarraigo, como lo han sufrido millones de nuestros compatriotas.

Lamentablemente muchos quisieran, pero no pueden, acoger su consejo porque la muerte los está esperando en el regreso a sus tierras. Así ha sido y así está siendo la experiencia que están viviendo centenares de familias que quisieron retornar y encontraron la muerte a manos de quienes les

quitaron sus tierras o las vendieron a terceros que hoy pretenden mediante trámite legislativo que los llamados “terceros de buena fe” se puedan quedar con la tierra de humildes campesinos. En eso está el partido de gobierno (Centro Democrático) y especialmente las senadoras latifundistas Paloma Valencia y María Fernanda Cabal, ambas de las entrañas del expresidente Uribe, que también tiene tierras “como tercero de buena fe”.

Nuestros ríos tienen mucho que contarnos y también que lamentarse porque están heridos y algunos en agonía por la deforestación y la minería a mansalva. Nuestros ríos están teñidos de sangre: ¡cuántos cadáveres han arrastrado por la violencia causada a su paso!

Permítanme hacer memoria del padre Tiberio Fernández Mafla, mi amigo y compañero de estudio en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana.

Sus despojos flotando, sin cabeza, fueron encontrados en el río Cauca. Al momento de su asesinato mi oficina lo asesoraba en el establecimiento de pequeños emprendimientos para campesinos y gente sencilla de Trujillo en el norte del Valle. Era un párroco que había desplegado una labor social formidable. Se calcula que en ese pequeño pueblo había unos 45 emprendimientos en marcha animados por el sacerdote. Hombre de un don de gentes inigualable, decidido defensor de los derechos de los campesinos y de los pobres, profeta que denunciaba la violencia que se vivía en Trujillo y en todo el norte del Valle.

En los municipios de Trujillo, Riofrío y Bolívar campeaba la violencia de tal manera que hoy se da cuenta que entre 1988 y 1994 se registraron, según los familiares y organizaciones humanitarias, 342 víctimas de homicidios, tortura y desaparición forzada. Ante la monstruosa situación, Tiberio no se podía callar y denunció el torbellino de violencia contra la población civil en una alianza entre narcotraficantes, agentes locales y regionales, y la fuerza pública.

La Comisión de Investigación de los Sucesos Violentos de Trujillo (CISVT) de 1995, con el aval de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, pudo establecer la alianza regional entre las estructuras criminales de los narcotraficantes Diego Montoya, alias “Don Diego”, y Henry Loaiza, alias el “Alacrán”, junto a miembros de la fuerza de seguridad del

Estado, policía y ejército, y algunas autoridades civiles, con muy variados móviles: limpieza social, eliminación de testigos, despojo de tierra y persecución política. El profesor Gonzalo Sánchez, director de Memoria Historia de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, señala:

En Trujillo se exhibieron un repertorio de instrumentos y procedimientos de tortura y de terror que serían multiplicados una y mil veces en la geografía nacional: motosierras para desmembrar vivas a las víctimas, hierros candentes introducidos en los cuerpos y la aplicación de sal en las heridas abiertas, uso de soplete de gasolina, martilleo de los dedos, levantamiento de las uñas, en fin lo más denigrante y atroz que se pueda concebir¹.

El 17 de abril de 1990 el padre Tiberio, que conducía el vehículo de la parroquia en compañía de tres personas más, entre ellas su sobrina de 18 años, fueron desaparecidos para ser conducidos a la hacienda Villa Paola, propiedad del narcotraficante Henry Loaiza. En dicho lugar, las víctimas sufrieron innumerables torturas. El informe de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación sobre el caso Trujillo señala:

El padre Tiberio habría sido obligado a ver el padecimiento de cada uno de sus acompañantes antes de ser torturado. A su sobrina la violaron y mutilaron sus senos. El cadáver descuartizado del párroco fue rescatado de las aguas del río Cauca. [...] Los cuerpos de sus acompañantes no fueron recuperados².

Por esta masacre el Estado colombiano fue condenado en 1995 por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, lo que obligó al presidente Samper a pedir perdón y a reconocer la responsabilidad del Estado en los hechos ocurridos.

En Trujillo, con tesón y admirable valentía, la Asociación de Víctimas, con el concurso invaluable de la hermana dominica Maritze Trigos, el padre jesuita Javier Giraldo ha llevado la causa de las víctimas de Trujillo a las más altas instancias, como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en

1 Ver Sánchez G., Trujillo: *una tragedia que no cesa. Primer gran informe de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación*, 16-17.

2 Ibid., 54.

la que la Nación ha sido condenada; y en las instancias judiciales colombianas, donde se siguen los procesos, las víctimas han estado representadas por el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo con gran generosidad y competencia. La Asociación de Víctimas de Trujillo construyó un gran Centro de Memoria donde se encuentran los restos mortales de Tiberio y de la mayoría de las víctimas de Trujillo.

Las injusticias sociales, económicas y políticas han alimentado la violencia y el conflicto armado en Colombia. Para la sociedad civil progresista, la construcción de una paz estable y duradera pasa por la conquista de un país más equitativo y justo. Por esta razón, convocar y exigir una negociación del conflicto armado tenía en sus entrañas la convicción de que los acuerdos a los que se pudiera llegar abrirían la puerta a un proceso de desarrollo con justicia social en el que la paz se fuera aclimatando no solo por la dejación de las armas, sino por una cultura de convivencia, en un marco de respeto y dignidad para que los derechos pudieran ser ejercidos a plenitud.

No podemos olvidar que el nuestro es el segundo país con mayor inequidad en América del Sur (después de Brasil) y el onceavo en el mundo, y que es en las zonas rurales donde más aguda es esa inequidad y pobreza. El abandono y la ausencia social del Estado en inmensos territorios mantienen a sus habitantes con grandes carencias en salud, educación, seguridad, vías. Esta situación propicia en muchos casos el ingreso de economías mafiosas, como las del narcotráfico y la minería ilegal, aumentando la espiral de violencia, ilegalidad y zozobra de sus habitantes.

El último Censo Agropecuario es claro en señalar cómo es la injusta y absurda concentración de la tierra en el país, fruto de una historia de despojo y atropello a indígenas y campesinos: el 1% de las explotaciones más grandes acapara más del 80 por ciento de las tierras rurales. En relación a la propiedad, las cifras son también alarmantes: el 43% de las unidades productivas de más de 2.000 hectáreas no se conoce de qué forma sus propietarios la obtuvieron. El uso de la tierra es también totalmente inadecuado: 40 millones de hectáreas están dedicadas a la ganadería, lo que implica también un deterioro del territorio y crecientes erosiones. Sin embargo, es el campesinado en sus pequeñas y medianas propiedades el que entrega el 70% de los alimentos a los colombianos. Cultivos como el café, la caña panelera y la papa la producen pequeños campesinos, mientras que gran parte

de la palma africana se da en unidades de más de 1.000 hectáreas y el 85% de la caña de azúcar está en predios de más de 100 hectáreas.

Si nos preguntamos: ¿Cuándo se originó esta inequidad en la propiedad de la tierra, ese despojo que ha conllevado a tanta violencia? Debemos ir 527 años atrás.

- La bula *Inter caetera* de Alejandro VI, del 3 de mayo de 1493, otorgó a perpetuidad todas las tierras descubiertas y por descubrir en América a los reyes Fernando de Aragón e Isabel de Castilla de un lado y del otro a los reyes de Portugal. Se constituyó así una alianza estrecha entre conquista y evangelización, entre Iglesia y usurpadores, entre dueños y vasallos, entre señores e indígenas y, posteriormente, entre amo y esclavo.
- Las tierras desde la llegada de los españoles han sido un lugar de disputa. La Encomienda, institución colonial, fue el comienzo del acaparamiento privado de las tierras, mientras que los indígenas gozaban de tenerlas de forma colectiva como hasta ahora. Desde la Colonia se crearon los resguardos indígenas en territorios alejados y considerados de menor valor mientras las mejores tierras fueron dadas primero a los encomenderos y luego a los hacendados.
- Pero seríamos justos si no recordáramos que también llegaron a estos territorios personas que lucharon contra las injusticias y el despojo que veían que se estaba produciendo, que expresaron con sus voces y acciones el auténtico mensaje evangélico de estar del lado de la justicia, de optar por el pobre, el humillado, el empobrecido. Los frailes dominicos Antón de Montesinos y Bartolomé de las Casas se convirtieron en adalides de los derechos de los indígenas. Es bien conocido el sermón de Antón de Montesino que había preparado con sus ocho hermanos religiosos y pronunciado el 4º domingo de Adviento, el 21 de diciembre de 1511. Lo introdujo tomando el evangelio de san Juan:

Enviaron los fariseos a preguntar a Juan Bautista quien era, y este les respondió: “*Ego vox clamantis in deserto*”. Y continuó diciendo: “Esta voz os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios?”

¿Con qué *auctoridad* habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas *dellas*, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin *dalles* de comer ni *curallos* en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dáis, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a *amallos* como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo³.

- Fray Bartolomé de las Casas, que había comenzado su labor en América como encomendero, a los 30 años renunció públicamente a la encomienda y se dedicó a la defensa de los indígenas sin descanso, tanto en América, donde fue nombrado obispo de Chiapas, como frente a la corona española. Por eso Bartolomé de las Casas, junto con Francisco de Vitoria es considerado uno de los fundadores del derecho internacional moderno.
- Dando un salto a la república, nacimos con una disputa política y económica entre conservadores y liberales, en la que los conservadores estaban ligados a la tierra, al latifundio y fieles a la Iglesia y la Iglesia fiel a ellos, mientras los liberales, más dedicados al comercio, eran artesanos, zapateros, herreros y después banqueros, y en el siglo XX propiciaron el ingreso del protestantismo al país.
- En el siglo XIX las guerras civiles nacionales y regionales fueron constantes y las revueltas innumerables. Tuvimos nueve guerras civiles de carácter nacional y 14 de menor calado de carácter regional. Culminamos ese siglo con la guerra de los mil días, que tuvo entre otras consecuencias la pérdida de Panamá.
- Los conservadores tenían como divisa “Dios, patria y familia”. Los liberales, por su parte, identificados con los ideales de la Revolución

3 Ver Texto del Sermón de Antón Montesino según Bartolomé de las Casas y comentario de Gustavo Gutiérrez, 6-7.

francesa tenían como referencia *Égalité, liberté e fraternité* y, para ellos, la Iglesia era un obstáculo para la modernización.

- El mayor desangre que ha tenido el país se produjo a raíz del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948. Se ha llegado a hablar de 500.000 muertos, cuando Colombia tenía una población de 12.300.000 habitantes. Es realmente una barbaridad. Con ello vinieron el despojo de tierras, la expulsión de los territorios y nuevas colonizaciones con nuevos despojos, esta vez de indígenas, por ejemplo en los Llanos y zonas selváticas próximas (como Caquetá y Putumayo). En el país se instauró una cultura de la violencia que ha conducido a que los conflictos sean tramitados de forma violenta..
- El atropello de las fuerzas de seguridad del estado era constante contra sectores campesinos liberales. Uno de ellos, Manuel Marulanda Vélez, se reveló contra esta situación y conformó un grupo de autodefensa campesina, no aceptó perder ni su parcela, ni sus gallinas ni sus cerdos, como lo diría más tarde en carta dejada en la silla vacía y dirigida al presidente Pastrana Arango en el Caguán. En 1964 se crearon oficialmente las FARC.
- Un gran sector de la dirigencia empresarial y financiera del país consideró que la guerra no tenía más sentido, que no se acabaría a las FARC en una guerra prolongada, que era una buena inversión negociar. Eso sí no se deberían tocar los pilares del sistema económico y político. No se negociaría ni el modelo económico, ni se harían reformas al Estado, no se tocarían las fuerzas militares, ni tampoco las relaciones internacionales. La guerrilla debilitada y teniendo claro que no sería posible llegar al poder por las armas y calculando que lograrían más por la vía de la negociación se decidió por una negociación del conflicto armado.
- La guerra había dejado muerte, desplazamiento, despojo y una inmensa cultura de violencia.
- El Centro Nacional de Memoria Histórica presentó al país el 24 de julio del 2013 el informe: *¡Basta ya!, Colombia: Memorias de guerra y dignidad*⁴. El documento, elaborado durante seis años por incuestionables

4 Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: Historias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.

académicos y estudiosos del conflicto armado interno, es un espeluznante relato de 54 años de violencia en Colombia.

- De forma metódica nos presenta la radiografía de terror que el país ha vivido desde 1958 hasta 2012. Las cifras son altamente dicientes de hasta dónde puede llegar la barbarie entre habitantes de un mismo país y cuya población civil ha sido la mayor afectada. De 220.000 muertos por el conflicto, 176.000 fueron civiles; mientras que se ha llegado a tener 7 millones de ciudadanos desplazados; 10.189 colombianos mutilados. Se calcula entre 80.000 y 100.000 los desaparecidos.
- La lucha por la tierra ha sido uno de los motores más fuertes de las masacres, asesinatos selectivos y desplazamiento. De esta manera, como consecuencia de la guerra prolongada 6,5 millones de hectáreas fueron despojadas. El gobierno está totalmente rezagado en sus obligaciones con las víctimas despojadas.
- El documento señala que “los paramilitares estructuraron e implementaron un repertorio de violencia basada en los asesinatos selectivos, las masacres, las desapariciones forzadas, las torturas y la sevicia, las amenazas, los desplazamientos forzados masivos, los bloqueos económicos y la violencia sexual. Las guerrillas recurrieron a los secuestros, los asesinatos selectivos, los ataques contra bienes civiles, el pillaje, los atentados terroristas, las amenazas, el reclutamiento ilícito el desplazamiento forzado selectivo. Además afectaron a la población civil como efecto colateral de los centros urbanos, y de la siembra masiva e indiscriminada de minas antipersonal. La violencia de los miembros de la Fuerza Pública se centró en las detenciones arbitrarias, las torturas, los asesinatos selectivos y las desapariciones forzadas, así como en los daños colaterales producto de los bombardeos, y del uso desmedido y desproporcionado de la fuerza”⁵.
- El informe llama la atención acerca de cómo los asesinatos selectivos “constituyen la modalidad de violencia empleada por los actores armados que más muertos ha provocado en el desarrollo del conflicto”⁶. De acuerdo a las proyecciones del GMH, las proyecciones de asesinatos

5 Ibid., 35.

6 Ibid., 43.

selectivos son de 150.000 personas. Es decir nueve de cada diez homicidios de civiles en el conflicto fueron asesinatos selectivos.

Desde que llegó Duque al poder, el 7 de agosto de 2018, han asesinado más de un centenar de integrantes de comunidades indígenas. Día tras día son asesinados líderes y lideresas sociales en Colombia, indígenas, afrodescendientes, campesinos, dirigentes de Acción Comunal, reclamantes de tierras, ambientalistas, exguerrilleros de las FARC, etc. Personas que luchan por sus derechos y los de sus comunidades. Que trabajan por un país donde se realicen los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, donde se erradiquen cultivos de uso ilícito, donde se tenga igualdad de oportunidades y no exista discriminación alguna ni por sexo, raza, religión o cultura, donde la participación política sea auténticamente democrática y libre.

El que asesina, atenta y amenaza es un monstruo de mil cabezas. Diana Sánchez, directora de la ONG, Minga, reconocida defensora de Derechos Humanos, señala: son “muchos: grupos sucesores del paramilitarismo, como en Córdoba; quienes financian a sus grupos; quienes defienden intereses económicos y políticos; los narcotraficantes, los explotadores ilegales de minerales, los excombatientes de las FARC, disidentes; los que desplazaron y ocuparon tierras. Muchos”⁷.

El control de los territorios es clave importante en este desangre nacional. Se quiere ese control para tener posesión de tierras, de minas, de cultivos de uso ilícito y su tráfico, de extracción de recursos naturales, etc. En ese proceso de control territorial se corrompe a autoridades locales, a sectores de la fuerza pública: policías y militares.

Entre tanto el gobierno nacional, los regionales y locales no trabajan con la contundencia, la inteligencia y los ajustes sociales e inversión y políticas públicas. Los líderes sociales se sienten desprotegidos. No basta con establecer esquemas de seguridad, con guardaespaldas, vehículos, chalecos antibalas.

Quienes trabajamos por poder vivir en paz, con justicia social y plena garantía de los derechos, debemos redoblar nuestro trabajo, invitar a que más colombianos se vinculen a estas causas y exigir al gobierno nacional acciones más contundentes. Este gobierno debe comprender que los acuerdos

7 Amat, Yamid. “No es normal que sigan los asesinatos de líderes”. Entrevista a Diana Sánchez, directora de la Asociación Minga. *El Tiempo* (julio 28/ 2019): 1.12.

establecidos en las negociaciones con las FARC, de ser cumplidos a cabalidad, pueden ser un camino firme para hacer frente al drama nacional que padecen los líderes en Colombia.

Un defensor de los derechos humanos y de los derechos de las comunidades ancestrales es Leyner Palacios. Leyner es el vocero de las víctimas de Bojayá. Él mismo perdió cerca de 30 familiares cuando gran parte de la comunidad se había refugiado en el templo parroquial que se encontraba en medio de los enfrentamientos entre la guerrilla de las FARC y paramilitares. En el templo murieron 74 personas víctimas del cilindro bomba disparado por las FARC. Leyner estaba refugiado en la casa de las Agustinas, a pocos metros del templo. Cuando estalló el cilindro, salió corriendo con su hija de dos años en sus brazos y se arrojó al río en medio de la balacera. Para esquivar las balas, tomaba aire y de nuevo se hundía en el río, así lo hizo por varios minutos. Durante un largo tiempo después del acontecimiento, su hija no quería ver a su papá, le tenía terror, pensaba que volvería a intentar ahogarla.

Leyner estuvo en el primer grupo de víctimas que fueron a La Habana a hablar con la guerrilla de las FARC en el tiempo de la negociación. Allí les dijo en varios momentos de su discurso: “a ustedes se las voy a cobrar duro”; los guerrilleros estaban tensos, pues quien lo decía era un hombre de gran estatura moral que también había condenado a los paramilitares y a los militares por su alianza con estos últimos. Al final les dijo: “Saben cómo se las voy a cobrar? Ustedes no deben levantarse de la mesa hasta que no hayan concluido la negociación y acordado el final de esta guerra que tanto mal nos ha hecho a mi comunidad en Bojayá y a todos los colombianos”. La guerrilla, después acordaría que en Bojayá sería el primer lugar a donde irían a pedir perdón. Como en efecto lo hicieron. Leyner hoy sigue siendo amenazado por los paramilitares.

LO AMBIENTAL

¿La guerra protegió la naturaleza? Parece que en gran parte sí.

Con el proceso de negociación y con ello la disminución de la guerra con las FARC y posteriormente con el cese al fuego bilateral y finalmente con la dejación de las armas se ha disparado la deforestación en el

país y el apetito por la minería a gran escala por parte de las multinacionales y grandes empresas nacionales y por parte de la minería ilegal.

En Colombia la deforestación sigue su curso, sobre todo en la Amazonía. Durante el año 2018 se perdieron 197.159 hectáreas de bosque. Sin embargo, el gobierno la dio como una información positiva al argumentar que en el año 2017 la deforestación había sido de 219.973 hectáreas, es decir la “reducción” había sido de un 10%.

Sin duda el país necesita de manera urgente una legislación dura y con dientes en contra de quienes deforestan, pagan para que se deforeste, compran y venden territorios deforestados. Lamentablemente esto no es de alta prioridad ni para el gobierno ni para los “honorables” legisladores.

La deforestación va aparejada con un mayor acaparamiento de la tierra: para muchos inversionistas esta es la mejor manera de hacer rendir su dinero: apropiarse de la tierra pagando a otros para que deforesten grandes extensiones de bosque en baldíos nacionales.

GOBIERNO DUQUE

La plataforma de Derechos Sociales Económicos y Culturales (DESC) hizo durante algunos años un balance del gobierno Uribe, que denominó el “Embrujo autoritario”. A finales de septiembre de 2019 se presentó un balance del primer año del gobierno Duque, que se denominó “El aprendizaje del embrujo”, teniendo en cuenta al novato presidente. Una de las personas que animó activamente el proceso de elaboración de este balance, fue Camilo Castellanos, que falleció ocho días después de presentado este documento. Los siguientes son apartes del texto que él hizo y que es como su testamento intelectual y su manifestación de amor por Colombia.

UN GOBIERNO PARA LA VIOLENCIA Y DESPOJO (DEL DOCUMENTO DE CAMILO CASTELLANOS)⁸

La paz debiera estar por encima de las banderas partidistas y de todo interés particular. Es la noción contenida en el precepto constitucional de que la paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento. Así, un gobierno estará bien encaminado si acerca el fin de la guerra o, por el contrario, estará descaminado si prolonga esta tragedia.

Otro reto no menos importante y quizás condición y resultado de la superación de la guerra, es la construcción de una comunidad política en función del interés general. Una tendencia de nuestro tiempo es la corporativización del Estado, lo que se ha llamado la captura de lo público por los intereses privados, a veces también ilegales. Viéndolo bien, todo interés particular que se apodera del Estado traspasa la frontera de la legalidad, sin importar que para ello se respeten las formas jurídicas e institucionales. Hacer República, poner las instituciones en función del bien común, desprivatizar el Estado es una condición para la plena vigencia de los derechos humanos, para la existencia de la democracia y para la conquista de una convivencia satisfactoria. Así, un gobierno estará bien encaminado si nos aproxima al ideal de un Estado que encarna lo público o, por el contrario, estará descaminado si el Estado se mantiene como un botín que se disputan los políticos y las corporaciones para su propio beneficio. El gobierno Duque recibió un proceso de paz en marcha: acuerdo con una de las fuerzas insurgentes, acaso la más determinante; conversaciones abiertas con otra; apoyo y respaldo de la comunidad internacional en esta empresa; cumplimiento más que satisfactorio de lo acordado por la parte insurgente.

La paz era, perdón, es la gran oportunidad de la sociedad colombiana. Sin guerra será posible enfrentar los grandes déficits en materia social y ambiental de nuestro país. Superada la confrontación armada será posible que los recursos que hoy se destinan a comprar armas, a aprovisionar combatientes, a garantizar la seguridad de personas e instalaciones, se dirijan al gasto social y constructivo: a consolidar el sistema educativo, a reorganizar la prestación del servicio de salud, a crear condiciones para que florezcan el arte, la cultura y el deporte, a integrar el país, a construir bienestar para los campesinos, a desarrollar ciudades amables para todos sus habitantes.

8 Castellanos, “Un gobierno para la violencia y el despojo”, 436-439.

Todo indica que en paz, Colombia tendrá el renacimiento que ya anuncian los logros de nuestros deportistas, académicos y cultores de las artes.

Sin embargo, otra cosa piensan los que se han lucrado con la guerra y han incrementado sus posesiones a la sombra del conflicto armado. Estimulando el odio y los prejuicios que genera, han logrado que Otra vez la guerra parte de la opinión nacional se manifieste contraria al proceso de paz. En un esfuerzo sistemático han hecho del desarrollo legal de los Acuerdos la ocasión para hacerlos trizas”.

[...].

Aún más, preocupa el rol determinante que vienen retomando las Fuerzas Militares en este tiempo. Purgados los mandos comprometidos con la paz, retorna la lógica eficientista que propició los falsos positivos, otra vez se regresa a las zonas de rehabilitación o de consolidación --ahora llamadas Zonas Estratégicas de Intervención Integral-- y ha vuelto la aspersión de glifosato con su secuela de hambre y devastación.

[...]

El presidente Duque se pasea por el extranjero alardeando de su compromiso con la paz solo que el único que resulta engañado es él mismo: es sabido por todos que a la sombra de la demolición de los Acuerdos se vienen eliminando a la dirigencia cívica y comunitaria que defiende los territorios y la dignidad de su gente.

[...]

Sin embargo, la comunidad internacional y los movimientos sociales se vienen encontrando en el reclamo por el cumplimiento del Acuerdo Final y por el cese del exterminio del liderazgo social.

[...]

Un factor generador de violencia y estímulo para todos los conflictos es la captura del Estado por los intereses privados. En sí mismo es un acto de corrupción pues pone los recursos financieros e institucionales a disposición de los particulares que bien pueden apropiárselos o utilizarlos en su beneficio. Por ejemplo, cuando por disposición del Estado todo vehículo debe usar una determinada proporción obligatoria de etanol, se convierte forzosamente al ciudadano en tributario de los dueños de los ingenios que lo producen. Igual que cuando se entregan los baldíos de la Nación a

los grandes capitales cuando deberían destinarse para los pobres que los necesitan. Como cuando se apropian de los alimentos destinados a los niños de guarderías y colegios y regiones enteras ven a sus niños morir de desnutrición. O se pagan sobrecostos por las contrataciones o los funcionarios que las asignan cobran comisiones. En todos estos casos el Estado es apropiado por los particulares. Recientemente la Contraloría General de la República estimó en 50 billones de pesos por año la sangría de los recursos públicos por cuenta de la corrupción. Casi un billón semanal.

[...]

Del Plan (Nacional de Desarrollo) se retiró toda mención al Acuerdo Final y a los derechos humanos. [...] Todo indica que el gobierno Duque será una mala época para la paz y los derechos humanos. Nada bueno podrá esperar el país en estos dos campos [...]. Pese a lo anterior habría que anotar que los partidarios de la paz no están mejor para ser alternativa. Es insuficiente decir solamente no a la guerra. Es necesario que la paz se llene de un contenido concreto y consensuado o será un conjunto inarticulado de anhelos y deseos piadosos, de aspiraciones benévolas y buenos sentimientos. Pero quién será capaz de hacerles entender que esta es la condición para vencer y que siendo el Acuerdo de Paz una gran conquista, hay que completarlo con propuestas para la ciudad y los jóvenes, para la universidad, la cultura y la ciencia, que tengan en cuenta la industria, el sistema financiero y la articulación a la economía mundial⁹.

Hasta aquí las sentidas palabras de Camilo Castellanos.

REFLEXIONES FINALES Y PUNTADAS TEOLOGICAS

La justicia social requerirá la toma de conciencia por parte de los sectores populares para que puedan exigir sus derechos y su dignidad, esto implicará una acción política militante. Pero esta causa no es solo de los más pobres es de todo aquel que, interpelado por el evangelio, que llamado por la justicia, se decide para que tengamos un país más equitativo y digno.

La justicia social se consigue de forma procesual. Los acuerdos de la Habana pueden darnos unos avances, pero se debe continuar sin desmayar con resultados concretos en bien de los más desfavorecidos. El

⁹ Ibid., 436-439.

providencialismo que fue inoculado con la religión debe ser dejado atrás y transformado en exigibilidad de derechos; la realidad histórica injusta padecida en Colombia desde la llegada de los españoles debe ser transformada estructuralmente. La justicia y la solidaridad con los pobres no puede ser un apaciguamiento ficticio a los conflictos, que seguirán existiendo; es una lucha contra el hambre, contra la ignorancia, la falta de salud, el desarrollo de infraestructura para que los campesinos puedan sacar sus productos y no se vean obligados a llevar a cabo cultivos de uso ilícito o al maltrato de los territorios con minería destructiva.

La reconciliación que buscamos los colombianos no puede ser una conciliación con la injusticia sino fruto de la realización de la justicia.

La construcción de una sociedad justa parte de la organización, en primer lugar, de la base social popular que no busca paternalismos o asistencialismo que son sucedáneos que adormecen y dificultan las necesarias transformaciones sociales.

Si los colombianos queremos seguir teniendo un país habitable para el bien y disfrute de todos, para que nos nutra, nos quite la sed, podamos ser orgullosos de su biodiversidad y belleza, tendremos que combatir la minería irracional e irresponsable llevada a cabo por multinacionales, empresas nacionales y grupos ilegales. Defendiendo nuestro rico territorio podremos ser exportadores de alimentos para un planeta que cada vez tendrá más bocas que alimentar y podremos seguir teniendo agua suficiente en un mundo que sufrirá por ella. Estamos obligados a hacer frente común ante gobiernos irresponsables que por codicia y corrupción no son garantía para la conservación del país y el futuro de las nuevas generaciones.

Jesús es el inspirador, la fuerza y el paradigma en la tarea por la construcción de un mundo más justo. Él presenta la buena noticia en oposición con la situación de opresión; se presenta y opta desde los pobres, desde los despreciados y segregados de la sociedad. Jesús anuncia una novedad radical en un mundo por venir, entra en colisión con los poderes sociales y religiosos que oprimen, sufre la violencia y la muerte por parte de estos poderosos que se oponen al reino de justicia y de verdad que vino a traer.

Hablar de reconciliación parece fácil para quienes han visto la violencia y la guerra desde lejos y no la han sufrido en carne propia. Acudir a discursos moralistas, proponer un mundo donde todos nos amemos manteniendo el *statu quo*, hacer concesiones a la injusticia, pensar que las víctimas sean las que paguen la factura buscando forzarlas a establecer lazos de concordia y amistad, no constituye en ningún momento un proceso de reconstrucción social y personal. Nada tiene que ver con la aproximación a una reconciliación con fundamentos éticos y de justicia.

Cuando se vive la experiencia de las masacres, asesinatos selectivos, tortura, desplazamiento, violaciones y despojo es evidente que las víctimas y amplios sectores de la sociedad tengan una natural desconfianza al llamado a la reconciliación y a dejar las polarizaciones que se hace desde el Estado, los políticos y distintas fuerzas de la sociedad, donde se incluye de manera particular y fuerte a las Iglesias.

No se puede aceptar una reconciliación encubridora o ficticia, una reconciliación cargada de angelismo y carente de realismo histórico; una reconciliación que busque enmascarar el cúmulo de injusticia y de mentiras; que persigue la impunidad y el mantenimiento del botín en poder de los criminales; que trata de tapar y esconder la verdad; que es más una coartada al servicio de los victimarios.

La reconciliación social es un objetivo y es un proceso. Los acuerdos y los eventuales decretos que se establezcan pueden ser una hoja de ruta, pero el camino no se acaba cuando se diseña en el papel la carretera. Se debe construir con fundamento y calidad para que no se convierta en un lodazal de buenas intenciones, de maniobras que la entorpezcan y no permitan que llegue a su destino.

Las víctimas deben jugar un papel fundamental en el proceso de reconciliación social. Su empoderamiento como personas y comunidades sujetas de derechos es indispensable, como también lo es su conciencia política y social. Su voz no puede seguir siendo interpretada por otros, las víctimas tienen su propia voz, sus propias exigencias; la reconstrucción de sus vidas y lazos comunitarios. Lecciones tenemos, como las que ha demostrado al país la comunidad de Bojayá en el Chocó.

La reconciliación requiere de la verdad. Descubrir y hacer pública la verdad trae consigo un acto de justicia. La verdad no es una simple memoria del pasado, con todo lo que él entraña, sobre todo cuando ese pasado ha sido cruel y doloroso, también es una evidencia para enseñarnos en el presente y para construir el futuro. La verdad nos abre el camino para la reparación y para las garantías de no repetición. El Estado, garante del bien común, debe emplearse a fondo para garantizar que se reúnan todas las condiciones necesarias para el establecimiento de la verdad y, posteriormente, para que la aplicación de la justicia se constituya en una realidad sustentada en proporcionalidad y sustentabilidad.

Una autentica reconciliación social exige cambios estructurales, no hace concesiones con situaciones injustas establecidas por particulares o por el mismo Estado. Si bien el diálogo es fundamental en el proceso de reconciliación, se debe pasar a acciones y logros eficaces, seguramente alcanzados mediante la presión de las víctimas en primer lugar, como también de las fuerzas vivas de la sociedad que debe perseguir la justicia y el bien común. No se procura la reconciliación con mera declaración de intenciones. La reconciliación supone la lucha y la superación de la injusticia.

La violencia y el despojo multiforme han generado una crisis sin antecedentes en Colombia que no puede ser ignorada por los ciudadanos. La movilización y exigencia ciudadana es imperativo que no se puede debilitar en este momento que los jóvenes en buena hora han llamado al conjunto del país a defender el fin de la guerra. La movilización social debe continuar para exigir el cumplimiento de la justicia, la protección a las víctimas, el retorno a sus tierras, la entrega de títulos y tierras suficientes a los campesinos para vivir con dignidad. La paz territorial y el desarrollo rural integral van más allá de la tenencia de la tierra: implica también la seguridad y la protección; y, desde luego, que los ciudadanos en condición de pobreza dispongan de atención digna en la salud, la educación, la vivienda, carreteras y posibilidades de comercialización.

La reconciliación social se va logrando en el espacio y en el tiempo partiendo de cada ciudadano(a), en el seno de una comunidad y de una sociedad que exige cambios estructurales con acciones concretas. No se puede pretender el logro de la reconciliación de forma inmediata y mágica; su construcción es fruto de una paciente, enérgica y consistente labor.

La “guerrillerada” que dejó las armas por las que había optado argumentando que por esa vía querían un Estado y una sociedad más justa y equitativa, pero que en su camino dejaron desplazamiento, muerte y dolor, ahora requieren ser acogidos por la sociedad colombiana para construir en conjunto una nueva Colombia. También ellos exigen espacios políticos para la participación como ciudadanos pacíficos, espacios sociales para la convivencia y espacios laborales para poder vivir con dignidad.

Los guerrilleros comenzarán a ser ciudadanos en la medida que reconozcan el dolor causado, las víctimas que han dejado en el camino, la destrucción ocasionada por su actuar. Cuando estando frente de las víctimas pidan sincero perdón y se comprometan a la construcción de una sociedad más justa y en paz.

BIBLIOGRAFÍA

- Castellanos, Camilo. “Un gobierno para la violencia y el despojo”, en *El aprendizaje del embrujo* (Finge la paz, reinventa la guerra, privatiza lo público. Balance del primer año de gobierno de Iván Duque). Una publicación de las Plataformas DESC, CCEEU y Alianza. Bogotá: Ediciones Antropos, 2019. <https://elaprendizdelembrujo.info/descargar-libro-completo-en-pdf/>
- Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta ya! Colombia: Historias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013. www.centrodememoriahistorica.gov.co
- Sánchez G., Gonzalo. *Trujillo: una tragedia que no cesa. Primer gran informe de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación*. Bogotá: Planeta, 2008. http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2008/informe_trujillo.pdf
- Texto del sermón de Antón Montesino según Bartolomé de las Casas y comentario de Gustavo Gutiérrez. Conmemoración de los 500 años del sermón de Antón Montesino y la primera comunidad de dominicos en América. 21 diciembre 1511 – 2011. http://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/Montesino-gustavo-gutierrez.pdf



TEOLOGÍA EN SALIDA:
NUEVOS ROSTROS
DE LA IGLESIA

LA DIGNIDAD HUMANA EN LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO DEL PAPA FRANCISCO

*Wilmar E. Roldán Solano**

RESUMEN

Esta comunicación pretende hacer un acercamiento, en tres partes, a la influencia que tiene la teología latinoamericana en el pensamiento del papa Francisco, priorizando en el concepto de la Dignidad Humana. En la primera parte, se presenta la incidencia del enfoque de las teologías del sur; en la segunda parte, se hace una aproximación a la teología del pueblo; y en la tercera parte se despliega una aproximación al concepto de dignidad humana, desde la influencia de los enfoques de las teologías del sur y, en específico, la teología del pueblo.

Palabras clave:

dignidad humana, teología del pueblo, papa Francisco, teologías del sur

* Candidato al doctorado en Teología en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Pasante de la Facultad de Teología de Granada, España; Maestría en Misionología de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Especialista en Comunicación Social de la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma; Especialista en Mariología de la Facultad de Teología Marianum, Roma; Teólogo y Licenciado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor de planta en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Consultor del área de formación de Cáritas Colombiana y Cáritas Latinoamericana. Investigador del grupo de Pensamiento Social de la Iglesia y del grupo Resilio en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: wroldan@javeriana.edu.co

1. ENFOQUE DE LAS TEOLOGÍAS DEL SUR

En medio del escenario de ingobernabilidad al que está abocada la sociedad latinoamericana contemporánea y con la crisis generada por la falta de credibilidad en las instituciones, surgen en la conciencia crítica histórica de la sociedad muchos interrogantes que deben fundamentar y argumentar la manera de hacer política en el contexto de los pueblos latinoamericanos. Por tanto, preguntas como ¿a qué gobernante latinoamericano le interesa trabajar por el bien común de su pueblo?, ¿qué dirigente político, hoy, gobierna sin mediación de sus intereses personales?, ¿por qué la corrupción ha permeado la institucionalidad del manejo de los recursos públicos?, ¿qué político defiende políticas que busquen la defensa de la dignidad humana sin ideologías ni intereses populistas?, ¿por qué las corrientes negacionistas del deterioro del medio ambiente calan en la conciencia electoral? Estos y otros interrogantes se plantean en el contexto social de un país que no reacciona ante el aumento del número de líderes y lideresas sociales asesinados.

La crisis de la postmodernidad ha tocado todos los niveles de la sociedad. Al realizar un rápido mapeo por la región latinoamericana se encuentra a simple vista una inestabilidad general en la gobernabilidad. Los casos más connotados están en Venezuela y Nicaragua. Por tanto, se puede concluir que se ha perdido la visión de una sociedad equilibrada y que los ideales de grandes pensadores, políticos, gobernantes y líderes sociales han dejado de ser esa voz punzante y al tiempo orientadora de los destinos de sociedades transformadoras.

Es así como no es extraño escuchar y ver que gobernantes, dirigentes políticos, legisladores y hasta jueces, sean analfabetas y faltos de criterio en aquello que les concierne decidir u orientar. Por ende, sus disposiciones afectan el futuro y destino de los pueblos. Pero lo más abrumador es que estos gobernantes, elegidos democráticamente por el pueblo, surgen del mundo de los negocios, la farándula, el ocio y otros referentes sociales, los mismos que no les permiten a estos líderes tener criterios de discernimiento y equilibrio moral para así ofrecerle una estabilidad social a sus países gobernados¹.

1 El caso más reciente (abril de 2019) es la elección del presidente de Ucrania Volodymyr Zelenskiy, famoso humorista de 41 años quien obtuvo más del 70% de votos en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales de su país.

Por eso, no hay duda que la sociedad está viviendo en medio de la tensión que genera la influencia de teorías, ideologías y tendencias religiosas permeadas y conducidas por el miedo y el terror como una estrategia proselitista.

Durante la campaña del referéndum suizo se indujo en el electorado una percepción de amenaza colectiva y se le animó a centrarse en unos aspectos muy limitados, relacionados con la identidad y la seguridad personales, en vez de impulsarle a que mirara hacia fuera para que se interesara por la tarea de construir una sociedad que incluya apropiadamente a todos sus miembros².

Al caso suizo descrito por Nussbaum, se le puede sumar el Brexit en el Reino Unido y los análisis de la inestabilidad económica que ha generado en la Comunidad Europea la incertidumbre de un caso no resuelto. O se podría analizar la victoria electoral de Donald Trump en Estados Unidos y de Jair Bolsonaro en Brasil, quienes, con sus respectivos discursos de ultraderecha –sionistas, antifeministas y homófobos– le dan confianza a sus electorados de poder estabilizar las políticas sociales de sus respectivos países. Y, ¿por qué no?, ver el caso de los resultados del Referendo de los acuerdos de paz en Colombia, manipulados por la política del miedo y la mentira de políticos de derecha.

Estos casos, entre otros, le generan a la sociedad grandes preocupaciones sobre el desarrollo cultural de los pueblos; pues, mientras se busca emerger de la crisis de gobernabilidad que se vive, el mundo sigue creciendo abismalmente en el desarrollo de sistemas que responden a la globalización y las estructuras posmodernas de una economía excluyente, tal y como lo denuncia Francisco en muchas ocasiones: “Conocemos bien la imposibilidad de sostener el actual nivel de consumo de los países más desarrollados y de los sectores más ricos de las sociedades, donde el hábito de gastar y tirar alcanza niveles inauditos” (LS 27). Afirmaciones como esta le han valido a Francisco, el ser llamado con distintos apelativos por parte de la prensa de

2 Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, 82.

ultraderecha y algunos generadores de opinión que lo tildan de populista y mal informado³.

De esta manera, el reto social está en el debate que se genera sobre ¿cómo se puede contrarrestar la crisis de ingobernabilidad? o, de otra forma, ¿qué puede hacer la sociedad para mitigar el impacto de la corrupción en las próximas generaciones cuando cada vez es mas fuerte el impacto en las clases menos favorecidas? “Los recortes en el gasto público limitan servicios esenciales, que van desde el derecho a la educación hasta la sanidad, y cuya insuficiencia afecta a la calidad, la rapidez y la educación de la atención de los enfermos crónicos, los más débiles y menos capacitados”⁴, son algunas de las múltiples denuncias de distintos investigadores sociales que se presentan como una voz de alerta en medio de la crisis del sistema.

Surge por ende en esta reflexión el interrogante sobre ¿qué puede esperar una sociedad que pierde su identidad y sus raíces?, cuestionamiento que está a la base de la *Evangelii gaudium* y la propuesta de transformación de la Iglesia por medio de la renovación de sus bases, en la que Francisco hace un llamado a retornar a lo fundamental, a volver al evangelio, al anuncio del reino de Dios, como fuente primaria de la experiencia de seguimiento de Cristo⁵. Por ello insistirá Francisco, en que “los cristianos no pueden dejar quitarse la alegría del evangelio” (EG 5), e insiste: “¡No nos dejemos robar la alegría evangelizadora!” (EG 83) fin último de su propuesta apostólica.

En medio de la crisis social existen claros signos de cambio, de transformación y de nuevas iniciativas que devuelven la esperanza a los pueblos, en especial a los del sur. Es así como en el pensamiento histórico, De Sousa y su equipo de investigación plantean la importancia de rescatar “las

3 Ver la reacción de CNN en español ante la aparición de las críticas al neoliberalismo de *Evangelii gaudium*, en especial, el llamado que Francisco hace a buscar por parte de los Estados, la construcción del bien común. “Al Estado compete el cuidado y la promoción del bien común de la sociedad. Sobre la base de los principios de subsidiariedad y solidaridad, y con un gran esfuerzo de diálogo político y creación de consensos, desempeña un papel fundamental, que no puede ser delegado, en la búsqueda del desarrollo integral de todos. Este papel, en las circunstancias actuales, exige una profunda humildad social” (EG 240).

4 Bauman y Bordoni. *Estado de crisis*, 75.

5 Pagola, “El desafío de la renovación evangeliza de la Iglesia”, 156.

epistemologías del sur⁶ como una manera de reivindicar el valor de los estudios y las tretas por las que ha pasado el conocimiento discriminado de América Latina, visto en muchas ocasiones, como “la cenicienta” del saber o recicladora de pensadores que no pudieron encumbrarse en Europa y se reciclaron en Latinoamérica. “La crisis de las epistemologías convencionales se abordó desde una reflexión epistemológica que seguía teniendo como centro principal de las ciencias, pero con una diferencia: procuraba explorar las formas de relación entre las ciencias y otros saberes y experiencias”⁷.

Por esta razón una de las grandes injusticias sociales cometidas en América Latina está asociada con “la injusticia cognitiva”; muchos saberes han quedado en el olvido y esto a causa de los desniveles cognitivos. Razón por la cual es la hora de los movimientos sociales, que tienen la concomitante labor de promover la justicia del conocimiento de las prácticas sociales y de los conocimientos ancestrales que han sido relegados al olvido en la globalización social. Así se crea un compromiso social de la cultura, hoy, que está asociado al enriquecerse con otro tipo de conocimientos, dejándole espacio a los grupos que han sido relegados, pues sus visiones del mundo y la sociedad, formas de vivir y sus luchas sociales, son una muestra del valor que tiene la riqueza de la cultura en el contexto latinoamericano.

Por tanto, es hora de reconocer los conocimientos ancestrales y no dejar de lado el saber de los antepasados, quienes labraron a pulso –con sus saberes de la tierra, la naturaleza, el clima y la vida cotidiana– la construcción de sociedades sólidas y firmes que fueron exterminadas por la hegemonía del pensamiento de occidente. Porque, la construcción del conocimiento no se hace solo en “los laboratorios de pensamiento” de las universidades ni, mucho menos, pensar que es allí el único espacio para construir el saber.

Todas estas críticas están asociadas al pensamiento social de Francisco, el mismo que, junto a los movimientos sociales, invita a la sociedad a reconocer en las creencias populares una fuente de hacer teología: “¡Cuánto bien, parece egoísta, pero, cuánto bien nos hace escuchar sus historias!”⁸.

6 Título que lleva un libro que ha sido fruto de un proyecto de investigación financiado por el European Research Council, publicado en el 2014.

7 de Sousa Santos y Menezes, *Epistemologías del sur*, 234.

8 Francisco, *Visita apostólica a Colombia. Homilias y Discursos*, 78.

Los pobres, los marginados, los ignorados, los más frágiles, son fuente de sabiduría⁹. Ellos son los nuevos lugares epistemológicos que mantienen y dan origen a nuevos conocimientos. Es desde el pobre, como lugar teológico, donde se gesta la denominada opción por los pobres y donde se encuentra uno de los más notables aportes de la teología de la liberación¹⁰, con una epistemología propia y en respeto por las creencias populares, las mismas que fueron origen de la teología del pueblo en la Comisión de Pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina, como lo reseñara Scannone.

Por ello el primer dato para tener en cuenta en las epistemes del sur es la existencia de una gran pluralidad de saberes en el mundo que constituye la riqueza de lo humano y de la naturaleza en todos los órdenes, también en el epistemológico¹¹. Sin embargo, el punto de partida de las epistemologías del sur es que “no existe conocimiento sin prácticas y actores sociales” y que unas y otros tienen lugar en el interior de las relaciones sociales. Por ello se considerara que las teologías que surgen de los contextos del sur forman parte del *corpus* epistémico de aquellos que han estudiado la esencia de los aparatos críticos y del conocimiento del cono sur. Un ejemplo de ello es cómo “la Teología de la Liberación nació como respuesta, como grito profético, como voz liberadora, como respuesta enérgica contra la situación de dependencia, de opresión colectiva, de exclusión y marginación, a nivel social; de injusticia y negación de la dignidad, a nivel humano; y de pecado social, a nivel religioso”¹².

9 Hériard, *La Pensée Social du Pape François*, 40.

10 Bastaría con darle un vistazo al método aplicado del ver, juzgar y actuar, y allí se encontrará la matriz de este quehacer teológico. De esta forma, los hermanos Leonardo y Clodovis Boff en su texto *Cómo hacer teología de la liberación* (1986) ahondan en este punto, proponiendo tres momentos de contemplación que fundamentan el itinerario. En el primero se invita al teólogo a contemplar el lado del mundo del oprimido, por medio de la pregunta ¿por qué el oprimido es oprimido? En un segundo instante, el teólogo se pone del lado del mundo de Dios y por tanto procura ver ¿cuál es el plan divino en relación con el pobre? Y en un tercer espacio, estará del lado de la acción y en él intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan trazado por Dios.

11 Tamayo, *Teologías del Sur. El giro descolonizador*, 28.

12 Vélez, *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*, 172.

Del postulado, por tanto, de la justicia social y la justicia cognitiva, surge la tarea de posicionamiento de las epistemologías del sur. La forma en que el *corpus* epistémico de la teología labrada en Latinoamérica se pueda valorar como un referente para dejar a un lado el monopolio del conocimiento científico y la europeización del conocimiento.

Con relación a una de las razones del porqué las nuevas generaciones no tienen claridad del futuro, Juan José Tamayo anota que no todos los jóvenes han perdido el anclaje en el sujeto histórico porque han renunciado a sus raíces y han perdido su conciencia crítica, y que en la crisis de las epistemologías se hace necesario el rescate de las epistemes del sur como una contribución a la descolonización en diversos campos del saber, buscando la integración de lo que el mismo Tamayo denomina “reparación de la triple injusticia cognitiva, social y ecológica”¹³.

Con esta base reflexiva sobre el rescate del pensamiento y las epistemologías del sur se puede situar la acción teológica de la Iglesia hoy, desde la incidencia que tiene el pensamiento social del papa Francisco, partiendo de su experiencia pastoral llevada a la reflexión teológica, matizada por la base del legado del concilio Vaticano II y la continuidad con el pensamiento social de Juan XXIII y Pablo VI en sus respectivos mensajes magisteriales.

2. TEOLOGÍA DEL PUEBLO Y EL PAPA FRANCISCO

En la América Latina, occidentalizada por el cristianismo europeo, pensar de una forma distinta en cuanto a las maneras de ser y concebir la fe y la teología europea se consideraba, hasta antes del concilio Vaticano II, una reacción contraria a la *doxa* o enseñanza propia de la Iglesia. Así fue como se llegó a pensar que, cada vez que surgía un método nuevo de ver el asunto de la revelación se estaba creando una división o cisma. El teólogo Juan José Tamayo señala que allí –en América Latina– se da un giro en “la comprensión del mundo [que] supera la cosmovisión europea y occidental. La diversidad epistémica del mundo es definitiva y ninguna teoría general puede abarcarla”¹⁴.

13 Tamayo, *Teologías del Sur. El giro descolonizador*, 28.

14 *Ibid.*, 28.

La intuición de Tamayo no es otra cosa que aquello que ya Mounier, desde su teoría del personalismo, en mayo de 1946, planteó al discurso de la Iglesia, cuestionando el papel del cristianismo occidental y la pérdida de su valor kerigmático:

El cristianismo no está amenazado de herejía: ya no se apasiona por eso. Está amenazado por una especie de apostasía silenciosa hecha de la indiferencia ambiental y de su propia distracción. Estos signos no confunden: La muerte se aproxima. No la muerte del cristianismo, sino de la cristiandad occidental, feudal y burguesa. Una cristiandad nueva nacerá mañana, o pasado mañana, de nuevas capas sociales y de nuevos ejércitos extra-europeos¹⁵.

Es de esta forma como surgen unas nuevas maneras de hacer teología –distintas a la europea– que empiezan a dar fruto en ese trabajo de relectura del actuar de Dios en la sociedad. Por ello, en el quehacer teológico no sólo se exige partir de contextos concretos de la realidad sino, también, percibir en el mundo la constante experiencia de un Dios que se revela y a quien se puede acceder por medio de la interpretación situada de la doble tradición bíblica¹⁶ incentivada por la incorporación de nuevos métodos y expresiones teológicas. Eso fue lo que quiso hacer la teología postvaticana, llegando a proponer una respuesta inmediata en la asamblea de obispos latinoamericanos celebrada en Medellín en 1968.

En especial, para la colegialidad episcopal latinoamericana, el tema de la pobreza y de los pobres, que había sido una de las grandes prioridades para el papa Juan en el Concilio, era un signo concreto de los tiempos, al que la Iglesia latinoamericana debía atender frente al problema de la desigualdad social generado por el desequilibrio de las clases sociales. De tal manera que los pobres “por su universalidad y su gran frecuencia, caracterizan a una época y mediante los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad actual”¹⁷. Es así como en la lectura de esos signos fue surgiendo en Latinoamérica una intuición que será convertida en un método, en una manera de hacer teología.

15 Mounier, *Obras, tomo III (1944 – 1950)*, 566.

16 Küng, *Teología para la posmodernidad*, 106-108.

17 Azcuy, García, Schickendantz, *Lugares e interpelaciones de Dios Discernir los signos de los tiempos*, 51.

Por tal razón, la Iglesia en América Latina se ha convertido en el espacio de la Iglesia universal en donde con más presteza se retoman los temas que ya Juan XXIII había enunciado como necesarios para que la Iglesia se *aggiornara* y diera una respuesta al mundo. Sus intuiciones se encaminaban hacia la instauración del evangelio en el contexto de la modernidad, con una Iglesia abierta al ecumenismo y, ante todo, volviendo el rostro al mundo del pobre. Así lo declaraban los obispos de América Latina, a partir de los retos que el Vaticano II les planteaba: “participamos de las esperanzas y de las preocupaciones de nuestros pueblos”¹⁸. Por tanto, Medellín fue, como bien lo afirmaron autores pertenecientes a la vertiente de la teología latinoamericana, el espacio que le abrió las puertas a un nuevo modo de entender las prioridades de la Iglesia peregrina y su dimensión profética.

De esta manera, los teólogos de América Latina, impulsados por la colegialidad de los obispos latinoamericanos, emprendieron una sistematización de su quehacer y trabajo teológico. Por ello una de las primeras maneras de hacer teología en América Latina, fue considerada o conocida como *teología popular*, la cual no sólo es estimada por su forma de reflexionar el acontecer de Dios en la historia desde las bases sino, también, porque, por medio de ella, se compila la experiencia de fe de todos aquellos que acrecientan sus creencias de una manera sencilla y con los elementos propios de su entorno cultural. Es así como la reflexión teológica sistemática surgida del contexto de la pastoral popular Argentina, termina por denominarse *teología del pueblo*. Para Lucio Gera, “la idea de una teología encarnada se torna una abstracción, si no es una teología reflexionada en, y desde, el pueblo y su cultura”¹⁹. Esta es la teología que está a la base del pensamiento social de Francisco.

El mismo teólogo y profesor de Bergoglio, Juan Carlos Scannone, S. J., presenta de una manera sencilla cómo fueron los orígenes de la teología del pueblo en Argentina; señala que fue fundamental la conformación de la Comisión Episcopal de Pastoral, en 1965, acerca de la cual destacó la participación de dos teólogos que fueron, según el mismo Scannone, los

18 Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, *50 años Medellín*, 224.

19 Cuda, Emilse. *Para leer a Francisco*, 68.

líderes teológicos de esta vertiente teológica, de la cual Francisco será un legítimo representante:

Cuando los obispos argentinos vuelven del Concilio Vaticano segundo, a fines de 1965, fundan la Comisión Episcopal de Pastoral, con la idea de que ayudara al episcopado, primero a asumir el Concilio en nuestro país, y segundo, proyectar una pastoral de conjunto en la línea del Concilio. Nombran tres obispos y un grupo de teólogos, pastoralistas, bíblistas, religiosos y religiosas. [...] Lucio Gera (+2012) y Rafael Tello (+2002). Fueron los líderes teológicos de la Comisión Episcopal de Pastoral, y fue en esta que entonces nació la teología del pueblo²⁰.

Para la teología del pueblo es fundamental “comprender la Iglesia como pueblo de Dios en diálogo con el pueblo de la tierra y su cultura”²¹, herencia del concilio Vaticano II. De esta manera se entiende la incidencia de la teología del pueblo en el papa Francisco²², pues, por medio de su praxis pastoral, se percibe a un pastor que camina con su pueblo y que anuncia el evangelio en la realidad misma del acontecer humano, transmitiendo a la Iglesia una manera de reflexionar sobre cómo Dios se muestra o revela en la vida, el mundo y en su pueblo. Por ello, Scannone enfatiza en la manera en que el mismo Francisco asume la teología del pueblo y la supera desde su condición pastoral:

La teología del pueblo lo influyó a este, pero noto que hay puntos en los que él avanzó más allá de la misma, ya no como mero teólogo sino como pastor de la Iglesia universal. Ese avance se dio al menos en los temas del pueblo, de la opción por los pobres, de la inculturación y de la piedad popular, que ya habían ido madurando, porque evidentemente no es lo mismo lo que dice Medellín (1968) o lo que expone Puebla (1979), que lo que más tarde va a enseñar Aparecida (2007), por ejemplo, sobre la piedad popular²³.

20 Scannone, “Magisterio del Papa Francisco: teología del pueblo; ética social”, 12.

21 Insero, *Il popolo secondo Francesco*, 76-77. Traducción propia.

22 Francisco es un heredero legítimo e hijo del concilio Vaticano II, como lo explica a profundidad el jesuita Christoph Theobald en Hériard, *La Pensée Social du Pape François*, 11-29.

23 Scannone, “Magisterio del Papa Francisco: teología del pueblo; ética social”, 22.

De esta manera se constata cómo Francisco desarrolla su pensamiento teniendo en cuenta las herramientas de la mediación socioanalítica y la experiencia de los pobres con rostros concretos, encarnados y vivientes en una historia concreta, buscando ponerlos como principio básico en el reinado de Dios y en el dejar en la vida que Dios sea Dios²⁴. Su teología tiene a la base toda la visión presentada por el concilio Vaticano II en la *Gaudium et spes*, centrada en la incorporación de la lectura de los signos de los tiempos. Por ende, su método es considerado de carácter inductivo pues busca partir de hechos concretos que le permiten descubrir la revelación de Dios presente en la historia de su pueblo. Cuando Francisco habla de pueblo de Dios se refiere a su “rostro pluriforme” (EG 116) y a su “múltiple armonía” (EG 117), gracias a la diversidad de las culturas que lo enriquecen. Para ello “usa analógicamente la imagen del poliedro, para marcar la unidad plural de las irreductibles diferencias en el seno del mismo”²⁵.

3. PAPA FRANCISCO Y DIGNIDAD HUMANA: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN

Para entender el pensamiento social del papa Francisco es necesario tener, como punto de referencia, su experiencia pastoral como teólogo inmerso en la realidad y poniendo al servicio de la comunidad su experiencia de Dios. Su mirada de fe no solo será el primer momento teológico sino la manera de ser (espiritualidad) y de estar (praxis), comprometido con la transformación de las condiciones de vida que experimentan los más necesitados, aquellos que viven y hacen parte de las periferias geográficas y que viven periferias existenciales permanentemente (Cf. EG 63).

Es así como su teología se convierte en un proyecto de vida, en la esperanza que va a estar ligada a la manera de relacionarse el ser humano con Dios, con el otro y con los otros, en especial, con los pobres: “La inclusión social de los pobres, que tienen un sitio privilegiado en el pueblo de Dios, y la capacidad de encuentro y de diálogo para promover la amistad social en vuestro país, buscando el bien común”²⁶. El misterio de Dios es una

24 Ver: Dedicatoria del numeral 8.6 “Rostros sufrientes que nos duelen” del Documento conclusivo de Aparecida.

25 Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*, 207.

26 Francisco, Encuentro con los participantes en el V Congreso de la Iglesia italiana.

acción comunitaria que se articula en el encuentro con los otros y con lo otro. Francisco, con su pensamiento social y su teología, le recordará a la comunidad eclesial la importancia de volver su mirada a la construcción del Reino de Dios.

De esta forma el magisterio de la Iglesia y el pontificado actual de Francisco, en sus diversos documentos sociales, les han recordado a la Doctrina Social y al pueblo de Dios que la centralidad de la dignidad humana no sólo sigue vigente sino que exige mayor atención por parte de la sociedad, buscando convertir el corazón del ser humano, las relaciones y las estructuras, y los métodos evangelizadores (Cf. EG 33) en experiencias que los seres humanos construyen como formas de vivir y opciones de transformación social. “La Biblia enseña que cada ser humano es creado por amor, hecho a imagen y semejanza de Dios (Cf. Gn 1,26). Esta afirmación nos muestra la inmensa dignidad de cada persona humana” (LS 65).

Francisco, en *Laudato si'*, la dignidad humana está directamente vinculada con las implicaciones que él mismo ha defendido política y socialmente, buscando que la sociedad, de nuevo, ponga sus ojos en la fragilidad y vulnerabilidad de la vida, de tal modo que todos los seres humanos busquen cómo conocerse, poseerse y darse libremente en comunión con los demás seres, (Cf. LS 65) como meta del equilibrio de la vida y del universo creado por Dios y confiado a los hombres y mujeres que de buena voluntad construyen un mundo más justo y equitativo para todos.

Como punto final de esta comunicación se puede señalar que el pensamiento social de Francisco es fruto de un proceso largo de la Iglesia argentina y latinoamericana que, en medio de la emergencia de una episteme del pensamiento latinoamericano, le ha dado a la teología latinoamericana una manera de expresar su quehacer teológico por medio de la corriente de la teología de pueblo como una manera de ser y hacer Iglesia. De modo que como aspecto fundamental en la construcción reformadora que el papa Bergoglio ha querido imprimirle a la fe, se exprese a mediano plazo los resultados esperados para la evangelización desde el mundo social, con el talante de un pensador del pueblo, pastor callejero y obispo de las periferias que se ha forjado en la madurez de la Iglesia latinoamericana.

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade, Bárbara. ¿Cuál dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas. *Revista Iberoamericana de Teología* 1 (2005): 13-49.
- Azcuy, Virginia; García, Diego; Schickendantz, Carlos. *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017.
- Bauman, Zygmunt y Bordoni, Carlo. *Estado de crisis*. Barcelona: Paidós, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Benedicto XVI. Carta encíclica *Caritas in veritate* (2009).
- Boff, Leonardo; Boff, Clodovis. *Cómo hacer teología de la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- Cely Galindo, Gilberto. *Ethos vital y dignidad humana*. Bogotá: Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Javeriana, Colección Bioética, 2008.
- Collste, Göran. *Is Human Life Special? Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity*. Bern: Peter Lang, 2002.
- Cuda, Emilse. *Para leer a Francisco*. Buenos Aires: Manantial, 2016.
- Díaz Mateos, Manuel. *Imágenes de Dios y dignidad humana*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 2002.
- Francisco. Carta encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común (2015).
- Francisco. *Encuentro Mundial de Movimientos Populares*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014.
- Francisco. Encuentro con los participantes en el V Congreso de la Iglesia italiana. Catedral de Santa María de la Flor, Florencia, martes 10 de noviembre de 2015.
- Francisco. Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual (2013).
- Francisco. Exhortación apostólica *Gaudate et exultate* sobre el llamado a la santidad en el mundo actual (2018).
- Francisco. *Visita Apostólica a Colombia, Homilias y Discursos*. Bogotá: Conferen-

- cia Episcopal de Colombia, San Pablo y Paulinas, 2017.
- García, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados*. Buenos Aires: Editorial Gedisa, 2004.
- Gutiérrez, Gustavo. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Gutiérrez, Gustavo. *La verdad os hará libres*. Salamanca: Sígueme, 1990, 73-86.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- Hériard Dubreuil, Bertrand (dir.). *La Pensée Social du Pape François*. Namur [Belgique]: Editions Jésuites, 2016.
- Insero, Walter. *Il popolo secondo Francesco*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018.
- Kachingwe, Nancy. “Desafíos del orden global: multilateralismo y derechos humanos”. *Dawn informa* (julio/2018): 9-10. (Consultado 10 de junio de 2019).
- Küng, Hans. *Teología para la posmodernidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Lederach, John Paul. *La imaginación moral*. Bogotá: Oxford University Press, Inc., 2016.
- Maritain, Jean. *El humanismo integral*. Madrid: Cristiandad, 1975.
- Mounier, Emmanuel. *Obras, tomo III (1944 – 1950)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.
- Novoa, Carlos. *La urgencia de la ética y el derecho*. Bogotá: Oficina de Publicaciones, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- Nussbaum, Martha. *La nueva intolerancia religiosa: Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Barcelona: Paidós, 2018.
- Pagola, Antonio. “El desafío de la renovación evangélica de la Iglesia”, en *Evan-gelii Gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*. José Luis Segovia (ed.). Madrid: PPC, 2014.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología. *50 años Medellín, Se-*

- gunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento y ponencias preparatorias*. Bogotá: Oficina de Publicaciones, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Ratzinger, Joseph; Habermas, Jürgen. *Dialéctica de la secularización, sobre la razón y la religión*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- Roldán Solano, Wilmar E. “La dignidad humana en el pensamiento social del Papa Francisco”. *Proyección* [Facultad de Teología de Granada, España] 273 (2019): 167-188.
- Scannone, Juan Carlos. “Magisterio del Papa Francisco: teología del pueblo; ética social”. *Yachay Revista de cultura filosofía y teología* 35 (2018).
- Scannone, Juan Carlos. *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Maliaño, Cantabria: Sal Terrae, 2017.
- Scannone, Juan Carlos. *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*. Roma: EDUSC, 2013.
- de Sousa Santos, Boaventura; y Meneses, María. *Epistemologías del sur*. Madrid: Ediciones Akal, 2014.
- Tamayo Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2004.
- Tamayo Acosta, Juan José. *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017.
- Thiel, Marie-Jo. *Au nom de la dignité de l'être humain*. Paris: Editions Bayard, 2013.
- Toso, Mario. *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*. Roma: LAS, 2002.
- Vélez, Consuelo. *El método teológico. Fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Ediciones Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Zabala, María del Carmen (comp.). *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América latina y el Caribe*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2008.



EVANGELIZACIÓN EN LA
CIUDAD: ALTERNATIVAS
PASTORALES NOVEDOSAS

EL POTENCIAL LIBERADOR DE LA CATEQUESIS NARRATIVA*

*José María Siciliani Barraza***

Miembro de Amerindia Colombia

RESUMEN

El artículo presenta una forma de desarrollar la lectura crítica de los acontecimientos sociales en la catequesis llamada bíblico-narrativa. Se desarrolla primero la importancia que este modelo catequético da a los relatos bíblicos y las razones teológicas por las cuales lo hace: catequizar es una experiencia comunitaria en la que el trabajo reposado sobre los relatos bíblicos, especialmente los evangélicos, permite descubrir que la historia de los personajes bíblicos, particularmente la de Jesús y sus discípulos, es también la historia de los catequizados. Este modelo catequético propone escarbar los relatos bíblicos con las herramientas exegético-narrativas que evitan una subjetividad invasiva sofocadora del texto y promueven una auténtica hospitalidad narrativa. Pero este modelo también exige un diálogo con las ciencias contemporáneas, que pueden contribuir a descubrir otra manera de

* Este texto es fruto de la investigación titulada “La catequesis bíblico-narrativa: encuentro de cuatro relatos”, aprobada y financiada por la Vicerrectoría de Investigación y Transferencia (VRIT) de la Universidad de La Salle, Bogotá, (2019-2020).

** Doctor en Teología por el Instituto Católico de París (2001) y Doctor en Estudios Medievales por la Sorbona, París IV (2003). Profesor titular en la Universidad De La Salle y en la Universidad de San Buenaventura, Bogotá. Su preocupación investigativa tiene como propósito construir una pedagogía narrativa que supere perspectivas acriticas, ajenas a la historia personal de los estudiantes y de la historia socio-cultural del país. Ha publicado varios libros y artículos en torno a la fundamentación y realización de una pedagogía narrativa para la catequesis. Forma parte de la Société Internationale de Théologie Pratique (SITP), de la Association Internationale des histoires de vie en formation (ASIHVIF), de Amerindia Colombia y de la Sociedad Latinoamericana de Catequetas (SCALA). Correo electrónico: josemariasiciliani@gmail.com

contar la historia social desde la fe. A manera de ejemplo, el capítulo sugiere la articulación entre una propuesta narrativa de un periodismo crítico y la exigencia de la catequesis de formar cristianos capaces de leer los acontecimientos actuales a la luz de la historia de Jesús y su proyecto de Reino.

Palabras clave

catequesis, exégesis narrativa, catequesis narrativa, hospitalidad narrativa, memoria

INTRODUCCIÓN

En primer lugar mis agradecimientos sentidos a los hermanos y amigos de Amerindia por esta oportunidad que me brindan para compartir algunas de mis preocupaciones y reflexiones en torno a la catequesis narrativa y su articulación con la teología de la liberación. También a la Pontificia Universidad Javeriana, particularmente a su Facultad de Teología, por su acogida y su disponibilidad para trabajar en equipo con Amerindia, facilitando así que eventos académicos significativos como este se puedan realizar con altura, seriedad y gozo fraternal.

Puesto que voy a hablar esencialmente de catequesis, y específicamente de catequesis narrativa, plantearé primero cómo entiendo esta actividad pastoral, desde qué horizonte intento pensarla de forma renovada como teólogo catequeta. Esto me permitirá presentar algunos aspectos teológicos, bíblicos y pedagógicos que fundamentan esta propuesta catequética, desarrollada actualmente en la Arquidiócesis de Bogotá, desde hace ya casi dos años. Pero mi intención principal será mostrar cómo comprendo la dimensión social de esta catequesis, como una forma posible de honrar la temática de estas jornadas teológicas de Amerindia y su pregunta esencial: ¿Es pertinente la teología de la liberación hoy?

UNA APROXIMACIÓN TEOLÓGICA A LA CATEQUESIS NARRATIVA

Calificar de narrativo el proceso evangelizador por el cual la Iglesia prepara a sus nuevos miembros a integrarse en su vida implica ante todo una postura teológica particular sobre la catequesis. Según ella, el proceso formativo de iniciación cristiana es una experiencia que permite a los catequizados

descubrirse parte importante y activa de una historia por la cual Dios revela su amor a todas sus criaturas. El catequizado descubre, comunitaria y personalmente, un Dios que incluso antes de la creación del mundo ha trazado un designio amoroso y providente (Ef 3,11-12¹), designio que en la humanidad de Dios en Jesucristo adquiere insospechadamente la forma de una historia humana que hay que contar². Según la bella expresión de Eberhard Jüngel³, en Cristo, “Dios mismo quiere ser *contado*”, aún más, “el hombre no puede corresponder a la humanidad de Dios sino *rebaciendo sin cesar* su relato”, porque “la humanidad de Dios encuentra a la razón humana como una historia siempre por contar”⁴.

Así, el adjetivo “narrativa” al lado de la palabra catequesis no es fruto de una asociación ligera o de una moda pasajera. Su articulación responde a una visión teológica que no se contenta con hacer una “apología del relato”, sea de naturaleza antropológica, psicológica, ni siquiera pastoral. La catequesis narrativa, sin desconocer en absoluto esas diversas razones, enraíza su propuesta no solo en la función práctica del relato –a saber, su capacidad de implicar afectiva y efectivamente al auditor o a lector– sino en su carácter teológico: el de un Dios que se da a conocer en la historia de Jesucristo.

Ahora bien, si la historia de Jesucristo necesita ser narrada nuevamente para desplegar su potencial, la catequesis narrativa deduce que lo central del acto catequético ha de ser la *resonancia* comunitaria de ese relato fundante con su potencial veritativo y pragmático. El problema que afronta la catequesis narrativa consiste, nada más y nada menos, en pensar cómo ese relato puede alcanzar a los hombres y mujeres de hoy involucrándolos en esa historia

-
- 1 “Conforme al previo designio eterno que realizó en Cristo Jesús, Señor nuestro, quien, mediante la fe en él, nos da valor para acercarnos confiadamente a Dios”.
 - 2 Este rasgo narrativo de la acción de Dios ciertamente ya estaba presente en el Antiguo Testamento. Autores como G. V. Rad o J. L. Ska han mostrado con contundencia dicho carácter histórico-narrativo. Pero en Jesucristo la humanidad de Dios adquiere definitivamente la forma de una historia que ha de ser contada. Ahora, la historia fascinante de un campesino judío del siglo I en Palestina deviene ella misma la historia de Dios con el ser humano.
 - 3 Jüngel, *Dieu mystère du monde, Tome II*, 121-145. Dice este autor: “Dios no es pensable como tal sino en función del hecho que él nos ha concedido participar en su ser” (p. 122).
 - 4 *Ibid.*, 128-129.

de la humanidad de Dios en Jesucristo. Si se acepta el principio de E. Jünger según el cual “Dios no tiene historias porque él es historia”⁵, encontraríamos –al parecer– una vía fácil para responder a esta pregunta tan importante. En tal sentido, pero con otro horizonte teológico, el padre de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, escribió estas palabras: “no hay dos historias, una profana y otra sagrada ‘yuxtapuestas’ o ‘estrechamente ligadas’, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia [...] la historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana [...] la acción salvífica de Dios trajina toda existencia humana”⁶.

Sin embargo, a pesar de la presencia encarnada de Dios en la historia, a pesar de que su obra liberadora constituya la entraña misma del devenir humano y del cosmos, hay necesidad de abrirse a dicha acción misteriosa de Dios y de acogerla. Descubrir que ella está imprimiendo una dirección especial a la vida de los seres humanos; despertar a su presencia y su fuerza, que empujan a las personas hacia horizontes insospechados capaces de llenar sus corazones de valentía, gozo y esperanza. Ese despertar recibe tradicionalmente en la vida cristiana el nombre de “fe”, y la catequesis, desde los orígenes del cristianismo, ha tenido la tarea de su formación, de tal manera que llegue a ser una fe adulta, inteligente y coherente.

Para tematizar y tratar sistemáticamente esta problemática esencial de la catequesis narrativa, es decir, la experiencia según la cual un catequizado puede llegar a decir, al oír la historia bíblica, “esa historia es mi historia”, para abordar temáticamente esa experiencia inédita, he sugerido pensarla como el encuentro de cuatro historias⁷. Sin embargo, los planteamientos precedentes parecieran contradecir esta hipótesis del cruce de cuatro historias como vía de comprensión de la catequesis narrativa. En realidad lo que hay es una paradoja, e incluso –me atrevo a decir– un misterio. En efecto, en el proceso formativo de la catequesis (pensado como el resonar especial de una historia bíblica que se convierte hoy en mi propia historia), retumba como un latido el corazón mismo de la fe cristiana que afirma que en Jesucristo se articulan

5 Ibid., 143-145.

6 Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 194.

7 Siciliani, “La catequesis narrativa: una aproximación fundamentadora y programática”.

“sin división, sin confusión, sin mezcla y sin separación”, lo humano y lo divino, como lo promulgó el Concilio de Calcedonia⁸.

Hay, pues, cuatro historias y hay una sola, afirmo ahora sin titubear. Hay una y muchas historias, porque el Espíritu que engendró –como inspirador de los hagiógrafos bíblicos– la historia canónica de salvación, sigue actuando como don inagotable de amor en el corazón del mundo y de los fieles, incluso de todo ser humano que viene a este mundo, sostenido por el Aliento del Padre creador. La pregunta del teólogo catequeta no queda entonces resuelta, sino que permanece siempre abierta a nuevas interpretaciones, como el misterio mismo del Dios que la inspira, que se entrega como una historia en la humanidad de Jesucristo. Dicho de otra manera, la mejor inspiración teológica que tiene esta catequesis narrativa es la incesante reflexión sobre el misterio de la encarnación, por el cual, lo humano y lo divino no se confunden pero tampoco se separan.

Ahora bien, las preocupaciones de un teólogo catequeta están marcadas por la cuestión pedagógica. Si ustedes me lo permiten, la comunicación de la fe o su transmisión en las circunstancias de cada época no son para él un problema secundario; por el contrario, constituyen un núcleo problemático prioritario. Por tal razón, ahora voy a presentar algunos elementos de comprensión del acto catequético como un proceso pedagógico narrativo en el que se cruzan cuatro historias. ¿Cuáles?, me preguntarán ustedes impacientes. Aquí están: la historia bíblica, la biografía de cada catequizado, la historia del contexto social donde se realiza la catequesis y la historia de la comunidad creyente que acoge al catequizado. Esta última historia entra en el proceso catequético particularmente a través de los testigos eminentes que han vivido su vida cristiana a lo largo de la historia de forma significativa: los santos y santas de la historia del cristianismo, canonizados o no por la Iglesia.

8 Denzinger y Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridium symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Dz 302.

LA CATEQUESIS COMO UNA EXPERIENCIA DE HOSPITALIDAD NARRATIVA

Quiero compartir con ustedes una forma hermosa de dar razón teológicamente de este modelo de catequesis narrativa. La idea la he venido construyendo principalmente estudiando a autores de diversas disciplinas sociales y humanas que se han ocupado del relato y su puesto en la vida humana, por ejemplo, Paul Ricoeur, Walter Benjamin, Maurice Halbwachs, Primo Levy, Martha Nussbaum, Reyes Mate, Leonardo Boff o José Ignacio González Faus⁹, incluyendo a autores colombianos que trabajan arduamente la pedagogía de la memoria como Piedad Ortega Valencia, Jeritza Merchán o Gerardo Vélez Villafañe¹⁰. Pero de forma precisa la fórmula “hospitalidad narrativa” la encontré en Paul Ricoeur y me inspira enormemente. Bajo su luz, pienso la catequesis narrativa como el abrazo de cuatro historias, sin el cual no habría verdaderamente una hermenéutica cristiana en toda su complejidad durante el acto catequético.

Ricoeur habla de “hospitalidad lingüística” al interior de una reflexión sobre el problema de la traducción. Traducir, según él, es asumir la “prueba del extranjero”¹¹. Allí Ricoeur rechaza la idea de la búsqueda de una lengua perfecta o de una lengua original, capaz de suprimir la diversidad de las lenguas unificándolas en una sola. Según lo había planteado George Steiner, la situación humana es la que vivimos “Después de Babel”: hay multitud de lenguas y la traducción se impone a los seres humanos para su intercambio y convivencia.

Un doble trabajo es entonces demandado al traductor o traductora. El primero es un duelo que renuncia a la búsqueda de la lengua ideal y el segundo es la labor traductora impuesta por la inapelable pluralidad de

9 González Faus, *Jesús de Nazaret, memoria subversiva, memoria subyugante. Presentación de Jesús de Nazaret*.

10 Ortega Valencia, Castro Sánchez, Merchán Sánchez, y Vélez Villafañe, *Pedagogía de la memoria para un país amnésico*.

11 Paul Ricoeur toma la expresión de Antoine Berman en un libro que estudia la cultura y la traducción en la Alemania Romántica: Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*.

lenguas. Y quien traduce tiene que ejercer un doble servicio: el de la fidelidad al texto original y el de la fidelidad a su lengua, sobre la cual vierte el texto traducido. Retomando una expresión de Schleiermacher, Ricoeur describe esta doble función del traductor en estos términos: “llevar el lector al autor” y “llevar el autor al lector”¹². La traducción deviene entonces una prueba: la de acoger algo extraño, la de hospedar al extranjero, la de aceptar una diferencia y una distancia insuperables.

Para describir esta tarea, Ricoeur crea la fórmula de “construcción de comparables”¹³, gracias a los cuales es posible la comprensión del otro: “Grandeza de la traducción, riesgo de la traducción: traición creadora del original, apropiación igualmente creadora por la lengua de acogida; *construcción de lo comparable*”¹⁴. Esta hospitalidad riesgosa, esa acogida desestabilizadora vivida en la traducción, Ricoeur la extiende a los relatos. El profesor Richard Kearney y la doctora Melissa Fitzpatrick explican que esa “hospitalidad narrativa” ricoeuriana tiene tres características: *flexibilidad*, *transfigurabilidad* y *olvidabilidad*.

Con la *flexibilidad* destacan la posibilidad de contar bajo diferentes perspectivas una misma historia para expresar su riqueza y no para irrepesar su singularidad¹⁵. La *transfigurabilidad* es la posibilidad que reviste la hospitalidad narrativa para dar un futuro al pasado, transformándolo, transfigurándolo. “El pasado es un cementerio de promesas que no fueron cumplidas”¹⁶, dice Ricoeur. Dar hospitalidad a esas historias narrándolas de nuevo es un camino para cumplir esas promesas, como los huesos secos en el valle descritos por el profeta Ezequiel. La *olvidabilidad* indica el potencial

12 Ricoeur, *Sur la traduction*, 61.

13 Ibid., 63.

14 Ibid., 66.

15 Kearney y Fitzpatrick, *The Ethics of Hospitality*, 16: “Recounting differently may actually serve as a guarantee for a deeper appreciation of the unique specificity and strangeness of such moments”. El Dr. R. Kerney compartió su texto aún inédito conmigo y me autorizó a citarlo. Las páginas que indico en las citas pertenecen al texto en pdf enviado gentilmente por el Prof. Kerney.

16 Ricoeur, “Reflections on a new ethos for Europe”, 9.

de empatía que tienen las historias y gracias al cual “podemos superar las heridas y los traumas para abrir un momento de caridad y de don”¹⁷.

LA HOSPITALIDAD BRINDADA AL RELATO BÍBLICO COMO PRIMER DESAFÍO DE LA CATEQUESIS NARRATIVA

Estos elementos de reflexión me llevan a pensar la catequesis como un espacio de hospitalidad narrativa donde los participantes se disponen a acoger y se exponen ellos mismos ante diversos relatos, empezando por el relato bíblico, particularmente el que narra el nacimiento, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús el Cristo. Acoger este relato no ha sido una experiencia fácil en el proceso de iniciación cristiana que se realiza en Bogotá. Por muchas razones. Una de ellas es la poca familiaridad con la Biblia por parte de muchos católicos, sumada a la carencia de herramientas para acercarse a los relatos evangélicos y poder hacer ese ejercicio de hospitalidad narrativa, ese ejercicio de traducción que honre a la vez al texto pero también al catequizado, quien debe traducir a su propia existencia la propuesta de vida teológica enzarzada en la trama bíblica.

No es fácil dar hospitalidad al texto, y mucho menos hacer del texto la propia morada, como solemos repetir en la Arquidiócesis, hablando de la necesidad de habitar el texto, sus palabras, sus imágenes, sus tramas, sus personajes, sus peripecias, su tiempo y su espacio, entre otros. Quisiera resaltar un dato que me ha parecido quizás el más exigente a la hora de realizar ese ejercicio de hospitalidad bíblico-narrativa. Se trata de una dificultad sutil y delicada y me permito formularla así: los prejuicios teológicos, con frecuencia, no dejan ejercer la hospitalidad hacia el relato bíblico. ¿Por qué? Porque impiden al texto hablar, impiden al texto bíblico advenir con toda su sorpresa y extrañeza.

¿Cómo sucede esto? Voy a poner un ejemplo sencillo que ilustra el asunto: un trabajo sobre la parábola de las diez vírgenes, cinco insensatas (*mwrai*) y cinco prudentes (*fronimoi*) (Mt 25,1-13), fue la ocasión para afrontar varios de esos prejuicios teológicos que impiden hospedar cabalmente al relato permitiendo su acción interpelante. Varias personas catequistas con las que trabajé el relato en una jornada de formación leían su trama guiadas

17 Kearney y Fitzpatrick, *The Ethics of Hospitality*, 17.

subrepticamente por el himno de laudes del breviario para la fiesta de las vírgenes. Allí se puede leer esta piadosa invocación a las santas vírgenes de la Iglesia: “Pues gozáis ya las nupcias que el Cordero con la Iglesia de Dios ha celebrado, no dejéis que se apague nuestro fuego en la pereza y el sueño del pecado”¹⁸.

Después de haber recordado rápidamente las partes de la trama de un relato (situación inicial, nudo, acción transformadora, desenlace y situación final), nos dedicamos a identificar el nudo, es decir, el problema o carencia que el relato presenta. Inmediatamente, sin observar con cuidado al relato (sin brindarle la hospitalidad adecuada, debo decir), varias de estas personas respondieron, y seguían insistiendo ante mis reticencias ante tal respuesta, que el problema (el nudo del relato) era el sueño de las vírgenes. Para tratar de resolver el impase, les dije que, a mi modo de ver, en el relato habría **cinco** gestos que componen lo que se denomina la “acción transformadora” en narratología. Es decir, lo que hacen los personajes para desenmadejar el nudo o para colmar la carencia. Provoqué la reflexión haciendo esta pregunta: ¿si el adormecimiento y el sueño de las diez vírgenes constituyen el nudo del relato, hay alguna acción que manifieste el intento de los personajes por vencer el sueño, por acabarlo o por transformarlo? Si la respuesta es positiva, indicar exactamente en qué versículo se encuentra dicha acción. Les pedí que releyeran reposadamente el texto antes de responder precipitadamente.

Poco a poco empezó a aparecer algo que les parecía sorprendente: que todas las vírgenes se habían adormilado y dormido. Por tanto, también las que entraron al banquete de boda con el novio. La conclusión se imponía, pero a regañadientes, por la resistencia provocada sutilmente por el esquema teológico del pecado como un sueño. Pregunté, entonces, nuevamente: creo que hay cinco gestos que componen la acción transformadora en busca del desenlace: ¿cuáles son esos cinco gestos y quiénes lo realizan? Las respuestas no fueron evidentes. No faltó quien dijera que la acción transformadora la realiza la voz que grita a media noche: “¡Llega el novio, salgan a recibirlo!” (v. 6).

Pero bien analizada con las herramientas de la exégesis narrativa, el anuncio de la llegada del novio hace aparecer una carencia que está desde el principio: la falta de aceite que impide recibir y acoger al novio cuando llega

18 Congregación para el Culto Divino, *Liturgia de las Horas según el rito romano. II*, 1941.

retrasado. Es muy sutil distinguir aquí el nudo real de este relato porque es una combinación entre falta de aceite (carencia) y ausencia del novio a la hora esperada (tardanza: “como el novio tardara”). Su llegada retrasada no hace sino agudizar la principal carencia, o sea el aceite, que la imprevisión de las cinco necias no fue capaz de anticipar.

Veamos entonces qué hacen los personajes para resolver el nudo. **Priero:** todas se levantan y arreglan sus lámparas (v. 7). **Segundo:** las necias piden a las sensatas un poco de aceite porque comienzan a apagárseles sus lámparas (v. 8). **Tercero:** las sensatas responden invitándolas a ir a comprarlo, no sea que no alcance para todas (v. 9). **Cuarto:** las necias van a comprarlo (v. 10). **Cinco:** las cinco insensatas (que no estaban preparadas, según v. 10, puesto que “las que estaban preparadas entraron”) regresan y dicen: “¡Señor, ábrenos!” (v. 11) (el texto no indica que tocaron a la puerta, como varios de los participantes insinuaron, hasta que les pedí que nuevamente leyeran para verificar si era así). Solo dice que hicieron un llamado a que les abrieran y que luego recibieron la respuesta del novio desde adentro.

Durante la jornada formativa que comento, seguimos luego profundizando el texto tratando de captar el sentido de la acción transformadora. Recordamos entonces que en cualquier relato, esta acción transformadora busca resolver el problema, colmar la carencia. Ella conduce directamente hacia el momento culminante del relato, denominado el desenlace, el *turning point*, que soluciona el problema. Con esta idea en la mente, invité a los participantes a observar detenidamente y a responder: ¿cómo calificar la acción transformadora de este relato?, ¿por qué la denominación de la narratología se queda un poco corta aquí? No les hice la pregunta en estos términos técnicos, obviamente, pero sí invité a los participantes a pensar en el asunto de la culminación de la acción transformadora: ¿logra o no su objetivo?, ¿si no lo logra, se le puede llamar acción transformadora?, o, ¿podemos hablar más bien de un relato sin desenlace?

Pero más que ese detalle, lo que me parecía importante es que esta herramienta del análisis narrativo ponía en evidencia el problema central de la parábola: hay una acción transformadora, pero a destiempo. Como comenta Daniel Marguerat: “La carencia se ha visto colmada, sí, pero demasiado tarde”¹⁹. Por cuestiones de espacio no puedo extenderme más sobre el ejemplo,

19 Marguerat y Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, 257.

pero quiero evocar simplemente otro aspecto del relato que fue objeto de un diálogo acalorado en esta experiencia formativa: el versículo 10 dice claramente: “La puerta se cerró”. No se imaginan el debate interesante que esta acción provocó en los participantes cuya lectura estaba guiada por la imagen de un Dios que siempre tiene las puertas abiertas para sus hijos. Trajeron a colación el texto del Padre Misericordioso del capítulo 15 de Lucas como argumentación. Pero no puedo comentar más porque debo seguir el hilo argumentativo de mi reflexión.

ACOGER LOS RELATOS DE LA ACCIÓN DE DIOS EN LA ACTUALIDAD SOCIO-HISTÓRICA: RAZONES CRISTOLÓGICAS

Las líneas anteriores muestran algunas de las dificultades para realizar el primer gesto de hospitalidad narrativa en la catequesis: la acogida del relato bíblico. Ellas muestran también una alternativa catequético-pedagógica para superar ese escollo. Seguidamente hay lugar para recordar el planteamiento según el cual se puede concebir a la catequesis narrativa como el abrazo o el cruce de cuatro historias. Resulta entonces necesario preguntarse por otra historia que viene a cruzarse en el acto catequético: la historia social. ¿En qué momento, por qué y cómo se introduce la participación de la historia social contemporánea en la catequesis? Debo indicar que esa participación, desde un punto de vista pedagógico, aparece como un “acto segundo”, ya que la considero el fruto de la acogida de la narrativa bíblica. Dicho de otro modo, este modelo catequético propone un proceso formativo centrado en el arte bíblico —particularmente evangélico— de contar la humanidad de Dios: entre más se familiaricen los catequizados con dicho arte, en mejores condiciones estarán —y esto nunca será un proceso automático como veremos enseguida— para leer y contar la historia de su barrio, de su ciudad y de su país con el espíritu que anima al relato bíblico.

¿Por qué esta participación de la historia social en la catequesis es absolutamente necesaria e importante? La razón fundamental es la convicción teológica según la cual Dios se ha hecho carne y ha habitado nuestra historia en Jesucristo. Aquí la mirada cristológica a Jesús de Nazaret es el quicio hermenéutico orientador de la catequesis narrativa. Ella constituye el trasfondo teológico fundamental de este modelo catequético narrativo. Cabe entonces preguntarse ¿desde qué horizonte teológico lee la catequesis

narrativa la encarnación del Verbo? Lo que equivale a decir: ¿de qué Jesús hablamos en la catequesis narrativa?

Para ofrecer algunos elementos de respuesta a esta pregunta crucial quiero apoyarme únicamente en una carta de Jon Sobrino a Ignacio Ellacuría. La teología narrativa que intento cultivar reconoce también a las *cartas* y a los *consejos espirituales* el estatuto de *loci theologici* (lugares teológicos), estatuto que no les reconocería Melchor Cano en su célebre libro del mismo nombre. Jon Sobrino le escribe a Ellacuría:

A los quince años de tu martirio te escribo sobre algo que me parece importante y necesario: “volver a Jesús de Nazaret” [...]. Recordarás que desde jóvenes aprendimos que, cuando los santos querían renovar la Iglesia y curarla de sus males, siempre volvían a Jesús y a su seguimiento. San Francisco de Asís no quería ser más que *repetitor Christi* y san Ignacio de Loyola pedía insistentemente “conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga”²⁰.

Nótese que se dice volver a Jesús de Nazaret. Y al respecto Sobrino escribe:

En teología, obviamente, muchos autores me hablaron de Jesu-cristo, pero ahora recuerdo a dos que no sólo explicaban su humanidad y divinidad, sino que “volvieron a Jesús”, al meollo de su realidad. De Dietrich Bonhoeffer recuerdo su proclama: “Sígueme” es la primera y última palabra de Jesús a Pedro, cosa que él mismo llevó a la práctica en la lucha contra el nazismo hasta ser asesinado y morir mártir. J. Bautista Metz insiste apasionadamente en la “compasión” y en la “autoridad de los que sufren” y aboga por una cristología de los sinópticos, es decir, de Jesús de Nazaret²¹.

¿Cuál es ese meollo? No se trata sólo de una realidad dogmática (Es el Cristo), que sería posible conocer leyendo las definiciones conciliares cristológicas; tampoco se trata de una simple realidad histórica (Es Jesús), que el historiador podría restituírnos con sus herramientas científicas. Se trata de un Cristo narrado en que se articulan la historia y la fe, el dogma y la

20 Sobrino, *Cartas a Ellacuría. 1989-2004*, 145.

21 *Ibid.*, 147.

historia. Su identidad, como expresa Adolfo Gesché, es fundamentalmente narrativa porque es la humanidad de Dios hecha historia²².

Solo se puede contar lo que se ha hecho acontecimiento en la carne de la historia, y eso ha decidido ser Dios en Jesucristo. Por eso volver a Jesús es volver a esos relatos que transparentan su vida diaria en Galilea, desde su humilde nacimiento hasta su resurrección, pasando por su predicación del Reino, sus signos (Evangélio de Juan) y su muerte cruenta en el Calvario. Cuando se vuelve a esos relatos y se les medita con los recursos exegéticos contemporáneos –sincrónicos, diacrónicos y otros–, la vida cotidiana y la historia real aparecen vigorosamente, brindando un horizonte de comprensión renovador que evita las miradas acrílicas sobre Jesús y el significado de su historia. No obstante, el asunto no es tan evidente, sobre todo en un mundo que avanza con pasos acelerados. Al respecto escribe Sobrino en su carta, hablando del vértigo con que cambian los paradigmas hoy en el mundo: “Eso ocurre también hoy en las Iglesias: un Jesús en la línea del evangelio de Marcos puede quedar enterrado y en su lugar puede reaparecer un Cristo meliflúo y aguado”²³.

Por esa razón, el retorno a Jesús para la catequesis narrativa implica un desafío pedagógico decisivo. Porque en ella no se trata de leer un catecismo, ni de estudiarlo. El acto catequético consiste más bien, como se ha insistido arriba, en acoger, en dar hospitalidad o en dejar resonar el relato bíblico con toda su fuerza y alteridad. Ya hemos visto cómo las herramientas de la exégesis narrativa (mediante un proceso de transposición didáctica que adapta este método al nivel catequético, evitando que la sesión de catequesis se convierta en una clase de exégesis científica) favorecen esa difícil hospitalidad de la extrañeza del relato bíblico. Pero los exégetas sincrónicos, especialmente quienes practican la exégesis narrativa, evitan el monismo metodológico y acogen los aportes innegables de la exégesis diacrónica, particularmente cuando se trata de conocer el contexto sociohistórico (“el marco”, así lo denomina la narratología) como condición indispensable para comprender la trama de un relato bíblico.

El relato evangélico trabajado con este rigor hermenéutico en el acto catequético contribuye poderosamente a evitar un escollo enorme en el

22 Ver Gesché, “L’identité narrative de Jésus”.

23 Sobrino, *Cartas a Ellacuría*, 148.

ambiente sociorreligioso contemporáneo: *vivir en la irrealidad*. Puesto que el Verbo se hizo carne y lo que hemos recibido es “lo que han visto con sus ojos, lo que contemplaron y tocaron sus manos” (Jn 1,1-3) los evangelistas, entonces hay una poderosa orientación de esta catequesis hacia la “realidad más real”. Sobrino lo explica en estos términos hablando del urgente retorno a Jesús y a su seguimiento en la Iglesia:

Nos guste o no, tenemos que elegir entre vivir en la *realidad* o *vivir en la irrealidad*. Según Jesús, hay que estar en la realidad más real, en palabras teológicas, es la *sarx*, la carne pobre y débil que devino la Palabra de Dios; y en palabra histórica, son las mayorías pobres de este mundo. Y no solo hay que estar en la realidad, sino que hay que abajarse a ella²⁴.

Por consiguiente, si la catequesis permite un acercamiento efectivo al Jesús narrado por los evangelios, más oportunidad habrá de experimentar en la iniciación cristiana la encarnación de Dios en la historia, en la carne de los sencillos y los marginados. Si esta presentación es *según Jesús*, la catequesis podría, como lo dice un grupo de colegas italianos hablando de la catequesis narrativa, “hacer tocar a Dios” [*Far toccare Dio*]²⁵. En efecto, la historia de Jesús no es la historia de alguien que vivió en los palacios romanos o griegos, sino la historia de un judío marginal que compartió en Nazaret la vida concreta de los galileos sometidos a las condiciones de la política imperial y de la religión oficial del templo de Jerusalén. Es la historia de un hombre cuya predicación sobre el Reino de Dios apareció a los ojos de sus oyentes como una propuesta civilizatoria y contracultural en nombre de un Dios Padre que quiere la vida digna para todos sus hijos.

Ustedes se preguntarán: ¿cómo la catequesis narrativa da el salto de la historia de Jesús a la historia social contemporánea?, ¿cómo hace pedagógicamente para que la historia de Jesús inspire una lectura crítica de los acontecimientos del mundo de hoy?, ¿cómo propicia una escritura de la historia que sea eco de los evangelios? O, dicho de otra forma más hermosa, ¿cómo es capaz de inspirar un quinto evangelio en el mundo de hoy? Cuando se retorna seriamente al Jesús de los evangelios, sobre todo de forma comunitaria, como lo propone la catequesis, se encuentra una fuerza de inspiración

24 Ibid., 19.

25 Alcamo, *Far Toccare Dio. La narrazione nella catechesi*.

solidaria, una fuerza de amor que empuja a la comunión y que, sobre todo, aleja al creyente del peligro de docetismo, que hoy consiste en “vivir en la apariencia, en la irrealidad, [...] vivir en la arrogancia que denunciaba Pablo, que es lo que ocurre cuando el primer mundo proclama, en palabras o, peor, dándolo por supuesto: ‘lo real somos nosotros’²⁶.”

Lo que hemos experimentado en el proceso de formación de los catequistas, lo que nos cuentan las personas que están recibiendo la catequesis narrativa en la Arquidiócesis de Bogotá, es que esta modalidad catequética centrada en los relatos evangélicos propicia una experiencia de encuentro fraternal y un cambio de mirada por la profundización rigurosa de la vida de Jesús. Estoy convencido que ese cambio de mirada sobre la historia actual, especialmente sobre lo que pasa a nivel socioeconómico y cultural, no es fruto exclusivo de la pedagogía implementada: es fruto principalmente de la acción del Espíritu de Jesús capaz de producir un cambio de mentalidad en los que se dejan tocar por Él. Así lo expresaba Pablo a los Efesios, indicándoles la importancia de discernir qué Cristo habían recibido, para asumir el cambio de vida y de mente que requiere acogerlo y seguirle:

No es este el Cristo que ustedes han aprendido, si es que han oído hablar de él y en él han sido enseñados, conforme a la verdad de Jesús, a despojarse, en cuanto a su vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, a renovar el espíritu de su mente y a revestirse del Hombre nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad (Ef 4, 20-24).

LA NARRACIÓN DE LA HISTORIA SOCIAL EN LA CATEQUESIS COMO UNA MEMORIA CRÍTICA DESDE JESÚS DE NAZARET

Las advertencias de Jon Sobrino contra el docetismo, a las que podemos añadir las recientes exhortaciones del papa Francisco contra el gnosticismo, como uno de los “dos sutiles enemigos” de la santidad cristiana (GE 35), indican otra razón importantísima por la cual se hace necesario integrar la historia social en la catequesis narrativa. En efecto, y como bien lo recuerda Jon Sobrino, “según Jesús, distanciarse de la realidad es el principio de

26 Sobrino, *Cartas a Ellacuría*, 149.

negación de lo humano y lo divino”²⁷. De ahí la desafiante alternativa que este teólogo formula: “Tenemos que elegir entre *cargar con la cruz de las víctimas o distanciarnos de ellas*”²⁸.

Ahora bien, he indicado, desde una perspectiva cristológica, por qué hay que abrir también la puerta a la historia social en la catequesis, y no solo a la historia bíblica. He afirmado que es la misma encarnación del Verbo de Dios, narrada por los evangelios, la que impele a esa difícil hospitalidad narrativa. Porque la historia de Jesús en Palestina no estuvo separada de la historia de sufrimiento y esperanza de su pueblo. Porque, por su misma encarnación, compartió el dolor de su nación hasta las últimas consecuencias. Por eso la catequesis narrativa quiere contribuir para que las tentaciones insidiosas y persistentes del docetismo y del gnosticismo sean vencidas con lucidez e inteligencia espiritual, con gestos concretos que las destierren del mismo proceso formativo-catequético. Uno de sus objetivos claves es, entonces, evitar que la catequesis se convierta en un “centro de estética espiritual y no en una escuela de servicio social”²⁹.

En este orden de ideas, conviene decir una palabra sobre esa terca y capciosa tentación de presentar a un Jesús desencarnado, aparente, fuera de la vida real. Bien vale entonces citar al papa Francisco, quien escribe sobre la actual tentación gnóstica:

[...] el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus propios sentimientos. [...] Conciben una mente sin encarnación, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los otros, encorsetada en una enciclopedia de abstracciones. Al descarnar el misterio finalmente prefieren un Dios sin Cristo, un Cristo sin Iglesia, una Iglesia sin pueblo (GE 36-37).

También la III Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla, cuyos cuarenta años conmemoramos igualmente con estas jornadas teológicas, afirmó con contundencia a un Cristo encarnado: “Debemos presentar a Jesús de Nazaret compartiendo la vida, las esperanzas y las angustias de

27 Ibid., 150.

28 Ibid.

29 Tomo la expresión de Alaiz, *La conversión de los buenos*, 358.

su pueblo y mostrar que él es el Cristo creído y celebrado por la Iglesia” (Documento de Puebla 176). Los obispos afirman que es una desfiguración de la fe cristológica reducir, a quien es Señor de la historia, al campo de lo meramente privado (Documento de Puebla 178). De ahí se desprende el deber de “reconocer hoy, en los rostros de quienes padecen en América Latina la situación de extrema pobreza generalizada, los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela” (Documento de Puebla 31). Y ya conocemos la lista de los rostros sufrientes –profética, aunque incompleta³⁰– redactada por los obispos latinoamericanos en Puebla: rostros de niños abortados o explotados, de jóvenes marginados, de indígenas y afro-americanos que viven en situaciones inhumanas, de campesinos, de obreros, de sub-empleados, de marginados y hacinados urbanos, de ancianos (Documento de Puebla 32-39).

En esta línea argumentativa conviene subrayar lo siguiente: si hay algo que le debe la teología cristiana a la teología de la liberación es una crucial opción teológica, es decir, inspirada en Jesús de Nazaret, de mirar la realidad sociocultural con espíritu crítico. No se trata de una mirada suscitada principalmente por análisis filosóficos o sociológicos. Se trata de una mirada que brota de la contemplación del proyecto del Reino de Dios predicado por Jesús y de la constatación lúcida y valiente de una distancia entre la realidad social y ese designio divino.

La narración de la vida de Jesús revela algo determinante en tal sentido: para captar realmente esa distancia, se necesita, como lo hizo el Verbo Encarnado, tocar la carne sufriente de los hermanos que tienen hambre y sed y que se mueren antes de tiempo. La carta a los Hebreos dice que Jesús “aprendió sufriendo a obedecer”. Y yo tengo ganas de añadir, aprendió a “obedecer a la realidad” que clamaba justicia, según la voluntad de su Padre, su *Abba*, que lo había enviado a proclamar una Buena Noticia a los pobres, a dar libertad a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4,18-19).

Esta decisión teológica cobra hoy una radical pertinencia, a mi modo de ver, por esta tendencia, ya indicada por el Documento de Puebla, a privatizar la fe. También por el urgente llamado a una “mística de ojos abiertos”³¹

30 De hecho, en esos numerales no se mencionan los rostros de las mujeres sufrientes.

31 Metz, *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*.

propuesta por Juan Bautista Metz ante la “amnesia cultural”³². Por la presencia efectiva de las *Fake News* y toda clase de manipulaciones mediáticas; por las tenaces resistencias con que se topa un periodista como Jesús Abad Colorado (*El testigo*)³³ para que los colombianos veamos la realidad real de nuestro país violentado por la locura de la guerra; por la cultura de distracción “que invade la vida actual” (GE 30); por “las constantes novedades de los recursos tecnológicos, [...] las innumerables ofertas para el consumo que a veces no dejan espacios vacíos donde resuene la voz de Dios” (GE 29); por cierto “embrujo”³⁴ político que siembra confusión en la opinión pública, socavando solapadamente el camino hacia la construcción de la paz con justicia y equidad social.

EL DIÁLOGO CON LAS CIENCIAS CONTEMPORÁNEAS PARA ENCONTRAR VÍAS PEDAGÓGICAS INNOVADORAS CAPACES DE POTENCIAR LA HOSPITALIDAD NARRATIVA EN LA CATEQUESIS

Quiero terminar brindando algunas pinceladas sobre la didáctica de esta propuesta catequético-narrativa. Debo confesar que este estilo de catequesis es aún un relato en construcción. Por tanto, reconozco humildemente que los miembros del equipo de Coordinación de Iniciación Cristiana de la Arquidiócesis de Bogotá y todos los catequistas que la están implementando debemos pensar y trabajar mucho más sistemáticamente esta dimensión social y liberadora de la catequesis narrativa. Y aunque no confundo didáctica con recetas mágicas, valoro profundamente la orientación de una teología catequética práctica que, con argumentos, inexorablemente termina sugiriendo caminos pedagógicos orientadores, susceptibles de transformar eficazmente los procesos de formación catequética.

Dicho esto, formulo el siguiente principio epistemológico y pedagógico de la catequética que busco construir: la confianza plena en el poder del

32 Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 127; 198.

33 El importante documental “El testigo” de este periodista colombiano se puede ver en los siguientes sitios web: <https://www.youtube.com/watch?v=IaoQig8Rubo> y <https://www.youtube.com/watch?v=GOPNlmW6vLk>

34 Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo (PCD-HDD), *El aprendiz del embrujo. Balance del primer año de gobierno de Iván Duque*.

relato bíblico, trabajado y meditado con gozo y esmero durante cada sesión catequética, no exime en absoluto de participar en un diálogo con las ciencias contemporáneas, especialmente con la pedagogía social. En efecto, la narración se ha vuelto un campo de investigación interdisciplinar que le hace mucho bien a la teología catequética. Esto supone una apertura real y valiente a un diálogo entre Iglesia y sociedad, orientado por un principio establecido por el concilio Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Allí se plantea que la regla de la predicación cristiana ha sido siempre el intercambio vital entre la Iglesia y las culturas. El texto conciliar dice preciosamente:

Para aumentar este intercambio, la Iglesia, y más en estos tiempos en que tan rápidamente cambian las cosas y tanto varían los modos de pensar, necesita de modo particular la ayuda de quienes viven en el mundo, conocen sus diversas instituciones y disciplinas y asimilan su mentalidad, sean o no creyentes (GS 44).

La voluntad de acoger la ayuda que el mundo ofrece a la Iglesia, tal como la postula esta constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, exige discernir e interpretar las voces diversas de cada época para valorarlas a la luz de la fe y para que el evangelio sea mejor recibido al ser presentado de forma más pertinente. En consecuencia, la construcción de la pedagogía catequética narrativa pasa por un riguroso diálogo con quienes han profundizado la articulación entre historia personal e historia social³⁵, con quienes han profundizado el valor pedagógico del relato y la memoria³⁶, o

35 Ver Erikson, *Historia personal y circunstancia histórica*; Hernández y Rifà, *Investigación autobiográfica y cambio social*; Gaulejac y Lévy, *Récits de vie e histoire social*; Gaulejac, *L'histoire en héritage. Roman familial et trajectoire sociale*; Coulon y Le Grand, *Histoires de vie collective et éducation populaire*.

36 Ver González Monteagudo, *Les histoires de vie en Amérique Latine hispanophone. Entre formation, mémoire historique et témoignage*; Mantegazza, *Per una pedagogia narrativa. Riflessioni, Tracce, Progetti*; Buitrago Cruz, *El poder didáctico de las historias <storytelling transmedia>*; Delory-Momberger, *De la recherche biographique en éducation. Fondements, méthodes, pratiques*; Larrosa, Remei y otros, *Déjame que te cuente: ensayo sobre narrativa y educación*; Mendive, *Pedagogía del relato, una tradición siempre joven*; Batini y Giusti, *L'orientamento narrativo a scuola. Lavorare sulle competenze per l'orientamento dalla scuola dell'infanzia all'educazione degli adulti*; Demetrio, *Educare è narrare. Le teorie, le pratiche, la cura*.

el potencial narrativo de la religión³⁷, o el sentido antropológico del relato y su función socializadora a través de la memoria colectiva³⁸; incluso con quienes están hablando hoy de neuronarratología³⁹, entre otros.

Para el propósito preciso de este trabajo, me interesa resaltar, sobre todo, los aportes que recibe la catequesis narrativa de parte de quienes han investigado la función ético-social de la memoria y su relato⁴⁰. Se trata de investigadores interesados en esclarecer y aprovechar las potencialidades liberadoras de la recuperación de la memoria histórica⁴¹, de la memoria local⁴² y popular⁴³, del potencial político-social del relato⁴⁴ y su aporte para comprender la realidad social de un país⁴⁵. Basta mencionar aquí la cartilla del Centro Nacional de Memoria Histórica, en Colombia, colgada en su sitio web⁴⁶, o los aportes de profesores de historia social o de pastoralistas que

37 Cia Lamana, *El poder narrativo de la religión*.

38 Araujo Segovia, *Somos seres con tiempo y memoria*.

39 Calabrese, *Neuronarratologia. Il futuro dell'analisi del racconto*.

40 Barret-Ducrocq, *¿Por qué recordar? Foro Internacional Memoria e Historia*; Valcárcel, *La memoria y el perdón*; Villa Gómez, *Recordar para reconstruir*; Moratalla y Feito Grande, *Bioética narrativa*.

41 Carretero, *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*; Carretero y Voss, *Aprender y pensar la historia*; Vilar, Pierre, *Pensar históricamente*.

42 Trigo, *La cultura del barrio*.

43 Torres, Cendales y Peresson Tonelli, *Los otros también cuentan. Elementos para la recuperación colectiva de la historia*.

44 Gnecco y Zambrano, Martha, *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Sucasas y Zamora, *Memoria - política - justicia. En diálogo con Reyes Mate*.

45 Giraldo, *Aportes para comprender el conflicto armado en Colombia*.

46 Centro Nacional de Memoria Histórica, *Claves conceptuales. Caja de herramientas para gestores de archivos de derechos humanos, DIH y memoria histórica*. Ver también otro texto emanado de la misma institución: Centro Nacional de Memoria Histórica, *Memoria y comunidades de fe en Colombia. Crónicas*.

enseñan metodologías de construcción y de escritura de la historia de un barrio⁴⁷, de un movimiento, de una comunidad creyente⁴⁸, de una familia⁴⁹.

El desafío será siempre, como se ha dicho arriba, hacer que la catequesis se torne en un espacio donde se aprenda a contar la historia social con una mirada de fe. Me atrevo a hablar de una catequesis narrativa que, para honrar coherentemente su nombre, no sólo hace memoria de la historia de Jesús, sino que también provoca nuevas historias bajo su inspiración. Se trata de una catequesis que enseña a los catequizados a postular nuevos relatos de los acontecimientos presentes del barrio, de la ciudad, del país y del mundo, profundamente inspirados por el espíritu del evangelio.

No puedo plantear aquí sistemáticamente todos los rasgos que tales relatos habrían de tener. Pero creo que hay algunas afirmaciones fundamentales que podrían orientar, especialmente a los catequistas interesados en poner en práctica este modelo catequético. En la perspectiva dialógica con el mundo de hoy de la *Gaudium et spes*, en una actitud de acogida crítica de los aportes de los hombres y mujeres de hoy, las líneas finales de este trabajo se inspiran en un libro de la periodista americana, Rebecca Solnit. La Web informa que entre sus tareas está la de ser *Memoirist*, además de autora de ensayos. En un precioso libro de su autoría, titulado *Esperanza en la oscuridad. La historia jamás contada del poder de la gente*, esta autora expresa hermosamente algunos rasgos de una forma de contar la historia social, la historia de muchos movimientos contemporáneos, la historia del poder de la gente. Sus planteamientos tienen, a mi modo de ver, un fuerte sabor evangélico, aunque no sé —y en realidad tampoco me parece relevante— si esta hija de un judío y de una irlandesa católica es creyente o no. Lo que me interesa es el aporte que pueden hacer sus planteamientos a una catequesis narrativa que quiere construir memoria y relato social según el espíritu del Reino de Dios predicado por Jesús de Nazaret.

47 Ver Garzón Fonseca, *Volvoamos al barrio. Reconstruyendo y escribiendo nuestra historia: historias barriales y de vida*; Cabarrús, *Cuaderno de Bitácora para acompañar caminantes. Guía psico-histórico-espiritual*; Martí Vilar, *Razonamiento moral y prosocialidad. Fundamentos*.

48 Peresson Tonelli y Jiménez Osorio, *Memoria de futuro. Proyecto de Reconstrucción comunitaria de la Memoria Histórica Salesiana*.

49 Silva, *Álbum de Familia. La imagen de nosotros mismos*; Demetrio, Duccio, *Album di famiglia. Scrivere i ricordi di casa*.

Se trata, entonces, de rasgos que pueden servir también como orientaciones pedagógicas susceptibles de iluminar el trabajo concreto de los catequistas. Se puede decir también que son elementos importantes para pensar un arte cristiano de contar la historia social contemporánea. Para presentarlos procederé de la siguiente manera: citaré textualmente algunas frases de esta periodista Rebecca Solnit, extraídas de su libro antes citado. Debajo de estas frases, insertaré algunas citas bíblicas, en cursiva y una vez citaré a un teólogo. Las citas bíblicas buscan mostrar la “connivencia” entre la propuesta narrativa de esta periodista y la intencionalidad de la catequesis narrativa, que quiere aprender a narrar la historia social a la luz de la historia bíblica. Reto a los lectores a tejer hermenéuticamente el posible lazo entre lo que dice la periodista y la cita bíblica escogida:

- “No hay un único relato; siempre se puede narrar un acontecimiento de otra forma”⁵⁰. “Yo quiere proponer otro ángel (de la historia), un ángel cómico: el ángel de la Historia Alternativa”⁵¹.

Abí viene el soñador (Gn 37,19); Hágase en mí según tu palabra (Lc, 1,38).

- “Cambiar el relato no es suficiente por sí solo, pero a menudo ha sido fundamental para conseguir cambios reales... Todo conflicto es, en parte, una batalla sobre la historia que contamos, o sobre quién la cuenta y quién es escuchado”⁵².

Mientras ellas iban, algunos de la guardia fueron a la ciudad a contar a los sumos sacerdotes todo lo que había pasado. [...] Los soldados tomaron el

50 Remito al hermoso discurso de la escritora Chimamanda Ngozi Adichie, titulado “El peligro de una sola historia”; Ver también un pequeño y bello artículo al respecto: Simonovis, “Del peligro de una sola historia al poder de ‘otras’ historias”.

51 Solnit, Esperanza en la oscuridad. La historia jamás contada del poder de la gente, 107.

52 Ibid., 13.

dinero y procedieron según las instrucciones recibidas. Y se corrió esa versión entre los judíos, hasta el día de hoy (Mt 28,11-15).

- “Vivimos un momento extraordinario de movimientos transformadores y vitales que no habían podido preverse. También es una época de pesadillas”⁵³.

Y dando un fuerte grito, exhaló su espíritu (Mc 15,37); ¡Oh feliz culpa! (Pregón Pascual).

- “Esperanza no es la convicción de que todo estaba, está o estará bien. A nuestro alrededor existen abundantes pruebas de tremendos sufrimientos y destrucciones. La esperanza que me interesa tiene que ver con perspectivas amplias que ofrecen posibilidades específicas que nos inviten a actuar, o que nos lo exijan. Tampoco se trata de la alegre narrativa del ‘todo va bien’, aunque es posible que ayude a contrarrestar la narrativa del ‘todo va peor’. Puede considerarse un relato de las complejidades e incertidumbres, sin dejar de lado las oportunidades. El pensamiento crítico sin esperanza es cinismo, pero la esperanza sin pensamiento crítico es ingenuidad” (María Popova)⁵⁴.

Estas cosas les he hablado para que en Mí tengan paz. En el mundo tienen tribulación; pero confíen, Yo he vencido al mundo (Jn 16,33).

- “Proporcionar esperanza e inspiración para la acción colectiva y construir así un poder colectivo con el objetivo de alcanzar una transformación colectiva cimentada en el dolor y en la rabia pero orientada

53 Ibid., 7-8.

54 Ibid., 10.

hacia la visión y los sueños... (Patrisse Cullors). El dolor y la esperanza pueden coexistir”⁵⁵.

Si el grano de trigo no cae en tierra y muere queda él solo; pero si muere, produce mucho fruto (Jn 12,24).

- “Las historias de esperanza se sitúan en la premisa de que no sabemos qué va a suceder y de que en la vastedad de la incertidumbre hay espacio para actuar”⁵⁶.

La fe es la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve, (Heb 11,1).

- “Lo que me provoca más temor es que la gente, de entrada, renuncie y se quede en casa o nunca se ponga manos a la obra porque piensa que la victoria no es posible o no es capaz de reconocer las victorias ya cosechadas”⁵⁷

Las historias de los discípulos de Jesús reflejarán “lo que ya hay de plenitud y de victoria en la resurrección de Jesús”⁵⁸.

- “Con frecuencia los activistas hablan como si las soluciones que necesitamos aún no se hubieran puesto en marcha o inventado, como si estuviéramos empezando de cero, cuando en numerosas ocasiones el verdadero objetivo es ampliar el poder y el alcance de alternativas ya existentes. Lo que soñamos ya está presente en el mundo”⁵⁹.

El Reino de Dios ya está en medio de ustedes (Lc 17,21).

- “Al investigar cómo los seres humanos responden a los grandes desastres urbanos... lo que me impresionó fue la apasionada alegría que resplandecía en los relatos de la gente que apenas había sobrevivido. Estas personas que lo habían perdido todo, que vivían entre escombros

55 Ibid.

56 Ibid.

57 Ibid., 13.

58 Sobrino, *Cartas a Ellacuría*, 153.

59 Solnit, *Esperanza en la oscuridad. La historia jamás contada del poder de la gente*, 14.

o ruinas, habían encontrado voluntad, significado, comunidad e inmediatez trabajando junto a otros supervivientes”⁶⁰

Alérgrense porque sus nombres están inscritos en el reino de los cielos (Lc 10,20)

- “Existe una larga historia del trabajo de cambiar el mundo, una larga historia de métodos, héroes, visionarios, heroínas, victorias... y, por supuesto, de fracasos. Pero las victorias importan, y recordarlas también importa”⁶¹.

¿Quién contará las hazañas del Señor o proclamará todas sus alabanzas? (Sal 106, 2).

- “La amnesia lleva a la desesperación en muchos aspectos. *Al statu quo* le gustaría que creyeras que se trata de algo inmutable, inevitable e invulnerable, y la falta de memoria de un mundo dinámicamente cambiante refuerza este punto de vista. En otras palabras, cuando no sabes cuánto han cambiado las cosas, no ves que están cambiando o que pueden llegar a cambiar”⁶²

Yo hago algo nuevo, ahora acontece. ¿No lo notan? Aun en los desiertos haré camino y ríos en lugares desolados (Is 43,19); Mira estoy haciendo nuevas todas las cosas (Ap 1,1-5).

- “La otra aflicción que produce la amnesia es la falta de ejemplos de cambio positivo, de poder popular, pruebas de que podemos hacerlo y de que lo hemos hecho... ‘Quien controla el pasado controla el futuro. Quien controla el presente controla el pasado’ (G. Orwell). Controlar el pasado comienza por conocerlo; las historias que contamos sobre quienes fuimos o lo que hicimos moldean lo que podemos hacer y lo que haremos... necesitamos recitaciones de estas victorias para que se conviertan en símbolos en la mente de todos nosotros”⁶³.

Mi padre fue un arameo errante y descendió a Egipto y residió allí, siendo pocos en número; pero allí llegó a ser una nación grande, fuerte y numerosa

60 Ibid.

61 Ibid., 15.

62 Ibid., 16.

63 Ibid., 17-18.

(Dt, 26,5); Pero nosotros esperábamos que él sería quien redimiera a Israel (Lc 24,21).

- “El punto final de algunas historias tarda muchísimo en llegar”.
Gracias a la constancia salvarán sus vidas (Lc 21,19).
- “Escribimos la historia con nuestros pies y con nuestra presencia y nuestra voz y visión colectivas. Y, aun así, por supuesto, absolutamente todo en los medios de comunicación dominantes sugiere que la resistencia popular es ridícula, inútil o criminal... estas son las fuerzas que prefieren que la gente (el gigante dormido) permanezca dormida”⁶⁴.
- *Si, les he dado poder a ustedes para pisotear serpientes y escorpiones y vencer todo el poder del enemigo; nada les podrá hacer daño (Lc 10,10); El reino se parece a la levadura que tomó una mujer [...] (Mt 13,33).*

CONCLUSIÓN PROVISIONAL

No hay relato sin imaginación ni esperanza. Porque solo es posible narrar cuando hay una acción que intenta desenmarañar un problema. Y para solucionar un problema se necesita creer que es posible cambiarlo y tener imaginación para actuar buscando alternativas inéditas. La catequesis narrativa se sitúa menos en el horizonte de un racionalismo frío o conceptual y más en el ámbito de una inteligencia cordial y empática⁶⁵. Se ubica más en el ámbito de la leyenda que en el de la pura facticidad histórica, incapaz de inscribir un efecto transformador en la memoria y la imaginación colectiva. “Sin la leyenda, la historia es entretenimiento, resucita individuos serios o medios, pero no crea ni héroes ni santos”⁶⁶.

Para ser liberadora, la catequesis narrativa tendrá entonces que recuperar un arte de educar en la fe que manifieste la santidad en el tiempo, sin fijarla en un icono atemporal, ahistórico, que desprecia olímpicamente

64 Ibid., 23.

65 Las líneas siguientes de esta conclusión las escribo inspirado estrechamente en el artículo siguiente: Duquoc, “A propósito de Francisco: el valor teológico de la leyenda”.

66 Ibid., 417.

lo accidental y lo cotidiano, porque solo le interesan las esencias abstractas y no lo que cambia y se transforma. Esto último es lo que constituye la sustancia misma de todos los relatos. Por eso también las historias bíblicas no son historias ejemplares, ilustrativas; no pretenden que encontremos la esencia de las virtudes. No muestran una eternidad inmutable que se presta para justificar la permanencia social.

La diferencia que introduce el relato bíblico en la catequesis es la de un Dios en el tiempo y no en la esencia representativa de un orden sempiterno. Un Dios cuya humanidad se deja contar. Si la catequesis narrativa logra, por medio de una pedagogía narrativa, introducir esa diferencia teológica radical del relato bíblico, producirá realmente el efecto liberador que tiene la Buena Nueva de Jesucristo que nos ha sido contada.

BIBLIOGRAFÍA

- Adichie, Chimamanda Ngozi. "El peligro de una sola historia". TED Talks, 28 de noviembre de 2009. http://www.ted.com/speakers/chimamanda_ngozi_adichie.html
- Alaiz, Atilano. *La conversión de los buenos*. Madrid: Paulinas, 1993.
- Alcamo, Giuseppe (ed.). *Far Toccare Dio. La narrazione nella catechesi*. Milano: Paoline, 2016.
- Araujo Segovia, Leonora. *Somos seres con tiempo y memoria*. Bogotá: CINEP / CETEC, 1997.
- Barret-Ducrocq, Françoise (dir.). *¿Por qué recordar? Foro Internacional Memoria e Historia. Unesco 25, marzo, 1998. La Sorbonne, 26, marzo, 1998*. Buenos Aires: Granica, 2002.
- Batini, Federico; Giusti, Simone. *L'orientamento narrativo a scuola. Lavorare sulle competenze per l'orientamento dalla scuola dell'infanzia all'educazione degli adulti*. Trento: Erickson, 2008.
- Berman, Antoine. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. Paris: Gallimard, 1995.

- Buitrago Cruz, Orlando. *El poder didáctico de las historias <storytelling transmedia>*. Bogotá, Alfaomega, 2019.
- Cabarrús, Carlos Rafael. *Cuaderno de Bitácora para acompañar caminantes. Guía psico-histórico-espiritual*. Barcelona: Desclée de Brouwer, 2010.
- Calabrese, Stefano (dir.). *Neuronarratologia. Il futuro dell'analisi del racconto*. Bologna: Coriandoli, 2012.
- Carretero, Mario; Voss, James F. (comps.). *Aprender y pensar la historia*. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- Carretero, Mario. *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *Claves conceptuales. Caja de herramientas para gestores de archivos de derechos humanos, DIH y memoria histórica*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015. <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/caminosParaLaMemoria/descargables/1.archivos/clavesconceptuales.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *Memoria y comunidades de fe en Colombia. Crónicas*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018. <http://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/memoria-y-comunidades-de-fe-en-colombia.pdf>
- Cia Lamana, Domingo. *El poder narrativo de la religión*. Madrid: PPC, 2011.
- Colorado, Jesús Abad. *El testigo: memorias del conflicto armado*. Exposición fotográfica. <https://www.youtube.com/watch?v=GOPNlmW6vLk>
- Concilio Vaticano II. Constitución *Gaudium et spes*. Ciudad del Vaticano, 1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html
- Congregación para el Culto Divino. *Liturgia de las Horas según el rito romano. II*. México. Editorial EL, 1981.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. *Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. Bogotá: CELAM, 1996.
- Coulon, Marie Jo; Le Grand, Jean-Louis (dirs.). *Histoires de vie collective et éducation populaire*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- Delory-Momberger, Christine. *De la recherche biographique en éducation*. Fonde-

- ments, méthodes, pratiques*. Paris: Tétraèdre, 2014.
- Demetrio, Duccio (dir.). *Educare è narrare. Le teorie, le pratiche, la cura*. Milano: Mimesis, 2012.
- Demetrio, Duccio. *Album di famiglia. Scrivere i ricordi di casa*. Roma: Meltemi, 2002.
- Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter. *El magisterio de la Iglesia. Enchiridionum symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000.
- Duquoc, Christian. “A propósito de Francisco: el valor teológico de la leyenda”. *Concilium*, 169 (1981): 416-424.
- Erikson, Erik H. *Historia personal y circunstancia histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- Garzón Fonseca, Néstor Camilo (coord.). *Volvamos al barrio. Reconstruyendo y escribiendo nuestra historia: historias barriales y de vida*. Bogotá: Central Editores, 2008.
- Gaulejac, Vincent; Lévy, André (dirs.). *Récits de vie e histoire social*. Paris: Escka, 2000.
- Gaulejac, Vincent. *L'histoire en héritage. Roman familial et trajectoire sociale*. Paris: Desclée de Brouwer, 1999.
- Gesché, Adolphe. “L'identité narrative de Jésus”, en Gesché, Adolphe. *Dieu pour penser. VI. Le Christ*. Paris : Cerf, 2001. 75-127.
- Giraldo, Javier. *Aportes para comprender el conflicto armado en Colombia. Puesta pedagógica basada en el ensayo de Javier Giraldo, S. J., para la Comisión Histórica sobre el Origen del Conflicto armado y sus Víctimas*. Bogotá: Casa Creativa Ediciones, 2016.
- Gnecco, Cristóbal; Zambrano, Martha (eds.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá, ICANH / COLCIENCIAS / Universidad del Cauca, 2000.
- González Faus, José Ignacio. *Jesús de Nazaret, memoria subversiva, memoria subyugante. Presentación de Jesús de Nazaret*. Barcelona: Cuadernos Cristianisme i Justicia, 2001. <https://www.cristianismeijusticia.net/es/memoria-subversiva-memoria-subyugante>

- González Monteagudo, José (dir.). *Les histoires de vie en Amérique Latine hispanophone. Entre formation, mémoire historique et témoignage*. Paris: L'Harmattan, 2015.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Hernández Hernández, Fernando; Rifà Valls, Montserrat (coords.). *Investigación autobiográfica y cambio social*. Barcelona: Octaedro, 2011.
- Jüngel, Eberhard. *Dieu mystère du monde, Tome II*. Paris: Cerf, 1997.
- Kearney, Richard & Fitzpatrick, Melissa. *The Ethics of Hospitality*. (En proceso de edición).
- Larrosa, Jorge; Remei, Arnaus; y otros. *Déjame que te cuente: ensayo sobre narrativa y educación*. Buenos Aires: Laertes, 2008.
- Mantegazza, Raffale (dir.). *Per una pedagogia narrativa. Rifflessioni, Tracce, Progetti*. Bolonia: E.M.I., 1996.
- Marguerat, Daniel & Bourquin, Yvan. *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Martí Vilar, Manuel. *Razonamiento moral y prosocialidad. Fundamentos*. Madrid: CCS, 2010.
- Mendive, Gerardo. *Pedagogía del relato, una tradición siempre joven*. México: Graphos y Entornos, 2007.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- Metz, Johann Baptist. *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona: Herder, 2013.
- Moratalla, Tomás Domingo; Feito Grande, Lydia. *Bioética narrativa*. Madrid: Escolar y Mayo, 2013.
- Ortega Valencia, Piedad; Castro Sánchez, Clara; Merchán Sánchez, Jeritz; Vélez Villafañe, Gerardo. *Pedagogía de la memoria para un país amnésico*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2015.
- Papa Francisco. Exhortación apostólica *Gaudete et exultate*. Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual. Ciudad del Vaticano, 2018. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/

- papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html
- Peresson Tonelli, Mario L.; Jiménez Osorio, Mónica. *Memoria de futuro. Proyecto de reconstrucción comunitaria de la Memoria Histórica Salesiana*. Bogotá: Imprenta Salesiana Niño Jesús, 2018.
- Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo (PCDHDD). *El aprendiz del embrujo. Balance del primer año de gobierno de Iván Duque*. Bogotá: Ediciones Antropos, 2019.
- Ricoeur, Paul. "Reflections on a new ethos for Europe". *Philosophy & Social Criticism* 21/5-6 (1995).
- Ricoeur, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.
- Siciliani, José María. "La catequesis narrativa: una aproximación fundamentadora y programática". *Revista de Educación Religiosa* 1/3 (2019): 59-83.
- Silva, Armando. *Álbum de Familia. La imagen de nosotros mismos*. Medellín: Universidad de Medellín, 2012.
- Simonovis, Leonora. "Del peligro de una sola historia al poder de 'otras' historias". *Revista Letras* 53/84 (2011): 13-20.
- Sobrino, Jon. *Cartas a Ellacuría. 1989-2004*. Madrid: Trotta, 2004.
- Solnit, Rebecca. *Esperanza en la oscuridad. La historia jamás contada del poder de la gente*. Madrid: Capitán Swing Libros, 2017.
- Sucasas, Alberto; Zamora, José. *Memoria - política - justicia. En diálogo con Reyes Mate*. Madrid: Trotta, 2010.
- Torres, Alfonso; Cendales, Lola; Peresson Tonelli, Mario. *Los otros también cuentan. Elementos para la recuperación colectiva de la historia*. Bogotá: Dimensión Educativa, 1992.
- Trigo, Pedro. *La cultura del barrio*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello / Centro Gumilla, 2004.
- Valcárcel, Amelia. *La memoria y el perdón*. Barcelona: Herder, 2010.
- Vilar, Pierre. *Pensar históricamente*. Barcelona: Crítica, 2004.
- Villa Gómez, Juan David. *Recordar para reconstruir*. Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2014.

LA CIUDAD COMO LUGAR TEOLÓGICO: LA TRANSFORMACIÓN DE LOS CONTEXTOS URBANOS COMO UN DESAFÍO PARA LA TEOLOGÍA Y LAS ORGANIZACIONES

*Jhon Fredy Mayor Tamayo**

*Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios,
engalanada como una novia ataviada para su esposo*

(Ap 21, 2).

RESUMEN

En el libro del Apocalipsis queda plasmado el desafío evangelizador de la comunidad cristiana en medio del mundo urbano que construyó el Imperio Romano en el primer siglo. Entre ciudades, vías, puertos comerciales y grandes capitales, el cristianismo se abrió paso con el anuncio de la buena noticia. Aunque Roma hizo sentir su fuerza y su poder a las comunidades cristianas del Mediterráneo, también este mismo imperio, con la urbanización e interconexión entre ciudades, sin pretenderlo, le proporcionó al cristianismo alternativas para difundir con rapidez el evangelio. El florecimiento de comunidades cristianas por todo el Mediterráneo da cuenta de esto. En efecto, la resistencia de las comunidades mediterráneas a la violencia del imperio y la crítica ética y política a su manera de gobernar, ponen en evidencia que el cristianismo primitivo no se replegó en las montañas o el campo, por el contrario, abogó por una vida digna en la ciudad. La visión

* Doctorando en Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín; Magister en Educación. Docente e Investigador de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium de Cali - UNICATÓLICA; Director del Programa de Especialización en Educación y Sagrada Escritura de la misma Universidad. Correo electrónico: especializacion-se@unicatolica.edu.co

de Dios descendiendo del cielo para habitar en la ciudad (Cf. Ap 21,3) no solo es para decir lo evidente, que Dios vive en la ciudad; en realidad es para afirmar que Dios salva en la ciudad. Es a partir de tal afirmación que se puede asumir la ciudad como un lugar teológico, lo que compromete seriamente a la teología a liderar la reflexión sobre si la ciudad actual está siendo un lugar de salvación (realización humana). Tal ejercicio requiere de una visión integral que comprometa a todos los organismos de la sociedad, especialmente a las organizaciones. A ellas y a las personas que viven en la ciudad la teología tiene mucho que decirles desde el evangelio.

Palabras clave

Apocalipsis, ciudad, contextos urbanos, lugar teológico, salvación, teología y organizaciones.

INTRODUCCIÓN

Una de las novedades del cristianismo del primer siglo consiste en afirmar que Dios vive en la ciudad (Ap 21,3), logrando así hacer la transición entre la vida rural y urbana, lo que implicó un cambio de mentalidad frente a la ciudad. Decir que Dios vive en los espacios urbanos lleva implícito el desafío de transformar la ciudad en un lugar de salvación, toda vez que se sabe que la ciudad no solo es el lugar de desarrollo y progreso; también es el lugar donde tiene lugar la opresión, la violencia, la desigualdad, la injusticia y la muerte.

Hablar de la ciudad como lugar teológico es la oportunidad para seguir reivindicando la concepción positiva y esperanzadora que el cristianismo, como movimiento urbano primitivo, le dio a la misma; convicción que la Conferencia de Puebla reafirmó al decir que en ese “tránsito de la cultura agraria a la urbano-industrial, la ciudad se convierte en motor de la nueva civilización universal” (Documento de Puebla 118).

Pensar la ciudad como lugar teológico implica dimensionar las diferentes características que la definen hoy y las tensiones que se suscitan al interior de ella, entre las que se destacan: la ciudad y el desarrollo, la ciudad y el consumismo, la ciudad y la digitalización, la ciudad y la responsabilidad con el medio ambiente, la ciudad y la desigualdad social, la ciudad y la participación política, la ciudad y la secularización. Los fenómenos que afronta la

ciudad en nuestro tiempo, desafían por un lado a la teología a interpretar lo que sucede en la ciudad como signo de los tiempos; y a las organizaciones, a consolidar apuestas éticas y de responsabilidad social que contribuyan con el bienestar de los ciudadanos. Tal desafío exige que teología y organizaciones que habitan la ciudad y hacen parte de ella realicen un trabajo conjunto y solidario que posibilite la consolidación de ciudades donde la realización integral humana sea un derecho para todas y todos.

LA CIUDAD COMO LUGAR TEOLÓGICO.

En la obra *De Locis Theologicis* de Melchor Cano, del siglo XVI, sobre los lugares teológicos ni en el compendio sobre la historia del método teológico de Luis Martínez¹ aparece la ciudad como lugar teológico. Ninguno de los autores asume bajo esa categoría la ciudad porque ella no es fuente de la revelación –de hecho no se pretende que sea– pero sí puede asumirse como lugar teológico y discernir los signos de los tiempos, toda vez que ella, como lugar y signo, refleja la realidad concreta en la que puede encontrar sentido la fe como revelación. Al respecto Costadoat (2016) dice que “las fuentes –para Sobrino– han de poder encontrar asidero en la realidad y, muy concretamente, en la vida real de la Iglesia actual. Para Sobrino, el presente histórico es fuente y no lo son solo los textos del pasado”².

A diferencia de Cano, el compendio de Martínez presenta una catalogación de lugares teológicos para nuestro tiempo en los que si bien no aparece la ciudad como lugar teológico, sí algunos fenómenos que sólo se pueden dar en ella, como el ateísmo, la religiosidad popular, la inculturación de la fe y el ecumenismo; también otras situaciones de coyuntura como la ética, la política, la bioética, la familia y la paz, entre otros. Aunque no se hable explícitamente de la ciudad como lugar teológico, sí se hace de manera implícita al describir las diversas situaciones que allí tienen lugar, lo que permite ver nuevamente a la ciudad como un signo de los tiempos. A lo anterior habría que sumar la actual configuración que tiene la ciudad y los desafíos que plantea.

1 Martínez, *Los caminos de la teología: Historia del método teológico*, 373-391.

2 Costadoat, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, 30.

De lo anterior, se puede decir, entonces, que es necesario diferenciar entre fuente de la revelación, lugar teológico y signo de los tiempos. En ese sentido, siendo la Sagrada Escritura fuente de la revelación, es ella la que devela los lugares teológicos para todo tiempo; tal es el caso del libro del Apocalipsis, cuando habla de “la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios” (Ap 21,2). Y más allá de hablar de la nueva ciudad y describir su belleza afirma que Dios vive en ella: “esta es la nueva morada de Dios con los hombres” (Ap 21,3) donde se establecerá un nuevo pacto. Para el Apocalipsis la ciudad no es solo un lugar, en realidad ella se constituye como el lugar donde Dios se revela, lo que convierte a la ciudad en un lugar teológico.

Por otra parte, a partir de la visión de Juan en Patmos en el capítulo 21 del Apocalipsis, la ciudad adquiere una categoría teológica: por un lado, el autor la ve como lugar teológico –y hoy podría asumirse también como signo de los tiempos– y, por otro lado, surge una visión positiva de la ciudad, lo que permite una nueva interpretación como lugar de salvación, superando el imaginario de lugar de condenación que tenía la Biblia hebrea. Lo anterior plantea tanto a la teología como a la pastoral un nuevo desafío sobre la ciudad, desde el cual se hace necesario reflexionar teológicamente acerca de los diferentes fenómenos-signos que allí acontecen bajo la característica de que la ciudad es un territorio biótico, donde además del desarrollo de la vida tiene lugar la revelación de Dios.

La visión positiva de la ciudad que presenta Juan de Patmos va más allá de cambiar un imaginario por otro. Como indica Álvarez, “para él, Jesús de Nazaret no trabajó en vano; dio su vida para que este mundo fuera mejor, para que esta historia quedara saneada y curada de sus heridas”³. Para el autor apocalíptico, gracias al misterio redentor de Cristo es posible superar la visión negativa acerca del ser humano, la creación y la ciudad, para verlos como algo bueno. La invitación es pasar de verlos como lugares de condenación que aceleran la destrucción de este mundo y la degradación del ser humano a lugares de salvación donde la vida puede ser preservada.

Ahora bien, dado que la ciudad hoy se ha convertido en el mayor epicentro donde se concentra gran parte de la población y donde según las

3 Álvarez, *La nueva Jerusalén, ¿ciudad celeste o ciudad terrestre? Estudio exegético y teológico de Ap 21,1-8*, 292.

tendencias de prospectiva en unos pocos años vivirá el 87% de la población mundial, la urbanización de la ciudad es un fenómeno sin precedentes en la historia de la civilización. De ahí entonces que sea más que necesario hacer una lectura teológica de la ciudad porque, como expone Costadoat, “hacer teología es entonces inteligir esa presencia de Dios en la historia en cuanto presencia actual”⁴. La ciudad como lugar teológico y signo de los tiempos actualiza la revelación en tanto que allí Dios se hace presente en medio de la vida cotidiana.

Como indica Virginia Azcuy, quien hace teología desde la ciudad se constituye en “un sujeto intérprete, que en nuestro caso es la comunidad eclesial, un sujeto creyente en diálogo con su época –un sujeto teológico o interdisciplinario, con sentido académico, pastoral y/o espiritual– que se dispone a aprender del tiempo presente y asume la tarea de discernir sus signos”⁵. En efecto, dicha tarea el teólogo y la teóloga no la pueden llevar a cabo solos: necesitan tanto de los conocimientos y saberes de las otras disciplinas como de quienes desde su razón de ser en la ciudad tienen como tarea su mejoramiento continuo.

LA CIUDAD: DE LUGAR DE CONDENACIÓN A LUGAR DE SALVACIÓN

En la Biblia hebrea la ciudad es concebida como el lugar antagónico al proyecto de Dios. La idea de abandonar el Jardín del Edén para vivir en la ciudad es algo que no cuadra dentro de la mentalidad pastoril de Israel. De ahí que la oposición y la resistencia a la ciudad serán permanentes a lo largo del primer canon. Primero, por el tipo de relaciones que allí se configuran, que no son de cooperativismo solidario sino más bien de cooperativismo competitivo; y segundo, por las diferentes situaciones que allí se suscitan, como por ejemplo la división social de los habitantes, el fortalecimiento de las estructuras de poder, la mercantilización de la vida y la violencia, situaciones que sin duda alguna van en contra de los valores de Israel como la igualdad, la fraternidad, la justicia y el cuidado de la vida.

En efecto, la tensión entre el campo y la ciudad será un tema recurrente en la Biblia hebrea porque el asunto va más allá de oponerse o no a un

4 Costadoat, “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”, 401.

5 Azcuy, “Signos de los tiempos, signos de estos tiempos”.

nuevo modelo de sociedad. En realidad, como dice Dietrich, “la confrontación entre pastores y ciudades–estado configura los dos sistemas políticos y teológicos que se oponen”⁶.

Dicha tensión también estará presente en la Biblia cristiana, especialmente en los evangelios, cuando en Jerusalén Jesús es detenido y asesinado, y luego los discípulos son convocados para volver a Galilea y no propiamente a la ciudad (Cf. Mc 16,7; Mt 28,16). De hecho, el ministerio mesiánico de Jesús se desarrollará fundamentalmente en el campo, en las aldeas y las pequeñas poblaciones del norte de Israel. A pesar de esto, la visión negativa y conflictiva de la ciudad tendrá un giro positivo con el anuncio de la buena noticia que se desplazará de Israel hacia Antioquía de Siria, una de las grandes ciudades del imperio romano. Es precisamente en esa ciudad, “donde el movimiento cristiano, nacido en provincias, en torno al lago y en las campiñas de Galilea, se convierte en un movimiento ciudadano, más dúctil e independiente”⁷.

Aunque las razones del pueblo hebreo y de los primeros cristianos para oponerse a la ciudad son válidas, los cristianos de la segunda generación, conscientes de la nueva configuración social del mundo en el primer siglo, superan la imagen negativa y conflictiva que la Biblia hebrea tenía de la ciudad. Cabe decir aquí que la superación del conflicto con la ciudad en el cristianismo se dará de manera paulatina, porque si bien las comunidades aprovecharán la red de caminos que conectan las ciudades del imperio para dar a conocer la buena noticia, también esas mismas opciones las aprovechará el imperio para atacar el proceso de evangelización que las comunidades han emprendido en cabeza de sus líderes.

Como lo describe el Apocalipsis, la hostilidad del Imperio Romano hacia el cristianismo tendrá como escenario principal la ciudad. Sin embargo, a pesar de ello el cristianismo no verá la ciudad de manera negativa y conflictiva; por el contrario, apelando al principio esperanzador de la escatología y la apocalíptica, verá en la ciudad un desafío para la evangelización, que como ya se indicó, parte de asumir una visión positiva de la ciudad –en un nuevo giro teológico– como la que presenta Juan de Patmos en el capítulo 21.

6 Dietrich, “Ciudadanía: Rescatar la dignidad de ser”, 29.

7 Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento*, 125.

Si bien es cierto que su visión sobre la ciudad es positiva, no se puede negar que históricamente la ciudad, a pesar de todas las posibilidades que ofrece, ha estado lejos de ser un lugar de salvación que preserva la vida. Por el contrario, la ciudad hoy se ha convertido en un lugar de cooperativismo competitivo salvaje en el que todos se necesitan pero que al mismo tiempo se destruyen mutuamente. La ciudad representa una paradoja que se mueve entre el desarrollo y la destrucción, la realización y la frustración, el entretenimiento y el estrés, la felicidad y la desesperanza: he ahí los desafíos que plantea la ciudad. Por otra parte, en medio de esa paradoja están los esfuerzos de todas aquellas instituciones que buscan hacer de la ciudad un lugar de realización pero que no lo logran.

En efecto, las transformaciones que ha sufrido la ciudad en los últimos siglos, tras la revolución industrial y hoy con la revolución tecnológica, obligan a no verla simplemente como el resultado del avance social de la humanidad en su paso de la vida agrícola a la vida urbana, lo que de hecho sería lógico. En realidad, la ciudad es mucho más que un cambio de vida por otro; de ser así, el Apocalipsis hubiese avalado el modelo de ciudad y sociedad del Imperio Romano. Contrario a ello, adelantándose a su tiempo, Juan de Patmos entendió la ciudad como el nuevo escenario para desarrollar integralmente la vida y, para lograr tal fin, que era necesario transformar todas aquellas prácticas que no lo permiten, entre las cuales estaban aquellas que, desde su mentalidad pastoril y agrícola, el pueblo hebreo defendía.

Que el Apocalipsis diga que Dios vive en la ciudad y apostar por la transformación de aquellas prácticas de la vida en la ciudad que no contribuyen a la realización de la persona en armonía con la creación son razones válidas para decir que la ciudad es un lugar teológico donde acontece la revelación de Dios en medio de barrios, vías, espacios públicos, empresas, escuelas e iglesias; es decir, en medio de la vida cotidiana. La teología –a mi juicio– tiene la responsabilidad en el escenario urbano de movilizar dicho proceso de transformación, que no puede llevar a cabo sola, sino que necesita desarrollar en conjunto con todas las organizaciones que configuran la ciudad. Lo anterior porque la ciudad, como territorio biótico, es la configuración de diversas entidades, colectivos y pensamientos. La no homogeneidad de la ciudad exige un trabajo conjunto para su transformación.

LOS RETOS DE LA CIUDAD COMO LUGAR TEOLÓGICO

Si nuestra ciudad no nos permite pensar, entonces es tóxica y necesita revisión, pero si nuestra ciudad no nos permite amar, entonces no hay nada que buscar ahí

(Agustina Luvis)⁸.

Una radiografía rápida de nuestras ciudades actuales podría confirmar el pensamiento de Luvis: la ciudad además de ser tóxica pareciera que no nos permite amar. Aunque los estudios sociológicos y antropológicos sobre la ciudad moderna también corroboran esas dos características de la ciudad, no podríamos abandonarla, ya que sería negar que la ciudad puede transformarse; de no ser posible, Juan de Patmos no habría dicho que Dios vive en la ciudad. Si bien es cierto que el estado de la ciudad hoy suscita interrogantes tales como si es tóxica o biótica, si es lugar de salvación o condenación, a pesar de todo no se puede olvidar lo que dice el papa Francisco: “la plenitud de la humanidad y de la historia se realiza en una ciudad” (EG 71-72). De ahí que la ciudad como espacio de realización debe permitirnos amar, crear, reinventar, soñar. Seguramente, si no se ve la ciudad como lugar teológico ni como signo de los tiempos, la tentación de abandonarla seguirá y no tendríamos a donde ir pues el Jardín del Edén ya no existe.

Es necesario entonces reconocer –como ya se ha dicho– que una de las novedades del cristianismo del primer siglo es afirmar que Dios vive en la ciudad (Ap 21,3), logrando así hacer la transición entre la vida rural y urbana según el pensamiento semita, que como se indicó exigió un cambio de mentalidad frente a la ciudad. Decir que Dios vive en los espacios urbanos lleva implícito el desafío de transformar la ciudad en un lugar de salvación, toda vez que se acepta que la ciudad no solo es un espacio para el desarrollo, el progreso y el bienestar; en efecto, en ella también hay espacio para la opresión, la violencia, la desigualdad, la injusticia y la muerte.

Precisamente, por las características de la ciudad actual algunos autores se preguntan si ella es un hábitat o un zoológico humano, si ella es un territorio biótico o una selva de cemento; también hay quienes se pregunten si existe una o varias ciudades dentro de una sola o cuáles son los imaginarios

8 Frase tomada del texto de Loreto Fernández, De Babilonia a la nueva Jerusalén: ¿Hay salvación en la ciudad?

de ciudad que tienen los urbanitas según el espacio donde habitan. Como puede verse, la ciudad es compleja y desafiante. De ahí que requiera de una intervención conjunta de todos aquellos que la habitan y, en especial, de las instituciones que la constituyen. Por eso es necesario conocer la ciudad que existe hoy.

Sobre si la ciudad es un hábitat o un zoológico humano, desde una visión fenomenológica de la ciudad Giraldo Sierra⁹ escribe que, como hábitat, la ciudad es producto de la naturaleza humana en la que se establecen relaciones instrumentales y mercantiles que no permiten sentimientos fraternos y solidarios; y, como zoológico humano, no es lugar de realización para el urbanita que experimenta emociones de estrés, represión, tensión y ansiedad que están a punto de enloquecerlo, y por eso necesita espacios para la diversión y el entretenimiento.

La otra tensión está entre la ciudad como territorio biótico que favorece el desarrollo de la vida porque cuenta con todo lo que se requiere para ello y la descripción de la ciudad como una selva de cemento en la que sus habitantes –por una relación de cooperativismo competitivo salvaje– se atacan entre ellos y destruyen la vida. Luego está la idea sobre la existencia de varias ciudades en una, entre ellas “la ciudad planeada, la ciudad usada, la ciudad soñada; o la ciudad racionalizada, la ciudad vivida, la ciudad imaginada, etc.”¹⁰. Tal comprensión de la ciudad pone en evidencia lo difícil que resulta caracterizarla y la diversidad de urbanitas que hay por cada tipo de ciudad. Lo anterior lleva a hacer una pregunta: ¿cuáles son los imaginarios urbanos de quienes habitan la ciudad? Seguramente que para aquellos que logran el progreso y el bienestar, es la ciudad soñada; en cambio para quienes viven en la pobreza, la exclusión y el sufrimiento, la ciudad es un lugar hostil.

Los análisis presentados hasta aquí sobre la ciudad hoy y según la lectura positiva de la ciudad que nos ofrece el Apocalipsis ponen en evidencia que el desafío es pasar de una ciudad zoológico-selva a un lugar de encuentro y realización en la que no se pierda su carácter biótico y sea posible amar

9 Giraldo, “La ciudad: ¿hábitat o zoológico humano?”, 389-406.

10 Mancera citando a García, en: “El desafío de la complejidad urbana. Los imaginarios urbanos y la evangelización urbana”, 27.

a partir del restablecimiento de relaciones humanas fraternas y solidarias¹¹. Es claro entonces que la teología tiene mucho que decir y aportar a ese proceso de transformación desde el evangelio; y desde allí ha de entrar en diálogo con las organizaciones y movilizar una reflexión conjunta desde y para la ciudad como lugar de realización.

LA CIUDAD DE HOY, UN KAIRÓS

Se requiere una “mirada contemplativa de la ciudad” para no perder de vista ese lugar como espacio de realización¹².

¿Cómo mantener viva la esperanza del Apocalipsis sobre la ciudad como lugar de realización cuando la ciudad hoy camina hacia lo contrario y pareciera que no puede detenerse? En efecto, el estado actual de la ciudad es preocupante: la existencia de varias ciudades en una, en la que cada día los sentimientos de desconfianza y miedo se fortalecen, en la que cada día es más difícil establecer relaciones fraternas y solidarias, en la que cada día las brechas entre pobres y ricos se acrecienta más, destruyendo así valores de justicia e igualdad, en la que cada día la fe se ha vuelto un mercado que se aprovecha de las necesidades de sus ciudadanos para vender falsas esperanzas. Frente a todo esto que tiene lugar en la ciudad hay una alternativa para no perder de vista y que es el imaginario del Apocalipsis sobre la ciudad: verla como un *kairós*.

A propósito, el término *kairós* se puede tomar aquí en sus dos acepciones, filosófico y teológico. Así las cosas, el estado actual de la ciudad es el momento adecuado u oportuno para intervenirla y evitar que ella siga siendo tóxica e incapaz de permitirnos amar. De la misma manera, el estado de la ciudad hoy —que rivaliza con el proyecto de realización que Dios quiere para el ser humano— es un llamado divino para actuar en este tiempo y buscar su transformación. He aquí un aspecto más que nos permite ver la realidad de la ciudad moderna como un signo de los tiempos.

11 Sobre esta idea el Documento de Aparecida insiste en que en las ciudades es posible experimentar vínculos de fraternidad, solidaridad y universalidad (514).

12 La frase es una fusión que combina la invitación de Francisco en *Evangelii gaudium* 71, desafíos de las culturas urbanas y expresiones propias del autor del texto.

El estado de la ciudad moderna como un *kairós* evoca una esperanza que tiene el propósito de trascender hacia un nuevo imaginario de la ciudad que permita creer en su transformación –porque es un territorio biótico– que requiere tanto de las decisiones correctas como de las voluntades de todos los que la habitan. Se trata, entonces, de que la teología, como disciplina académica que reflexiona y moviliza el hacer evangélico de la Iglesia, y viendo en el estado actual de la ciudad un *kairós*, junto con las organizaciones, es decir, las distintas entidades e instituciones, tanto públicas como privadas, agremiaciones, colectivos etc., que, desde su razón de ser, también quieren la transformación de la ciudad consideren los siguientes aspectos:

Primero, la ciudad como escenario de la vida moderna plantea el desafío de una nueva espiritualidad, la cual necesita ser cultivada en medio de las ocupaciones, preocupaciones y tensiones de la vida cotidiana. No solamente la Iglesia debe crear los espacios para esto, las organizaciones –especialmente empresas o entidades del estado– necesitan favorecer tales espacios ya que la espiritualidad es fundamental para el bienestar de las personas.

Segundo, la presencia de Dios en medio de la vida urbana debe ser fuente de comunión ciudadana y motivo para buscar su transformación continuamente. De ahí que ante las distintas alternativas para vivir y promover la espiritualidad y la fe, no conviene generar tensiones ni conflictos. Se trata de ver en el esfuerzo común la respuesta al llamado de Dios.

Tercero, en la ciudad hay que promover la interculturalidad, y esto por una razón que no se puede negar. En la ciudad confluyen personas de diferentes lugares; por eso es fundamental que ante la convergencia de personas con diferentes creencias, tradiciones y hábitos se promueva el reconocimiento del otro que llega y convive con nosotros. En la ciudad no puede haber espacio para la segregación o la exclusión, tampoco pueden existir barreras socioeconómicas que distancien y dividan. La ciudad necesita consolidar comunidades samaritanas que se caracterizan por la solidaridad, la fraternidad y la acogida.

Cuarto, hay que superar los imaginarios urbanos negativos de peligro, miedo, desconfianza y economías salvajes. La ciudad no puede ser vista como el zoológico humano donde unos se enfrentan con otros y se establecen relaciones de competencia y no de cooperación. Hay que rescatar a la

ciudad como territorio biótico donde la vida y las relaciones de confianza, seguridad y bienestar común sean posibles.

Quinto, es necesario hacerle frente a “la cultura predominante” (EG 62-63) que cada día se impone y configura la ciudad según intereses económicos y sociales, logrando así que la pobreza sea fuente de su riqueza y de la desconfianza y la división su mecanismo para fortalecer su estructura de poder. Hay que hacerle frente a esa cultura reivindicando la importancia de proyectos solidarios y sostenibles que beneficien a todos y no solo a los más poderosos.

Seguramente que tener una mirada contemplativa de la ciudad permitirá comprender que allí habita Dios en medio del caos y de la vida cotidiana de sus ciudadanos. Lo que se necesita es la unión de esfuerzos para empezar a transformarla.

CONCLUSIONES

Es claro que la labor del teólogo sigue siendo “realizar con alegría y valentía la evangelización de la ciudad actual” (Documento de Aparecida 513). Sin embargo, también es claro que frente al panorama actual de la ciudad, el teólogo necesita trabajar en conjunto con todas las organizaciones que la habitan, y para eso requiere formarse en otros asuntos distintos a la teología como la responsabilidad social empresarial y estatal, la gestión del talento humano, la cooperación internacional, la gestión de proyectos productivos y sostenibles, entre otros. Lo anterior implica que quienes tienen a su cargo la formación teológica revisen sus programas académicos y los actualicen de acuerdo a las exigencias actuales.

Por otra parte, si el teólogo hace teología a partir de la realidad, hoy necesita hacerla a partir de lo que ocurre en la ciudad, porque así se lo exige la situación actual. Como ejercicio teológico debe saber que “leer los signos de estos tiempos latinoamericanos exige hacer audible el Evangelio y entrever el futuro por la fe”¹³. Tal preocupación pasa por lo que ocurre –más que con la ciudad– con sus ciudadanos, que al mismo tiempo son hijos de Dios, y porque la realización del ser humano se consuma en la ciudad. Hacer que

13 Azcuy, “Signos de los tiempos, signos de estos tiempos latinoamericanos”.

el evangelio hable en la condición actual de la ciudad es responsabilidad de todos aquellos que se esfuerzan por transformarla.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez Valdés, Ariel. *La nueva Jerusalén, ¿ciudad celeste o ciudad terrestre? Estudio exegético y teológico de Ap 21,1-8*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005.
- Azcuy, Virginia. “Signos de los tiempos, signos de estos tiempos latinoamericanos. Hacia una definición de trabajo”. Documento de trabajo del Centro Teológico Manuel Larraín grupo de investigación “Signos de estos tiempos latinoamericanos”. http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarraín/download/azcuy_signos.pdf
- III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979). *Puebla: La evangelización en el presente y el futuro de América Latina*. Caracas: Ediciones Trípode, 1979. Documento de Puebla.
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (2013). Documento de Aparecida.
- Costadoat, Jorge. “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”. *Theologica Xaveriana* 181 (2016): 23-49. <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.ltjs>
- _____. “Los ‘signos de los tiempos’ en la teología de la liberación”. *Teología y Vida* 48 (2007): 399-412.
- Dietrich, Luiz José. “Ciudadanía: Rescatar la dignidad de ser”. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 32 (1999): 19-34.
- Fernández, Loreto. De Babilonia a la nueva Jerusalén: ¿Hay salvación en la ciudad? <http://hermanasdelaprovidencia.cl/de-babilonia-a-la-nueva-jerusalen-hay-salvacion-en-la-ciudad/> (Consultado 7 de enero de 2014).
- Francisco. Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Bogotá: San Pablo, 2014.
- Giraldo Sierra, Jesús David. “La ciudad: ¿hábitat o zoológico humano?” *Escritos* 26/57 (2018): 389-406.

Mancera Casas, Jaime Alberto. “El desafío de la complejidad urbana. Los imaginarios urbanos y la evangelización urbana, en *Biblia y Ciudad. Pedagogías del buen vivir en contextos urbanos*, 15-41. Bogotá: Ediciones USTA, 2017.

Martínez Fernández, Luis. *Los caminos de la teología: Historia del método teológico*. Madrid: BAC, 1998.

Segalla, Giuseppe. *Panoramas del Nuevo Testamento*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1989. 4ª Edición.

LAS PROSTITUIDAS POR LA SOCIEDAD DE LA DESHUMANIZACIÓN Y EL CONSUMO SERÁN PRIMERAS EN EL REINO DE DIOS

*María Stella Rodríguez**

Miembro de Amerindia Colombia

RESUMEN

Una aproximación comprensiva al fenómeno de la prostitución, desde una mirada interdisciplinar y en perspectiva de la resiliencia teológica, hará posible determinar los aspectos generales que conllevan a la deshumanización de las personas implicadas directa o indirectamente en la explotación sexual, a la vez que proponer caminos hacia una reconstrucción resiliente de la persona que logra salir de esta realidad, previniendo su retorno y promoviendo un enriquecimiento de su proyecto de vida.

Las acciones en favor de las mujeres prostituidas, explotadas, abusadas son en sí mismas manifestación de una opción preferencial por los pobres, de aquellas pobres entre los pobres pues han sido empobrecidas en su ser integral y ningún dinero logra resarcir el daño causado; es asumir una determinación por las personas que han sido víctimas de los intereses mercantiles, de las lógicas de obtener dinero fácil, rápido y sin importar las implicaciones éticas y morales del sometimiento de seres humanos a prácticas deshumanizantes. Gustavo Gutiérrez afirma que, “Las conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín (1968) y Puebla (1979) denunciaron la pobreza

* Doctora en Ciencia Pedagógicas; Magister en Teología; Magister en Psicología Comunitaria; Licenciada en Teología y Psicóloga por la Pontificia Universidad Javeriana. Docente en la Facultad de Teología de la misma universidad. Coordinadora del grupo de investigación Resilio. autora de varios libros. Miembro de Amerindia Colombia y de la Asociación de Teólogas Colombianas.

existente en el continente como ‘inhumana’ y ‘antievangélica’. Pero sabemos que, desgraciadamente, se trata de una realidad de extensión universal”¹. La problemática de la prostitución permite vislumbrar una tensión entre quienes desde intereses económicos defienden el ejercicio de la prostitución y la postulan como trabajo o estilo de vida para no permitir ver en ella una práctica deshumanizante y alienante de la mujer que es víctima de un grueso conjunto de problemas estructurales que le impiden ejercer su libertad y desarrollar sus propias competencias. La prostitución es la consecuencia de dificultades económicas, familiares, sociales, políticas, psicológicas y espirituales, entre otras, en las que se manifiesta la ausencia de oportunidades de desarrollo y promoción de la persona, especialmente de las mujeres excluidas de las esferas de la toma de decisiones. La postura desde una opción evangélica por las mujeres prostituidas permite que sean ellas mismas, reconociendo su propia dignidad de ser humano, quienes tomen decisiones de vida a partir de dejarse acompañar por otras mujeres que han podido salir de este mundo deshumanizado. Es decir, la dinámica de red de apoyo con tutoras de resiliencia puede dar algunas luces esperanzadoras frente a esta enorme problemática.

Palabras clave

prostitución, resiliencia, mujeres, liberación

LA PROSTITUCIÓN EN SU COMPLEJIDAD

El fenómeno social denominado *prostitución* es complejo, ofrece muchas dificultades para su comprensión teórica por los muchos elementos que están presentes en él, por lo cual es necesario abordarlo desde una visión interdisciplinaria incluyendo allí perspectivas históricas, sociológicas, psicológicas, filosóficas, antropológicas, económicas y teológicas, entre otras, además de incluir un análisis de los sistemas de creencias religiosas y espirituales que están presentes en estas poblaciones en situación de prostitución o sobreviviente de la explotación sexual. También contribuye a una mejor comprensión de este fenómeno el acercamiento desde una perspectiva de género. Como afirma Dolores Juliano, “La prostitución no es un fenómeno aislado, sino un síntoma visible de la situación general de la mujer dentro de

1 Gutiérrez y Müller, *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*, 63.

una sociedad, o de la situación de ciertos colectivos de mujeres dentro de la sociedad global”². Esta autora ve en la prostitución una de las consecuencias de la subordinación social y económica tradicional de género que ha afectado a las mujeres por siglos.

Mujeres víctimas de la “filosofía ‘usar y tirar’”, obligadas a “vender la dignidad por un puesto de trabajo”, obligadas a prostituirse en la calle, propuestas como “objeto del deseo” en los periódicos, en televisión e incluso en los supermercados para colocar un producto. El sistema de “pisotear a la mujer porque es mujer” y de no considerarla una persona está bajo los ojos de todos; y enseñaría mucho un “peregrinaje nocturno” por las calles de la ciudad donde a las chicas se les pregunta solo: “¿Cuánto cuestas?”. Con esta fuerte denuncia el papa Francisco –en la misa celebrada el viernes 15 de junio de 2018 en Santa Marta– relanzó la enseñanza de Jesús que ha cambiado la historia y volvió a dar a la mujer plena dignidad, aliviando a todas aquellas que estaban “despreciadas, marginadas, descartadas”³.

La convergencia de las diferentes variables permite ver que la prostitución es consecuencia de la ausencia de oportunidades de desarrollo y promoción integral, lo que contribuye a que el ejercicio de la sexualidad no se vivencie como un lenguaje de encuentro con otro ser humano en donación y entrega libre sino como práctica de sometimiento mercantilista. Por tanto, nos enfrentamos a una problemática que no tiene nada que ver con el ejercicio de la sexualidad sino con el ejercicio del poder, típico de las sociedades patriarcalistas y machistas de sometimiento de los que son considerados los débiles.

El análisis sobre la cultura patriarcal y su derivación como machismo permite una aproximación muy interesante a la realidad de la prostitución como afirma Segura:

El análisis del poder permite ver en la prostitución una forma de violencia invisible en virtud de su aceptación social y selectiva en virtud de la población involucrada. Los modos de distribución del poder social y las formas en que se legitima la desigualdad vistos en cuatro escenarios

2 Juliano, *La prostitución: el espejo oscuro*, 12.

3 Francisco, “La doctrina de Jesús sobre la mujer cambia la historia”.

complementarios: el género, la clase, la etnia y la edad, permiten acercarnos al cómo y al porqué de la invisibilidad y de la selectividad de la violencia sexual inherente a la prostitución. De la misma manera, el poder patriarcal tomado como eje de análisis, permite superar la discontinuidad de la población femenina y la oposición buena-mala postulada desde una moral patriarcal y clasista, y hacer énfasis en las dimensiones comunes de todas las mujeres frente a la violencia sexual. En cuanto expresión de la dominación masculina, ésta no corresponde a manifestaciones aisladas o a eventos puntuales sino aun continuum que abarca desde las formas normales experimentadas por todas las mujeres (violencia psicológica, simbólica), pasando por las formas tolerables (acoso sexual) que afecta a algunas, hasta las más extremas (incesto, violación, golpizas, prostitución) intolerables a todas luces y afecta selectivamente a otras⁴.

Por tanto, y en consonancia con lo planteado por Segura, a la visión de sentido común sobre la prostitución como “la profesión más vieja del mundo”, es decir, presente en muchas culturas y períodos históricos, en las que tiende a aparecer como fenómeno natural, normal o inevitable⁵ se opone una mirada desde la violencia ejercida ancestralmente sobre la mujer. Del mismo modo, la visión unidimensional y culpabilizante de la prostitución se modifica al incorporar su contraparte histórica, el proxenetismo y la explotación de mujeres, niños y niñas. Desde estos planteamientos debemos concluir que la prostitución es un problema social complejo que exige una posición clara de parte de la sociedad civil y de parte de las instituciones religiosas que defienden la dignificación de la persona.

Los estudios realizados en torno a la prostitución permiten ver en términos numéricos el grave flagelo que representa para la humanidad la práctica del comercio sexual que ha prolongado en la historia la esclavitud de las mujeres sometidas al poder de los poderosos y afianzando el machismo como forma de relación social. En las sociedades capitalistas es evidente que

4 Segura Escobar, “Prostitución, género y violencia”, 48.

5 Al postular un fenómeno social como natural o inevitable, se lo extrae del terreno de la acción y de la responsabilidad humana y como consecuencia tiende a callarse la sensibilidad ética sobre sus consecuencias. En otras palabras, se produce un efecto anestésico sobre la conciencia, que tiene a bloquear las relaciones de solidaridad e identificación con las víctimas de tal situación y a exacerbar la percepción de diferencia con ese otro.

las personas son vistas como un objeto más que se compra, se usa y se deja de lado. Aplica no solamente para las mujeres que se prostituyen sino también para quienes pagan por sexo, pues de alguna manera también son vistos de forma utilitarista en una dinámica de deshumanización mutua. No pretendemos que la prostitución como práctica social deje de existir, sería demasiado ingenuo, pero sí pretendemos generar nuevos conocimientos en torno a estas dinámicas de relación contrarias a los principios del evangelio, para poder dar respuestas teológicas y pastorales actuales en cuanto se pueda dar razón de los factores que inciden en las decisiones de las mujeres para buscar liberarse de esta forma de vida y hacerse tutoras de resiliencia para otras mujeres que también anhelan caminos de humanización.

LA RESPUESTA A ESTA PROBLEMÁTICA DESDE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA.

La mirada sobre la prostitución como hecho social nos exige verlo desde los sujetos y su contexto histórico sociocultural que constituye el escenario donde las experiencias de vida adquieren un significado. Sus relatos de vida son verdaderamente conmovedores e indignantes, como lo hemos constatado a través del testimonio de las mujeres que han participado en los talleres de proyección social de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana desde el año 2015. Por estos sabemos que permanecer en este mundo puede prolongarse por periodos muy largos, 20 o 30 años en promedio, hasta que la salud se ve quebrantada. Podemos afirmar, desde sus propias voces, que en la actualidad entrar a este mundo de la prostitución es fácil; ser llevadas a prostituirse a través de la participación incluso de sus propios familiares es frecuente, en especial para poblaciones con carencias económicas; ser engañadas para luego ser utilizadas en el comercio sexual es cada vez más riesgoso para las mujeres de diferentes edades; que las tecnologías de la comunicación virtual son un medio utilizado comúnmente para atraer jóvenes a la prostitución y que la influencia de las adicciones a las drogas y el licor hace más difícil salir de allí. Además, las consecuencias sobre los cuerpos de las mujeres son en algunos casos dramáticas: son numerosos los casos de cáncer de cuello uterino, la incontinencia urinaria, el deterioro general por implantes mamarios y de glúteos, entre muchos otros. Y las consecuencias

emocionales sobre ellas y sus familias pueden tener dimensiones aún más grandes y negativas.

Es de gran importancia para la teología una mirada liberadora en torno a estas realidades que esclavizan a grandes poblaciones, especialmente de mujeres que han sido excluidas de todos los ámbitos posibles de desarrollo integral, educación, trabajo digno, promoción profesional, participación eclesial activa. Bermejo⁶ afirma que la desigualdad de las mujeres en los contextos culturales o religiosos termina por producir no sólo esclavitud y marginación, sino enfermedad afectiva y exclusión social. Por lo cual, en esta iniciativa de talleres con las mujeres en explotación sexual, se buscó que ellas tuvieran protagonismo y lograran descubrir maneras de liberación de las muchas opresiones que trae la prostitución. Como afirma Gustavo Gutiérrez, “finalmente, el proceso de liberación requiere la participación activa de los oprimidos”⁷. Lo cual requiere, a su vez, un proceso de concientización de las dinámicas sociales complejas que mantienen a grandes poblaciones especialmente de mujeres en esclavitud.

El concepto resiliencia ha planteado problemas de hondo calado a las ciencias en general; los resultados han llevado a la integración entre los saberes, a romper los límites entre las disciplinas, a buscar nuevas formas de intervención mucho más abiertas que no proceden de un área del conocimiento en particular. Las formas de entender al ser humano y su devenir incluyen hoy una comprensión bio-psico-social-espiritual-trascendente en la cual cada dimensión está dinámicamente presente en las otras. Por esto no debe encasillarse la resiliencia como un concepto meramente psicológico o emanado de una escuela de la psicología, pues se desconocerían todas las dimensiones y complejidades que la constituyen.

Con relación a los procesos de resiliencia, no es solamente importante el resultado final de la recuperación, sino que el proceso en sí mismo, cómo se logra y qué requieren la persona o las comunidades para levantarse después del golpe es motivo de investigaciones interdisciplinarias y de apuestas de intervenciones con diferentes poblaciones.

6 Bermejo, *Sufrimiento y exclusión desde la fe*, 73.

7 Gutiérrez, *Teología de la liberación, Perspectivas*, 173; 149.

La actitud resiliente⁸ es básicamente una actitud activa ante el sufrimiento y la adversidad, que hace posible disminuir las consecuencias negativas del trauma y aumenta los factores protectores, permitiendo un enriquecimiento cualitativo del sentido de la vida y del proyecto vital. Esta actitud implica una sensibilidad espiritual que permite que la persona logre una introspección que la lleva a trascender lo vivido y tocar en muchas ocasiones la presencia de Dios en su vida. La resiliencia, entonces, es un modo de proceder del Dios de la vida. Jesús nos ha revelado con sus palabras y obras que Dios no quiere que estemos encorvados por el sufrimiento, sino que seamos personas que demos gloria a Dios en el cotidiano vivir (Lc 13,10-17).

Hemos ido constatando que esta posibilidad humana de hacer procesos resilientes requiere de la presencia de otros, denominados tutores de resiliencia, a partir de la construcción de un vínculo que es sanador. Esta resiliencia vital tal vez ha pasado desapercibida para la teología, pero hoy vemos que Jesús pasó muchos años observando lo que acontecía en la vida cotidiana de hombres y mujeres. Y desde allí, Jesús nos propone un concepto de Reino de Dios de transformación y vida, en donde Dios reina habitando al ser humano y levantándolo, resiliándolo en una creación continua. Lo anterior nos lleva a experimentar que no estamos abandonados a nuestra suerte, que Dios no ha permanecido indiferente ante el sufrir humano, que no es un Dios que espera resultados finales para juzgar o premiar, sino que acompaña y alienta en el caminar.

Por tanto, podemos hablar de forma significativa para el ser humano de hoy, de un Dios que no es una creación ideológica sino una realidad experiencial, que cuando expresamos a las personas que sufren adversidades que Dios está con ellas, no es algo retórico o una frase de cajón sino una realidad teológicamente sustentada en los mismos evangelios, pues la propuesta de Reino de Dios expresada en Jesús es acción de vida, no discurso. Los evangelistas pusieron bien de manifiesto la opción preferencial de Jesús por el submundo del sufrimiento, puesto que sus obras de curación constituyen al menos una décima parte del texto de los evangelios.

El papa Francisco expresa la necesidad que tiene el ser humano de realizar una toma de conciencia de los problemas que afectan la vida. “No nos

8 Rodríguez Arenas, *La Resiliencia como vivencia del Reino de Dios*, 85.

servirá describir los síntomas, si no reconocemos la raíz humana de la crisis ecológica. Hay un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y que contradice la realidad hasta dañarla” (LS 101). Vivir una vida buena es muy contrario a lo que experimentan las mujeres empobrecidas, desescolarizadas, víctimas de la fractura familiar y social, olvidadas por el Estado y sus instituciones; mujeres lastimadas, heridas, deshumanizadas, violadas y martirizadas en sus cuerpos a cambio de dinero o bienes materiales.

El llamado de Cristo invita a hacer una denuncia profética de todas aquellas realidades de deshumanización y de esclavitud que alienan al ser humano, que le impiden su desarrollo digno. También lo manifestaron los representantes de las 193 naciones miembros de la Organización de Naciones Unidas que, en 2015, firmaron los Objetivos del Desarrollo Sostenible y se comprometieron a terminar con la pobreza extrema, luchar contra la desigualdad y la injusticia. La meta 5.2 de estos objetivos indica: “Eliminar todas las formas de violencia contra todas las mujeres y las niñas en los ámbitos público y privado, incluidas la trata y la explotación sexual y otros tipos de explotación”⁹. Y en la meta 8.7 propone: “Adoptar medidas inmediatas y eficaces para erradicar el trabajo forzoso, poner fin a las formas modernas de esclavitud y la trata de seres humanos y, a más tardar en 2025, poner fin al trabajo infantil en todas sus formas”¹⁰. La pobreza y la falta de oportunidades de desarrollo humano es una de las causas principales de la prostitución.

Buena parte de los pobres que rodeaban a Jesús eran mujeres; privadas del apoyo de un varón, ellas eran sin duda las más vulnerables. Por otra parte, ser mujer en aquella sociedad patriarcal significaba estar destinada a vivir en un estado de inferioridad y sumisión a los varones. ¿Es esto lo que quiere ese Dios compasivo del que habla Jesús? ¿No podrán conocer ellas una vida más digna en el Reino de Dios? ¿Cómo las ve y las siente Jesús?

El padre Baena asegura que se explica en las palabras y acciones, en la vida, muerte y resurrección de Jesús,

Que Dios Creador crea los seres humanos aconteciendo personalmente en ellos, estableciendo su soberanía en ellos en cuanto criaturas, haciendo comunidad con ellos en cuanto destinados a ser verdaderos hijos de Dios.

9 ONU. “Objetivos de desarrollo sostenible”.

10 Ibid.

Por eso la justificación del pecador ya era una gratuidad que Dios ofrecía por Jesús supuesta la apertura o acogida por parte del hombre; y en consecuencia el orden de creación y el orden de salvación no eran dos entidades distintas, sino el mismo acontecer de Dios Creador que lleva sus criaturas humanas hasta el final, la filiación divina, supuesta la acogida al Reino de Dios u obediencia a Dios creador¹¹.

Así, la cristología se sitúa dentro de una teología del encuentro muy atenta a los signos de los tiempos y a los momentos “kairóticos” que revelan la acción salvífica y liberadora de Dios en la historia del ser humano que sufre. Esta teología invita, como lo expresa la cristología de Aparecida, a recuperar la identidad cristiana desde la experiencia profunda, vital, con el Señor Jesús. Aparecida insiste en el “encuentro”, tanto con el sujeto personal como con el sujeto social; un encuentro que comunica la sanación, el perdón y la salvación en la dinámica de “Dios siendo Creación” en el ser humano. Es un encuentro personal, vital, dialógico, histórico y existencial con Jesucristo.

La superación de las adversidades no es cuestión de fuerza individual o de autoayuda, sino que es fruto de un encuentro sanador con otro o con otros, en una dinámica humanizadora que permite en muchos casos descubrir un sentido nuevo a la vida. Este es un proceso que se hace muchas veces en los silencios de abrazos y miradas que comunican comprensión y aceptación del otro y de su situación. En este sentido podemos afirmar que la resiliencia es fruto de un vínculo afectivo sanador.

Arango se interroga y propone una mirada sobre las acciones de Jesús en los encuentros sanadores: “¿Cuál es el dinamismo que mueve a Jesús? Reaccionar ante el sufrimiento. Los evangelistas subrayan que Jesús actúa sólo movido por el principio-misericordia. Esta experiencia de Jesús es recogida por ellos con la expresión griega *splanchnizomai* que significa literalmente que a Jesús le temblaban las entrañas. Cuando Jesús veía a alguien sufriendo le temblaban las entrañas, se conmovía, era incapaz de pasar de largo frente al sufrimiento humano”¹².

11 Baena, *El Pueblo de Dios en la Revelación: Breve síntesis teológica de la Biblia*, 49.

12 Arango Alzate, *Teología del principio-misericordia*, 96.

De lo anterior podemos deducir que un tutor o tutora de resiliencia no pasa indiferente, se hace sensible al dolor del otro y esto lo mueve a la construcción del vínculo afectivo sanador. Jesús como tutor de resiliencia se conmueven, además porque reconoce en el otro su propia fragilidad humana, si afirmáramos otra cosa, estaríamos desconociendo la humanidad de Jesús, y más bien estaríamos hablando de un ser mítico, héroe poderoso que salva por su propio poder.

Jesús observador, hombre espiritual, comprometido con su gente, no podía dejar de ver el sufrimiento de tantos y tantas que vivían adversidades de diferente índole. En los milagros de Jesús vemos a un ser humano movido por compasión y la confianza esperanzada de un futuro mejor para cada persona rescatada y en ella también para la humanidad. Las acciones de Jesús no están encaminadas a transformar a todo el mundo como un Dios omnipotente y poderoso sino, tal vez, a transformar la vida de esa persona rota por el sufrimiento y esto tiene *sentido*, para todo el mundo.

La actitud de Jesús como tutor de resiliencia contrasta con la actitud del principal de la sinagoga, quien se enoja por la sanación realizada por Jesús, aludiendo al sábado y a la Ley¹³, pero lo que en verdad queda manifiesto es su actitud de indiferencia ante el sufrimiento de una persona por tanto tiempo y por esto Jesús los llama hipócritas, no había querido en tanto tiempo establecer un vínculo de sanación y aceptación con aquella mujer encorvada por el sufrimiento. Este es el anti-pilar de la resiliencia, lo que lleva a que las personas no tengan redes de apoyo que les permitan enderezarse, cambiar de modo de vida y dar gloria a Dios.

13 Lc 13, 14-17: Pero el principal de la sinagoga, enojado de que Jesús hubiese sanado en el día de reposo, dijo a la gente: Seis días hay en que se debe trabajar; en éstos, pues, venid y sed sanados, y no en día de reposo, 13:15 Entonces el Señor le respondió y dijo: Hipócrita, cada uno de vosotros ¿no desata en el día de reposo su buey o su asno del pesebre y lo lleva a beber? 13:16 Y a esta hija de Abraham, que Satanás había atado dieciocho años, ¿no se le debía desatar de esta ligadura en el día de reposo? 13:17 Al decir él estas cosas, se avergonzaban todos sus adversarios; pero todo el pueblo se regocijaba por todas las cosas gloriosas hechas por él.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arango Alzate, Oscar Albeiro. *Teología del principio-misericordia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004. Colección Fe y Universidad 15.
- Baena, Gustavo s.j. *El Pueblo de Dios en la Revelación: Breve síntesis teológica de la Biblia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Bermejo José Carlos, *Sufrimiento y exclusión desde la fe*. Santander: Sal Terrae, 2005.
- Juliano, Dolores. *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona: Icaria Editorial, 2002.
- Francisco. “La doctrina de Jesús sobre la mujer cambia la historia”. Misa en la capilla de la Domus Sanctae Marthae. Viernes, 15 de junio de 2018. Fuente: *L'Osservatore Romano*, ed. sem. en lengua española 30, viernes 27 de julio de 2018. http://www.vatican.va/content/francesco/es/cotidie/2018/documents/papa-francesco-cotidie_20180615_doctrina-mujer.html
- Francisco. Carta encíclica *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la casa común (2015).
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación, Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Gutiérrez, Gustavo; Müller, Gerhard Ludwig. *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*. Madrid: San Pablo, 2013.
- Rodríguez Arenas, María Stella. *La Resiliencia como vivencia del Reino de Dios*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2015.
- Segura Escobar, Nora. “Prostitución, género y violencia”. *Revista Foro* 22 (1993): 46-56
- ONU. Objetivos de desarrollo sostenible. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/gender-equality/> (Consultado 16 de marzo de 2020).
- ONU. Objetivos de desarrollo sostenible. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/economic-growth/> (Consultado 16 de marzo de 2020).
- V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Aparecida, 13-31 de mayo de 2007. Documento Conclusivo de Aparecida*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, 2017. 2da Edición,



ECOTEOLÓGÍA
Y LIBERACIÓN

ECOLOGÍA Y LIBERACIÓN: UN RETO PARA LA TEOLOGÍA*

*Germán Roberto Mahecha Clavijo***

RESUMEN

Para la teología latinoamericana, hacer referencia a la liberación es algo que resulta esencial a su hacer y quehacer. Y cualquier persona que se haya acercado a su estudio, puede reconocer la influencia que ha tenido en ámbitos como lo teológico, lo eclesial, lo social y lo político. Sin embargo, su relación con la ecología, luego de la reflexión de Leonardo Boff propuesta en los años 80 del siglo pasado, toma un auge inusitado gracias a la publicación de la encíclica *Laudato Si'* y particularmente con la realización del Sínodo de la Amazonía, razón por la cual se presenta a la teología como un reto y como una perspectiva para abordar un trabajo interdisciplinar como es el que la ecología está llamada a realizar.

Palabras clave

teología, ecología, liberación, relación Dios-ser humano-naturaleza

* Ponencia elaborada para las Jornadas Teológicas de Amerindia Colombia 2019 organizadas por Amerindia y la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. 10 y 11 de octubre de 2019.

** Licenciado en Biología por la Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá; Magister en Saneamiento y Desarrollo Ambiental por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá; Magister en Educación Ambiental por el Instituto de Investigaciones Ecológicas de Málaga, España; Magister en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá; Doctor en Ciencias Pedagógicas por el Instituto Central de Ciencias Pedagógicas de La Habana, Cuba. Docente investigador y líder del Grupo Interdisciplinario de Reflexión en Ecoteología GIRE en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Correo electrónico: gmahecha@javeriana.edu.co / <https://orcid.org/0000-0002-7033-4386>

EXCURSUS

Los medios de comunicación siempre se encuentran a la caza de noticias nuevas e impactantes, de tener la “chiva”, de ser los únicos o, al menos, los primeros que tienen en exclusiva y de primera mano la información. De ahí que titulares como “Ola de calor e incendios forestales en Alaska” o “Invasión de osos polares en Rusia por deshielo en el Ártico” no solo llaman la atención sino que contrastan con otras tan absurdas como “Cae nieve en Hawai”, “Inundaciones en Pasto y sequía en Ipiales” o “Casi 99.000 hectáreas deforestadas en el noroccidente de la Amazonía”.

De ahí que mientras para algunos el cambio climático es una falacia, para otros se presenta como una situación que se vive y se padece de manera cotidiana. Como consecuencia de esta (des)información y la generación de diferentes posturas, es claro el porqué el tema ecológico ha cobrado gran relevancia, interesando no solo a expertos sino también a la comunidad en general y, por supuesto, al interior del ámbito académico ha interpelado el quehacer de diversas disciplinas, entre ellas la teología.

Una muestra de ello es el magisterio de san Pablo VI, san Juan Pablo II y Benedicto XVI, quienes pueden ser considerados como los pioneros en esta reflexión, y, por supuesto, nuestro papa Francisco luego de la publicación de la encíclica *Laudato Si'*. Tanto así que un colectivo de teólogos y teólogas como quienes forman parte de Amerindia, junto con el Centro de Formación Teológica de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, convoquen a un encuentro para compartir en torno a la pertinencia de la teología de la liberación en la actualidad y juzguen oportuno incluir la reflexión en torno al tema ecológico.

En consecuencia, agradecemos la invitación que han hecho para que nuestro Grupo Interdisciplinario de Reflexión en Ecoteología GIRE de la Facultad de Teología de esta Universidad pueda hacerse presente para compartir algunas de las reflexiones que ha realizado a lo largo de los últimos 17 años –cumplidos el pasado 4 de octubre–. Pero el mejor ejemplo es, por supuesto, la presencia de todos nosotros en este encuentro, lo cual demuestra que el dialogo entre la teología y la ecología en torno a la liberación no solo es posible y pertinente sino que, además, se presenta como un signo de los tiempos que el teólogo debe estar preparado para leer.

ACERCA DEL RETO

Cinco de las seis acepciones que ofrece el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* sobre la palabra reto se relacionan con acusación, amenaza o provocación. Solo la quinta la define como “objetivo o empeño difícil de llevar a cabo, y que constituye por ello un estímulo y un desafío para quien lo afronta”¹.

Es en este sentido, como se pretende que la teología aborde las palabras, nociones o conceptos de ecología y liberación, y para lograr este propósito, aunque pareciera innecesario estando entre teólogos, quiero empezar definiendo lo que entendemos por teología. Porque cada uno con su propia miopía o astigmatismo –por no hablar de cegueras o sorderas, incluso aromas, sabores y hasta asperezas– se puede estar viendo, oyendo, degustando o palpando algo desde una perspectiva diferente; porque es claro que muchos “mirando no ven, y oyendo no oyen ni entienden” (Mt 13,13b).

Simplemente, por teología, desde una comprensión etimológica básica, se entiende el estudio de Dios (θεός, Dios y λογος, estudio, tratado o conocimiento). Sin embargo, cabe aclarar que no es posible estudiar a Dios si no es en relación con el ser humano en su contexto, por lo cual podría decirse que se trata del estudio de las relaciones entre Dios, el hombre² y el mundo. De lo anterior, quiero señalar y resaltar la palabra relación.

Ahora, de igual manera que hice con la noción o concepto de teología, quiero hacer lo mismo con la palabra ecología, sin hacer el recorrido histórico del concepto acuñado por el biólogo alemán Ernst Haeckel en 1866, proponiendo la definición del *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*: “Ciencia que estudia los seres vivos como habitantes de un medio, y las relaciones que mantienen entre sí y con el propio medio”³. Y al igual que lo hice con teología, quiero señalar y resaltar la palabra relación.

Finalmente, tal como lo hice con las dos primeras palabras o conceptos, quiero proponer una definición de liberación, que, aunque inicialmente se

1 Real Académica Española, “Reto”.

2 Asumiéndola en su primera acepción: “Ser animado racional, varón o mujer”. Real Académica Española, “Hombre”.

3 Real Académica Española, “Ecología”.

plantee como la “acción de poner en libertad”⁴, me inclino a asociarla a la palabra que la inspira, como es la libertad, que se entiende como aquella “facultad natural que tiene el hombre de obrar de una manera o de otra, y de no obrar, por lo que es responsable de sus actos”⁵, lo cual se asocia a estar o no preso o subordinado y finalmente a reconocerse como libre y no esclavo. Como se observa –o se oye, se huele, se degusta o se palpa–, la definición plantea la necesaria dependencia, o deseo de independencia de algo o de alguien, con quien se tiene una relación, que generalmente es negativa, porque si se quiere liberar se debe al deseo de no continuar manteniendo esta relación. Y aquí, de nuevo la palabra que he querido señalar al finalizar la comprensión de las dos anteriores: relación.

Y teniendo como referente lo que Francisco señala cinco veces de manera textual en la encíclica *Laudato Si'*, como es que “todo está conectado” (LS 16; 91; 117; 138; 240), podemos acudir a la matemática para recordar que para dar solución a los problemas planteados, conviene identificar el Mínimo Común Múltiplo –mcm– de una operación porque hacerlo permite resolver más fácilmente un problema; y en este caso, se encuentra que el denominador común, es decir, aquello que se repite en los tres conceptos –teología, ecología y liberación– y a partir de la cual es posible establecer una conexión entre ellas, es la palabra: relación.

Con esta perspectiva, y a la luz de la reflexión realizada por nuestro Grupo Interdisciplinario de Reflexión en Ecoteología GIRE de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, quiero presentar tres ideas –aunque cada una daría para un congreso por aparte–, para lo cual se ha asociado cada una de las anteriores palabras a tres eventos eclesiales identificados y que de una u otra forma hacen parte de la reflexión teológica en América Latina.

El primero, y muy reciente, es el Sínodo Panamazónico –que se llevó a cabo en el Vaticano, entre el 6 y el 27 de octubre de 2019.–; es un evento que permite plantear una clara y explícita referencia a la ecología. Así mismo, acudir a *Laudato Si'* como una encíclica “que se agrega al Magisterio social de la Iglesia” (LS 15) facilita el referirse de manera evidente a la teología. Y, finalmente, en la conmemoración de los 40 años de la celebración

4 Real Académica Española, “Liberación”.

5 Real Académica Española, “Libertad”.

de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla en 1979 es que tiene sentido plantear el tema de la liberación.

Por lo anterior, luego de revisar la vivencia de nuestro propio proceso, de nuestras reflexiones y acciones, de nuestras investigaciones y publicaciones, es como podemos ver aquello que hicimos y en consecuencia juzgar si nuestro actuar –ahora en el pasado– fue efectivo y pertinente. Solo de esta forma, podremos esbozar lo que podría ser una respuesta a la pregunta planteada por los organizadores de estas Jornadas Teológicas de Amerindia Colombia: ¿es pertinente la Teología de la Liberación hoy?

Y para presentar esta mirada tan particular, queremos acudir a una perspectiva sinestésica⁶:

En nuestro lenguaje utilizamos de forma constante comentarios que hacen referencia al tiempo como algo situado en una posición espacial. Es común escuchar expresiones del tipo “si echas la vista atrás” en referencia a pensar en el pasado o “hay que mirar siempre hacia adelante” en referencia a concentrarse en el futuro. Parece claro que lo ocurrido lo dejamos atrás y lo que todavía no hemos vivido se sitúa delante de nosotros, más o menos cerca en función del tiempo que ha de transcurrir desde el momento actual hasta ese momento futuro. Esta forma de representar y pensar en el tiempo es bastante típica de las culturas occidentales. [Sin embargo,] otras culturas también sitúan el tiempo en el espacio, pero lo hacen de una forma distinta. Por ejemplo, en las lenguas de los aimaras, un pueblo indígena americano que se extiende por la cordillera andina en Bolivia, en el sur del Perú, y el norte de Chile y Argentina, el pasado, algo que ya hemos vivido y sabemos cómo fue, se nos presenta delante de nosotros, de forma que podemos verlo. El futuro, por el contrario, está detrás, donde no podemos ver con exactitud cómo es, sino que sólo podemos imaginarnos cómo será. Así, los aimaras hacen gestos con las manos indicando hacia delante para referirse al pasado, y hacia atrás para referirse al inescrutable futuro⁷.

6 Al contrario de la anestesia –es decir que no se tiene ninguna sensación–, la sinestesia –del griego συν [unión] y αἴσθησις [sensación]–, consiste en la percepción entremezclada de los distintos sentidos o sensaciones. Piénsese que lo normal es ver los colores y escuchar la música; pero si se tiene la suerte –buena o mala... quien lo sabrá– de ser sinestésico, tal vez escuche los colores o vea la música. Para ampliar, ver: Callejas y Lupiáñez, *Sinestesia*, 19 ss.

7 Callejas y Lupiáñez, *Sinestesia*, 149.

Visto de esta forma, a partir de la mirada de una persona sinestésica es como podemos proponer una mirada diferente: rugosa, agridulce, pero con una temperatura agradable a la vista. Una que permita darnos la oportunidad de abrir nuestra mente y así poder captar con nuestros sentidos aquello que tradicionalmente hemos entendido. Abrirnos a la posibilidad de comprender de una manera diferente, a ponernos en el lugar del otro o, simplemente, a no juzgar equivocado o sin sentido lo que otros proponen. Es el momento de acoger la proposición de san Ignacio en sus *Ejercicios espirituales* cuando dice que “todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo, que a condenarla”⁸. Porque pensar de esta manera permite comprender, entender o contemplar de una forma diferente, una respuesta que permita aproximarse para hablar de la pertinencia de la teología de la liberación hoy desde una perspectiva ecoteológica.

Por tanto, nuestro actuar en un primer momento, será el ver los tres eventos identificados a partir de esta perspectiva sinestésica. Es decir, mirando al pasado de frente, pudiendo ver lo que sucedió y, en consecuencia, identificar el hilo conductor que se conecta con nuestra realidad actual y de esta manera poderlos juzgar. Y en este orden de ideas, lo primero que vemos de frente, al mirar el pasado, es la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica.

EL SÍNODO PANAMAZÓNICO O LA PERSPECTIVA DE LA ECOLOGÍA

Un sínodo se define como “una asamblea de obispos escogidos de las distintas regiones del mundo”⁹ en la que se tratan “cuestiones que miran directamente al bien de la Iglesia universal, pudiendo ser esta una asamblea tanto ordinaria como extraordinaria, sea en asamblea especial, para problemas que conciernen directamente a una o varias regiones determinadas”¹⁰, como es el caso de la Amazonía.

En el caso particular del *Instrumentum laboris, Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*, se observa la impronta de

8 De Loyola, *Ejercicios Espirituales*, No. 22.

9 *Código de Derecho Canónico*, c. 342.

10 *Ibid.*, c. 345.

una Iglesia latinoamericana que ha implementado una forma propia para desarrollar su reflexión teológica y que se hace explícita en la manera de proceder, tanto sus conferencias generales, como sus procesos pastorales: el conocido método ver - juzgar - actuar.

Esto se hace evidente en la manera como se presenta el texto en tres partes. La primera, donde se muestra una manera de ver lo que sucede a partir de la escucha de “La voz de la Amazonía”; la segunda, que se desarrolla en torno a la ecología integral, teniendo como referente “el clamor de la Tierra y de los pobres”, en donde se ofrecen criterios que permiten juzgar la manera como nos relacionamos con nuestro entorno en general y el de la Amazonia en particular, para alcanzar la tan mentada y anhelada conversión ecológica; y, finalmente, la tercera parte que muestra una “Iglesia profética en la Amazonía” como una propuesta concreta que permite actuar en una realidad particular.

El mismo Francisco plantea la sinodalidad como una dimensión constitutiva de la Iglesia y afirma que este es “el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio”¹¹, porque se trata de caminar todos juntos. Algo que, aunque parece fácil decirlo, en la práctica es muy difícil de hacerlo. Y es aquí donde precisamente se hace explícita la perspectiva ecológica, cuando se acude al común denominador identificado, como es la palabra relación.

Una Amazonía biodiversa tanto en lo natural como en lo sociocultural, donde plantas y animales aparecen para representar lo primero –lo natural– y hombres y mujeres no solo de comunidades indígenas, sino que también incluye a colonos, desplazados y migrantes por diversas causas para referirse a lo segundo –lo sociocultural– se presentan como protagonistas de esa definición de una ecología que de suyo es integral, pero que se hace explícita para recordar que efectivamente “todo está conectado” (LS 16; 91; 117; 138; 240) o para hacer uso del común denominador identificado: en relación.

LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* O LA MIRADA DESDE LA TEOLOGÍA

Si seguimos mirando más adelante, en el pasado –sinestésicamente hablando–, encontramos que en el horizonte de lo sucedido surge en 2015 un

11 Francisco, Discurso del 17 de octubre de 2015 al conmemorar el 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos por Pablo VI.

documento “que se agrega al Magisterio social de la Iglesia” (LS 15) y en el que diez veces se menciona explícitamente el concepto de ecología desde la perspectiva integral: la encíclica *Laudato Si’*.

Es importante señalar que una encíclica se presenta como una “carta solemne que dirige el Sumo Pontífice a todos los obispos y fieles del orbe católico”¹², y su contenido generalmente afecta la vida de la Iglesia en su conjunto. Y aunque en ella, de manera explícita Francisco invita a los católicos en particular a reconocer que el cuidado del medioambiente es parte la responsabilidad cristiana, se descubre lo que se conoce como la excepción a la regla: Y es la pretensión del papa –inspirado en las palabras de san Juan XXIII cuando escribió *Pacem in terris*– de dirigirse “a cada persona que habita este planeta” para entrar en diálogo con todos acerca de lo que ha denominado el cuidado de la casa común, a propósito del deterioro global a nivel ambiental y ecológico.

Este es el pretexto con el cual Francisco se atreve a hacer “un llamado a cuidar todo lo que existe” (LS 11), para “proponer una ecología que, entre sus distintas dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” (LS 15). Relaciones que queremos sean comprendidas como ecología y que el Papa las describe desde diferentes aristas: interpersonal (LS 47), internacional (LS 51), comercial (LS 52), así como con Dios, con el prójimo y con la tierra (LS 66), en las que confianza, fiabilidad y respeto de las normas son indispensables para toda convivencia civil (LS 128).

Sin embargo, a pesar de todo lo expuesto hasta ahora, no faltan los señalamientos como el realizado por el abogado italiano Alberico Gentili (1552-1608), a quien se le reconoce no solo como el fundador del Derecho Internacional y “el primero en constituir la autonomía de la ciencia del derecho internacional, al separarla por completo de la teología, bajo cuya tutela había nacido y crecido en la escuela española del siglo XVI”¹³, sino también como el autor de la osada e irreverente expresión: “*Silete, theologi*,

12 Real Académica Española, “Encíclica”.

13 Gómez, *Fundadores del derecho internacional*, 45. Cf. Warren, *Literature and the Law of Nations*.

in munere alieno [Callad, teólogos, en lo que no es de vuestra incumbencia]¹⁴. Una lapidaria frase con la que se daba a entender que la teología había cumplido su labor y, de esta forma, la nueva ciencia, ya adulta, podía marchar por sí misma, saliendo –como don Quijote, por los anchos caminos del mundo– del santuario en donde fue incubada¹⁵.

No es de extrañar entonces que otros hayan querido imitar su ejemplo y, por tanto, querer también proclamar su independencia de Dios, de la teología o de la religión, especialmente en el ámbito de las ciencias naturales y, por supuesto, de la ecología¹⁶. Podríamos citar muchos ejemplos, en otros ámbitos como la economía, la psicología o la política; incluso en el contexto de los medios de comunicación se destaca el caso del presentador de la conservadora cadena norteamericana Fox News, Greg Gutfeld, quien llamó a Francisco “la persona más peligrosa del mundo” por sugerir que el cambio climático es un problema real.

Y aunque se conocen muchísimos casos de tensiones al interior de la Iglesia, queremos señalar el del sacerdote Ángel David Martín Rubio¹⁷, quien argumenta que el principal problema de proponer un diálogo con la ecología consiste en abordar conceptos de un campo que no le corresponden a la teología y de convertir en problema religioso algo que le pertenece al ámbito de lo político. Afirma también que el papa Francisco lleva a la superficialidad conceptos tan profundos como es el de la conversión, al ponerle el apellido ecológico, así como el hecho de proponer un diálogo ecuménico y hasta interreligioso al citar al patriarca ecuménico Bartolomé (LS 7-9) y proponer dos oraciones diferentes para el cierre de la encíclica:

14 Gómez, *Fundadores del derecho internacional*, 45. Cf. Gottfried, *Thinkers of Our Time: Carl Schmitt*, 41; Hughes, *The End of Work: Theological Critiques of Capitalism*, 16.

15 Gómez, *Fundadores del derecho internacional*, 45.

16 Puede citarse el caso del astrónomo, físico y matemático francés Pierre-Simon Laplace (1749-1827), al físico teórico, astrofísico y cosmólogo británico Stephen Hawking (1942-2018) o al famoso etólogo, zoólogo y biólogo evolutivo Richard Dawkins (1941).

17 Licenciado en Geografía e Historia, en Historia de la Iglesia y en Derecho Canónico. Es Doctor en Teología por la Universidad San Pablo – CEU, España, y se desempeña actualmente como canónigo Archivero de la Catedral de Coria, Vicario Judicial y profesor del Seminario Diocesano de Cáceres, España, lo que deja ver su influencia sobre el pensamiento de muchas personas y sacerdotes en formación.

una para los que creen en Dios, Uno y Trino, y otro para los que no creen en Él. Por esta razón, asegura como muy peligrosa la intención del Papa al querer que todas las religiones, creencias, y opiniones se unan y movilicen en torno al tema ecológico.

Pero también llama la atención la mordaz crítica de otros sacerdotes como fray Gerundio de Tormes, que escondidos en el anonimato –porque no he encontrado alguna otra referencia de él– afirman que el Papa se desvía de lo fundamental para la Iglesia católica, como es la defensa de la fe, por dedicarse a otras cuestiones como el medio ambiente, la política o la economía. De hecho, un seguidor –de los muchos que tiene– en un blog, asevera que el papa Francisco es un hereje porque cree que los protestantes aunque no comparten la fe católica, pueden ser considerados como hermanos y por tanto discípulos de Cristo.

Esto es apenas una muestra gratis de ejemplos que podemos encontrar tanto fuera como dentro de la misma Iglesia, los cuales han logrado que –con el pasar del tiempo– se pierda “la convicción de que en el mundo todo está conectado” (LS 16), presentándole a la humanidad supuestos conflictos que se generan al momento de proponer un acercamiento de la teología con alguna disciplina diferente a la filosofía.

De esta manera, la “invitación urgente a un nuevo dialogo” (LS 14) con la ecología, es un llamado para que la teología se libere de un pensamiento tradicionalista que la restringe y la anima para que se pronuncie y actúe de manera decidida en la solución de la problemática ecológica.

PUEBLA O UNA MIRADA DESDE LA LIBERACIÓN

En la experiencia de la Iglesia durante los primeros siglos, “la teología estaba muy unida a la vida de la comunidad, era una teología bíblica y sapiencial, muy relacionada con los problemas del pueblo”¹⁸. Sin embargo, con el transcurrir de la Edad Media la teología se interesó más por las dimensiones doctrinales de la fe, consiguiendo que se fuera “apartando de la vida

18 Codina, *Qué es la teología de la liberación*, 8.

del pueblo, el cual al no tener acceso a la teología oficial, se volcó hacia una religiosidad popular, más adaptada a sus intereses y preocupaciones”¹⁹.

Pero a partir del concilio Vaticano II, la teología “volvió a inspirarse en la Biblia y a dialogar con el mundo moderno”²⁰ aunque sin llegar a incidir plenamente en la vida cristiana. Por esta razón, al proponer una mirada sinestésica del documento conclusivo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se pueden apreciar colores, sabores, aromas, texturas y sonidos propios de un continente en el que se amalgamaron las dos condiciones que permitieron el surgimiento e hicieron original a la teología de la liberación: una gran población cristiana y empobrecida²¹. Esta fue la chispa que habría permitido una manera diferente de hacer teología. De pensar la relación del ser humano con Dios desde el lugar del pobre. De proponer una “opción preferencial por los pobres” (Documento de Puebla 733).

Porque fue con la irrupción de los pobres en la historia, como la teología latinoamericana permitió que la teología retornara por su senda original, como es el de preocuparse por los problemas del pueblo: vivienda, salud, educación, seguridad alimentaria y por supuesto un medio ambiente apto para vivir. Una reflexión como esta nace “a partir de las inquietudes de los sectores populares que sufren injusticia”²², por lo que no podía haber surgido en países ricos donde las preocupaciones teológicas son diferentes, ni en continentes pobres cuyos países poseen minorías cristianas como es el caso de Asia y África.

Y es a partir de esta mirada sinestésica como se puede hacer referencia a la pertinencia de la teología de la liberación hoy desde una perspectiva ecoteológica: una reflexión teológica que se interesa por la problemática ecológica actual con miras a plantear argumentos que permitan superar un clamor que “brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte” (Docum

ento de Puebla 88). Una liberación que va más allá de lo estrictamente económico y político; que involucra lo social, lo cultural, lo humanístico, lo

19 Ibid.

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Codina, *Qué es la teología de la liberación*, 11.

religioso y lo ecológico. Porque de no hacerlo así, “la Teología de la Liberación caería en un peligroso horizontalismo”²³, es decir, se quedaría en una simple teoría social.

A MANERA DE NO CONCLUSIÓN

Recorrer el camino de manera sinestésica, sintiendo, degustando, olfateando, escuchando o hablando a partir de una perspectiva diferente es lo que permite dar respuesta a la pregunta planteada por los organizadores de estas jornadas teológicas: ¿Es pertinente la teología de la liberación hoy?

Para algunos, la respuesta no será satisfactoria. Sin embargo, lo importante es poder abrir nuestra mente y especialmente nuestro corazón. Porque una teología, nacida en un momento histórico en donde el ambiente sociopolítico hacía que los discursos fueran vistos por algunos como comunistas, mientras que para otros se constituía en el anuncio más puro y genuino del Evangelio.

Es aquí donde tendremos que liberar a la teología de la liberación de una historia que la ha asociado a razonamientos de tipo político, psicológico, cultural, económico y ahora también ecológico. Es el momento de mirar más atrás en el pasado para encontrar en los evangelios el fundamento de una opción original y genuina por el pobre. Y la manera de liberarla es recordar cuando Jesús afirma que “quien lo ha hecho a uno de estos pequeños me lo ha hecho a mí” (Mt 25,40). En consecuencia, maltratar, excluir o descartar al pobre, es hacerlo con Dios mismo, razón por la cual la pertinencia de la teología de la liberación hoy solo es posible argumentarla y sostenerla cuando se asume que la opción por el pobre es una opción por Dios mismo.

La opción de Dios por el pobre es un argumento claro y explícito que para el mismo pobre ya es una buena noticia. Sin embargo, queda una tarea pendiente para la teología en general y latinoamericana en particular: el hombre es quien ahora debe hacer una opción preferencial por Dios. El “factor Dios” del que hablaba el astrónomo, físico y matemático francés Pierre-Simon Laplace (1749-1827) cuando pregonaba su suficiencia para describir el universo sin invocar a Dios ya no es un dato o una variable

23 Ibid., 53.

más que se añade o se quita. Se puede aceptar desde lo racional que efectivamente es un elemento que afecta la relación, bien por su presencia o ausencia. Pero es claro que

ya hemos tenido mucho tiempo de degradación moral, burlándonos de la ética, de la bondad, de la fe, de la honestidad, y llegó la hora de advertir que esa alegre superficialidad nos ha servido de poco. Esa destrucción de todo fundamento de la vida social termina enfrentándonos unos con otros para preservar los propios intereses, provoca el surgimiento de nuevas formas de violencia y crueldad e impide el desarrollo de una verdadera cultura del cuidado del ambiente (LS 229)²⁴.

Una opción por Dios hace explícita la perspectiva de un Padre-Madre creador, con lo que rápidamente se percibe que humanidad y naturaleza se encuentran al mismo nivel: en el de criaturas. Donde el primero –en la figura del pobre– es quien sufre “una situación de opresión e injusticia, que es fruto del pecado personal y social”²⁵, mientras que la segunda –la pobre naturaleza– padece el indiscriminado uso y abuso por parte del primero.

Esto es lo que permite afirmar que *Vivimos en un mundo roto*²⁶ porque ya no solo se trata de analizar problemas como el deterioro de la capa de ozono, o los desequilibrios producidos en los ciclos ecológicos sino que a

24 El paleontólogo, geólogo, biólogo evolutivo e historiador de la ciencia estadounidense, Stephen Jay Gould (1941-2002) consideraba que el conflicto entre ciencia y religión era “un debate que solo existe en la mente de las personas y en las prácticas sociales, no en la lógica o en la utilidad adecuada de estos temas completamente distintos, e igualmente vitales”. Gould, *Ciencias versus religión*, 11. Además afirmaba: “No veo de qué manera la ciencia y la religión podrían unificarse, o siquiera sintetizarse, bajo un plan común de explicación o análisis; pero tampoco entiendo por qué las dos empresas tendrían que experimentar ningún conflicto. La ciencia intenta documentar el carácter objetivo del mundo natural y desarrollar teorías que coordinen y expliquen tales hechos. La religión, en cambio, opera en el reino igualmente importante, pero absolutamente distinto, de los fines, los significados y los valores humanos, temas que el dominio objetivo de la ciencia podría iluminar, pero nunca resolver”. *Ibid.*, 12.

25 Codina, *Qué es la teología de la liberación*, 53.

26 Decreto 6 de la Congregación General 30, citado en Secretariado para la Justicia Social de la Compañía de Jesús, *Vivimos en un mundo roto*.

esto se suma “la desigualdad e insolidaridad entre los hombres”²⁷ y las relaciones que establecen como especie se van caracterizando cada vez más por una predominante agresión física y psicológica que ha venido en aumento hacia mujeres y niños, lo cual rompe los lazos profundos que explican el sentido de la existencia humana.

Y es ante este panorama que se reconoce la necesidad de hacer una opción por Dios. Una elección que tiene como fundamento el mismo actuar de Jesús, quien, a partir de su propuesta axiológica, brinda la oportunidad de reflexionar acerca de la manera como se puede recuperar y divulgar el misterio de la creación, que no es otro que Dios presente en la naturaleza y por supuesto en el mismo ser humano que vive en comunidad.

[Y] dada la magnitud de los cambios, ya no es posible encontrar una respuesta específica e independiente para cada parte del problema. 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. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza (LS 139).

He aquí el reto para la teología: que se atreva a proponer un camino de reflexión que le permita establecer un diálogo interdisciplinar con la ecología desde la perspectiva de la liberación. Porque problemas como el deterioro de la capa de ozono, las consecuencias generadas por el uso de los combustibles fósiles, la deforestación y la superpoblación humana, entre muchos otros, han dejado de ser una preocupación exclusiva de los especialistas en materias relacionadas con las ciencias naturales, por lo que disciplinas como la economía, la política, la psicología, la sociología y por supuesto la teología se sienten interpeladas y buscan colaborar de forma interdisciplinar en la prevención de la crisis global que ya vive nuestra casa común y los más pobres padecen.

Sin embargo, ante este panorama, surge “una sutil duda, blanca, pequeña, (que) apenas tiene un ligero movimiento vertical, (y) que suena como

27 Cáceres y otros, Protocolo de investigación: Ecoteología en clave de justicia, paz y desarrollo sostenible, 3.

una piedra lanzada torpemente al agua²⁸: ¿Estamos dispuestos a cambiar nuestro modo de ver, sentir, oler, palpar o degustar? ¿Dejaremos de juzgar desde nuestros propios criterios, para darle paso a los que propone Jesús cuando hace una opción por el Dios de la vida y de la historia? ¿Pensaremos mejor nuestro actuar sabiendo que las consecuencias de nuestras decisiones afectarán al prójimo –sea o no humano– porque somos conscientes que todo está conectado?

BIBLIOGRAFÍA

- Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1976.
- Cáceres, Alirio, et. al. Protocolo de investigación: Ecoteología en clave de justicia, paz y desarrollo sostenible. Proyecto registrado ante la Vicerrectoría Académica de la Pontificia Universidad Javeriana con el N° 1352. Marzo 24 de 2004.
- Callejas, Alicia y Juan Lupiáñez. *Sinestesia*. España: Alizanza Editorial, 2012.
- Código de Derecho Canónico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- Codina, Víctor. *Qué es la teología de la liberación*. Bolivia: Editora Lilial, 1985.
- De Loyola, Ignacio. *Ejercicios Espirituales*. Madrid: EMA, 1976.
- Francisco. Discurso del 17 de octubre de 2015 al conmemorar el 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos por Pablo VI. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (Consultado 1 de octubre de 2019).
- Francisco. Carta encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común. <http://w2.vatican.va> (Consultado 14 de julio de 2015).
- Gómez, Antonio. *Fundadores del derecho internacional. Vitoria, Gentili, Suárez, Grocio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Gottfried, Paul. *Thinkers of Our Time: Carl Schmitt*. London: Fingerprint Graphics, 1990.

28 Palabras de la artista plástica Pepa Salas Vilar en Callejas y Lupiáñez, *Sinestesia*, 25.

Gould, Stephen Jay. *Ciencias versus religión. Un falso conflicto*. Barcelona: Editorial Crítica, 2007.

Hughes, John. *The End of Work: Theological Critiques of Capitalism*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2007,

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *Puebla. Documento conclusivo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

Real Académica Española. “Ecología”, en *Diccionario de la Real Académica Española*. <http://buscon.rae.es/drael> (Consultado 30 de septiembre de 2019).

_____. “Reto”, en *Diccionario de la Real Académica Española*. <http://buscon.rae.es/drael> (Consultado: 30 de septiembre de 2019).

_____. “Hombre”, en *Diccionario de la Real Académica Española*. <http://buscon.rae.es/drael> (Consultado 30 de septiembre de 2019).

_____. “Liberación”, en *Diccionario de la Real Académica Española*. <http://buscon.rae.es/drael> (Consultado 30 de septiembre de 2019).

_____. “Libertad”, en *Diccionario de la Real Académica Española*. <http://buscon.rae.es/drael> (Consultado 30 de septiembre de 2019).

_____. “Encíclica”, en *Diccionario de la Real Académica Española*. <http://buscon.rae.es/drael> (Consultado 1 de octubre de 2019).

Secretariado para la justicia social de la Compañía de Jesús. Vivimos en un mundo roto. Reflexiones sobre Ecología. Fascículo No. 70. Promotio Iustitiae, abril 1999.

Warren, Christopher. *Literature and the Law of Nations*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

LAS TOALLAS ECOLÓGICAS: UNA LECTURA TEOLÓGICA Y BIOÉTICA A LA CRISIS AMBIENTAL *

Verónica Naranjo Quintero**

RESUMEN

Este texto busca reconocer que a partir de la comprensión del cuerpo de la mujer que tienen la teología y la bioética se puede formar una mayor conciencia en la sociedad acerca de la menstruación y su influencia en la contaminación de nuestro planeta. Es así como desde el aporte de la categoría cuerpo se podrá invitar a las mujeres para que vivan su ciclo menstrual de forma ecológica. Para ello, se abordarán tres momentos: el primero, alude a la problemática de la contaminación del medio ambiente por medio del uso de las toallas higiénicas; en un segundo momento, se plantea la psicopatologización de la menstruación que se ha brindado a nivel social y, sobre todo, la implicación negativa del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM5) el cual es el referente del personal médico para determinar la salud mental, que es la interpretación desde el aporte bioético; por último, se estudia la perícopa de Mc 5,21-34 y desde allí se interpretan los

* Resultado de la investigación “Perdiendo el sentido de lo humano: una reflexión multidisciplinar de la actual psicopatologización de la vida cotidiana” llevada a cabo en el Grupo de Investigación en Ética y Bioética GIEB de la Universidad Pontificia Bolivariana.

** Magíster en Teología con énfasis en bioética; Teóloga de la Universidad Católica Luis Amigó. Docente e investigadora de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Perteneciente al Grupo de Investigación en Ética y Bioética GIEB, terapeuta menstrual y fundadora del grupo Talita Qumi en el cual se imparten talleres del ciclo menstrual. Correo electrónico: veronica.naranjoqu@upb.edu.co / vernaqui@yahoo.es

retos que tenemos como sociedad para asumir el ciclo menstrual como un acontecimiento normal que puede aportar al cuidado de nuestro planeta.

Palabras clave

mujer, cuerpo, menstruación, medio ambiente, propuesta

1. PROBLEMÁTICA DE LA CONTAMINACIÓN DEL MEDIO AMBIENTE POR MEDIO DEL USO DE LAS TOALLAS HIGIÉNICAS.

Últimamente se viene hablando de toallas ecológicas, copa de luna o medios similares para vivir la experiencia de la menstruación y esto es un tema que la teología y la bioética, no pueden ignorar sino nombrar, reconocer y aportar.

Sin embargo, este tema no es fácil de plantear y mucho menos de proponer ya que en la sociedad poco se habla de este tema; además, las campañas y diferentes medios publicitarios ofrecen limpiar la sangre con imágenes de líquidos azules de diferentes olores y mujeres que están felices con los productos que usan, ocasionando esto que los productos para la higiene menstrual sean cada vez más costosos en la canasta familiar; además, que cada vez inventen más productos para hacer parecer la menstruación y el flujo femenino como algo que hay que limpiar, cambiar el olor y no mancharse.

Para dar respuesta a lo anterior se encuentra la mentalidad ecológica la cual reflexiona acerca del problema de la contaminación que ocasionan las mujeres con el uso de la toalla higiénica: se dice que la descomposición de una toalla se demora 100 años. A esto se le suma que las toallas higiénicas no son del todo saludables para el cuerpo de la mujer, comenzando por irritaciones o infecciones; aseguran especialistas que esto es lo que hace que muchas mujeres pasen por varios productos para experimentar con cuál se sienten mejor. Las toallas higiénicas pueden ocasionar malestar en el cuerpo de la mujer y contaminan el útero que nos da vida: nuestro planeta. En este sentido, queda la pregunta: ¿Si el aporte que debe dar hoy la mujer es comprender el ciclo menstrual en materia ecológica y, sí es así, qué se debe hacer para lograrlo?

2. PSICOPATOLOGIZACIÓN DE LA MENSTRUACIÓN A NIVEL SOCIAL Y DESDE EL *DSM5*

A lo largo de la historia se ha analizado el tema de la menstruación desde diversas perspectivas. Nuestros antepasados consideraban a la mujer como un sujeto débil y, en muchos casos, como un ser raro y esa rareza se atribuía a varios factores, entre ellos su menstruación. Este tipo de pensamientos se quedaron instaurados en la sociedad como imaginarios que se basaban en el tabú y la ignorancia, entendida esta última como la falta de comprensión del significado y relación de la menstruación de la mujer con su cuerpo y su mente.

A veces pareciese que el tema de la menstruación ya se hubiera aclarado y todas las mujeres fueran conscientes de esta realidad. Pero los medios de comunicación y las empresas farmacéuticas han promovido una lectura antiquísima de la menstruación para mostrarla como una enfermedad y una situación extraña en la vida de las mujeres.

A la anterior interpretación se ha unido el *DSM5*. Este manual de psiquiatría menciona que las mujeres pueden padecer una enfermedad mental como consecuencia de la menstruación y algunos de los síntomas de esta enfermedad serían los siguientes:

1. Labilidad afectiva intensa (Ej.: cambios de humor, de repente está triste o llorosa, o aumento de la sensibilidad al rechazo).
2. Irritabilidad intensa, o enfado, o aumento de los conflictos interpersonales.
3. Estado de ánimo intensamente deprimido, sentimiento de desesperanza o ideas de auto-desprecio.
4. Ansiedad, tensión y/o sensación intensa de estar excitada.
5. Disminución del interés por las actividades habituales (Ej., trabajo, escuela, amigos, aficiones).
6. Dificultad subjetiva de concentración.
7. Letargo, fatigabilidad fácil o intensa falta de energía.
8. Cambio importante del apetito, sobrealimentación o anhelo de alimentos específicos.
9. Hipersomnia o insomnio (nota personal: el que queráis).
10. Sensación de estar agobiada o sin control.
11. Síntomas físicos como dolor o tumefacción mamaria, dolor articular o muscular, sensación de hinchazón o aumento de peso¹.

Estos síntomas no solo son imprecisos, dejando una interpretación muy amplia que podría crear pacientes falsos y podrían alejar a la mujer de la

1 Gallardo, "Psicología y conducta".

posibilidad de encontrar herramientas para solucionar sus emociones. Según Deluca, “meter las emociones bajo la alfombra del SPM (síndrome premenstrual) impide a las mujeres entender la causa de sus emociones negativas, pero también les quita la oportunidad de hacer algo para cambiarlas”². Valiéndonos de esta interpretación se hace preciso aclarar que estos síntomas, aunque son ambiguos, pueden ser reales en algunos casos, pero la manera de abordarlos no es generar una psicopatologización de la situación; antes bien, se deberá mencionar y trabajar esta realidad desde la comprensión de cuerpo que hoy brindan varias disciplinas, entre ellas la bioética.

La comprensión de la categoría cuerpo en nuestra época ayuda para que los aportes sean más concretos y reales pues, en su mayoría, los problemas que atañen a dilemas bioéticos tienen que ver con el cuerpo y el significado que se tenga del mismo. Para ello, Naranjo menciona “la necesidad de comprender que no tengo un cuerpo, sino que soy cuerpo y que esa realidad nos hace conscientes de la necesidad de cuidar y reconocer que hacemos parte de una totalidad —el cuerpo— porque en el mismo sentido somos esa totalidad que a la vez se transforma”³.

Es así como acoger que la mujer es un cuerpo y abandonar la noción de que tiene un cuerpo podrá ayudar a asumir la menstruación y, por ende, la higiene menstrual como un derecho y realidad biológica que se deben desmitificar y transformar. Caso concreto fue lo acontecido en la ciudad de Bogotá con las habitantes de la calle que no tenían cómo vivir su ciclo menstrual. La prensa redactó esta noticia con estas líneas:

Martha Cecilia Durán ha tenido que buscar toallas higiénicas en la basura para reusarlas durante su menstruación. Liliana Isaza tuvo que usar trapos y telas sucias como mecanismo para recolectar su sangre menstrual. Jimena Osorio se escondió durante seis días debajo de un puente por la vergüenza que sentía de andar por la ciudad con la ropa manchada de rojo. Todas ellas son mujeres habitantes de calle que tienen que elegir entre

2 Deluca, “The good news about PMS”.

3 Naranjo, *Deconstrucción y construcción del cuerpo de la mujer en las técnicas de reproducción asistida humana. Una perspectiva bioética y teológica*, 79.

gastar el poco dinero que tienen en comida o en un lugar seguro en donde dormir. Ni pensar en gastarlo en productos de higiene⁴.

Lo maravilloso de esta noticia es que la Corte Constitucional colombiana reconoció que no tener acceso a las toallas era una violación a los derechos fundamentales de la mujer. Lo triste es que esto pase después de que muchas mujeres reutilizaran toallas que estaban en la basura o detestaran vivir el ciclo menstrual y por ende la ciclicidad femenina.

En este sentido, la bioética ayuda para que se reconozca desde un lenguaje interdisciplinar la higiene menstrual como un derecho fundamental para las mujeres y, por ende, un beneficio para vivir una vida cotidiana tranquila. También desde la bioética se podrán brindar herramientas para reflejar la vivencia de la menstruación como una realidad normal que la sociedad deberá nombrar y aportar a su vivencia. Para ampliar esto, se propone un pretexto teológico que surge de una perícopa de la Biblia anteriormente citada, en la cual Jesús no se siente amenazado por una mujer que padece síntomas menstruales.

3. INTERPRETACIÓN DE LA PERÍCOPA DE Mc 5,21-34

En este relato Jesús está regresando en una barca desde la ribera oriental mientras la multitud lo espera, si recordamos la curación del endemoniado (Mc 5,1-20) sirve de enlace para la perícopa de la curación a una mujer. Es así como desde el inicio de este relato aparece Jairo, catalogado con el oficio de jefe de la sinagoga, que llega y le suplica a Jesús para que vaya a ver a su hija que se encuentra enferma.

Luego aparece una mujer con una connotación que la hace ser rechazada: padece flujo de sangre. Además, hace una descripción fuerte en cuanto al padecimiento desde hace doce años y la pérdida de todas sus pertenencias. La mujer había escuchado sobre Jesús; sin embargo, ella no pide el milagro sino que se lo roba y siente que su cuerpo ha sido sanado del flujo de sangre por tocar el manto de Jesús.

Cuando la mujer toca a Jesús, él siente que sale un poder o fuerza designado por el hagiógrafo con el término *dynamis*, comprendido como

4 Garavito, "El derecho a la salud menstrual: una deuda del Estado con las mujeres".

potencia y energía que se encuentra en una acción, es decir, es una energía activa que se conecta con lo que pasa en el entorno y transforma la realidad. Lo incoherente según sus discípulos es que Jesús pregunte quién lo ha tocado, ya que en los versículos anteriores se aludió a la muchedumbre que lo seguía y lo estrujaba. Jesús pregunta quién lo ha tocado y la mujer temblorosa y con miedo se arriesga y le contesta a Jesús, que se dirige a ella como hija: el nombramiento como hija no sólo es la curación sino la inclusión de la mujer a la sociedad.

Para comprender la impureza que trae la mujer es necesario recordar al libro de Levítico:

Quando una mujer tenga flujo de sangre durante muchos días, fuera del tiempo de sus reglas o cuando sus reglas se prolonguen, quedará impura mientras dure el flujo de su impureza como en los días de flujo menstrual. Todo lecho en el que se acuesta mientras dura su flujo será impuro como el lecho de la menstruación. [...] Quien lo toque quedará impuro, lavará sus vestidos, se bañará y quedará impuro hasta la tarde (Lv 15,25-27).

Desde la perspectiva del libro de Levítico la mujer es una muerte viviente que deberá arriesgarse a tocar a Jesús para liberarse de su dolor, rechazo, exclusión y condenación. El verdadero milagro de este relato es el contacto entre dos cuerpos que rompen el estigma del cuerpo de la mujer sujeto al pensamiento cultural de pureza e impureza. Además, con la hemorroisa se percibe la humedad constante por su sangre, que hace que toque a Jesús de forma activa, de tal forma que la mujer no solicita la sanación, sino que se arriesga a robársela con la confianza que con solo tocarlo quedará sanada. Es decir, ella ocasiona el milagro rompiendo el tabú que la condena, es su cuerpo quien abre el camino para que él la reconozca y se libere de las prohibiciones judías.

Se pasa de una condena al cuerpo de la mujer a una textualización y simbolismo de lo que ella es: cuerpo presente, cuerpo que siente y necesita ser amado y reconocido. “En la Palestina del siglo I, los cuerpos son un reflejo de las relaciones con Dios; a través de ellos, esta sociedad percibe, controla y sanciona la adecuación de los individuos a las normas que ordenan

su vida social y religiosa”⁵. Es decir, para el contexto judío los enfermos van a estar lejanos de la bendición de Yahvé y, por ende, los aliviados están cerca de la divinidad.

El tocar como lo hizo la hemorroisa permite ir hasta el límite de lo que nos da temor y nos acongoja. Es poder lograr tener una mayor cercanía con las dolencias del otro, es hacer un himno a la verdad reconociendo que se necesita del contacto con el otro. El tacto abre un camino a ser humanidad con el otro a no permitir que se escondan las manos o se consideren como menos importante que otros órganos del cuerpo.

Por eso este relato da respuesta a qué se debe hacer para que la mujer acoja una manera ecológica de vivir su menstruación. Y es reconocerse como un ser en relación, que no tiene de qué avergonzarse y mucho menos abstraerse del vínculo social.

De esta manera la mujer podrá reconocerse, valorarse y conocerse, rasgos fundamentales para no temer, al ver su sangre, lavar sus toallas y apreciar lo que es. Por eso la hemorroisa, brinda nuevas iniciativas para el reto de la corporalidad femenina, sabe que la fe necesita palpar lo prohibido. En este caso ella se lanza a compartir su misterio y lo hace con quien sabe sentirla y a partir de este contacto ambos se transmiten el milagro que sana y aviva, que será el reconocimiento del cuerpo del otro. Por eso, el cuerpo posibilita el contacto y acercamiento a lo que nos duele, de allí que

... descubrir la sabiduría encerrada en nuestro cuerpo es encontrarme con tu sabiduría creadora. Hablar de nuestro cuerpo como lugar de sabiduría es reconocer que, desde que comienza nuestra vida intrauterina, el cuerpo guarda memoria de nuestra historia, pasa por una profunda conmoción en el nacimiento y toda la vida estará marcada por nuestras vivencias y experiencias del entorno social y material que vivimos. El cuerpo es registro y memoria de nuestra historia personal y sociocultural: cuerpo y cultura, cuerpo y género⁶.

5 Estévez, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34*, 363.

6 Martínez, “El cuerpo y el encuentro con Dios”, 49.

CONCLUSIONES

1. Es un hecho que los inventos que se han creado para la higiene menstrual no sólo pueden hacer daño al cuerpo de la mujer sino al planeta.
2. La lectura que tiene actualmente la sociedad acerca de la menstruación no se distancia mucho de la interpretación en tiempos de Jesús. Aunque existe una nueva literatura donde se refleja la normalidad de la ciclicidad femenina, aún falta mayor conciencia de este tema para no tratarlo como una enfermedad, lo cual dificulta que la mujer asuma su ciclo menstrual y lo viva desde otras alternativas, entre ellas la ecológica.
3. El avance del significado del cuerpo, tanto de la bioética como de la teología, nos ayuda a romper el paradigma que se generó desde el cuerpo de la mujer y así brindarle la seguridad para que se reconcilie con su cuerpo, con su sangre, y viva su menstruación de manera más consciente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

DeLuca, Robyn Stein. "The good news about PMS". TED Talks. 28 jul. 2017. https://www.ted.com/talks/robyn_stein_deluca_the_good_news_about_pms/transcript?source=twitter&awesm=on.ted.com_fp3R&language=es#t-872652 (Consultado 15 de marzo de 2019).

Estévez López, Elisa. El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales. Estella: Verbo Divino, 2003.

Gallardo, Sara. "Psicología y conducta". Blog. 04 de noviembre de 2016. <http://www.psicologiayconducta.com/trastorno-disforico-premenstrual> (Consultado 28 de enero de 2019).

Garavito, Cristina. "El derecho a la salud menstrual: una deuda del Estado con las mujeres". *El Espectador*. 1 de septiembre de 2019. https://www.elespectador.com/noticias/judicial/el-derecho-la-salud-menstrual-una-deuda-del-estado-con-las-mujeres-articulo-878960?fbclid=IwAR0LNtDvbZ_mBzU_QNZjAKzl2LK7fVm06BHbER7MU-yW8DEEN1GunZszoguY (Consultado 2 de septiembre de 2019).

Martínez Ocaña, Emma. “El cuerpo y el encuentro con Dios”, en *He visto al que me ve*. Soto Varela, Carmen (ed.). Estella: Verbo Divino, 2006. 45-92.

Naranjo, Verónica. *Deconstrucción y construcción del cuerpo de la mujer en las técnicas de reproducción asistida humana. Una perspectiva bioética*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2016.



SABERES ANCESTRALES
Y TEOLOGÍA DE
LA LIBERACIÓN

EL SUMAK KAWSAY, PROPUESTA ANCESTRAL PARA LA VIDA EN COMUNIDAD

Mary Betty Rodríguez Moreno*

“Nosotros somos como los granos de quinua si estamos solos, el viento lleva lejos. Pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento. Bamboleará, pero no nos hará caer. Primero el pueblo, primero los campesinos, los indios, los negros y mulatos”.

María Dolores Cacuango

RESUMEN

Este texto quiere en principio presentar brevemente el proceso de organización de algunas comunidades indígenas de los Andes que dieron pie al restablecimiento de la memoria ancestral, como un proyecto de vida y resistencia en medio del sistema imperante, para sí mismas y para otros. Posteriormente se planteará cómo los pueblos indígenas hacen memoria de sus tradiciones autóctonas con el ánimo de sostener la vida y proponer un modelo alternativo de convivencia frente a modelos hegemónicos que discriminan e invisibilizan la diversidad. Se concluye, en este escrito, con el enfoque liberador latinoamericano que presenta el *Sumak Kawsay*, al retomar sus referencias ancestrales. No obstante, en sus luchas afirman la perspectiva liberadora que se puede encontrar en *Medellín* (1968) cuando plantea el respeto por los valores propios de las culturas indígenas. Asimismo, en el capítulo II del *Documento de Puebla* al abordar el interés por los valores de

* Magister en Teología Bíblica por la Universidad de Deusto, Bilbao (2009); Bachiller y Licenciada en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (2003); Bachiller en Filosofía, por la Pontificia Universidad Javeriana (1999). Docente-Investigadora en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. <https://orcid.org/0000-0003-1028-269X> /https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000904627

las culturas ancestrales, el respeto a sus comunidades, reconociendo que en la situación de extrema pobreza que vive el continente, el rostro de los indígenas, entre otros, visibiliza la marginación y las situaciones de inhumanidad que necesitan ser transformadas (*Documento de Puebla* 34).

Palabras clave

Sumak Kawsay, Buen Vivir, indígenas, comunidad, memoria

INTRODUCCIÓN

Este texto aborda el *Sumak Kawsay* desde la organización de los indígenas de los Andes, para buscar mejores condiciones de vida. Por ello, restablecer la memoria ancestral, como proyecto de vida y resistencia en medio del sistema imperante, es una alternativa de vida que está en los pueblos indígenas, a través del *Sumak Kawsay*. Así, en esta presentación, primero, se hará una breve referencia a la organización del pueblo indígena. Segundo, cómo, una vez organizados, hacen memoria de sus tradiciones para proponer un horizonte de vida ante modelos hegemónicos que discriminan e invisibilizan la diversidad. Tercero, se presenta brevemente el *Sumak Kawsay* (Buen vivir), que se encarna de diversas maneras en la cotidianidad de los indígenas; experiencia honda que los alienta a no aceptar las injusticias a las que han sido sometidos por siglos. Se concluye, este escrito, con el enfoque liberador latinoamericano que presenta el *Sumak Kawsay*, al retomar sus referencias ancestrales.

1. ORGANIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE LOS ANDES

En América Latina, a lo largo de la historia, ha sido una constante que los pueblos se organicen, desde las bases, para protegerse de la opresión y resistir ante los abusos de quienes ostentan el poder. El pueblo soporta, pero reacciona cuando sus condiciones de vida son llevadas al límite de la injusticia. Aun a pesar de los mecanismos de silenciamiento, de las sutiles y a veces descaradas formas de doblegar y adormecer la conciencia crítica de las mayorías, siempre surgen mujeres y hombres que, aunque sometidos, son capaces de mover a su comunidad alentándola a salir de las situaciones de miseria a las que han sido sometidos.

Por tanto, la organización es la respuesta, ante la negación de la vida. Esto no quiere decir que la mayoría de los oprimidos no estén conformes con su situación de dominación y consideren más cómodo, también por miedo, no enfrentarse a sus opresores. Muchas veces la búsqueda de mejores condiciones de vida se trunca porque las mayorías se han acostumbrado a la opresión¹. Y muchas otras, porque el sistema coarta las consignas o símbolos de reivindicación de derechos de los sometidos².

Con todo, la experiencia histórica señala que en un pueblo organizado, surgen aires de renovación, la esperanza se aviva, mujeres y hombres logran alcanzar algunos derechos negados. Por lo mismo, el sistema siempre tratará de impedir que la gente se organice; que quienes sufren la iniquidad formen grupos de resistencia para suscitar cambios. Aunque es un común denominador en los pueblos sometidos, silenciados y diezmados, como los indígenas de América Latina o Abya-Yala, negarles las posibilidades de vida, poco a poco ellos se han ido organizando para cambiar su situación.

En los últimos ochenta años, un grupo de latinoamericanos ha decidido recuperar la historia del continente desde la memoria de los vencidos, desde los rebeldes que no quisieron obedecer, desde esos pequeños brotes de insurgentes, vándalos violentos, perezosos, desadaptados, desestabilizadores del orden y las buenas costumbres³. Esa historia se empezó a escribir a partir de las pequeñas y a veces tenues voces de los dominados que dio un giro a la “historia oficial” y, como resultado, nos encontramos con “otra” historia de los pobladores del continente. ¿A partir de qué hechos se puede conocer esa historia de organización de los pueblos indígenas? ¿Cuál fue el proceso de surgimiento de esas organizaciones? ¿Cuáles fueron los sistemas de desestabilización y deslegitimación de esas organizaciones indígenas y sus luchas por exigir condiciones de vida digna, por la recuperación de su pueblo, sus tradiciones y su tierra?

1 Ver Núm 11,5, las quejas de los israelitas durante el camino por el desierto, recordando las cebollas que comían en Egipto.

2 Por ejemplo, la paz, la justicia, la reconciliación, la lucha por la igualdad, etc.

3 Galeano, *Memoria del fuego I. Los nacimientos*, 12.

1.1 HECHOS HISTÓRICOS DE ORGANIZACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Los indígenas de Abya-Yala, o América Latina, han sido duramente doblegados por medio de diversas formas de sometimiento durante más de quinientos años a través de masacres, trabajos forzosos, condiciones de insalubridad, desprecio y anulación de sus tradiciones religiosas y espirituales, invalidación de su lengua natal, expropiación de tierras, enfermedades, etc.⁴. Se consideraba que este territorio, aun con pobladores, era tierra de nadie, tierra de bárbaros, argumento que les permitía, a quienes llegaron con violencia, la explotación y expropiación del territorio⁵.

Este proceso se conoce como colonización y fue tan exitosa que, una vez afirmadas sus estrategias internas de sometimiento, llegó a su esplendor cuando el colonizado ya había internalizado al colonizador⁶. No obstante, en el continente muchos no se dejaron someter⁷. Se trataba de “preservar la vida, la identidad y defender los propios intereses en contra de los intereses ajenos [...] [aun cuando] habían aprendido a convivir con la amenaza continua de explotación y colonización de su alma...”⁸.

La nueva realidad de represión en la colonización negó la historia de los indígenas; las “nuevas tierras” fueron organizadas política y territorialmente de acuerdo con los modelos europeos. Los indígenas pasaron a ser propiedad de los nuevos dueños del continente y algunos esfuerzos por preservar su vida se hicieron a través de los resguardos o cabildos. A los ojos del colonizador se mezclan los pueblos indígenas como si todos fueran iguales; se

4 De Roux, “La cruz entre la espada y el indígena”, 35-38.

5 Cepal, *Los pueblos indígenas en América Latina*, 13-14.

6 Chipana Quispe, “Teología y Buen Vivir”, 3.

7 También para sorpresa de los colonizadores, los indígenas pensaban, se resistían y se negaban a aceptar esa nueva realidad que los estaba diezmado.

8 Helm, *La misión católica durante los siglos XVI-XVII: contexto y texto*, 16-17.

desconoce la célula básica de su organización, el *Ayllu*⁹, y quienes habitaban el territorio son llamados “indios”¹⁰.

A comienzos del siglo XX y mediados del mismo, ante el maltrato exacerbado de los terratenientes, hacendados/patronos, las comunidades indígenas de los Andes, aun en medio de sufrimientos y sometimiento, se reconocieron como sujetos de derechos, pero además que no era posible seguir soportando tanta explotación. Se empezó por sospechar y desconfiar de quienes los explotaban, pero decían protegerlos en sus haciendas por permitirles vivir en ellas a cambio de un terreno (guasipungo)¹¹ para cultivar y generar el propio sustento.

9 “El núcleo de la sociedad andina era el *Ayllu*. Este se constituía alrededor de tres fundamentos básicos: el parentesco, la posesión común de tierras y la práctica ritual dirigida al antepasado común del grupo, el *malqui*, y a los espíritus tutelares de la tierra”. Helm, *La misión católica durante los siglos XVI-XVII: contexto y texto*, 124. Para Ariruma Kowii: “Es el sistema de organización social y de producción del pueblo kichwa, sistema comunitario que articula el entorno, la comunidad, la familia y el individuo. El sistema del *ayllu* prioriza el ambiente como responsabilidad colectiva para garantizar el bienestar comunitario y, por ende, la familia y el individuo. Los niveles de realización de la comunidad, la familia y el individuo priorizan el presente y establecen mecanismo de prevención, [...]”. Kowii, *Sumak Kawsay*, 164-165.

10 En siglos posteriores llegaron las reivindicaciones libertarias de los pueblos que ya eran producto del mestizaje. Los criollos emprendieron las campañas de Independencia y en el siglo XIX se dieron todos los procesos de Independencia, gracias a la organización de estos criollos. Sin embargo, la situación de los indígenas, continuó igual, despreciados y alienados, aunque ya empezaban a organizarse para pedir los mínimos derechos. No se puede olvidar que muchas campañas de Independencia se dieron también con los indios. Ver Puente de Guzmán, “Poder religioso y poder de lo religioso como obstáculo o facilitador de la autonomía popular”, 196-204. Asimismo, Simón Yampara afirma que la palabra indio es una designación colonial errónea impuesta por los colonizadores como un pretexto de dominación tanto de los seres humanos como de la tierra en general. Ver Yampara Huarachi, “Reemergencia del Suqqa: paradigma, filosofía de vida, alternativa al Simeka, cuajadera del cambio climático”, 120.

11 Etimológicamente es una palabra de origen quechua; literalmente: wassi (casa) y punko (patio). Sin embargo, se le llamaba así a la tierra, muchas veces inservible, que otorgaban los dueños de las haciendas a los indígenas para que sembraran sus alimentos. Los indígenas, a cambio, debían trabajar gratis para el hacendado (terrateniente). Ver Baud, “Liberalism, Indigenismo, and Social Mobilization in Late Nineteenth-Century Ecuador”, 76; Gámez, *Historia Social y Política del Movimiento Indígena del Ecuador*, 41.

Entre muchos indígenas, quiero resaltar a María Dolores Cacuango (1881-1971), indígena ecuatoriana que entre 1927 y 1965 se levantó en contra de la injusticia cometida con su pueblo; los organizó y con ayuda del entonces partido socialista logró luchar en contra de un Estado opresor, que apoyaba a los latifundistas, expropiadores de tierras, que usurpaban hasta la vida del indígena. Dolores creó la primera organización indígena (FEI), las escuelas bilingües clandestinas para educar a los indios en su idioma y sus tradiciones, pero también en el castellano (1945-1963), y sus luchas hicieron que se crearan posteriormente, en 1986, otras organizaciones indígenas en Ecuador, como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)¹².

1.2 SISTEMAS DE DESESTABILIZACIÓN Y DESLEGITIMACIÓN DE LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS

Aun cuando el proceso de colonización en el continente se dio a través de la destrucción cultural, la negación de la diversidad de los pueblos existentes, la casi unificación étnica, política y moral¹³, quedaron algunos resquicios que favorecieron el regreso de los pueblos indígenas a sus tradiciones ancestrales, hecho que fue difícil de aceptar por la sociedad y el sistema político¹⁴. Los indígenas eran vistos como objetos de dominación, explotación, protección o salvación; con dificultad se podía creer en sus proyectos de organización. Se trataba y se trata de reconocerlos como sujetos, pues solo así es posible ver en ellos un Otro humano, distinto, cosas que eran impensables

12 González Terreros, "Las escuelas clandestinas en Ecuador. Raíces de la educación indígena intercultural", 89. En esta misma línea de la organización del pueblo latinoamericano, también ver Friggeri, "Hacia un ñandereko latinoamericano: identidad de resistencia e integración contrahegemónica", 126-127.

13 Ver Friggeri, "Hacia un ñandereko latinoamericano: identidad de resistencia e integración contrahegemónica", 126.

14 Desde México, la investigación de Luis Villoro señala cómo a partir de la Colonia hasta el siglo XX, los mexicanos con dificultad lograron "comprender" a los indígenas y aun no del todo. Para el autor, el pueblo mexicano con dificultad aceptó sus raíces indias y, por mucho tiempo, ha despreciado a sus connacionales que, finalmente, lograron mostrar que son una población significativa en el país.

en los siglos anteriores (durante la Colonia, la Independencia, la República y aun en pleno siglo XXI)¹⁵.

Los mecanismos como se sabe han sido el desconocimiento de la organización como tal, la deslegitimación del mundo indígena y sus tradiciones, por ejemplo, de su religión o su sabiduría que fueron calificadas desde las categorías europeas su cultura y tradición¹⁶.

Es relevante cómo en los procesos de recuperación de la conciencia indígena se trata de rescatar aquello que los indios dicen de sí mismos y no lo que otros dicen de ellos. Otros, cuyo interés ha sido utilizarlos en su propio beneficio, ha sido la lucha entre dominantes y dominados¹⁷. En los Andes, quizá, con la inspiración en otras luchas, algunos indígenas decidieron unirse. El espíritu de lucha hizo que surgieran algunas organizaciones, que los llevaron ya en el siglo XXI a un mayor reconocimiento de sus derechos¹⁸, sin

15 Ver Ramírez, “La alteridad indígena: motivo y razón de la filosofía de Luis Villoro”, 121.

16 Los indígenas mexicanos fueron descalificados por sus tradiciones religiosas desde la visión cristiana del siglo XVI que consideraba que era un pueblo en pecado y, en él, América en general. En ese sentido, la conquista se interpretó como el “instrumento” de Dios, castigo del indio por su pecado y cuya purificación total solo se alcanzaría con la destrucción de la civilización y de sus dioses. Ver Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 51-52. Según los datos recogidos por Bernardino de Sahagún (s. XVI), que no dejan de ser contradictorios, en medio del pecado de los indios había costumbres honorables, a pesar de que, para él, lo único bueno provenía de su cultura: reconocía que la educación del pueblo, realizada dentro de la familia y en las escuelas, era austera y rígida, y, en general, tenía una buena percepción del conocimiento y desarrollo de los indígenas. Sin embargo, consideraba que había que destruir todo su sistema idólatrico, e incluso a quienes no cambiaran de parecer. *Ibid.*, 70-96.

17 En palabras de Eduardo Galeano, se trata de recuperar la memoria usurpada de América Latina que “desde temprano ha sido condenada a la amnesia por quienes le han impedido ser”. Galeano, *Memoria del fuego I. Los nacimientos*, 12.

18 Por ejemplo, en Ecuador, “la lucha de los pueblos indígenas por la defensa y el reconocimiento de sus derechos han sido persistentes en la historia. Este prolongado proceso de reivindicación y reconocimiento se ha plasmado en las últimas décadas en el marco de derechos que se fundamenta en dos grandes hitos: el convenio sobre Pueblos indígenas y Tribales, 1989, [...] la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)” Cepal, *Los pueblos indígenas en América Latina*, 15.

que se pueda decir que en este tiempo exista, en palabras de Luis Villoro, el reconocimiento de los indígenas como “un sujeto otro”¹⁹.

2. HACER MEMORIA DE SUS TRADICIONES AUTÓCTONAS

La organización indígena favoreció que los indígenas recuperaran sus comunidades como espacios de fortalecimiento y como memoria histórica de resistencia a la aniquilación y al olvido, y se han dedicado al “rescate de la memoria secuestrada [...] sobre todo de América Latina”²⁰. Los saberes ancestrales, la lengua propia y la reflexión profunda hecha desde abajo ha favorecido la capacidad de creación y construcción de alternativas de vida (epistémicas de resistencia y contrahegemónicas)²¹.

Para los indígenas la memoria está ligada a la vida cotidiana, en cuyo seno se han conservado saberes y costumbres que se remontan a quienes los han precedido²². La recuperación y preservación de la memoria se ha dado a través del día a día del aprendizaje oral e intergeneracional²³. Para el pueblo indígena andino el *Ayllu* recoge, contiene, un estilo de vida que los conecta con los otros seres humanos, con la tierra, con quienes los precedieron (antepasados), con el cosmos y los espíritus²⁴.

19 Ramírez, “La alteridad indígena: motivo y razón de la filosofía de Luis Villoro”, 125.

20 Galeano, *Memoria del fuego I. Los nacimientos*, 12.

21 Ver Friggeri, “Hacia un ñandereko latinoamericano: Identidad de resistencia e integración contrahegemónica”, 137.

22 Lo que les ha permitido preservar la memoria colectiva es la manera de contar historias, de recordar a los ancestros, de reconstruir prácticas colectivas, de transmitir oralmente lo que constituye la identidad de la comunidad (cultura); de estar intrínsecamente unidos a la tierra y reconocer que el ser humano también es naturaleza.

23 Ver González Acosta, “La emergencia de lo ancestral: una mirada sociológica”, 11.

24 El pueblo andino es muy religioso y, para ellos, los seres humanos están sujetos a fuerzas sobrenaturales. Asimismo, la ética está relacionada con la comunidad; de ahí que las trasgresiones éticas no solo afectaran a la persona sino también a la comunidad y, por ello, son exigentes. Ver Helm, *La misión católica durante los siglos XVI-XVII: contexto y texto*, 126-128.

El gran aporte de la memoria histórica de los pueblos latinoamericanos se encuentra en la propuesta de vida que ellos tienen para el beneficio de las mayorías. El sentido comunitario, el respeto del otro, incluida la tierra, ha llevado en el continente a que, en su necesidad imperiosa de organizarse, sea la tierra-el territorio la motivación para exigir sus derechos sobre este. Los pueblos de la Amazonía ecuatoriana, así como los de la Sierra, en sus organizaciones han tenido como reafirmación de su identidad étnica el territorio.

La razón es que son “los espacios ancestrales, los recursos naturales, la defensa de su historia, su derecho y su cultura”²⁵. Por ello, desde la Sierra ecuatoriana, Dolores Cacuango, cuando organizaba al pueblo indígena, comprendía que, una vez organizados, conservarían sus costumbres culturales a través de la educación, del respeto a sus tradiciones y el derecho a la diversidad²⁶. La oralidad se convierte en palabras escritas en quechua, las narrativas serán el medio de expresión y memoria del conocimiento indígena, de sus tradiciones religiosas y míticas. Varios escritores de América Latina, se han dedicado a reconstruir la memoria histórica desde los vencidos. En esta línea, para Luis Villoro, hacer justicia a los indígenas, no solo es “hacer algo por ellos, es también y sobre todo permitir que ellos hagan algo por nosotros”²⁷. Es ver lo que pueden enseñarnos y mostrarnos a nosotros, los mestizos, cómo preservar la vida y la tierra, fundamentos de la existencia.

25 Goldáraz, *La selva rota. Crónicas desde el río Napo*, 200.

26 “Las escuelas comunitarias, entre otras, son una muestra de que las comunidades han adaptado la escuela a sus intereses. Pero no se trata de cualquier escuela, sino de una que enseñe los conocimientos del mundo exterior –para luego poder enfrentarse a este mismo mundo– y que a la vez dé valor a sus propios conocimientos indígenas”. González Terreros, *Movimiento indígena y educación intercultural en Ecuador*, 88.

27 “Ese es el valor simbólico de la alteridad indígena [...] observar la significación humana-universal de la sabiduría indígena. Es ver lo que pueden enseñarnos y mostrarnos a nosotros, los mestizos, los occidentales”. Ramírez, “La alteridad indígena: motivo y razón de la filosofía de Luis Villoro”, 126.

3. EL SUMAK KAWSAY, PROPUESTA ANCESTRAL

Toda comunidad que ha querido preservar sus enseñanzas para las futuras generaciones. hace memoria para encontrar en los antepasados, en su historia, los caminos que orienten el momento actual. Es buscar alternativas frente a un modelo que atenta contra las mayorías e impide las condiciones mínimas de subsistencia. Así, nos encontramos con la tradición indígena del *Sumak Kawsay*, que está hondamente unida a la vida y la cosmovisión del pueblo de los Andes, pero no como un concepto sino como experiencia vital.

En las comunidades indígenas no se habla como tal del *Sumak Kawsay*. Con todo, está en los valores, los consensos, la reciprocidad, el respeto a la naturaleza y el equilibrio²⁸. Se encuentra en el *Ayllu*, en la *Minga*, en el *Ayni*, en la huerta (*chacra*), en la selva (*sacha*) y en el agua terrestre (*yaku*)²⁹. En la comprensión de economía está el *Sumak Kawsay* pues para los indígenas se trata de tener suficiente para preservar la vida. Por eso lo normal en los indígenas es no acumular; de hecho, cuando un indígena tiene dinero lo gasta fácilmente y, además, lo hace con la comunidad; no tienen la costumbre de guardar ni piensan en acumular. Justamente, su forma de trabajar no está relacionada con la “acumulación”; ellos trabajan cuando necesitan trabajar y, por ello, están en contra del extractivismo que deteriora la vida en su totalidad. En esa línea, el *Sumak Kawsay* se relaciona con la paz y el equilibrio social, que difieren de una sociedad individualista, consumista³⁰.

3.1 APROXIMACIÓN AL SENTIDO DEL SUMAK KAWSAY

Básicamente, se puede decir que el *Sumak Kawsay* corresponde a “la vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. [...]”

28 Ver Chipana Quispe, “Teología y Buen Vivir”, 5; Acosta, *El Buen Vivir: Sumak Kawsay*, 66.

29 Ver Hidalgo-Caballero, Arias y Ávila, “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay”, 36.

30 Ver Uzeda, “Del vivir bien y del vivir la vida”, 42-43.

obviamente la comunidad y la naturaleza”³¹. El *Sumak Kawsay* se encuentra en la tradición ancestral indígena como una alternativa de vida al sistema capitalista imperante, que se fundamenta en el abuso de los bienes de la creación, la acumulación de basura, el sobreconsumo, y el petróleo como fuente principal de energía.

La aproximación al sentido del *Sumak Kawsay* está en el marco de la emergencia de los pueblos indígenas a nivel continental, cuando ellos, como se ha dicho, empezaron a organizarse y a ser sujetos políticos, no como movimiento sino como seres humanos con derechos³².

En el contexto de países latinoamericanos como Ecuador y Bolivia, el repensar la vida de los pueblos desde esta honda tradición indígena significa un retorno a la tierra ante la destrucción que está padeciendo. En Ecuador, según David Cortez el ambiente que propició esta reflexión se puede ubicar en los años 70, sabiendo que fue muy favorable, en los 90, una nueva propuesta de vida desde estos pueblos, a raíz de la memoria de los 500 años de la entrada de la cultura española (europea) en América Latina³³. Sin profundizar en cómo se ha asumido en Ecuador o Bolivia, es importante recoger el aporte que esta visión ofrece a la construcción comunitaria y social. Tanto en los pueblos de la Sierra como de la Amazonía es común aquello que converge en el *Sumak Kawsay* en cuanto al contenido simbólico y su profunda significación. En la vida cotidiana, en la minga, en la asamblea (que es igual en todas partes), en la economía (la no acumulación) y en la comunidad.

En la sabiduría del pueblo indígena y en sus luchas se encuentra el *Sumak Kawsay* y es la organización en comunidad aquella que mejor lo expresa. Han sido los indígenas, quienes han sufrido el sometimiento violento, tanto de sus cuerpos como de sus conciencias, quienes han recuperado esta tradición como memoria de tiempos mejores. El *Sumak Kawsay* también revela la valentía del pueblo indígena que se organiza y cuenta con una

31 Arteaga Cruz, “Buen vivir (Sumak Kawsay): definiciones, crítica e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador”, 910.

32 En perspectiva boliviana, la expresión es *Suma Qamaña*, cuyo sentido y trasfondo es el mismo que *Sumak Kawsay*; se puede traducir como vivir en plenitud, “equilibrio y armonía, con los ciclos de la Madre Tierra, el cosmos, la historia y toda forma de existencia”. Uzeda, “Del vivir bien y del vivir la vida”, 42.

33 Ver Rodríguez Moreno, “Pablo y la Ciudad”, 159.

comunidad de referencia y, de esta manera, ellos han hecho historia, manteniendo esta honda tradición en la oralidad hecha vida³⁴.

En el sistema occidental, por el contrario, la historia se escribe recuperando individualidades, personajes mesiánicos y generalmente externos a la comunidad que vienen a sacarla de su situación de indolencia: que vienen a “rescatarla”. Esa forma de escribir la historia consigue que, en el imaginario colectivo, el tema de contar con el otro, de organizarse para mejorar las condiciones de vida, sea desechado, que ni siquiera se contemple la posibilidad. En Occidente, es mejor esperar que alguien venga y rescate al pueblo, le indique qué debe hacer, cuál es el camino, cuál es la verdad y quiénes son realmente como seres humanos.

CONCLUSIÓN

Este breve acercamiento al surgimiento del *Sumak Kawsay*, como un aporte a la comunidad y la sociedad, ha sido para reconocer los pilares en los que se ha ido sustentando, como un paradigma para América Latina. Estos pilares son la organización, la comunidad, la memoria y posteriormente la construcción simbólica que contiene lo anterior: el *Sumak Kawsay*. Por tanto, no se ha de tomar con tanta simpleza y ligereza, pues es todo un proyecto de vida que se ha venido construyendo poco a poco. Es ahí donde aparece el enfoque liberador del *Sumak Kawsay* en el reconocimiento de aquello que implica pronunciarlo o asumirlo en la vida de las comunidades. El *Sumak Kawsay* se presenta como un desafío en medio de una sociedad individualista y consumista que parece olvidar el valor de la comunidad. Por ello, indígenas y mujeres como Dolores Cacuangó, que por más explotadas y sometidas buscaron caminos de liberación y apoyo en la comunidad, se

34 “... gran parte del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay* se crea y se transmite de forma oral al interior de las comunidades, en *kichwa* o en otras lenguas indígenas, a partir de las enseñanzas de los *yachaks* y los *amarwatas* (chamanes y sabios) de las comunidades indígenas”. Hidalgo-Capitán, Arias y Ávila, “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el *Sumak Kawsay*”, 32; Cortez, “Genealogía del *Sumak Kawsay* y el Buen Vivir en Ecuador: Un Balance”, 329. David Cortez, tomando un texto de la CONAIE 2007: 1, señala que el Buen Vivir ha sido transmitido de generación en generación por los antiguos taitas y mamas, y que se trata de recuperar las enseñanzas de los pueblos ancestrales. Así, se evidencia la transmisión oral del *Sumak Kawsay* dentro del pueblo.

convierten en referente de una vida en plenitud. Se concluye, en este escrito, con el enfoque liberador latinoamericano que presenta el *Sumak Kawsay*, al retomar sus referencias ancestrales y evidenciar que, aun siendo víctimas del sistema colonizador, los indígenas tienen una propuesta de vida arraigada en su ancestralidad. Así, los pueblos indígenas, en sus luchas afirman la perspectiva liberadora que se puede encontrar en el *Documento de Medellín* (1968) cuando plantea el respeto por los valores propios de las culturas indígenas (4,3). De igual manera, el capítulo II de la Primera parte del *Documento de Puebla*, al abordar el contexto sociocultural latinoamericano se refiere al “creciente interés por los valores autóctonos y por respetar la originalidad de las culturas indígenas y sus comunidades” (38); reconociendo que en la situación de extrema pobreza en el continente, el rostro de los indígenas, entre otros, visibiliza la marginación y las situaciones de inhumanidad que necesitan ser transformadas (34).

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto. *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala, 2012.
- Arteaga Cruz, Erika. “Buen vivir (Sumak Kawsay): definiciones, crítica e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador”. *Saúde em Debate* 41/114 (2017): 907-919.
- Baud, Michiel. “Liberalism, Indigenismo, and Social Mobilization in Late Nineteenth-Century Ecuador”, en *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*. A. Kim Clark and Marc Becker (eds.). 72-88. Pittsburgh PA, United States: University of Pittsburgh Press, 2007.
- Cepal; Naciones Unidas. *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, 2014.
- Chipana Quispe, Sofía. “Teología y Buen Vivir”, en *La teología de la liberación en perspectiva*. Fundación Amerindia (coord.). Montevideo: Doble Clic Editoras, 2012. Tomo II. Talleres y paneles. 231-262. Ponencia presentada en Congreso Continental de Teología. Sao Leopoldo, Brasil, octubre de 2012.

- Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM (1968). *Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*.
- Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM (1979). *Puebla: Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*.
- Cortez, David. “Genealogía del Sumak Kawsay y el Buen Vivir en Ecuador: Un balance”, en *Post-crecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*. Gustavo Endara (coord.), 315-352. Quito: FES / ILDIS, 2014.
- De Roux, Rodolfo. “La cruz entre la espada y el indígena”, en *Sentido histórico del V centenario (1492-1992)*. Guillermo Meléndez (ed.), 33-43. San José, Costa Rica: DEI, 1992.
- Friggeri, Félix Pablo. “Hacia un ñandereko latinoamericano: Identidad de resistencia e integración contrahegemónica”. *Relaciones Internacionales* 39 (2018): 121-139.
- Galeano, Eduardo. *Memoria del fuego I. Los nacimientos*. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- Gámez, Javier. *Historia Social y Política del Movimiento Indígena del Ecuador 1920-1990*. Editorial Académica Española EAE, 2012.
- Goldáraz, José Miguel. *La selva rota. Crónicas desde el río Napo*. Quito: Aby-Yala, 2017.
- González Acosta, Melvis. “La emergencia de lo ancestral: una mirada sociológica”. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 24/3 (2015): 5-21.
- González Terreros, María Isabel. *Movimiento indígena y educación intercultural en Ecuador*. México, DF: CLACSO, 2011.
- _____. “Las escuelas clandestinas en Ecuador. Raíces de la educación indígena intercultural”. *Revista Colombiana de Educación* 69 (2015): 75-95.
- Helm, Franz. *La misión católica durante los siglos XVI-XVII: contexto y texto. El condicionamiento contextual de la misión, analizado por la comparación de los catecismos de José Acosta, SJ (Lima, 1584) y de Matteo Ricci, SJ (Beijing, 1603)*. Cochabamba, Bolivia: Verbo Divino, 2002.

- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Alexander Arias y Javier Ávila. “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Antonio Luis. Hidalgo-Capitán; Alejandro Guillén García; y Nancy Deleg Guazha (eds.), 29-73. Huelva: Fiucuhu, 2014.
- Kowii, Ariruma. “El Sumak Kawsay”, en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*, Antonio Luis. Hidalgo-Capitán; Alejandro Guillén García; y Nancy Deleg Guazha (eds.), 161-169. Huelva: Fiucuhu, 2014.
- Puente de Guzmán, María Alicia. “Poder religioso y poder de lo religioso como obstáculo o facilitador de la autonomía popular”, en *Sentido histórico del V centenario (1492-1992)*. Guillermo Meléndez (ed.), 196-204. San José, Costa Rica: DEI, 1992.
- Ramírez, Mario Teodoro. “La alteridad indígena: motivo y razón de la filosofía de Luis Villoro”. *Eidos* 28 (2018): 120-127.
- Rodríguez Moreno, Mary Betty. “Pablo y la Ciudad. Un proyecto de buen vivir urbano”. En *Biblia y ciudad. Pedagogías del buen vivir en contextos urbanos*. Maricel Mena López (ed.), 135-165. Bogotá: USTA, 2017.
- Uzeda Vásquez Andrés. “Del vivir bien y del vivir la vida”. *Revista Fe y Pueblo. Revista Teológica y pastoral* 17 (2010): 40-50.
- Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Fondo de Cultura Económica. 1998.
- Yampara Huarachi, Simón. “Reemergencia del Suqqa: paradigma, filosofía de vida, alternativa al Simeka, cuajadera del cambio climático”. *Revista Intersticios de la política y la cultura*, 5/10 (2016): 109-139.

LAS PRÁCTICAS CHAMÁNICAS ANCESTRALES CON ALUCINÓGENOS COMO UNA MANERA DE REVITALIZAR LA OPCIÓN FUNDAMENTAL CRISTIANA

*Vicente Valenzuela Osorio**

RESUMEN

Los documentos de Sínodo de la Amazonía ofrecen claves de comprensión acerca del diálogo entre saberes ancestrales y la vida cristiana (por ejemplo, saberes ancestrales y renovación litúrgica y sacramental en una interculturalidad); sin embargo, no abordan directamente un asunto central en la vida de los pueblos originarios del continente: las prácticas chamánicas en rituales ancestrales y la comunión divina que allí sucede y, para el caso cristiano, cómo se relaciona con la revelación en sentido cristiano. El asunto queda subsumido en categorías tales como: saberes, ritos, mitos, símbolos, tradiciones. Ante este problema, el presente escrito se propone reflexionar acerca de cómo puede darse un encuentro articulado entre lo propio de las prácticas chamánicas ancestrales y lo específicamente cristiano en una auténtica interculturalidad (cuando se respetan las identidades de cada campo involucrado en el diálogo, pero también, cuando se permite el enriquecimiento mutuo). Este procedimiento deriva, para el caso del cristianismo,

* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Investigador del programa de teología de la Uniagustiniana, Bogotá. Experiencia investigativa en bioética teológica (Universidad de San Buenaventura, Bogotá), teología contextual y sexualidad (Universidad Javeriana e Iglesia Luterana de Suecia), teología y neurociencias (Universidad Javeriana y Université Catholique de Louvain), neurociencias de la conciencia (Universidad Santo Tomás, Bogotá), y Sínodo de la Amazonía (Uniagustiniana). Sus publicaciones giran en torno a la relación teología y ciencia. Correo electrónico: vicente.valenzuela@uniagustiniana.edu.co

en la reflexión acerca de la manera en que ese encuentro posibilita una revitalización de la opción fundamental cristiana.

Palabras clave

Sínodo de la Amazonía, interculturalidad, articulación, comunicación divina en prácticas chamánicas, revelación en sentido cristiano, opción fundamental

INTRODUCCIÓN

Los documentos del Sínodo Amazónico¹ ofrecen unas claves de comprensión bastante sugerentes acerca del lugar de los saberes ancestrales en la vida cristiana. Por ejemplo: encuentro entre saberes ancestrales y la renovación litúrgica y sacramental, ya sea bajo un modelo de inculturación o en una auténtica interculturalidad (*Instrumentum Laboris* 94; 98, d. 2; 125, 126, a, 128; *Documento final del Sínodo* 14; 52; 54; 116; *Querida Amazonia* 20; 81-98). Sin embargo, dichos documentos no abordan directamente un asunto central en la vida de los pueblos originarios del continente: las prácticas chamánicas en rituales ancestrales y la comunicación divina que allí sucede, y, para el caso cristiano, su relación inherente con la revelación en sentido cristiano. Subsumen el asunto en categorías tales como “saberes”, “ritos”, “mitos”, “símbolos”, “tradiciones” (*Instrumentum Laboris* 98, d. 2), y dan algunas pinceladas acerca de la relación entre esas categorías y Cristo; pero no se hacen mayores consideraciones de la problemática en torno a lo teológico que está involucrado en un diálogo intercultural entre, lo específicamente propio de la comunicación divina en prácticas chamánicas y lo propio de la revelación cristiana.

Además, en torno a ese asunto, lo alucinógeno y lo chamánico son un tema central que debe ser identificado pues ahí están asociadas vivencias tales como el cuidado comunitario de la vida/seres vivientes, la experiencia fundante de la energía creadora, el dinamismo que da cohesión a los roles culturales del grupo; que inicia y otorga autoridad al chamán dentro de su comunidad. En suma, la comunicación directa con sus redes simbólicas y

1 Sínodo de los Obispos, *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica; Sínodo de los Obispos, *Documento final del Sínodo*; Papa Francisco, *Querida Amazonia*.

personajes divinos². Ese fue el reducto cultural que no pudieron colonizar los misioneros de la Colonia y que, por lo mismo, debieron diabolizar para perseguir (decían que en la red simbólica suscitada por alucinógenos no estaban presentes los símbolos cristianos). Así pues, los misioneros notaron que la sacramentología tridentina no tenía la suficiente fuerza de convicción para lograr la conversión de los indígenas, como sí la tenía la interacción directa con el mundo de sus propios símbolos entre los indígenas que recurrían a prácticas alucinógenas³. Pero no solamente esto. Es un asunto central también para algunos cristianismos alternativos contemporáneos que se están haciendo la pregunta por el papel de los alucinógenos en la vida creyente. En Estados Unidos y en Brasil hay comunidades creyentes que testimonian haber sido ayudados en su proceso de fe gracias a dichas sesiones rituales, y que contemplan la posibilidad de un uso legal en sus lugares de culto⁴.

Ahora bien, no se trata de hacer una invitación al consumo, sino de reconocer lo que tales prácticas, en el marco ritual, traen consigo y cómo se ponen a la base de una revitalización de la experiencia creyente. Que en el caso cristiano podría ser una manera de volver a sentir conexión fundadora entre la fe y la vida. Quizá también aparece como una palabra de alerta frente a aquello que fue constitutivo del cristianismo pero que ha quedado desligado de la praxis creyente y que solo se asoma tímidamente en algunas acciones litúrgicas y sacramentales (cantos, rezos de plegarias-mantras, y algunas formas de piedad popular). Lo que aquí se propone es más que el reconocimiento de que es posible beber de varias fuentes⁵, o que es posible una múltiple pertenencia religiosa⁶. Más bien, se quiere postular que en las

2 Furst, *Alucinógenos y cultura*, 3-19; Reichel-Dolmatoff, "Cosmology as ecological analysis", 311; Preuss, *Religión y mitología de los Uitotos*, 108; Krippner y Sullá, "Spiritual Content in experiential reports from Ayahuasca Sessions", 334-335; Negrett, *La única cena con la carne de Dios*, 49-52.

3 Furst, *Alucinógenos y cultura*, 19; Gareis, "Extirpación de idolatrías e identidad cultural", §4.

4 Cole-Turner, "Entheogens, mysticism, and neuroscience", 642-651; Hummel, "By Its Fruits? 685-695.

5 Meiser, "Bebo de dos ríos". *Sobre la lógica de los procesos transculturales entre los cristianos Achuar y los Shuar en la Amazonía Alta*.

6 Pérez Prieto, *La búsqueda de la armonía en la diversidad*, 157-184.

prácticas alucinógenas indígenas hay una conexión fundamental que deviene en una transformación de la existencia humana y que, por lo tanto, afecta la opción fundamental de un ser humano o una comunidad, pues afecta positivamente las cartografías neuronales⁷. En este caso, afecta la opción fundamental cristiana. Se pretende mostrar que, en todo caso, es la vida la que se pone de manifiesto: que en ella convergen lo específico cristiano y lo propio de experiencias alucinógenas. Claro está, cada uno de esos campos tiene modos diversos de manifestarse.

HIPÓTESIS

Se prevé que la opción radical por los pobres como lo propio del cristianismo puede quedar enriquecida por una opción por el cuidado de los seres vivientes, los ecosistemas, la vida vulnerable, por las relaciones comunitarias (lo que se suscita es una auténtica experiencia de ecología integral y un encuentro personal con los símbolos creídos), y queda articulada con una experiencia de comunicación directa con redes simbólicas que ponen de manifiesto lo divino. Así, comunicación divina y ecología integral quedan constituidas en una unidad fundante que mueve la existencia humana hacia la opción por el cuidado de los seres vivientes y la vida vulnerable. Nótese aquí que el problema transversal de toda interculturalidad, es decir la revelación y la comunicación divina, es el gran olvidado del *Instrumentum laboris*. Solo alude a la revelación en pocas ocasiones y de la siguiente forma: Jesús-plenitud; revelación-territorio; revelación-semillas del Verbo (11; 19; 29; 108; 120); y no lo desarrolla como lo exigiría al ser transversal de todo posible encuentro dialógico. Lo propio del cristianismo requiere un giro en su comprensión: pasar de ver lo propio como la persona de Jesús, a lo propio del cristianismo como la opción por lo viviente específicamente como vulnerabilidad. También se requiere hallar lugares comunes y lugares de distinción entre lo cristiano y lo chamánico.

7 Miquel, "Estados alterados de conciencia y experiencia religiosa", 200-203; Winkelman, "Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology", 1876-1883.

LA REVELACIÓN EN SENTIDO CRISTIANO

Algunos autores han propuesto que lo propio de la revelación cristiana es: Cristo como salvador absoluto y universal (K. Rahner), Cristo como plenitud de lo humano y lo divino (V. Balthasar), El Espíritu de Cristo (Y. Congar), el amor en las relaciones de justicia y de fraternidad (G. Girardi), el optar por los pobres y fracasados y la experiencia del *Abbá* (Torres Queiruga), una cristología matizada por lo trinitario (J. Dupuis), Dios como divinidad kenótica (González de Cardedal), la gratuidad revelada en la Trinidad (X. Pikaza), la persona de Jesús en una dinámica de *kénosis* de Dios (M. Gronchi), la *kénosis* que se realiza por el amor en la opción por los pobres, lo afro-indígena y el feminismo (Cl. Oliveira) y la tensión histórica del amor y la fe (W. Kasper)⁸. Sin embargo, leer la persona de Jesús y cuanto acontece en ella, desde la situación de pobreza de multitudes de seres humanos y de la vulnerabilidad de todos los seres vivientes y de la vida en general, implica hacer un giro más contundente: asumir la mundanidad y el horizonte del vivir como lo específico de la revelación y, estrictamente, del cristianismo⁹. Implica asumir que el mundo en su cotidianidad es la fuente de la experiencia de Dios (J. Sobrino), y no apelar a una causa primera que informa la realidad (Clodovis Boff apelaría a una causa crística que informa la realidad)¹⁰. El giro es pasar de una especificidad cristiana referida a Jesús a una especificidad referida a la vida.

Lo propio de la revelación cristiana no es un conjunto de fórmulas, contenidos y normas de conducta; tampoco es solamente la persona de Jesús (aunque el término persona se refiera a su condición histórica y también a su condición divino-trinitaria); lo propio es la vida. Esto implica que, en

8 Rahner, “El cristianismo y las religiones no cristianas”, 142-144; Von Balthasar, “Caracteres de lo cristiano”, 209; Congar, *Sobre el Espíritu Santo*, 75; Girardi, “Identidad cristiana”, 191-200; Torres Queiruga, “La plenitud y definitividad de la revelación cristiana”, 65-88; Dupuis, “Hacia un modelo de pluralismo inclusivo”, 137-142; González de Cardedal, “La cristología de Éfeso y Calcedonia”, 270; Pikaza, “Propuesta cristiana”, 185-192; Gronchi, “La particular universalidad de Jesús Salvador”, 202; Oliveira, “A teología latino-americana”, 1451-1457; Kasper, “La esencia de lo cristiano”, 460-461.

9 Valenzuela, *La carne vulnerable como fuente primera y constitutiva de la teología*.

10 Aquino Junior, *Teoría teológica. Práxis teológica*, 92-102.

términos cristianos, tanto Jesús como su predicación pusieron de relieve la vida y lo hicieron desde una perspectiva fundamental. También sucedió en el medio bíblico en general: al respecto, la visión de mundo y de ser humano en la Biblia refuerza la idea del lugar central de la carne como sensibilidad (*basar*) y de toda carne como todo ser viviente (*Kal Basar*) como condición de posibilidad de contemplar el rostro de Dios¹¹. Volviendo a Jesús, cabe decir que los estudios sobre la predicación del Reino indican que dicha predicación estaba en función de generar vida. El mismo Ireneo de Lyon reconoce que la gloria de Dios es el ser humano viviente¹². Pero también otros recursos más contemporáneos sobre la predicación de Jesús en su lengua materna, el arameo, permiten comprender que él empleaba *Hayya* como una forma de hablar de la acción de Dios en la cotidianidad: Jesús predicaba a Dios como vida y se mostraba en función del vivir. En ese idioma no era corriente el uso de salvación o de salvador, *soter*, sino, en su lugar, se empleaba vida¹³ (Ar: *Hayya*; Hb: *Hayyim*). En el arameo de la *peshita*, el Reino se entiende con relación a la creación y otorga al ser humano una comunión cósmica con la tarea de ser restaurador de las relaciones entre las creaturas¹⁴. En ese entorno, el nombre de Dios refiere a la ternura, a los sentidos, en definitiva, a la corporeidad¹⁵. La palabra aramea *Rabb* (de donde viene Rabí, maestro), se aplica a toda creatura: todo ser viviente tiene *Rabb* y esta fuerza de crecimiento es el fundamento de la experiencia divina¹⁶.

Jesús no predicó la salvación, sino la vida: como ternura de Dios, como justicia y compasión, como restauración de las relaciones de la creación, como fuerza que hace posible la experiencia, en suma, como sanación, protección y el dar vida. Al respecto cabe acudir a otra palabra. La palabra *Berka* (traducida del arameo al griego como *eu-logeo*, bendecir) no significaría una postura moralizante y piadosa de “bendecir a quienes los maldicen” (Mt 5,44) sino de curar y sanar: “el *berka* es un modo de curación de los

11 Valenzuela, *La carne vulnerable como fuente primera y constitutiva de la teología*.

12 Sancti Irenaei, *Libros quinque Adversus Hereses*, Liber IV, XX, 6-7.

13 Aya, *El arameo en sus labios*, 63-66.

14 Ibid., 35-36 y 43-44.

15 Ibid., 29.

16 Ibid., 30-31.

que están enfermos o poseídos, de protección para cualquiera que la recibe y en cualquier nivel de lo que es la protección; y –finalmente– también es un modo de transmisión de poderes chamánicos de todo aquel que pudiese acceder a esas funciones”¹⁷.

LA COMUNICACIÓN DIVINA EN PRÁCTICAS CHAMÁNICAS CON ALUCINÓGENOS

A partir de lo dicho, y siguiendo a algunos autores que tratan sobre el lenguaje de Jesús en el evangelio de Marcos o en el Nuevo Testamento, no habría disonancia entre una visión chamánica del mundo y la acción de Dios en Jesús¹⁸, donde lo central sea la vida. Ahora bien, llama la atención que, en entornos de chamanismo indígena, como en el caso de la Amazonía, es donde se pone de manifiesto la forma en que la vida se hace central como asunto comunitario y ecológico: la divinidad se comunica con el chamán y con la comunidad a fin de disponerlos para el cuidado de la selva y los recursos, de las relaciones sociales y de los saberes ancestrales¹⁹. La manera en que la comunidad aprende a cuidar la vida es mediante el uso de alucinógenos²⁰. En las prácticas alucinógenas experimentan la realidad como comunicación divina, donde sucede un encuentro interpersonal (quizás, y para decirlo en categorías occidentales, a modo de encuentro *hipostático* con la realidad) entre la comunidad y sus ancestros, entre la comunidad y sus principios creadores masculinos y femeninos²¹. El Yagé y la Yakruna ofrecen el contacto con un modo de sabiduría que lleva a la comunidad a sentir la necesidad del cuidado de los recursos del río, de la tierra y de la selva en general, y a reforzar los vínculos de convivencia, equilibrio y armonía²².

17 Ibid., 60.

18 Smith, *Jesus the magician*, 94-139; Guijarro, “Relatos de sanación y antropología médica”, 247-267; Aguirre, Bernabé y Gil, *Qué se sabe de Jesús de Nazareth*, 106-116; Miquel, “Estados alterados de conciencia y experiencia religiosa”, 199-224.

19 Reichel-Dolmatoff, “Cosmology as ecological analysis”, 311.

20 Urbina, “Las máscaras del Padre Sol”, 116.

21 Negret, *La única cena con la carne de Dios*, 49-52.

22 Ibid., 47.

Los estudios desde las neurociencias vienen a apoyar a los de la antropología cultural en la idea de que, a partir de la experiencia dirigida con plantas alucinógenas, sucede en quienes lo hacen una transformación de la existencia: las comunidades indígenas lo experimentan como cuidado de la vida. En el cerebro sucede así: la incorporación de una nueva experiencia tiene la fuerza de cambiar las figuraciones neuronales y más cuando sucede con tanta intensidad como con los viajes alucinógenos. Nuevos horizontes de experiencia y de relación modifican los mapas neuronales²³. Algunas comunidades cristianas en Europa, Estados Unidos y en Brasil se están preguntando por el uso de los alucinógenos en el culto dado que se evidencia una transformación en la vivencia religiosa²⁴. Así pues, al gestionarse una experiencia de cuidado de los seres vivientes, en las prácticas con alucinógenos, esa experiencia posibilita nuevas cartografías neuronales. Por eso mismo, se modifica la conducta y el modo de existencia.

PUNTES DE COMPRENSIÓN: VIDA Y CUIDADO

La actitud de los misioneros de la colonia fue la de satanizar y condenar la reserva cultural de los indígenas: sus prácticas chamánicas con alucinógenos. Se dieron cuenta de que allí residía el poder de sus convicciones y que, por ello mismo, no era posible una conversión completa a los sistemas cristianos (ritos y sacramentología). Entonces procedieron a destruirla por completo persiguiendo, en primer lugar, a los chamanes²⁵. Esa deuda histórica la tienen el catolicismo y otros cristianismos. El *Instrumentum laboris* del Sínodo de la Amazonía reconoce que para aprender a cuidar la tierra y la vida es necesario volver hacia los saberes ancestrales indígenas (mitos, ritos, experiencias) y dejarse instruir desde aquellos saberes también abre la liturgia y la sacramentología al influjo de los saberes y vivencias indígenas (94; 98, d, 2; 125; 126, a; 128). De esa forma intenta sanar esas relaciones de poder y de destrucción cultural que se provocaron desde la colonización en nombre de la misión. Pero hace falta más.

23 Valenzuela, *Plantas alucinógenas, teología y neurociencias*, 56-68.

24 Nichols y Chemel, "The neuropharmacology of Religious Experience", 6.

25 Furst, *Alucinógenos y cultura*, 19; Gareis, "Extirpación de idolatrías", § 1-4.

El documento mencionado anteriormente no se plantea con rigor el problema de la relación entre revelación en Jesucristo y la comunicación divina en el caso de saberes como los chamánicos con alucinógenos. No se plantea el problema fundamental de un encuentro intercultural de ese tipo: tocar los núcleos de la reserva de cada experiencia religiosa. Por eso, el presente texto busca poner en evidencia esa carencia e invitar a un proceder más arriesgado: hallar la formalidad de la revelación cristiana y la forma de la comunicación divina en la vida y el cuidado de la vida. Bajo la predicación de Jesús, vivir y cuidar acontecen a la par como un *qué* y un *cómo*. En la experiencia con alucinógenos, vivir y cuidar suceden en sintonía y en una especie de circularidad. Esto hace que la vida y el cuidado se sitúen como lo fundamental del encuentro y también que sea en la vida misma donde una opción radical tenga sentido.

La vida y el cuidado se sitúan como el puente que permite articular lo propio del cristianismo con lo propio de las experiencias chamánicas. Un puente articulador debe reconocer lo específico de cada campo que se encuentra. Así pues, lo común a la revelación cristiana y a la comunicación con alucinógenos es la disposición para la vida y para el cuidado. Y lo que distingue cada caso es: en el cristianismo, que la vida y el cuidar se viven como *kénosis* (dar la vida, dejar que los otros seres vivientes sean, dejar que los otros seres vivos tengan vida); en el caso de la experiencia chamánica con alucinógenos esa distinción se vive como equilibrio y armonía (preservar el equilibrio del acceso a los bienes de la tierra, velar por la armonía en las relaciones entre lo divino, la comunidad y la selva, celebrar rituales para reconciliar a los espíritus y ancestros con las prácticas cotidianas de la comunidad). Esto significa que hay un modo que distingue lo cristiano (la *kénosis* de la divinidad como vida) y un modo que distingue la experiencia con alucinógenos (la disposición para el equilibrio y la armonía).

PERTINENCIA EN EL HORIZONTE LIBERADOR: CONCLUSIÓN

Por último, cabe insistir en lo que se ha venido diciendo a lo largo del texto: aquí la vida es la centralidad. Lo específico cristiano es la vida que se realiza como *kénosis*; el objeto de una teología cristiana es la vida. Lo específico de las prácticas chamánicas es el cuidado de la vida llevado a cabo como búsqueda de equilibrio y armonía. Esto es lo liberador del presente horizonte.

Es en el giro hacia el vivir donde reside la emancipación. Se postula que las realidades del mundo son las que permiten la emergencia de la experiencia de divinidad y de una posible comunicación divina; y se postula que es en lo cotidiano donde se hace opción por el vivir. No es Dios como causa del mundo, sino el mundo como ámbito de la emergencia divina. Este vivir implica no solo opción por los seres humanos y entre ellos por los más sufrientes a causa de la pobreza sino, también, opción por toda forma de mundo. Es decir, opción por la mundanidad misma. La opción por la vida implica opción por todos los seres vivientes y por la vida en cualquier sentido.

La opción se refiere al vivir mismo, implica la existencia. Es fundamental en tanto pone en juego el existir mismo. Una opción en sentido cristiano puede ser vivida como *kénosis* por el cuidado. La experiencia alucinógena ayuda en esta opción en tanto lleva la existencia humana a una interacción interpersonal (de carácter hipostático), con la red de símbolos de su creencia. Esa experiencia modifica la cartografía neuronal. Permite que la escisión entre cerebro, corazón, palabra y acción sea sanada o reconfigurada: dirige la existencia a la vida misma y la implica en el cuidar. Define esa situación como lo propio del ser divino. Comunica eso propio asociando la existencia al vivir mismo. Supera, así, el dualismo del sujeto que se tiene como diferente del mundo y como dominador. Rompe los esquemas binarios entre trascendente e immanente, amo y esclavo. Sabe que el camino de la justicia pasa por el cuidar; y si ese cuidar es de talante cristiano, indica que requiere una acción *kenótica* (ser capaz de dar la vida para que cualquier forma de mundanidad pueda vivir en sentido pleno). Es decir, también plantea una crítica al vivir a costa de los demás o al vivir por encima de los demás. Denuncia los esquemas de injusticia y de pobreza pues pone de manifiesto que la vida implica a los demás vivientes. De esa forma es que puede haber una gloria de Dios como vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Rafael; Bernanbé Carmen; Gil, Carlos. *Qué se sabe de Jesús de Nazareth*. Navarra: Verbo Divino, 2009.
- Aquino Junior, Francisco. *Teoria teológica. Práxis teologal. Sobre o método da Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, 2012.

- Aya, Abdelmumin. *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro evangelios en la lengua de Jesús*. Barcelona: Fragmenta Editorial, 2013.
- Barnard, G. William. "Entheogens in a religious context: the case of Santo Daime religious tradition". *Zygon* 49/3 (2014): 666-684.
- Carhart-Harris, Robin L., et al., "Neural correlates of the psychedelic state as determined by fMRI studies with psilocybin". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 109 (2012): 2138-2143.
- Cole-Turner, Ron. "Entheogens, mysticism, and neuroscience". *Zygon* 49/3 (2014): 642-651.
- Congar, Yves M. *Sobre el Espíritu Santo. Espíritu del hombre, Espíritu de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Dupuis, Jacques. "Hacia un modelo de pluralismo inclusivo", en: *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo*, 132-142. Maliaño: Sal Terrae, 2002.
- Francisco. Exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia* (2020). http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Furst, Peter. *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Gareis, Iris. "Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (Siglo XVII)". *Boletín de Antropología* [Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia] 18/35 (2004): 262-282.
- Girardi, Giulio. "Identidad cristiana y amor fraterno según el Concilio", en *La túnica rasgada: La identidad cristiana, hoy, entre liberación y restauración*. Bilbao: Sal Terrae, 1991. 191-208.
- Griffiths, R., et al., "Psilocybin occasioned mystical type experiences: immediate and persisting dose-related effects". *Psychopharmacology*, 218/4 (2011): 649-665.
- González de Cardedal, Olegario. "La cristología de Éfeso y Calcedonia", en *Cristología*. Madrid: BAC, 2001. 248-274.

- Gronchi, Maurizio. “La particular universalidad de Jesús Salvador”, en *Jesucristo*. Bogotá: Universidad San Buenaventura, 2016. 191-206.
- Guijarro, Santiago. “Relatos de sanación y antropología médica. Una lectura de Mc 10,46-52”, en *Los milagros de Jesús*. Rafael Aguirre (ed.). Estella: Verbo Divino, 2002. 247-267.
- Hood, Ralph W. “Social Legitimacy, Dogmatism, and the Evaluation of Intense Experiences”. *Review of Religious Research*, Vol. 21, n. 2 (1980): 184-194.
- Hummel, Leonard. “By Its Fruits? Mystical and Visionary States of Consciousness Occasioned by Entheogens”. *Zygon* 49/3 (2014): 685-695.
- Kasper, Walter. “La esencia de lo cristiano. Preguntas críticas a la Introducción al cristianismo de Joseph Ratzinger”, en *La teología a debate. Claves de la ciencia de la fe*. Maliaño: Sal Terrae, 2016. 450-461.
- Krippner, Stanley; y Sulla, Joseph. “Spiritual Content in experiential reports from Ayahuasca Sessions”. *NeuroQuantology* 9/2 (2011): 333-350.
- Meiser, Ana. “*Bebo de dos ríos*”. *Sobre la lógica de los procesos transculturales entre los cristianos Achuar y Shuar en la Amazonía Alta*. Quito: ed. Abya-Yala, 2015.
- Miquel, Esther. “Estados alterados de conciencia y experiencia religiosa”, en *El Nuevo Testamento desde las Ciencias Sociales*. Navarra: Verbo Divino, 2011. 199-224.
- Negret, Rafael. *La única cena con la carne de Dios. Profanación de Paraíso Terrenal*. Bogotá: Oveja Negra, 2017.
- Nichols, David E.; Chemel, Benjamin R. “The neuropharmacology of Religious Experience: Hallucinogens and the Experience of the Divine”, en *Where God and Science meet. How brain and Evolutionary Studies Alter our Understanding of Religion*. Patrick McNamara (ed.). Westport, CT: Praeger, 2006. Volume 3, 1-33.
- Oliveira Ribeiro, Claudio. “A teologia latino-americana diante do pluralismo religioso”. *Horizonte* 11/32 (2013): 1436-1460.
- Pérez Prieto, Victorino. *La búsqueda de la armonía en la diversidad. El diálogo ecuménico e interreligioso desde el Concilio Vaticano II*. Navarra: Verbo Divino, 2014.

- Pikaza, Xavier. “Propuesta cristiana: El camino de Jesús (Tesis 12-18)”, en *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*. Vizcaya: Sal Terrae, 2004. 183-194.
- Preuss, Konrad Theodor. *Religión y mitología de los Uitotos. Recopilación de textos en una tribu indígena de Colombia, Suramérica. Segunda parte*. Bogotá: UNAL, 1994.
- Rahner, Karl. “El cristianismo y las religiones no cristianas”, en *Escritos de teología V*. Madrid: Taurus, 1964. 135-157.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. “Cosmology as ecological analysis: a view from the rain forest”. *Man, New Series* 11/3 (1976): 307-318.
- Sancti Irenaei. *Libros quinque Adversus Haereses*. Edidit, W. Wigan Harvey, S.T.B., Tom. II. Cantabriae: Typis Academicis, 1857.
- Sínodo de los Obispos. *Instrumentum laboris* de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (6-27 octubre 2019). 17.06.2019. <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html>
- Sínodo de los Obispos. Documento final de la Asamblea Especial sobre la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos (2019). <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispos.html>
- Smith, Morton. *Jesus the magician*. New York: Harper & Row, 1981.
- Torres Queiruga, Andrés. “La plenitud y definitividad de la revelación cristiana”, en *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Maliaño: Sal Terrae, 2005. 51-98.
- Urbina Rangel, Fernando. “Las máscaras del Padre Sol: Mito, petroglifo y geografía chamanística en la Amazonía”, en *Amazonía colombiana. Imaginarios y realidades*. Echeverri, J; Pérez Niño, C. (eds.). Bogotá: UNAL, 2011. 97-119.
- Valenzuela Osorio, Vicente. *La carne vulnerable como fuente primera y constitutiva de la teología*. Bogotá: Javeriana, 2019.
- Valenzuela Osorio, Vicente. *Plantas alucinógenas, teología y neurociencias. Desafiar las fronteras de nuestras vidas*. Bogotá: USTA, 2019.

Von Balthasar, Hans Urs. “Caracteres de lo cristiano”, en *Ensayos teológicos I. Verbum Caro*. Madrid: Cristiandad, 1964. 209-233.

Winkelman, Michael. “Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology”. *American Behavioral Scientist* 45/12 (2002): 1875-1887.

BIBLIAS, FLECHAS Y FUSILES: MUERTE Y VIDA DE UN PASTOR INDÍGENA

*Miguel Ángel Estupiñán**
Miembro de Amerindia Colombia

RESUMEN

A partir de un testimonio de fe sobre la muerte violenta en 1970 de Luis Ramírez Chipiaje, antiguo pastor evangélico y líder indígena de la comunidad de Betania, en zona rural del municipio de Puerto Gaitán (Meta), me propongo desarrollar algunos planteamientos sobre:

1. El método de la teología de la liberación y su relación con las ciencias sociales.
2. El papel de la teología cristiana como aporte al análisis de los relatos de memoria histórica de las comunidad de fe víctimas del conflicto armado.
3. La hermenéutica comunitaria y popular de la Biblia en trato con la lucha social en favor de la paz en Colombia.

Palabras clave

memoria, conflicto armado, método en teología, hermenéutica

* Magíster en Estudios Literarios por la Universidad Nacional de Colombia (2014); Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (2011). Periodista. Miembro de Amerindia Colombia. Correo electrónico: maem86@gmail.com

“UNA LUNA CLARA, CLARA, CLARA”

Este texto tiene como centro la figura de Luis Ramírez Chipiaje, un pastor evangélico, perteneciente al pueblo sikuani, asesinado en Puerto Gaitán (Meta) el 17 de abril de 1970.

El punto de partida es el siguiente testimonio de su hijo Gregorio, actual pastor de la comunidad indígena de Betania, en zona rural del municipio, la misma comunidad que lideraba Luis al momento de su muerte¹:

—Mi historia es una historia muy amplia y muy triste, porque cuando empezaron esa violencia llegaron muchos. Mucha gente. Y aquí existía [sic] sesenta y nueve familias en la comunidad de Betania. 69 familias vivimos en esta comunidad. Luego fundaron una cooperativa en San Rafael de Planas, un tal Jaramillo Ulloa. En ese tiempo, pues, no estaba bien enterado, como uno de niño siempre... pues no. Pero los sufrimientos que he tenido sí me acuerdo; y todavía está en evidencia en algunas películas. Algunas películas las tenemos, la recordanza de esa Jaramillada. Yo salí aquí pa' mi papá, para Planas, porque vinieron una visita de ejército y dijeron: no, que fuera a Planas, que nos regalaba en esa época Cáritas, que es leche y toda esa cuestión. Pues, claro, va a tocar ir, que nos regalaba maíz, que todo esto; bueno, fuimos, porque ya tuvimos visita. Teníamos un poquito de confianza con ese ejército porque no nos maltrataron, sino, decentemente, entraron como personas. Bueno y, entonces, pues, en ese momento, al otro día, al día siguiente, se fueron ellos y nosotros fuimos a los tres días. Ya el que vino a visitarnos ya lo habían cambiado y estaba otro nuevo.

—¿Cómo se llamaba el nuevo?

—*El nuevo se llamaba teniente Rojas.*

—¿Y el otro era Barrera?

—*Barrera.*

—*Ya lo habían cambiado, era buena persona. Y en esa época había cinco mil ejércitos en ese San Rafael de Planas. Bueno, yo llegué con mi papá. Nos recibieron casi de a tres kilómetros antes de llegar, la comunidad; nos recibieron el ejército. Ya como a esta hora nosotros llegamos allá con mi papá. Y entonces, ya a*

1 La transcripción respeta los rasgos lingüísticos en español del entrevistado, hablante sikuani. Igual procedimiento siguen las demás citas que refieren testimonios de indígenas.

la hora, como a las 7 de la noche nos amarraron, de manos atrás. Yo tenía como casi 10 añitos, completando los 10 añitos, iba pa' once. Nos amarraron las manos atrás. Como amarrar cualquier detenido que haya cometido cualquier delito. Me amarraron, así. Bueno. A mí papá también lo golpearon. Bueno, le hicieron, Le dieron patadas. Le hicieron como ellos querían hacer. Entonces yo estaba al lado de mi papá y estaba una luna clara y esa noche estaba pero clara, clara, clara; la luna estaba muy clara; llena, llena, llena. Entonces se miraba como día. Y esa noche no dormí yo nada. Porque al mismo tiempo no de miedo sino a veces de tristeza uno. Bueno. No, yo miré. Y cuando llegó la hora, a las doce de la noche, entonces mi papá dijo que le soltaran, que le hicieron el favor, que le soltaran porque querer [sic] desaguar. Porque él no puede orinar así con pantalones. Es que me quiero desahogar. Entonces lo soltaron y le dieron como tres pasos; y ahí, si quiere ir, váyase pa' la comunidad. Lo empujaron, le hicieron culata. ¡Ta! Cayó, cierto... Al pararse dio otro paso. Cuando le dispararon tres tiros, de traición. Así como estoy yo, así a esa distancia, donde está el yerno, así cayó mi papá arrodillado. Arrodillado. Con manos arriba, diciendo así. Entonces en esa manera le dieron tres tiros y cayó, y mi papá quedó así con manos arriba. "Llegó mi hora, porque Dios me necesita, porque Dios me dice: no tema el que mata el cuerpo, tema más bien al que pueda destruir tu alma en el infierno; por mi palabra, si lo matan y habrá ganancia, pero el que hace tendrá su perdición". Entonces yo tenía mi Nuevo Testamento en el bolsillo. Y así. Y bueno. Después lo arrastraron y así mi papá quedó, como buen rato, quedó. Vino un man. Un particular, pero no es de ese batallón, sino un particular, un civil, que estaba ahí, lo mandaron y él fue y le quitó la cabeza con una macheta. Cayó. Y después lo empujaron así con el pie. Cuando cayó mi papá, antes de pisar el terreno, el cuerpo al suelo, vino un reflejo del cielo, donde alumbró al muerto, el que estaba a la derecha y la izquierda cayeron totalmente muerto, sin respiración...

—¿Soldados?

—Soldados. Y así pues... yo no sé si lo enterrarían por allá; y después lo arrastraron y a mi papá lo echaron a un aljibe. Por ahí lo tiraron; y a mí me arrastraron para allá y me dijeron que me mataran. Entonces les dije: "Pues hagan lo que quieran hacer conmigo, háganlo, si es mi hora, háganlo, si Dios no me necesita, pues no me pasará nada". Después ya me llevaron tres días, tres días

estuve sin comer, sin beber ni agua, tres días. Por eso la Biblia me dice: no solamente del pan vivirá el hombre, sino de la palabra que sale de la boca de Dios.

—¿A dónde lo llevaron, pastor?

—Abí mismo me llevaron al pueblito, San Rafael de Planas [...], pero no era un pueblo así tan grande como hoy. Era como seis, siete, ocho casitas; ese no era el propio Planas. Se llamaba en esa época Fonque. Pueblo Fonque. Lo que hoy día dicen que es Planas, vereda de Planas. Y así, después me llevaron otra vez... me mandaron para Villavicencio con unos que cogieron detenidos por allí, que habían perseguido, bueno me llevaron, hasta Villavicencio. Hasta abí fui a parar a Villavicencio, detenido².

Para entender las características del conflicto interétnico en el marco del cual ocurrió la muerte del pastor Luis Ramírez Chipiaje hay que hablar de la situación de dependencia a la cual estuvieron sometidos muchos de los indígenas del Alto Vichada por aquellos años, debido al avance de la colonización en sus territorios.

En las décadas de 1950 y de 1960, personas provenientes de diversos lugares del país tomaron posesión de enormes extensiones de territorio ancestral indígena sikuani, considerándolas “tierras sin hombres para hombres sin tierra”. Algunas de estas personas provenían de departamentos como Boyacá, donde la multiplicación del minifundio y de otras consecuencias de la violencia política de mitad de siglo les hicieron creer que en su tierra no tendrían el futuro deseado. Por el contrario, en el Llano creyeron estar ante un horizonte abierto; un nuevo comienzo del cual sabría aprovecharse el antiguo o nuevo terrateniente ganadero, con capacidad de comprar las mejoras del colono pobre y ampliar sus hatos.

En reacción a las guerrillas liberales, la supuesta pacificación militar de los Llanos durante el gobierno del general Gustavo Rojas Pinilla había provocado el desplazamiento de muchos indígenas que abandonaron temporalmente su querencia. A su regreso, años después, algunos la encontraron ocupada por ganado, cercada con alambre y habitada por gente con apellidos como Vega, Duque, Abenoza, Machado o Carlson.

Sin tierra, en algunos casos, y debido a la desaparición progresiva de los bosques de galería, de los cuales dependía hasta cierto punto su sustento,

2 Ramírez, Comunicación.

muchos indígenas sikuani se vieron incorporados a nuevas dinámicas económicas, que en modo alguno les aseguraron la felicidad. Entregaban su fuerza de trabajo en los hatos, como parte de un sistema de avance que a los colonos les garantizaba ganancias, pero que a los indígenas los condenaba a deudas crecientes en la hacienda o en la tienda del patrón, dueño a la vez de los medios de transporte para comercializar las mercancías y los productos mal pagados a los indígenas.

Sin embargo, estas condiciones de vida se transformaron radicalmente con la intervención de Rafael Jaramillo Ulloa, un antiguo funcionario de la campaña colombiana para la erradicación de la malaria, primer inspector de policía de Planas, el principal centro poblado de la región. La suya y la de quienes se le unieron fue una gesta cuyas consecuencias todavía estaban por verse.

En 1966 con 15 indígenas y un capital de 1500 pesos, Rafael Jaramillo Ulloa, asumiendo la defensa de los intereses del indígena, organiza a la comunidad alrededor de la cooperativa agropecuaria de San Rafael de Planas. La cooperativa representa la toma de conciencia frente a la explotación; la toma de conciencia de que existe un opresor.

En 1968 ya cuenta con 400 socios, sostiene un puesto de salud, presta ayuda económica para la educación de la población indígena; toda la actividad económica de la comunidad se realiza a través de la cooperativa.

—La cooperativa era buena, porque todo el mundo, digamos... la cooperativa para nosotros buena, porque esa cooperativa, digamos, prestaba servicio; era que prestaba servicio, prestaba servicio la cooperativa. De modo que entonces al parar la cooperativa ya vino las discusiones [sic] contra Jaramillo, donde decía que él era comunista, que él era todo: todo el que llegue allá a ayudar a los indígenas, entonces, dicen que ese es un comunista. No, señor, sino que nosotros, digamos, mirábamos que la cooperativa era quien nos ayudaba porque cualquier enfermo que había, la cooperativa lo sacaba a Villavicencio. Nosotros defendemos a la cooperativa porque ella sí nos paga mejor³.

El anterior es un fragmento de un documental dirigido por Marta Rodríguez y quien habla en la segunda parte es el líder indígena Isaías Gaitán, mientras denuncia los ataques que en su momento recibió la cooperativa

3 Rodríguez, "Planas: testimonio de un etnocidio".

de Planas. Un nuevo factor fue decisivo para la agudización del conflicto interétnico: el 16 de diciembre de 1968 el INCORA emitió la resolución número 205, por medio de la cual fueron destinadas 14.000 hectáreas como reserva indígena en el municipio de Puerto Gaitán.

Ya un informe de la institución fechado en octubre del mismo año había dado cuenta del rechazo que entre los colonos despertaba la posibilidad de una reserva indígena en la región debido a que, según ellos, restringiría sus posesiones en detrimento del futuro desarrollo agropecuario de las mismas. Y agregaba: “el acaparamiento de tierra por parte de estos, les ha llevado a un claro enfrentamiento con los indígenas que habitan en la zona, los cuales se sienten despojados de sus fundos y pertenencias”⁴.

La enemistad se incrementó a lo largo de 1969, después de que en febrero el Ministerio de Agricultura aprobó la creación de la reserva con la resolución ejecutiva 059. El 27 de octubre, Policarpo Castillo, gobernador del Meta, en carta a Carlos Augusto Noriega, ministro de Gobierno, se refirió a las “explotaciones” y “depredaciones” de las cuales eran objeto los indígenas de la región de Planas por parte de colonos que “los persiguen sin clemencia” e hizo alusión a una versión luego confirmada sobre la intoxicación de un grupo de indígenas que recibieron como regalo sal con arsénico de manos de unos colonos⁵.

Según Alejandro Reyes Posada, entonces coordinador de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, el colmo fue un ataque que a inicios de febrero de 1970 recibió un anciano sikuani llamado Daniel Arteaga por parte de un grupo de carabineros al servicio del terrateniente Marcos Machado, vecino de la familia indígena y poseedor de 70.000 hectáreas de tierra, quien pretendía expulsar a la comunidad de un rincón que reclamaba como suyo.

Rafael Jaramillo denunció el hecho en Villavicencio sin obtener justicia para los indígenas. Esto explicó Reyes al sociólogo Gonzalo Castillo, del

4 Pérez, *Planas: un año después*, 181.

5 Ver Castillo, *carta*.

Comité Pro Defensa del Indio, cuando el conflicto ya había escalado a uno de sus puntos más altos:

[Jaramillo] les dijo [a las autoridades] que eso era intolerable; que los colonos iban a comenzar a exterminar a los indígenas y que él no podía aguantar eso. No le hicieron caso ni en la comandancia de la policía ni donde el gobernador, para quienes la región de Planas era insignificante. Fue en esa ocasión, el 14 de febrero, que Rafael Jaramillo se aprovisionó de víveres y otros artículos antes de regresar a Planas. Allí el 18 de febrero tuvo un incidente con un colono, Joaquín Ramírez Mendoza, a quien hirió antes de huir de los carabineros, lanzando tiros al aire. Ese fue el verdadero origen que motivó a Jaramillo a iniciar la “guerrilla”. Sintió que la unión de los colonos con las autoridades, en este caso concreto los carabineros de la policía, estaba llegando a extremos de opresión para los indígenas y que no habría ninguna otra salida para ellos. Llegó a esta conclusión después de muchos años de insistir ante las distintas entidades para que resolvieran los problemas de los indígenas. No parece haber sido un juicio apresurado de parte de él, es más bien un cansancio de luchar, un cansancio de pelear inútilmente por las vías legales⁶.

Días después, los colonos de la región le atribuyeron a Jaramillo y a un grupo de indígenas el asesinato del colono Evangelista Hernández y de su familia, y en el Llano se comenzó a hablar de una rebelión indígena. Solo tiempo después se dudaría tanto de las versiones espectaculares que presentaban a Jaramillo como un bandolero más, como de los crímenes que le achacaron desde un primer momento. Según algunas personas, además de ser amigo suyo, Evangelista Hernández era considerado otro bienhechor de los indígenas, tal y como trascendió después a la prensa. Pero fue solo después, ya en un segundo momento, porque al inicio la mayoría de los periodistas que cubrieron el conflicto se limitaron a reproducir los partes oficiales de la VII Brigada del Ejército, responsable de dirigir las operaciones detrás del denominado grupo subversivo.

Como capítulos de una mala novela negra, a partir de febrero aparecieron en algunos periódicos capitalinos fragmentos de una historia contada desde el punto de vista de los militares. Estos últimos no solo habían dado

6 Pérez, *Planas: un año después*, 191

total crédito a las versiones de los principales colonos de la región, sino que los incluyeron como parte armada de sus acciones.

Solo hasta el 6 de junio fue oída por primera vez la otra versión. Ignacio Salomón Rodríguez, funcionario estatal, fue enviado por la División de Asuntos Indígenas para averiguar cómo avanzaba la intervención militar en la región de Planas. En el caserío de Abaribá se encontró con el líder indígena Isaías Gaitán quien le dijo:

El ejército las emprendió contra nosotros, viven preguntándonos que en dónde está Jaramillo, que nosotros sabemos en dónde está y, como no sabemos por dónde anda, ¿cómo vamos a decir por dónde está? El ejército ha amarrado a varios indios, los ha torturado, quemado la cara y los brazos con cigarrillo, los han encañonado para que hablen y hay uno [sic] presos. Otros, como el capitán Ramírez Chipiaje no sabemos dónde está, unos dicen que está preso en Villavicencio, otros que el ejército lo mató. El hombre era nuestro pastor, no se metía con nadie, queremos saber cuál fue su destino⁷.

EL VELO ROTO DEL SILENCIO

A inicios de agosto, en el marco de un simposio en Villavicencio sobre teología de la liberación y sociología de la dependencia, se difundieron a la opinión pública las denuncias sobre torturas, asesinatos y desapariciones en la región de Planas. Los testigos: indígenas sindicados de rebelión detenidos en la cárcel de la ciudad. Uno de ellos, todavía niño, llamado Luis Alberto Quintero, afirmaba que lo habían electrocutado durante un interrogatorio.

Al mes siguiente una comisión de altos oficiales, acompañada de periodistas y de algunas de las personas que se habían sumado a las denuncias de los indígenas visitaron la región para comprobar la veracidad de las acusaciones. Gonzalo Castillo le preguntó a Marceliano, hermano de Gregorio e hijo mayor del pastor Luis Ramírez Chipiaje: “¿Cuándo te diste cuenta de

7 Informe de Ignacio Salomón Rodríguez, 3.

que tu papá había muerto?”. Y esta fue su respuesta, en una conversación que quedó grabada:

El ejército decía que mi papá se había ido pa' la casa, que se picurió, que se voló, me decían los ejércitos... Pues yo no sabía. Entonces cuando yo encontré con mi hermanito, que lo habían llevado para Villavicencio después de matar a mi papá, mi hermanito Gregorio dijo que el teniente no quería matar y este Pablo Duque mandó a matar. Que Pablo Duque dijo que él es un hombre malo, que es un hombre... yo no sé qué. Hablaba así. Entonces el Pablo Duque dijo: “si ustedes no quieren matar, entonces yo mato”, que dijo el Pablo Duque, oyó mi hermanito⁸.

En ese momento intervino Isaías:

Le metieron tres tiros, el ejército, el niño cuenta; y después lo acabó de matar con una peñilla este Duque, le cayó a machete... a Gregorio lo trajeron en avión en junta con mi hermano Carlos Piapiay... entonces después, cuando lo iban a regresar pa' Planas, lo apartaron y dizque le dijeron: “pues usted no va a contar. Si usted va a contar lo matamos; tenga en cuenta”. Así le dijo el ejército: “usted tiene que estarse callao”. Entonces por eso el muchacho más antes no contaba⁹.

El coronel José Rodríguez, comandante de la VII Brigada, rechazó las acusaciones y amenazó con denunciar a quienes habían difundido la versión de los indígenas. Lo mismo hizo el colono Pablo Duque. Pero ninguna de las demandas se concretó. Si bien la Procuraduría y la Justicia Penal Militar iniciaron investigaciones, según un informe posterior del DAS, “las autoridades llegaron a la conclusión imparcial de que los muertos y heridos que arrojaron las operaciones fueron una consecuencia lógica de un Estado de Guerra irregular”¹⁰. De lo anterior se hizo eco Abelardo Forero, ministro de Gobierno de Misael Pastrana, quien, a una carta de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, que le había pedido información sobre las denuncias de 1970, respondió: “el retiro de las fuerzas del Ejército de Colombia y el DAS en el mes de diciembre último confirma la existencia

8 Bonilla, “Diseción de un etnocidio”, 19.

9 Ibid.

10 Ordóñez, Carta al Ministro de Gobierno, 2.

de una recuperada paz social en la región de Planas”¹¹. El escenario propicio para el avance de intereses que habían pasado de agache y que solo salieron a la luz, en octubre de 1970, durante un debate en el Congreso. Un dato suelto registrado por el periodista Víctor Daniel Bonilla explica un nuevo factor de la coordenada del despojo que se operaba en Planas y que tenía por delante todavía una larga historia:

Entre el 31 de octubre de 1968 y el 29 de enero de 1969, dos compañías extranjeras –Texas Petroleum Corporation y Colombian Cities Service Petroleum– habían depositado ante el Ministerio de Minas y Petróleos 10 opciones de exploración y explotación del oro negro¹².

En su momento, el abogado jefe del Ministerio de Minas y Petróleos reconoció que “los terrenos comprendidos por las propuestas enumeradas se hallaban situados en las zonas adyacentes a los ríos Planas y Guarrojo, en el departamento del Meta”¹³. O sea, precisamente, en el territorio ancestral del pueblo sikuani. Ya estaba trazado un plan para la región. “Contratarán exploración petrolera en los llanos”, tituló *El Espectador* un artículo el 24 de octubre de ese año.

LA CANOA DE GREGORIO

Quiero volver a las orillas del río Planas, en donde el 7 de agosto de 2018 encontré a Gregorio, el hijo del pastor Luis Ramírez Chipiaje. Esa tarde él estaba arreglando su canoa con ayuda de su yerno. En la actualidad Gregorio es el líder de la comunidad de Betania, la misma que su papá acompañaba cuando fue asesinado en 1970.

Gregorio nació en un hogar evangélico.

Le pedí que me contara la historia del cristianismo en la región. Me dijo que la misión a orillas del río Planas, tributario del Vichada, se remonta a 1949 y me habló así de Sofía Muller: “la señorita Sofía nos dio a conocer la Palabra de Dios; nos trajo la luz; que podemos conocer; tenemos un dios

11 Forero, Carta a la CIDH, 5.

12 Bonilla, *Planas o la destrucción de la nación indígena*, 33.

13 Pérez, *Planas: un año después*, 231.

verdaderos, un dios vivo, y él es quien nos dio la vida, y él que nos dio todo, nos soluciona todo, porque él lo que uno pide nos da la respuesta”.

Sofía hizo parte de la Misión Nuevas Tribus, con la cual había llegado al país en 1945. A ella se debe la conversión de muchos indígenas de la Amazonía y de la Orinoquía en Colombia. Todavía en la década de 1960 llegaba a evangelizar a Betania, moviéndose con ayuda de un motor por los ríos.

Su método misionero involucró alfabetización, atención médica, traducción de textos bíblicos a lenguas nativas, nombramiento de líderes indígenas como pastores de las nacientes iglesias que se multiplicaron veozosamente y realización de masivos congresos cada seis meses con la participación de cientos y hasta miles de integrantes del proceso cristiano.

En el auge de la explotación del caucho a partir de la década 1940, se había reeditado la esclavitud contra los indígenas, convertidos en tristes peones por medio del sistema de endeude o avance. Al aislar a sus iglesias del contacto con los colonos, para preservar a los indígenas de los entrecomillas “vicios”, Sofía también salvó a muchos de ser explotados en las caucherías.

No le faltaron enemigos. Según el pastor Gregorio, la persiguieron mucho, “por andar predicando la palabra de Dios, como está escrito en la Biblia”.

“Haciéndose defensora de los indígenas, también fue víctima de la represión de los latifundistas”, explica el sociólogo Gustavo Pérez¹⁴. Y, con el tiempo, el ejército llegaría a ver en la acción de Sofía Muller una amenaza contra la soberanía nacional y un obstáculo para los programas educativos orientados a la integración del indio a la patria. Históricamente, estos habían sido confiados a los misioneros católicos, que administraban por ley la vida espiritual y buena parte de la vida material en los llamados territorios nacionales, donde el alma de los indígenas era también una tierra en disputa.

El ministerio de Sofía ha sido objeto de críticas de parte de algunos antropólogos, debido a que ella se enemistó con los chamanes y consideró cosa del diablo la medicina tradicional indígena y buena parte de las expresiones de la vida religiosa autóctona, como los ritos de paso, con sus bailes y cantos.

14 Pérez, *Planas: un año después*, 79.

Cuenta el sociólogo Alejandro Reyes Posada que, en medio del conflicto de Planas, Sofía intentó proteger a los indígenas, pidiéndoles que se le perdieran al ejército. “El argumento que ella dio es que en la violencia de los cincuentas, poquitos años antes, había habido muchos casos de militares violando, maltratando o matando indígenas; para perseguir bandoleros, lo que fuera”¹⁵.

Antes de su muerte, según Gregorio, el pastor Luis Ramírez Chipiaje había programado una actividad en su iglesia de Betania. “*Vinieron los ejércitos. Dijeron: él está alistando cantidades de mañoco pa’ la gente de Jaramillo*”, cuenta su hijo.

*—Encontraron como 180 arrobas de mañoco; más 678 tortas de casabe, porque teníamos un convención integral cristiana, que venía del Vichada, que venían de Santa Cruz; Santa Helena, que hoy en día que es Rubiales; venían muchas cantidades de distintos lugares, de Abaribá, de Cumarito, de Cerrito, de La Hermosa, de Cafarnaún, de distintos lugares venían a congregarse, porque era una congregación integral donde participábamos en esas convenciones mil o tres mil personas cristianas [...] Como ya no hubo nada se llenó todo esto; teníamos animalitos. Aquí había 600 reses, cabeza de ganado, que nos dio Wilfredo de Vaxon [Watson], el pastor, el gringo, pa’ la iglesia [...] Los ejércitos aprovecharon todo eso y nosotros quedamos sin... Bueno, y así fue*¹⁶.

Cuando Gregorio volvió de la cárcel a Planas se encontró con Isaías Gaitán. “*El finado, alma bendita, descansó en la paz del Señor*”, dice. Este se lo llevó a Abaribá, donde comenzaban a reunirse entre el hambre y las enfermedades algunas de las personas que habían regresado de su huida al monte, sobrevivientes de la cacería que el ejército y el DAS Rural, con participación de colonos, le habían montado a Jaramillo y a su grupo, en el marco de la cual fueron asesinadas personas inocentes.

15 Reyes, Comunicación.

16 Ramírez, Comunicación.

Fue en Abaribá, apoyado por Isaías, donde, ante las autoridades militares, y con la presencia del teniente Rojas, Gregorio rompió el silencio que le habían impuesto:

—*Mi papá lo mataron.*

—¿Quién lo mató?

—*Los ejércitos.*

—¿Dónde?

—*En San Rafael de Planas. Ellos lo arrastraron y lo echaron al aljibe. Allá está el cuerpo de mi papá.*

Me dijeron que yo era un indio mentiroso y que mi papá salió, que se voló. Entonces yo dije:

—*Bueno, si se voló, cómo se va a escapar donde hay cantidad de ejército, cinco mil hombres, que uno no podía dar ni siquiera 10 pasos, o que uno pueda correr.*

Dije:

—*Eso fue que lo mataron.*

—*No, que nosotros no estamos matando a nadie.*

—*Bueno. Si ustedes no están matando a nada, no están matando a gente, díganme y tráiganmelo, preséntenme a mi papá; digan: mire, aquí está su papá, que no lo hemos matado, que usted es un mentiroso, y después hagan lo que quieran hacer conmigo; pero presenten; y usted sí le voy a decir mentiroso porque yo sí le voy a mostrar dónde dejaron ustedes a mi papá.*

Traímos a Planas un poconón de ejército y los pusimos a escarbar y sacamos el cuerpo. Tenía unos chopos y la cédula ahí en el bolsillo, y todo.

—*Mire: este es mi papá. Mire, esta es la cédula.*

*Y así, sencillamente sufrí. Yo sufrí mucho; bastante, en esa edad*¹⁷.

Caía la tarde y yo debía regresar a Planas antes de que la noche me cogiera en el camino. En la hoya, sobre el fuego, la brea para impermeabilizar la canoa estaba hirviendo. Gregorio y su yerno todavía tenían que terminar su labor. De modo que no quise quitarles más tiempo. La última pregunta fue sobre los desafíos que enfrentan los líderes indígenas en la región. Su respuesta me hizo verlo con luz nueva y encontrarle un valor particular a

¹⁷ Ramírez, Comunicación.

la canoa que estaba arreglando. Gregorio se afirma como evangélico y al mismo tiempo como indígena, consciente de su origen.

—*Los dificultades que se presentan todavía en la vida de los pueblos indígenas, aunque tenemos casi 500 y pico años de resistencia, de invasión, de violación y todavía sigue esa invasión, y ese desafío; y es por el territorio. Todo este territorio, ese lodo que ve ahí: ahí fue nuestro trabajadero, ahí fue donde nosotros trabajamos. Hoy en día dicen que: yo compré esto. Pero ningún indígena ha ido a vender eso, sino por la violencia ha entrado mucha gente, por cuestiones de la coca; por la coca entraron muchos colonos a invadir los territorios indígenas. Ahorita dicen que ellos más o menos conocen, legalizan los papeles, y saquen ya lo que es de propiedad, papeles de propiedad; pero nosotros como pueblo indígena no vendemos territorio, antes necesitamos porque es la segunda madre de nosotros, con ella vivimos, ella nos da alimento y de ella trabajamos y entonces nosotros no estamos acostumbrados de vender el terreno y todavía estamos luchando que nos entreguen. Yo estoy luchando este terrenito que me entreguen, porque todo este que, mira, allá tengo yo conuco, allá la yuca, por eso estoy remendando para poder mañana, pasado mañana, tengo que traer yuca de allá.*

—¿Cómo se llama allá?

—*Este se llama monte... allá tengo mi trabajadero, mi yuca, mi platanera, todo...*

—Y no se lo han devuelto.

—*No me lo han devuelto. Dicen que compraron que no se qué, dice que compró con del INCORA, cómo se llama: Rafael Vargas, Rafael Vargas no es del INCORA y él hizo, como es jefe, lo hizo como quiere hacer, lo legalizó, entonces... donde yo trabajaba con mi padre y todavía estoy recuperando, pero todavía no me han entregado; y ese es el problema de hoy todavía. El mismo Estado, el mismo Gobierno, aunque decreta leyes, no están cumpliendo¹⁸.*

Al otro lado del río Planas, en el monte, está el lugar donde Gregorio trabajaba con su padre en los lejanos años de su infancia. La tarde de nuestra conversación arreglaba su canoa para volver al lugar y recoger los frutos de la tierra que considera su segunda madre, un territorio que se siguen peleando los colonos y los indígenas, que fue testigo de la cacería de indígenas y de Jaramillo, de la masacre de Planas, de la irrupción de la economía de

18 Ibid.

la coca a finales de la década de 1970, del inicio de la explotación del petróleo ya entrado el siglo XXI y que hoy ocupan empresas agroindustriales de palma aceitera, de caucho y de extensas plantaciones de maíz, como La Fazenda, con su megacriadero de cerdos.

En el escenario de la lucha por la tierra, que no es sino una nueva fase de la colonización que acumula siglos de historia, Gregorio se ocupa de su canoa, como quien se ocupa de algo muy sagrado. Y uno siente que al escucharlo no está únicamente ante una forma de narrar la muerte de Luis, sino ante una forma de vida del muerto, en la memoria del hijo, que estimula a este a seguir luchando por su herencia.

Por eso quise subtítular esta presentación: muerte y vida de un pastor indígena.

TEOLOGÍA A VARIAS VOCES

Termino con unas cuantas reflexiones sobre el valor de un testimonio de fe como el de Gregorio Ramírez para la construcción de paz en Colombia y sobre la memoria como lugar teológico.

Para empezar, comparto un planteamiento de Carlos Mendoza, en su libro *Deus inefabilis*, quien señala una encrucijada, parafraseando a Paul Ricoeur: “luego de la violencia extrema que nos confronta a situaciones de horror, o contamos historias o contamos cadáveres”¹⁹.

Según Mendoza, hay una dimensión política en la memoria y en la recuperación de las narrativas de los sobrevivientes de la violencia. Esta memoria es subversiva, como lo fue la memoria del crucificado; y, al igual que la del crucificado, subvierte los mecanismos de la violencia, entre otras cosas, clarificando la desgracia de las víctimas desde el reverso de la historia. He ahí su fuerza histórica y el poder de su carácter subversivo, que la hacen peligrosa para los poderes hegemónicos y las historias oficiales que insultan la memoria de los crucificados de todo tiempo.

Parafraseando al autor de *Deus inefabilis*, podríamos decir, entonces, que narrativas de sobrevivientes como Gregorio Ramírez construyen sus

19 Mendoza, *Deus inefabilis. Una teología posmoderna*, 378.

propias narraciones identitarias, a partir de la recuperación de su memoria histórica, su lengua y su cosmovisión, sus tradiciones y sabidurías ancestrales, así como sus vínculos con otros excluidos que se van reconociendo como víctimas sistemáticas y van creando redes de comunicación, mutuo reconocimiento y solidaridad. Dichas narrativas son marginales en el centro del espacio público de las democracias liberales modernas y de las religiones jerárquicas, ya que también los sistemas de creencias y las prácticas espirituales en las religiones históricas pueden ser vivenciados desde su otra cara y puestos en entredicho por estas narrativas de marginalidad²⁰.

En su obra, Mendoza explica que las teologías indígenas o indias recuperan creativamente la memoria histórica de un sujeto excluido echando mano del pasado mítico y de otra racionalidad propia del símbolo: la razón simbólica.

En mi opinión, este es el contexto en el que hay que leer el reflejo del cielo al cual hace referencia el testimonio de Gregorio, un elemento que es susceptible de análisis para un tipo de exégesis que se ocupa de la palabra de un dios también encarnado en la palabra de sobrevivientes de la violencia, como el hijo del pastor Luis Ramírez Chipiaje.

La palabra de Gregorio es doblemente subversiva porque revierte el proceso de dominación, pero no llamando a la reproducción de la violencia sacrificial, sino siendo palabra compartida con generosidad durante una jornada de trabajo sobre su canoa, símbolo de no violencia activa en manos del heredero de una lucha por la tierra que suma ya más de 500 años.

Sobre la base de los planteamientos de Carlos Mendoza antes expuestos, comparto a continuación un conjunto de ideas sobre el testimonio de Gregorio que surgieron en un grupo focal integrado por profesionales de distintas disciplinas de las ciencias humanas y sociales. El encuentro fue propiciado por la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) el 28 de agosto de 2019 y sus participantes respondieron de modo diverso a la pregunta por cómo podría acercarse la teología cristiana a relatos de este tipo en perspectiva de construcción de paz. Reseño a continuación los aportes, al tiempo que agradezco a la FTL la oportunidad de hacer teología en comunidad.

20 Ibid., 382.

La lingüista Biviana García recomienda tener en cuenta que, en el caso de algunas comunidades originalmente ágrafas, el pasado es múltiple; reinventado y adaptado a ciertas situaciones del presente. Biviana añade que “a Gregorio esa narración del pasado, en la que hay un asunto de reivindicación muy fuerte, lo fortalece para un presente incierto: el de la recuperación de la tierra”²¹.

En la misma línea, Anderson Torres, antropólogo en formación, afirma que los textos de estas comunidades no tienen una pretensión historicista, de contar relatos tal cual pasaron. Su pretensión hay que buscarla penetrando en los mitos que nos persiguen, deconstruyendo la idea hegemónica de la historia; enfrentándonos a lo que no entendemos y hace parte de esa “maraña misteriosa de lo que cada quien lleva dentro y persigue e imprime su fe”²².

Por su parte, el periodista Javier Osuna considera que nuestra vida está construida sobre la raíz de un mito. Citando a Ray Bradbury y a Joseph Campbell, concluye que “después comenzamos a crecer, y va surgiendo dentro de nosotros una suerte de perspectiva asesina en la que parecieran no caber estos aspectos sobrenaturales [propios de nuestras narraciones míticas sobre la infancia]; nos hacemos expertos en dejar de entendernos con manifestaciones que quizá van más allá de nuestra razón”²³. Para Osuna “es una lástima que historias como la de Gregorio generalmente sean abordadas por personas que están convencidas de definir la realidad sobre la base de una sola perspectiva; cometemos una primera equivocación garrafal al asumir que ese mito que construye el niño en la infancia es sencillamente una ficcionalización, cuando la ficcionalización es la base de la vida en el presente y no está lejos de la experiencia de fe”²⁴. Ante el testimonio de Gregorio sobre la muerte de su padre y el reflejo celestial que alumbró a Luis y a sus asesinos, el periodista pone en duda la lectura de cierta racionalidad hegemónica e invita a “volver a la raíz de eso que nos define: una conexión

21 García, Comunicación.

22 Torres, Comunicación.

23 Osuna, Comunicación.

24 Ibid.

con un universo que pareciera contradecir las normas de lo real aquí delante. [...] Es posible que realmente esa luz haya caído”²⁵.

También el teólogo pentecostal Jeferson Rodríguez ve esa conexión en la luz caída del cielo pero la interpreta como señal de que “las acciones de Dios atienden a los más vulnerables [...] con una fuerza imparabile que viene de maneras sorprendentes sobre momentos de crisis”²⁶. Ante la confesión del pastor David Gaitán, quien hizo parte de una comunidad cristiana conformada por militares creyentes en un dios que los acompañaba en medio de operaciones contraguerrilleras y al cual se le podía rezar para garantizar su intervención con el fin de que en medio de la guerra las balas dieran en el blanco y provocaran la muerte del enemigo, Jeferson Rodríguez distingue: no es igual un relato como el de aquellos militares y uno como el de Gregorio. Según Jeferson, “la teología tiene que ayudar a discernir a qué dios servimos y cuándo interviene; porque que aquellos interpreten que dios les está dando la fuerza para matar no es lo mismo que lo que está diciendo quien dice que le estaba dando la fuerza para resistir; no es lo mismo que diga Gregorio que cuando asesinaron a su papá cayeron muertos los otros dos. No hay ninguna acción violenta de parte de los seres humanos ahí. Uno tiene que tener mucha claridad y decir: no son las mismas cosas, no son animaciones desde Dios o desde la fe para atacar y matar al otro; son manifestaciones de Dios para defender la vida”²⁷.

De acuerdo con lo expuesto por el teólogo pentecostal, “aun frente a los textos bíblicos nosotros deberíamos tener esa capacidad de discernir; si no, terminamos alimentando una teología predominante hoy en día, en que la Biblia alimenta acciones violentas”²⁸. Agrega Jeferson: “Hay que convocar el relato de Jesús en eso, cómo resiste la violencia muriendo y cómo la intervención de Dios es en la resurrección”²⁹.

Jenny Neme, menonita, encargada de incidencia en la plataforma de organizaciones cristianas Diálogo Intereclesial por la Paz, llama la atención

25 Ibid.

26 Rodríguez, Comunicación.

27 Ibid.

28 Ibid.

29 Ibid.

sobre un asunto generalmente invisibilizado al momento de hacer memoria de víctimas del sector cristiano en el contexto del conflicto armado. Mezcladas con razones políticas o económicas, hay razones de fe que motivaron el compromiso hasta la muerte de estas personas a quienes victimizaron y cuyas reivindicaciones quisieron acallar con la violencia. Esas razones de fe, sostiene Jenny, “han quedado ocultas [...] necesitamos hacer una reflexión sobre cómo ellas casan con las otras razones en el marco de la persecución y sobre cómo hacemos para mostrarlas como válidas y legítimas”. Y agrega: “por nuestras mismas creencias y condiciones nos siguen persiguiendo, aun dentro de la misma casa”³⁰, esto es: dentro de la misma institución religiosa a la cual uno pertenece.

De tal forma de persecución habla Cecilia Naranjo, religiosa católica de la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús, quien invita a profundizar en pequeños grupos las razones que desde el evangelio empujan a defender la vida y la tierra en medio del dolor tantas veces oculto de quienes, en respuesta a su lucha por la justicia, son macartizados y tildados de malas personas, sin que, en muchos casos, sea reconocida su dignidad ni su valor³¹.

Por último, algunos comentarios de David Pérez, investigador del Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto, aporte con el cual cierro este texto. David reitera la cualidad de la memoria como lugar teológico en relación con recuerdos que generan vida y son “palabra de Dios” no canónica, es decir, recuerdos no reconocidos como textos oficiales sagrados por parte del oficialismo, si bien son palabra humana de inspiración divina. He ahí el testimonio de Gregorio sobre la muerte de su padre, fuente de revelación en la historia, lectura de un hecho histórico con su carga de fe evangélico-protestante en el marco de la cual entender la referencia a la luna nueva de la pascua judía que alumbró el paisaje de la pascua de Jesús de Nazaret, según el relato bíblico.

El testimonio de Gregorio afirma la actualización del misterio pascual cristiano en la muerte de un hombre cuyo hijo participó de la pascua de su padre, al pasar tres días sin comer ni beber nada, porque “no solo de pan vive el hombre sino de la palabra de Dios”, según la lectura de fe de Gregorio.

30 Neme, Comunicación.

31 Ver Naranjo, Comunicación.

Sostiene Pérez: lo que fue para las primeras comunidades el recuerdo de Jesús de Nazaret es para el hijo el relato sobre la muerte de su padre. Un recuerdo que genera vida de resurrección, vida pascual, que lo motiva a seguir adelante ante la injusticia, sobreviviente de procesos colonizadores de los cuales hace parte la historia de la acción misionera con sus pretensiones de inculturación susceptibles de crítica.

Se trata, pues, de una fe muy histórica, encarnada en procesos concretos de las personas y de la comunidad, que se convierte en colectiva gracias a quien relata sus recuerdos³².

DOCUMENTACIÓN

AUDIOS

García, Biviana. Comunicación personal, 28 de agosto de 2019.

Naranjo, Cecilia. Comunicación personal, 28 de agosto de 2019.

Neme, Jenny. Comunicación personal, 28 de agosto de 2019.

Osuna, Javier. Comunicación personal, 28 de agosto de 2019.

Pérez, David. Comunicación personal, 28 de agosto de 2019.

Ramírez, Gregorio. Comunicación personal, 7 de agosto de 2018.

Reyes, Alejandro. Comunicación personal, 22 de octubre de 2018.

Rodríguez, Jeferson. Comunicación personal, 28 de agosto de 2019.

Torres, Anderson. Comunicación personal, 28 de agosto de 2019.

VIDEOS

Pérez, Gustavo (productor) y Rodríguez, Marta (directora). “Planas: testimonio de un etnocidio [documental]”. Colombia: Icodes, (1971).

32 Pérez, Comunicación.

LIBROS

Bonilla, Víctor. *Planas o la destrucción de la nación indígena*. Bogotá: Oveja Negra, 1970.

Mendoza, Carlos. *Deus inefabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder, 2015.

Pérez, Gustavo. *Planas: un año después*. Bogotá: América Latina, 1971.

ARTÍCULOS DE REVISTA

Bonilla, Víctor. “Diseción de un etnocidio”. *Revista Flash* (Octubre 16-31/1970): 19.

DOCUMENTOS OFICIALES

Carta del general Jorge Ordóñez Valderrama, jefe del Departamento Administrativo de Seguridad, a Abelardo Forero, Ministro de Gobierno. 13 de enero de 1972.

Carta de Abelardo Forero, Ministro de Gobierno de Colombia, a Dwardgard Sardifer, presidente de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de los Estados Americanos. 17 de enero de 1972.

Carta de Policarpo Castillo, Gobernador de Meta, a Carlos Augusto Noriega, Ministro de Gobierno. 27 de octubre de 1969.

Informe de Ignacio Salomón Rodríguez sobre actividades cumplidas por la comisión de asuntos indígenas en la región de Planas del departamento del Meta. 14 de agosto de 1970.

SIGLAS UTILIZADAS

- AG Decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II.
- CM “Carta a las mujeres” de Juan Pablo II (1995).
- Dz. Denzinger, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia*. Madrid: Herder, 1963.
- EG Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* de Francisco (2013).
- EN Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975).
- GE Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* de Francisco (2018).
- GS Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II.
- II Declaración *Inter insigniores* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1976).
- LG Constitución dogmática *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II.
- LS Carta encíclica *Laudato Si’* de Francisco (2015).
- MD Carta *Mulieris dignitatem* de Juan Pablo II (1988).
- OS Carta *Ordinatio sacerdotalis* de Juan Pablo II (1994).
- PO Decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio Vaticano II.
- SC Constitución *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II.
- VG Constitución apostólica *Veritatis gaudium* de Francisco (2017).



Amerindia Colombia retoma su presencia en el concierto de la reflexión, análisis y prospección del quehacer teológico de Colombia y América Latina con esta publicación que condensa los trabajos presentados en sus jornadas teológicas tituladas: “¿Es pertinente la teología de la liberación hoy?”, fruto de diversos procesos investigativos de sus autores.