



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CONGRESO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA – MEMORIAS

85 años en diálogo con
los signos de los tiempos

Carlos Eduardo Román Hernández
(Compilador)

CONGRESO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA – MEMORIAS

85 años en diálogo con los
signos de los tiempos

23 al 26 de agosto de 2022



CONGRESO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA – MEMORIAS

85 años en diálogo con los
signos de los tiempos

Carlos Eduardo Román Hernández
(Compilador)





Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

Facultad de Teología

**CONGRESO INTERNACIONAL DE
TEOLOGÍA – MEMORIAS**

Reservados todos los derechos

© Pontificia Universidad Javeriana

© Facultad de Teología

Colección Teología en Contexto N.º 2

Decano

Víctor M. Martínez M., S. J.

Directora y Editora jefe

Edith González B.

Edición y corrección de estilo

Carlos Eduardo Román H.

Diseño y diagramación

Xiomara León R.

Primera edición:

Bogotá, D.C., agosto de 2023

Hecho en Colombia

Facultad de Teología

Oficina de Publicaciones

Carrera 5 No. 39-00

Edificio Pedro Arrupe, S. J.

Bogotá, D.C.

Pontificia Universidad Javeriana | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como Universidad:
Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 73
del 12 de diciembre de 1933 del Ministerio de Gobierno.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Presentación	6
Interpelaciones a la teología desde la violencia y las diversas violaciones a los DDHH y el DIH en un contexto de conflicto y construcción de paz en Colombia <i>Mauricio García Durán, S. J.</i>	9
Normalización de la barbarie, crueldad y atrocidad como signos de este tiempo <i>Dorian Enith Ibargüen Asprilla</i> <i>Wilson Andrés Arango Alzate</i> <i>Oscar Albeiro Arango Alzate</i>	26
Agenciamiento de la mujer en el contexto de la violencia colombiana <i>Natalia María Ramírez López</i> <i>Diego Agudelo Grajales</i>	40
La religión: entre la violencia por omisión y el aporte decisivo en la construcción de una sociedad de paz (Lc 10,30-35) <i>Sonia Luisa Sistiva Loaiza</i>	53
Líderes religiosos contra la invasión rusa a Ucrania <i>Juan Esteban Santamaría-Rodríguez</i>	68
La crisis de los grandes relatos <i>Juan Manuel Torres Serrano</i>	87
De regreso al otro sufriente <i>Oscar Albeiro Arango Alzate</i>	98
Mujeres y migraciones <i>Jutta Battenberg Galindo</i>	109

Retos de la Pastoral Hispana entre migrantes en los Estados Unidos <i>Dora Tobar</i>	128
Múltiples texturas discursivas de la hospitalidad <i>Wooldy Edson Louidor</i>	137
Dios camina con nosotros <i>David Eduardo Lara Corredor</i>	160
Hacia una hermenéutica evangélica de la vida <i>Marcela Mazzini</i>	176
Creyentes que amen, luchan y sirvan: un proyecto de vida desde la fe, según el magisterio del papa Francisco <i>Hernán Yesid Rivera Roberto</i>	187
A imagen de la Trinidad <i>Andrea Sánchez Ruiz</i>	197
La espiritualidad en salud mental: un cambio de paradigma en la atención hacia una sociedad transcultural <i>Carlos Felipe Trujillo Torres</i> <i>Dra. Ana Lucia Orozco Aguirre</i>	215
El –cuidado de sí– como estrategia de intervencion espiritual frente al ausentismo laboral <i>Catalina Lugo Pulgarín</i> <i>Jairo Alberto Henao Mesa</i>	230
La producción teológica hoy, cuestiones pendientes <i>Alexander Urrea Duque</i>	249

PRESENTACIÓN

Los *signos de los tiempos* esbozan una particular elocuencia divina que suscita procesos vitales muy diversos, a través de los cuales mujeres y hombres van planteando, creando y conversando su propia y compartida historicidad, de múltiples e incluso conflictivas maneras. En tal sentido, siempre en los contextos históricos propios de su época, la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana ha caminado durante 85 años en diálogo interpelador e interpelante con ellos.

Así lo recordó el actual decano de la Facultad, en el prefacio del libro que da cuenta de esta efeméride. Allí, el p. Víctor Martínez S.J. rememora con brevedad “un pasado que hemos heredado y conservado a lo largo del tiempo”, que supo encauzarse desde las inspiraciones de Vaticano II y beber del camino eclesial y teológico latinoamericano, para proponer “Una teología que surgiera de la realidad y regresara a ella para transformarla, luego del estudio serio y riguroso de la iluminación, del buen juicio y de la criba propia de la ciencia teológica”.¹

En este panorama, señala Martínez que “Nuestra labor teológica hoy se ha de realizar a partir de una teología que teja sinodalidad, una teología de comunión y participación que nos hace muy sensibles a todo tipo de exclusión, marginación, inequidad, vulneración e injusticia”.² Esta labor en diálogo, participación y debate, señalaron la propuesta de realizar un Congreso que acompañara la efeméride de la Facultad, donde diversas voces de diversos lugares colaboraran en tejer “una mirada de lo que está por hacerse, de los problemas no resueltos, de los trabajos que están por ejecutarse (...), de los retos y desafíos que no se han asumido, de las propuestas y alternativas que hemos de formular, de las acciones que hemos de emprender”.³

¹ En: González Bernal, Edith, y Alberto Múnera Duque S.J. (compiladores). *85 años en diálogo con los signos de los tiempos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2022., 17.

² *Ibíd.*, 18.

³ *Ibíd.*, 19.

En la organización previa al Congreso, poco a poco los temas definitivos fueron confluyendo en una serie de temáticas de fuerte actualidad: los asuntos de la teología en relación con la posmodernidad, la interdisciplinariedad, la religión y las realidades socio-políticas; las interpelaciones que generan a la teología las guerras en curso, las migraciones, los derechos humanos; las apelaciones transformadoras y críticas al propio discurso teológico que surgen desde la mirada feminista, las exégesis y hermenéuticas latinoamericanas, las hermenéuticas evangélicas por la vida, las perspectivas sapienciales, y los diversos ámbitos de la acción humana.

Los asistentes al Congreso, realizado entre el 23 y el 26 de agosto de 2022, pudieron apreciar el tono de las presentaciones y las diversas inquietudes de todo orden que suscitó. Estas memorias apenas evocan dichas particularidades vividas, pues como corresponde a la actividad escrita, se ocupan tan sólo de recoger algunos de los aportes allí presentados. No todo lo que se presentó figura en esta publicación: los expositores fueron invitados a remitir por escrito sus intervenciones, pero por diversas circunstancias sólo algunos de ellos pudieron responder a este llamado.

Esto último hace innecesario que exista aquí un orden particular de presentación. Los editores hemos considerado que cada texto se explica por sí sólo desde su título, y contiene su propia sensibilidad, de manera que el lector puede ir sobre ellos con entera libertad. Con todo, se ha procurado agrupar los textos desde su aire de familia, antes que seguir el orden temático de paneles y conferencias principales tal y como se presentaron en el Congreso. Los primeros textos abordan los desafíos que se presentan desde los derechos humanos y las migraciones. Enseguida, se presentan aportes referidos a diversos asuntos teológicos, y cierra la presentación de los escritos uno referido a cuestiones pendientes sobre la producción teológica.

Es posible atreverse a sintetizar las diversas voces, tanto las que aquí se editan como las que se hicieron presentes en el desarrollo del Congreso, tomando prestada esta frase del decano de la Facultad de Teología:

Mirar el futuro con esperanza nos lanza a un mañana que nos haga protagonistas de una teología que vaya más allá de las fronteras, desde aquella mayor inserción ante nuevos escenarios y sujetos emergentes, de rostros reales a partir de los pobres, las víctimas y los crucificados de hoy.⁴

⁴Ibíd., 20.

INTERPELACIONES A LA TEOLOGÍA DESDE LA VIOLENCIA Y LAS DIVERSAS VIOLACIONES A LOS DDHH Y EL DIH EN UN CONTEXTO DE CONFLICTO Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ EN COLOMBIA

Mauricio García Durán, S. J.*

Quiero agradecer a la Facultad de Teología y, en particular, a su decano, el p. Víctor Martínez S. J., por la invitación que me hicieron a intervenir en este Congreso de Teología con el que se quiere celebrar los 85 años de la Facultad. Volver a este ámbito académico como exalumno es muy grato, más cuando el campo de especialización que he tenido no es directamente en teología.

Por eso, no les voy a hablar como teólogo, pues es donde mi formación y mi práctica profesional es más pobre; dados mis estudios y trabajo por largos años en el campo de la ciencia política y en los estudios de paz, es mejor hablarles desde ahí. Pero también les hablaré como un creyente que se interpela en su fe al contemplar y analizar la cruda realidad de nuestro país, que se debate entre la paz y la violencia y los abusos a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario (DIH) que en más de 60 años de conflicto armado se han producido. Al contemplar dicha realidad en esta tensión de violencia y paz, tenemos el reto de discernir la presencia del buen Dios en ella para poder reconocer lo que está tratando de hacer en dicha realidad para reconciliarla consigo y entre sí: “Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo, no tomando en cuenta las trasgresiones de los hombres, sino poniendo en nosotros la palabra de la reconciliación” (2 Cor 5, 19).

* Polítólogo y Teólogo con maestría en Filosofía y Doctorado en Estudios de Paz. Responsable de la cátedra de Perdón y Reconciliación en la Maestría de Derechos Humanos y Cultura de Paz en la Universidad Javeriana Cali. Director del Doctorado de Estudios para la Paz, en proceso de lanzamiento por las Universidades del Valle y Javeriana Cali.

Por eso, mi intervención será una reflexión sobre algunos aspectos que me interpelan cuando me enfrento a las situaciones, a la vez dramáticas y esperanzadoras, que se viven en la sociedad colombiana, que quiere superar la página trágica del conflicto armado y la violencia. Al hacerlo tendré presente el reciente informe de la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, que dramáticamente nos ha señalado la barbarie que hemos vivido como sociedad. Inicialmente, presentaré un primer nivel de interpelaciones directamente surgidos de violaciones de los derechos políticos y económicos, para posteriormente referirme muy brevemente en un segundo nivel de interpelaciones más generales vinculadas a los esfuerzos por sanar las heridas dejadas por la guerra, la violencia y las injusticias estructurales.

1ER NIVEL DE INTERPELACIONES DESDE LOS DDHH POLÍTICOS Y ECONÓMICOS

PRIMERA INTERPELACIÓN: ¿DÓNDE ESTÁ TU HERMANO?

Es la pregunta que Dios ha venido haciendo a la humanidad y los creyentes desde los orígenes, cuando se toma consciencia de cómo la guerra y la violencia indiscriminada afectan y desgarran las relaciones entre los seres humanos y entre los pueblos. Es una pregunta que ha acompañado la humanidad y la reflexión eclesial a lo largo de la historia. La experiencia del Holocausto nazi contra los judíos implicó una interpelación a los creyentes y las Iglesias, llevando a plantearse una pregunta radicalmente teológica: ¿Cómo hablar, creer u orar a Dios después de Auschwitz?, como se pudo ver en la teología de Johann Baptist Metz y en las reflexiones de Edith Stein, ella misma mártir de dicha barbarie. Lo que se pone en juego es la revelación o el silencio de Dios en realidades dramáticas como esta.

En el caso colombiano, hemos recibido el informe de la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, que nos devela la magnitud devastadora de la violencia y el conflicto armado en más de 60 años. Es un amplio informe en el que se presenta la barbarie que vivió el país desde distintas perspectivas y miradas (territoriales, de actores afectados, del tipo de afectación, de responsabilidades en los abusos). Su lectura no

es fácil en razón de la extensión de todo el informe escrito (24 tomos si se cuentan los tomos por regiones, en total con 8.387 páginas, sin contar todos los demás productos audiovisuales publicados en la página web de la CEV). “En Colombia, alrededor de 450.666 personas han muerto a causa del conflicto armado entre 1985 y 2016”, cifra que puede subir a las 800.000 víctimas si se estima el subregistro¹; existen alrededor de 121.768 víctimas de desaparición forzada, que pueden llegar a 210.000 con el subregistro; 50.770 víctimas de secuestro en el marco del conflicto armado en el periodo 1990-2018, que pueden llegar a 80.000; 16.238 víctimas de reclutamiento de niños, niñas y adolescentes (de los identificados, al menos 11.314 eran niños y 4.924 niñas), pero pueden llegar a 30.000 víctimas; y entre 1985 y 2019 se registraron 7.752.964 personas desplazadas (CEV 2022b: 38, 134, 189/90, 292, 342). Como bien lo ha dicho el presidente de la Comisión de la Verdad, Francisco de Roux S.J., resumiendo esta tragedia “si hiciéramos un minuto de silencio por cada una de las víctimas del conflicto colombiano en los últimos 60 años, tendríamos que permanecer en silencio durante 17 años” (banner de la CEV).

La pregunta de Dios a Caín, dónde está tu hermano, sigue haciendo eco en nuestra realidad como pregunta que hoy se hace a la sociedad, a las Iglesias y a cada uno de nosotros. ¿Dónde estaba Dios cuando toda esta barbarie del conflicto colombiano aconteció? ¿Cómo creer y orar a Dios después de ello? ¿Cuál fue la actitud de la Iglesia y la Teología ante toda esa barbarie? Responder estas preguntas es el reto más serio que tiene la teología en medio nuestro: encontrar la manera de hablar de Dios en un contexto así cuando nos adentramos en la verdad del “holocausto” que vivimos en los últimos 50 años. Ello implica encontrar el lenguaje y la práctica pastoral que nos permitan confirmar nuestra fe en un Crucificado/Resucitado y anunciar de manera creíble al Padre

¹ Por medio de modelos estadísticos, el proyecto JEP-CEV-HRDAG («Proyecto conjunto de integración de datos y estimaciones estadísticas») no sólo busca integrar los datos de las distintas bases de datos existentes sobre conflicto armado, sino hacer estimaciones del potencial subregistro de información, lo cual permite acercarse mejor al universo real de todas las víctimas que resultaron del conflicto armado.

de Nuestro Señor Jesucristo como Dios de la vida y no de la muerte. “Ojalá que hoy podamos poner también nuestros nombres en esa larga cadena de compañeras y compañeros de madrugada, mujeres y hombres que caminan portando los aromas del Espíritu hacia lugares donde huele mal, donde muchos no quieren ir porque aparentemente ya no se puede hacer nada, en las noches de cuerpos quebrados que no hallan consuelo... en estos *anti-lugares* de los que huimos y hacia donde él nos lleva y nos espera” (López Villanueva 2021: 84). Y es ahí en estos anti-lugares donde estamos invitados a reflexionar teológicamente.

SEGUNDA INTERPELACIÓN: EL AYUNO QUE YO QUIERO...

Una segunda interpelación a la teología viene de las violencias e injusticias estructurales que azotan y desgarran nuestras sociedades, donde los niveles estructurales de pobreza e iniquidad son un atentado contra la dignidad de los seres humanos, en los que el mismo Jesucristo se hace presente como bien nos lo dice el texto de Mateo 25. En Colombia (DANE 2022), a 2021, existen 19'621.330 (39,3% de la población) personas que viven con menos de \$354,031 al mes; son 2'151.288 personas más que en el 2019, en razón de los efectos de la pandemia del Covid. De estos, 6'110.881 personas viven con menos de \$161,099 al mes, es decir, en una situación de pobreza extrema. La pandemia del Covid hizo que se perdieran los avances que se habían logrado en la disminución de la pobreza en los últimos 10 años. La pobreza monetaria, que en el 2012 afectaba al 40.8% de la población, disminuyó al 34,7% en el 2018, pero vuelve a aumentar por encima de la cifra del 2012 al 42,5% en el 2020, sin que en el 2021 haya podido recuperarse a los niveles del 2018, sino que se mantiene en los porcentajes del 2012/13. Esto quiere decir que, en la actualidad, en Colombia alrededor de 35'000.000 de personas viven con menos de \$690.524 al mes.

Es irónico que los pobres pierden con la pandemia, mientras los bancos siguen mostrando ganancias exorbitantes, sin que la pandemia los haya afectado, antes bien incrementando los niveles de inequidad. Por eso, esta condición de pobreza es más seria si se considera el grave nivel de iniquidad que vive la sociedad colombiana. El coeficiente de

Gini, indicador para medir la desigualdad en los ingresos, en el caso de Colombia es en la actualidad 0,51. Al igual que los indicadores de pobreza, el nivel de desigualdad también se vio afectado por la pandemia del Covid. Según datos del Banco Mundial (2022), Colombia sería el 7° país a nivel mundial con mayor desigualdad en la distribución del ingreso (dato del 2020), siendo el segundo en América Latina luego de Surinam. Si el dato se ajusta al de 2021, ocuparíamos el 11° lugar. Los otros países con niveles de inequidad mayores son en su mayoría africanos.

Estas situaciones de inequidad y pobreza nos hacen clamar con el profeta Isaías:

¿No será más bien este el ayuno que yo quiero: soltar las cadenas de la injusticia, desatar las correas del yugo, liberar a los oprimidos, quebrantar todos los yugos, partir del pan con el hambriento, hospedar a los pobres que no tienen casa, vestir a los que no tienen ropa, y no desentenderte de los que son de tu misma condición humana? (Is. 58, 6-7).

En la teología encontramos con frecuencia demasiadas elegías a la grandeza de Dios, pero pocos gritos de indignación frente a la cruda realidad de las víctimas y los empobrecidos donde el Señor está presente. Hay demasiada complacencia teológica y poca hambre de justicia; lastimosamente esto también lo encontramos en el contexto eclesial colombiano, incluidas las facultades de teología y los seminarios.

Aunque la Teología de la Liberación, con la opción por los pobres que supone, ha tenido algún nivel de respuesta ante el drama de la pobreza y la iniquidad, no es suficiente una perspectiva meramente liberacionista (como son el sacar de la esclavitud de Egipto, o el sacar del destierro en Babilonia). Una seria interpelación que tiene la teología es cómo puede dar cuenta de lo que Dios está tratando de hacer en dicha realidad de injusticia para transformarla. Como ya lo hizo en la Revelación, Dios libera para algo, es decir, saca de una condición de injusticia y esclavitud para llevar a una nueva sociedad, es decir, una sociedad contraste donde la fraternidad puede florecer, donde la justicia y la inclusión de los excluidos sea una realidad (cf. Lohflink 1987 y 1995). La Teología debe dar más cuenta de esta dinámica propia del actuar de Dios y que sigue presente ahora en muchas experiencias y dinámicas sociales

y eclesiales, pero que necesitaría más reflexión teológica. ¿Cuáles son las dinámicas de fraternidad y justicia que la presencia del buen Dios está produciendo en el pueblo colombiano afectado por la violencia? ¿Cuáles son las dinámicas de justicia, fraternidad y reconciliación que el Espíritu de Amor impulsa en nuestra realidad de pobreza, exclusión y discriminación?

TERCERA INTERPELACIÓN: “MI CUERPO ES LA VERDAD”

Esta es en realidad una triple interpelación que proviene de la realidad de los abusos a los cuerpos de tantas víctimas, particularmente en la guerra, contra las mujeres y contra los sectores LGBTIQ+, pero también de los abusos sexuales contra menores en la Iglesia. Es una triple interpelación que tiene como eje común la corporalidad de las víctimas y que plantea hondos interrogantes a la teología sobre la forma como ha reflexionado sobre el cuerpo humano, sensible y sexual, condición sine qua non de la Encarnación. Veamos algunas reflexiones que vienen de la especificidad de las víctimas de los mismos: mujeres, sector LGTBIQ+ y menores.

a) Abusos sexuales en la guerra contra mujeres

En uno de los tomos del informe final de la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, dedicado a la violencia contra las mujeres y la población LGTBIQ, se presenta una descripción amplia y desgarradora de los abusos sexuales que las mujeres padecieron en la guerra:

- “De acuerdo con el Registro Único de Víctimas (RUV), en Colombia al menos 32.446 personas han sido víctimas de actos en contra de la libertad y la integridad sexual. Las mujeres y niñas representan el 92,5 % de las víctimas registradas por esta entidad” (CEV 2002a: p. 67).
- “Los actores armados comprendieron rápidamente que controlar los territorios implicaba controlar a las mujeres, y para esto era necesario controlar su vida y su cuerpo, y romper el tejido social [...] Los actores armados se inscribieron en los cuerpos de las mujeres, los marcaron, los violentaron, los destrozaron, los despojaron

- de su humanidad. La violencia sexual fue una forma de control, de castigo, de esclavitud, un incentivo y una recompensa para los hombres por haber arriesgado la vida en batalla” (Ibid., p. 19).
- “La guerra es, sobre todo, posesión y destrucción de lo femenino y del cuidado de la vida [...] Muchas [mujeres] vieron morir a sus padres, hermanos e hijos; otras observaron cómo violaban a sus hijas o padecieron la violación en carne propia. O fueron desplazadas, en condición de huérfanas o viudas; llegaron a ciudades extrañas a empezar de nuevo, sin noticias de sus familiares, sin nada, solo con su fuerza y la convicción de levantarse y honrar la vida. Perdieron sus tierras y nunca pudieron recuperarlas [...] Muchas fueron reclutadas o se unieron a una organización armada para huir del hambre, el maltrato o la exclusión. [...] Otras fueron torturadas, encarceladas y exiliadas (Ibid., pp. 14 y 15).

La teología y la vida de la Iglesia tiene que aprender sobre lo que las mujeres víctimas de la guerra y la violencia nos enseñan sobre el cuerpo y su lugar en la teología; esta es una interpelación mayor para nosotros. La bella reflexión de Mariola López en su libro *Miróforas* nos puede ayudar a plantear esta interpelación del cuerpo violentado de las mujeres:

- “Jesús se reconoció en sus gestos [de las mujeres] y aprendió de estas mujeres el modo de proceder de Dios” (López Villanueva 2021: 42) con nuestro cuerpo y con el cuerpo de los otros para levantarlos de los abismos donde han caído por causa de la violencia.
- “Ellas nos enseñan que es el cuidado del cuerpo del otro lo que determina nuestra relación con Dios. Que el cuerpo del herido [su mismo cuerpo violentado] y el cuerpo del amigo devienen para nosotros territorios sagrados, donde aprendemos y maduramos, donde Dios se nos hace humanamente presente” (Ibid.: p. 30).
- “Las mujeres continúan convocándonos a seguir a Jesús, el de Nazaret, el que pertenece a los que no tienen a nadie; y nos enseñan cómo servirle con toda nuestra corporalidad, sin dejar nada fuera:

con toda nuestra energía, nuestro amor y nuestra pobreza” (Ibid.: p. 41), con todo el respeto de la corporalidad de los demás.

- Estas “mujeres portadoras de la mirra en la mañana de la Pascua, mujeres de la atención al cuerpo del Señor, mujeres de la atención a los cuerpos heridos de la historia” (Ibid.: p. 83), nos enseñan el cuidado y la ternura como principios que deben orientar una teología del cuerpo.

Estos abusos sexuales se traducen en una interpelación profunda para una teología hecha por hombres y para una Iglesia marcada por estructuras patriarcales y masculinas. La voz de la mujer y la experiencia de construcción eclesial que han liderado las mujeres desde el momento mismo de la resurrección del Señor, no se han podido apagar por más esfuerzos que la estructura machista y patriarcal que predomina en los ámbitos eclesiales ha hecho por silenciar y arrinconar a las mujeres. Como Carmina Navia le pregunta al Papa Francisco en una carta abierta que le escribe:

“¿No cree que la Iglesia, en su cabeza o en la de otra persona, tendría que pedir perdón a la mujer, a las mujeres en general? Hay tantos motivos, a lo largo de la historia, para ello: El silenciamiento a que ha sido y es sometida, la falta absoluta de reconocimiento. El intentar robar la memoria histórica de una potencia como la de María de Magdala. La condena del cuerpo femenino como un camino hacia el pecado. La persecución a las brujas y sus asesinatos. La marginación y condena a unas mujeres tan extraordinarias y visionarias como las beguinas, el pasar sobre ellas en silencio en todas las historias de la iglesia y memorias de cristianismo. Una lectura bíblica que las ha identificado con el mal, con la “carne” y sus connotaciones negativas, con el pecado. El no haberle dado jamás un lugar adecuado en la estructura eclesial y el negarle la igualdad plena de derechos y oportunidades en este ya avanzado siglo XXI”².

² <https://www.vidanuevadigital.com/blog/la-carta-de-carmina-navia-a-francisco-isabel-corpas/>

b) *“Amas todo lo que existe y no odias nada de lo que has hecho”.*

Otra de las realidades dramáticas del conflicto son los abusos sexuales cometidos en la guerra contra el sector LGBTIQ. De los 1.154 testimonios recabados por la CEV sobre personas víctimas de violencias sexuales, con 1.294 hechos relatados, el 10,49% fueron abusos contra hombres (CEV 2002a: p. 67); los abusos contra el sector LGBTIQ+ dejaron 5.360 afectados, según el Registro Único de Víctimas (RUV). Según las entrevistas realizadas por la Comisión de la Verdad, el 54,5% eran gay, el 26,6% eran lesbianas, 12,2% bisexuales, 8,1% mujer transgénero, y 2,2% hombre transgénero (Ibid., p. 245). Los tipos de violencia que más las/os afectaron fueron amenazas, desplazamiento, exilio y violencia sexual (Ibid., p. 248). En cuanto a la responsabilidad de las violaciones, la Comisión de la Verdad identifica que el 36,6% corresponde a los paramilitares, el 30,2% a la guerrilla, el 20,7% a desconocido, el 7,9% a otro grupo armado y el 6,8% a Fuerza Pública (Ibid., p. 252). En la parte titulada *“La verdad es arcoíris”*, dedicado a las violaciones al sector LGBTIQ+, se realiza una cruda descripción de estas violencias, identificando una lógica de las mismas:

- “La deuda política que Colombia tiene como Estado y sociedad con las personas LGBTIQ+ es enorme. Han pasado décadas de desprotección, impunidad y aprobación social ante las violencias cometidas contra aquellas que fueron señaladas injustamente de «pecadoras», «enfermas» y «criminales» porque les gustaba alguien de su mismo género o porque pasaron de ser «él» a ser «ella» o viceversa. Estas agresiones, que responden a modelos socioculturales hegemónicos con los que se han impuesto divisiones entre lo que es «sano» y lo que es «enfermo», lo «moral» y lo «inmoral», lo «normal» y lo «anormal», han ocasionado condiciones de precariedad para ellas a lo largo de sus vidas [...] Esos esquemas culturales adoptados y reproducidos que asocian lo diferente con lo negativo permearon inevitablemente la vida de toda la población colombiana, incluso, la de quienes tomaron las armas: guerrillas, paramilitares y fuerza pública. Cada grupo, con un patrón particular, persiguió a las personas LGBTIQ+ en razón de sus

orientaciones sexuales e identidades y expresiones de género no normativas, para consolidar un control poblacional en los territorios, mediante la imposición o reafirmación de un orden moral, social, político, económico y militar que consideraba «correcto», y para obtener o mantener la legitimidad ante la ciudadanía que las veía como «indeseables», con el fin de ganar la guerra” (p. 224).

- Esta perspectiva de rechazo y descalificación de las personas LGTBIQ+ ha estado vinculado con las nociones sociales que han dominado en la sociedad, “representaciones sociales que se han tejido en torno a ellas y que las han asociado con lo «indeseable»: pecadoras, criminales o enfermas”, y que se han expresado en distinto tipo de prejuicios, homofobia y violencias heteronormativas o anti-homosexuales. Y en ello la visión de las iglesias sobre orientaciones de género no normativas ha jugado un lugar importante; “algunas religiones han considerado a las personas LGTBIQ+ como «indeseadas», «enfermas» o «desviadas»”. De ahí “el papel de algunas iglesias en la «producción, reproducción y difusión» de las representaciones sociales negativas” y los prejuicios sobre las sexualidades y los géneros no normativos. Se pone en juego una “moral judeocristiana” que conllevó la imposición de la heterosexualidad. Es así como lo plantea un testimonio a la Comisión de la Verdad: “Escuché a mi profesor diciendo que el travestismo y el homosexualismo tenían que ver con enfermedades mentales, perversión, pedofilia, pederastia. Decía que eran personas condenadas por Dios y que estaban destinadas a ser juzgadas por él. Cuando uno escucha eso de “juzgar” y todos esos sinónimos peyorativos, se pregunta qué es lo que le espera; soy el demonio y soy lo peor” (CEV 2022a: pp. 295-300).

Esta valoración de las personas LGTBIQ+ pone de presente la doble victimización de la que fueron objeto durante el conflicto armado: por el hecho de ser población que habitaba en contextos de guerra, como las mujeres, los niños/as y hombres campesinos, afros e indígenas; y por el hecho de su orientación sexual, discriminada y condenada por la sociedad, las iglesias y los actores armados. Los abusos contra

personas LGBTIQ+ radicaliza la interpelación que ya se ha planteado en el caso de los abusos contra las mujeres, porque más allá de la pregunta honda por la presencia de Dios en la corporalidad femenina, se plantea una interpelación profunda de si la teología y las doctrinas oficiales de las Iglesias han podido dar cuenta de la realidad creatural profunda de las personas LGBTIQ+, seres nacidos y configurados en su orientación sexual por el amor de Dios. “Amas todo lo que existe y no odias nada de lo que has hecho. Si hubieras odiado algo, no lo habrías creado. ¿Cómo permanecerían si tú no lo quisieras? ¿Cómo se habría conservado si tú no lo hubieras llamado?” (Sab. 11, 24-25).

Rowan Williams, quien fuera arzobispo de Canterbury, realizó una reflexión sobre la sexualidad de personas del mismo sexo que plantea interrogantes sobre el tipo de fundamentación que existe en las Iglesias Cristianas en torno a las relaciones entre personas LGBTIQ+ (basada en 7 textos bíblicos y un horizonte de teoría de la ley natural) que parecerían condenar sin remedio a estas personas como seres innaturales y constitutivamente pecadores, es decir, cerrados al amor de Dios y al amor entre sí y con los demás. “Si tenemos miedo de enfrentar la realidad del amor entre personas del mismo sexo es porque nos obliga a pensar en los procesos del deseo corporal y el deleite por derecho propio, tal vez deberíamos ser más cautelosos al apelar a las Escrituras como legitimadoras solo de la heterosexualidad procreativa... Sospecho que una exploración más completa de las metáforas sexuales de la Biblia tendrá más que enseñarnos sobre una teología y ética del deseo sexual que la simple cita de textos aislados [...] la condena absoluta de las relaciones de intimidad entre personas del mismo sexo [se ha basado] en un despliegue fundamentalista abstracto de una serie de textos muy ambiguos, o en una problemática teoría, ciertamente no bíblica, sobre la complementariedad natural, aplicada de manera estrecha y cruda a la diferenciación física sin tener en cuenta las estructuras psicológicas” (Williams 2002: 10).

También en el ámbito católico parece abrirse una perspectiva de la necesidad de repensar y reformular la doctrina y práctica pastoral frente al tema. Por una parte, el mismo Papa Francisco ha insinuado

dicha necesidad en su posición favorable al acompañamiento a personas LGTBIQ+; primero, el 28 de julio de 2013 regresando de Brasil dijo en la entrevista con los periodistas: “Si una persona es gay y busca al Señor y tiene buena voluntad, ¿quién soy yo para juzgarla?”³. Pero también en algunas cartas de apoyo que ha escrito a personas que trabajan en atención pastoral a personas de la comunidad LGTBIQ+, como fue el caso del P. James Martin SJ y el caso de la hermana Jeannine Gramick de las Hermanas de Loreto. Otra expresión de esta necesidad de repensar la doctrina sobre la homosexualidad la encontramos en el cardenal Jean-Claude Hollerich de Luxemburgo, jefe de la Comisión de las Conferencias Episcopales de la Unión Europea [...] En enero de 2022, en una entrevista con la Agencia Católica de Noticias de Alemania, o KNA, dijo que “la evaluación de la iglesia de considerar toda relación homosexual como pecaminosa está errada”. “Creo que el fundamento sociológico-científico de esta enseñanza ya no es correcto”. El cardenal continuó diciendo que “es hora de una revisión fundamental de la enseñanza de la iglesia sobre la homosexualidad.”⁴.

En razón de ello, la gran interpelación y reto para la teología es aportar en investigación bíblica y teológica que ofrezcan miradas alternativas y complementarias para pensar la sexualidad y la orientación sexual de personas no hetero normativas, de forma que la lectura de dicha realidad humana corresponda al mismo tiempo a la experiencia del amor gratuito de Dios por TODA su creación y a las exigencias de reconocimiento y defensa de la dignidad de todas las personas, no obstante sus diferencias culturales, de género y orientación sexual, como lo piden los Derechos Humanos.

³ https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-conferenza-stampa.html

⁴ Top EU cardinal calls for change in church teaching on gay relationships | National Catholic Reporter (ncronline.org).

c) Abusos sexuales y de autoridad a nivel eclesial

No podemos hablar de la interpelación que los abusos sexuales en la guerra plantean a la teología, sin tener presente otra realidad de abusos sexuales y de autoridad que se da en la sociedad por parte de actores eclesiales, particularmente sacerdotes y religiosos/as, aunque en algunos casos también agentes pastorales laicos. Estos abusos también interpelean poderosamente a la teología. La historia de este tipo de abusos se ha venido revelando paulatinamente en los distintos países: Estados Unidos, Canadá, Francia, España, Alemania, Australia, etc. También en América Latina esta cruda realidad de abusos ha venido emergiendo, como pudo verse de forma clara en Chile. En Colombia es una problemática que sólo comienza a salir a la luz pública, como en el caso de la Arquidiócesis de Villavicencio, y estamos lejos de conocer la magnitud de la misma en otras jurisdicciones y comunidades religiosas; hasta el momento sólo se conoce la punta del iceberg. Es claro que la Iglesia debe asumir, como claramente lo ha planteado el Papa Francisco, una política de tolerancia cero frente a los abusos.

La interpelación que más honda que esta realidad de abusos plantea a la teología viene de la necesidad de desentrañar planteamientos teológicos y sociológicos que terminan legitimando de una manera u otra este tipo de abusos, que terminan ocultando su cruda realidad y la lógica como operan en la vida de la Iglesia. Aquí sólo queremos llamar la atención al reto que plantea el clericalismo como potenciador y encubridor de esta problemática. Se puede entender el clericalismo como “una estructura de poder que aísla al clero y coloca a los sacerdotes por encima y aparte, otorgándoles autoridad, confianza, derechos y responsabilidades excesivos mientras disminuye la agencia de los laicos y los religiosos” (Rubio & Schutz 2022: 5). “Esta literatura se aleja de las patologías individuales y apunta hacia análisis de culturas y entornos que contribuyen a la violencia sexual, incluidos los abusos sexuales perpetrados por los sacerdotes. Abordar la violencia sexual en la Iglesia requiere que analicemos y desmontemos el clericalismo estructural en sus elementos esenciales: sexo, género y poder” (Ibid.). Es decir: (1) falta de integración sexual, represión sexual generalizada y una cultura del

silencio vinculada al celibato y la homosexualidad; (2) formas tóxicas de identidad masculina y femenina y exclusión de género vinculadas a teologías problemáticas de género; (3) interpretaciones jerárquicas del poder vinculadas al estatus y la autoridad percibidos de los ministros ordenados, que se derivan de ciertos modelos teológicos del sacerdocio (cf. *Ibid.*, p.12).

La interpelación a la teología viene de la necesidad que tiene ésta de considerar los abusos sexuales perpetrados por clero como resultado de una dinámica estructural y no simplemente como resultado de “manzanas podridas”. La reflexión teológica tiene que tener especial cuidado de producir discursos que puedan terminar legitimando y reproduciendo un clericalismo que continúe produciendo procesos eclesiales que favorezcan los abusos.

2º NIVEL DE INTERPELACIÓN: ALGUNAS EXIGENCIAS GENERALES QUE SE PLANTEAN A PARTIR DE LOS ABUSOS CONSIDERADOS

Para terminar esta intervención déjenme hacer mención de tres interpeleaciones adicionales a la teología, ciertamente presentes en muchas reflexiones teológicas hoy en día, pero que necesitamos profundizar para garantizar que la vigencia de los derechos humanos no riñe con la teología, sino que más bien se potencian mutuamente. Es necesario no perder de vista que, como nos lo recuerda Mariola López, “El fondo último de la realidad está amorosamente salvado” (2021: 89), está amorosamente sanado, está amorosamente reconciliado.

CUARTA INTERPELACIÓN: PERDÓN DE LO IMPERDONABLE

Ante lo dramático de la violencia que hemos presentado, estamos invitados como país a dar un paso hacia el perdón que permita la sanación de raíz de las múltiples y hondas heridas, un perdón que no desconozca las víctimas, pero que abra la puerta a retejer una convivencia justa. Como lo planteó Derrida a nivel europeo y Guillermo Hoyos a nivel nacional, lo que se pone en juego es el perdón de lo imperdonable. Es

un perdón que no puede imponerse ni obligarse, es un perdón que las víctimas tienen la potestad de otorgar o no.

QUINTA INTERPELACIÓN: EXIGENCIA DE LA RECONCILIACIÓN

Como dice Jesús en el Evangelio, “*Si vas a presentar tu ofrenda al altar y te acuerdas que tu hermano tiene algo contra ti...*”. El informe final de la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad, recientemente presentado, representa una invitación a la reconciliación luego de una larga y degradada violencia que ha afectado al país por más de 60 años; es una violencia que ha supuesto una amplia destrucción del tejido social y comunitario. Sin construir condiciones de convivencia justa, es decir, sin reconciliación en el sentido más profundo e integral, difícilmente avanzaremos hacia una paz duradera y sostenible y hacia una verdadera vigencia de los derechos humanos.

SEXTA INTERPELACIÓN: NECESIDAD DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSO

La construcción de paz pide un verdadero y hondo diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural para poder avanzar por sendas reales de perdón, reconciliación y consolidación de paz. Una teología católica debe asumir el sentido amplio del término católico, es decir, universal, para poder reconocer la presencia de la misericordia divina actuando en la historia en medio de las diferencias y divisiones que hoy definen la humanidad y nos afectan de distintas formas. Como Jesús hace en el Evangelio con el “buen samaritano”, tenemos que poder reconocer que el que se hace prójimo no necesariamente está en el que formalmente practica la fe, como el sacerdote y el levita, sino muchas veces está en el que formalmente está lejano de la fe, como pueden ser los herejes, los no creyentes, los diferentes en distintos sentidos, los del bando contrario, como es el samaritano.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La teología debe contribuir proactivamente a que los derechos humanos se enriquezcan y amplíen desde la perspectiva de la fe y que la fe, con la

reflexión teológica que la acompaña, deba hacer los derechos humanos una praxis operativa en la Iglesia (Cf. Newlands 2006; Stackhouse 2005). Necesitamos una teología que, como el Buen Samaritano, “se mueva a la misericordia”. Es decir, “Quedan muchos perfumes por derramar, que mucha acción tierna por escribir en nuestra piel, y son los otros los que vienen a despertarla” (López Villanueva 2021: 90). El reto es poder reconocer la ternura y misericordia del buen Dios acercándose a las víctimas de tantas injusticias y dolores que encontramos a la vera del camino de nuestra historia colombiana.

Para terminar, tomamos prestadas las palabras de George Newlands, quien planteó la relación entre cristología y los derechos humanos, como de alguna forma hemos buscado hacerlo aquí al plantear algunas interpelaciones de los derechos humanos a la teología:

En pocas palabras, los derechos humanos importan porque pueden inspirar acciones para disminuir la inhumanidad del hombre hacia el hombre, para desalentar la tortura, el genocidio y otros males manifiestos que siguen siendo una característica continua y endémica de la sociedad humana. Desde un punto de vista cristiano, los temas de derechos humanos están íntimamente relacionados con los conceptos centrales del evangelio, con la comprensión de la humanidad ante Dios, con la rectitud y la justicia. Abarcan consideraciones de misericordia, reconciliación y hospitalidad, y se enfocan en el tratamiento de los marginados y de los extraños. Para los cristianos, parten de la comprensión de Cristo como centro del perdón, la reconciliación y la generosidad (2006: 4).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Banco Mundial [BM]. (2022). Índice de Gini. https://datos.bancomundial.org/indicador/SI.POV.GINI?most_recent_value_desc=true&page=4

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV] (2022a) *Mi cuerpo es la verdad [y La verdad es arcoíris] – Experiencias de mujeres y personas LGBTIQ+ en el conflicto armado*. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad?page=0>

- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición [CEV] (2022b). *Hasta la Guerra tiene Límites: Violaciones de los Derechos Humanos, Infracciones al Derecho Internacional Humanitario y Responsabilidades colectivas*. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad?page=0>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE] (2022). *Pobreza monetaria y grupos de ingreso en Colombia: resultados 2021*, en: https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/condiciones_vida/pobreza/2021/Presentacion-pobreza-monetaria_2021.pdf
- Lohfink S.J., Norbert. *Biblia y opción por los pobres*. En: *Selecciones de Teología* 104, Vol. 26 (1987).
- Lohfink S.J., Norbert. *Option for the Poor – The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*. BIBAL Press, 1995.
- López Villanueva, Mariola. *Miróforas – Portadoras de perfumes en las madrugadas del mundo*. Paulinas, 2001.
- Newlands, George. *Christ and Human Rights – The transformative engagement*. Ashgate, 2006.
- Rubio, Julie Hanlon & Schutz, Paul J. *Beyond ‘Bad Apples’ - Understanding Clergy Perpetrated Sexual Abuse as a Structural Problem & Cultivating Strategies for Change*. Taking Responsibility Project of Jesuit Institutions in the USA, 2022.
- Stackhouse, Max L. “Why Human Rights Needs God: A Christian Perspective”, en: *Does Human Rights Need God?*, editado por E.M. Bucar & B. Barnet, 25-40. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2005.
- Williams, Rowan (1989) *The Body’s Grace*, en: <https://www.abc.net.au/religion/the-bodys-grace/10101214>

NORMALIZACIÓN DE LA BARBARIE, CRUELDAD Y ATROCIDAD COMO SIGNOS DE ESTE TIEMPO

APORTES PARA RE-PENSAR UNA ESTÉTICA DESDE EL HORIZONTE DE LA COMPASIÓN

Dorian Enith Ibargüen Asprilla*
Wilson Andrés Arango Alzate**
Oscar Albeiro Arango Alzate***

Nuestra ponencia la hemos estructurado en cuatro partes. En la primera presentamos una noción de estética que nos permita abrir la reflexión de la segunda parte, donde mostramos como se ha utilizado la estética en la perspectiva de incubar la idea del otro como enemigo, en la mente y corazón de los colombianos. En la tercera parte mostramos cómo esta estética incuba y genera una forma de

* Licenciada en Etnoeducación, Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Estudiante de tercer semestre de la Maestría para el Desarrollo Socio Cultural, Universidad Popular del Cesar. Lidera los proyectos *Diversidad Étnica y Cultural: derecho a la igualdad siendo diferentes; Reciclo, creo, me divierto y aprendo; Los padres en el aula cuestión de educación*. Docente de básica primaria IE Rafael Núñez, Tarazá Antioquia. Correo: anaisabel241985@gmail.com

** Historiador, Universidad Nacional de Colombia. Pedagogo, Universidad San Buenaventura. Candidato a Magister en Educación para el desarrollo sociocultural, Universidad Popular del Cesar. Docente tiempo completo en la IE Rafael Núñez, Tarazá Antioquia. Correo: wi_wi89@hotmail.com

*** Magíster en Teología, Profesional en Teología, Comunicador social-periodista. Especialista en acompañamiento a personas, familias y comunidades afectadas por las violencias. Especialista en Derecho Canónico. Candidato al doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana. Coordinador del proceso de formación PRO-VIDAZ, promotores de vida, reconciliación y paz. Profesor e investigador asistente del Centro de Formación Teológica de Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de estudio e investigación sobre el Jesús Histórico ICTHUS de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Coordinador del diplomado permanente de acompañamiento y escucha a personas, familias y comunidades afectadas por las violencias que se desprenden del conflicto armado interno. Correo: oscar.arango@javeriana.edu.co

visualidad cultural: eliminar el enemigo. Por último, indicamos la urgencia y necesidad de apropiarse una estética desde el horizonte de la pasión-compartida.

DESDE UNA NOCIÓN DE ESTÉTICA¹

Indicamos que la estética, en el sentido que hemos apropiado como equipo de investigación, tiene que ver con la forma como las personas y los grupos perciben, valoran, construyen sus universos simbólicos y significativos. En otras palabras, cómo van configurando su carácter de fruición: el gusto y el dis-gusto². Es decir, la estética tendrá que ver con el pensar cómo puede actuar la moderación de la fruición como instancia crítica, creativa y de resistencia³ en la configuración (o no) de lo personal, social y cultural. Nuestra aproximación a la estética se sitúa como instancia crítica, creativa y de resistencia frente a la manera como se ha modelado el carácter de fruición de la realidad referido a la muerte, al horror de la barbarie que se impone hoy como

¹ En este apartado recurrimos teóricamente a las obras de Boal, Luckas, Benjamin, Enrique Dussel, Ellacuría y Eco, que quedan mencionadas en la bibliografía

² La estética es fruición de realidad. Es decir, actualización de la realidad en el sentimiento como belleza. Así, la fruición de la realidad como bella tendrá que estar referida a la vida y a todo lo que esté en relación con ella.

En primer lugar, *lo bello* a lo que se refiere la estética, *es un acto*. No es un acto de la inteligencia o de la volición humana como indican algunas aproximaciones a la estética, *lo estético es un acto del sentimiento*. Por ello, cuando se habla de estética, ella tiene que ver esencialmente con los *actos del sentimiento*, específicamente con el acto de *fruición*, del gusto o disgusto de aquel que se ubica frente a la realidad como real para sentirla. Es lo que podemos llamar el acto estético.

En segundo lugar, la *fruición* es un sentir, degustar la *vivacidad de la vida* y disgustar de la mortalidad de la muerte. La estética por tanto no piensa o valora la realidad. La siente cómo real, la siente como vida y todo lo referido a ella. tercero, esta *fruición* es un *tono*. El tono hace referencia al modo como el hombre siente realmente esa realidad. Siendo un ser vivo, el hombre recibe estímulos de la realidad que generan respuestas automáticas. Pero, a diferencia del animal el hombre no solo responde a la realidad de manera estímúlica, sino que reacciona haciéndose cargo de ella. Se encarga de la realidad. Es así que el sentimiento es tónico de realidad como realidad. No es una respuesta estímúlica frente a la realidad.

³ Ver lo que propone Ellacuría, en “Función liberadora de la filosofía”.

“el signo” de este tiempo a través de ejercicios de crueldad y atrocidad y procesos de justificación, encubrimiento y normalización⁴.

En el caso de Tarazá, en el bajo Cauca antioqueño, nuestro contexto específico del proceso investigativo, hemos podido constatar como se ha configurado la fruición desde la barbarie. Y como se ha impuesto una visualidad de realidad histórica ideologizada⁵ en relación con cierta forma de fruición que no ha permitido comprender a la población en general, y en especial a los jóvenes, que la experiencia estética ha jugado un papel fundamental en el perpetuar el conflicto y las dinámicas sociales que niegan, excluyen y asesinan al otro, extraño y diferente.

Una estética de barbarie controlada y diseñada por quienes perpetúan las violencias en el bajo Cauca antioqueño. Y que sus habitantes por estar inmersos en esa serie de visualizaciones culturales, sociales y personales absolutamente ideologizadas, no han hecho consciente el papel que tiene la fruición de realidad y el rol que ha cumplido la barbarie en la configuración del sentido, la experiencia y expresión estética. Quienes han tenido el poder han impuesto qué es verdad, qué es bondad, y sobre todo qué es belleza. Han entregado valores, sentidos y significados a lo largo de los procesos históricos en Tarazá. Han configurado unos marcos de referencia desde los cuales se ha justificado y se ha establecido la crueldad y la atrocidad

⁴La barbarie es una implementación de la crueldad y la atrocidad. Se puede definir como el daño, el dolor o el sufrimiento causados desde una intencionalidad pre-concebida y actuada desde intereses ideológicos. De tal forma que la barbarie no solo se produce en el campo de las confrontaciones armadas, sino en el conjunto de las relaciones que se realizan dentro de unos marcos referenciales que orientan la vida personal, social y estructuran la cultura. Es cruel y atroz cometer o facilitar la desaparición física o simbólica de los otros, como el crear e impulsar políticas de impunidad de los nuestros.

⁵Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”.

como signo de los tiempos. “La única posibilidad estética”⁶. El disfrute de lo horrendo como lo bello y lo sublime⁷.

INCUBAR UNA IDEA⁸

Mediante el ejercicio de las violencias, la estética se ha convertido en un mecanismo eficaz de dominación y control, en donde la crueldad y la atrocidad se han privilegiado para comprendernos, configurar-nos, relacionarnos y resolver nuestros conflictos en el bajo Cauca antioqueño. De fondo, lo que estamos planteando, es el cómo se ha configurado el *disgusto* por la vida del otro, lo otro y el gusto por la barbarie. Y esta es la idea que ha sido incubada: el *otro*, *lo otro*, es *pe-ligroso*. *El otro, lo otro es el enemigo*. La diferencia entendida como “el gran enemigo”. La diferencia asumida como dañina y sucia. Por ello, en Tarazá se mata “lo peligroso”, lo dañino, lo sucio, lo feo⁹.

⁶ “El desprecio por los otros expresado en el lenguaje cotidiano, un sentido común que se encierra en su propia lógica excluyente, las acciones sutiles o brutales que, de manera permanente, atentan contra la dignidad de los otros, son sólo muestras de la inoculación de la atrocidad como valor ético y concepto estético que sustentan nuestra conducta, nuestra relación con la otredad”. Barrero, *Estética de lo atroz*, 15.

⁷ Esa actualización de realidad como lo bello se hace desde unos condicionamientos culturales, sociales y personales que se han impuesto como marcos referenciales por más de 250 años en nuestro país. Condicionamientos que no solo limitan dicha actualización de realidad, sino que la ideologizan.

⁸ Para este apartado recurrimos entre otros, a Eco (*Historia de la fealdad*), y los textos de Barrero, Lévinas, López, García Morente, Cortés, Eagleton, Martín-Baró, Virilio, y Rosenkranz, que quedan mencionados en la bibliografía.

⁹ “Esa costumbre aún se mantiene como forma de sometimiento y servidumbre. Desfigurar la otredad dejándola sin rostro, quitarle su voz ahogándola en sangre y dolor; y desmembrarla para que no sólo no se pueda movilizar, sino para que su comunidad quede paralizada de terror. Esta imagen del destrozo placentero del otro distinto atraviesa desde entonces nuestra geografía existencial. Es una imagen cargada de horror, pero banalizada al mismo tiempo. Todo sistema de terror lleva consigo un sistema de banalización de la crueldad. Por ello es que la memoria se desorienta tan fácilmente y se entrega al silencio, a la mentira y al olvido. Desde esa imagen de la destrucción placentera de la diferencia nuestras elites han construido sus referentes cognitivos, emocionales y morales. Herencia psíquica que instituye formas de pensar, sentir e interrelacionarse”. Barrero, *Estética de lo atroz*, 30.

De esta forma, la barbarie no solo se produce en el campo de la confrontación armada, sino en el conjunto de relaciones cotidianas realizadas dentro de esos marcos referenciales que orientan la vida personal, dinamizan la vida social y estructuran la cultura. Una estética de barbarie que ha instaurado históricamente en esta zona del país una práctica de “limpieza social”: expulsión del territorio de personas y grupos sociales que lo merecen; genocidios de quienes piensan distinto; persecución y asesinato de líderes sociales; asesinato sistemático de mujeres. Y en el bajo Cauca nuestros jóvenes¹⁰. Esta estética que incuba la barbarie actúa como una marca-cultural-indeleble que condiciona las formas de pensar, sentir, valorar, actuar, significar, imaginar¹¹. Una estética que configura la mirada. Las imágenes sobre las que se construyen los procesos identitarios. En otras palabras, las *visualidades* de la realidad. La noción de *visualidad* enfatiza el sentido cultural que tiene la mirada¹². No es la producción o la simple lectura de imágenes o las “posiciones subjetivas” que producen las imágenes¹³. En la visualidad se entre-mezcla “lo racional, lo estético, lo volitivo”¹⁴. Lo que se quiere decir es: si “el paisaje-ideo-afectivo y relacional predominante ha sido la muerte, la destrucción, el terror, el silencio, la masacre, la quema de hogares, las mutilaciones, la tortura, el desplazamiento forzado y la desaparición;

¹⁰ “Como se puede ver, somos hijos de la violencia política que se deleitaba “quitando cabezas” en nombre de los colores azul y rojo como símbolos sagrados de los partidos tradicionales. En nombre de la pureza de estos símbolos del bipartidismo se ha venido configurando una extraña estética del goce con la “limpieza social” avalada desde poderosos dispositivos de poder sostenidos por las fuerzas armadas y la iglesia”: Barrero, *Estética de lo atroz*, 40.

¹¹ “Lo que sí es cierto es que las élites políticas pueden llegar a acostumbrar a toda una sociedad a la realización de la crueldad. Ya sea ordenándola, financiándola, ejecutándola, encubriéndola, tolerándola o consintiéndola. Es decir, que ciertas organizaciones sociales no se vuelven crueles porque sí, sino porque existen una serie de dispositivos de poder que las llevan a tal naturalización”: *Ibíd.* 47.

¹² Rangel, *(Des) ubicar las miradas, más allá de la compasión y la lejanía*, 13.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ Abramowski, “El lenguaje de las imágenes y la escuela”

así mismo serán las improntas que configuran las *visualidades* y las formas de pensar, sentir, valorar e interrelacionarse¹⁵.

CONFIGURAR UNAS VISUALIDADES CULTURALES¹⁶

En el bajo Cauca antioqueño la barbarie es lo bello. Es la expresión de lo bello. Es la implementación del gusto estético como sublime. La forma cómo los tarazeños nos situamos frente a la realidad y desde el sentimiento estético actualizamos la barbarie como belleza¹⁷. Porque es la estética la encargada de configurar las identidades culturales y, por ende, la normalización de la barbarie. Desde este planteamiento se entiende nuestra urgente preocupación por realizar las pregun-

¹⁵ Ibid.

¹⁶ La declaración de la Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición, escribe las siguientes palabras en el breve tomo Convocatoria a la paz grande, que podrían tomarse como una seria pregunta en torno del cómo miramos: “Llamamos a tomar conciencia de que nuestra forma de ver el mundo y está atrapada en un «modo guerra» en el que no podemos concebir que los demás piensen distinto. (...) Esa forma de pensar es la que ha posibilitado aberraciones como que los seres humanos fueran convertidos en humo y cenizas en las chimeneas del horno crematorio de Juan Frío, o pasaran a ser simples cifras en los listados de «datos de baja en combate» de los «falsos positivos»; también fue lo que posibilitó que los soldados devinieran trofeos de caza para la guerrilla, que encontráramos en bolsas de basura los despojos de políticos abaleados, que nos acostubrámamos a las muertes suspendidas del secuestro y a recoger los cadáveres diarios de líderes incómodos” (10-11). Para este apartado recurrimos a las obras de Lévinas, Range, Alvito, Inés Dussel, Mirzoeff, Jaar, Sontag, Buck, Rancière, Certeau y Freire, que quedan mencionadas en la bibliografía.

¹⁷ La imposición de este tipo de estética ideologizó el gusto de las mayorías en el ejercicio de la barbarie sin que se pueda expresar ningún remordimiento de conciencia. Un gusto, un placer, una alegría con la destrucción de aquello que resulta peligroso, intimidante, extraño, desagradable, feo, repugnante e inaceptable: el enemigo. Es así, como la estética de barbarie alcanza su máxima expresión cuando se exacerban los niveles de deshumanización referidos a lo diferente. El asesinato cruel y atroz se convierte en un *sentimiento sublime de belleza*. Barbarie que dirige la forma cómo se construye la verdad desde la falsedad. La bondad desde la maldad y la belleza desde la atrocidad para justificar las acciones de crueldad en contra de los otros, los diferentes. “Una apropiación de la Belleza” que ahora actúa como referente intelectual, ético, estético.

tas incómodas sobre los procesos estéticos que han llevado a que la crueldad y atrocidad se hayan postulado como actos sublimes. Preguntas por el poder social y cultural persuasivo que tiene la estética al *ser configuradora de identidades de barbarie*¹⁸. Lo que nos ocupa como grupo de investigación es detenernos en tres asuntos: (1) El cómo se ha configurado la *visualidad cultural* que condiciona las formas de pensar, sentir, valorar, actuar en el bajo Cauca antioqueño; (2) la configuración de los *sujetos visuales*; (3) el tomar consciencia *cómo el otro habita en nuestras visualidades*. Veámoslo en detalle:

1. Bajo la noción *visualidades culturales*, asumimos los procesos configuradores de identidades de barbarie. Cómo se ha construido una mirada única, cerrada y absoluta; se enseña a responder estímuloicamente desde ella; no se deja contemplar lo que constituye la realidad de barbarie y se educa para despreciar y eliminar el otro, lo otro.

2. Pero, una visualidad cultural es realizada por *sujetos visuales*¹⁹. No basta conocer los contenidos que agrupan estas visualidades, sino que es necesario enfrentar como se han formado esos sujetos visuales. Por eso, nos formulamos la pregunta por lo que pasa en los *sujetos visuales*: las formas que adquiere su mirada, las prácticas culturales de su mirar, la producción de visibilidades e invisibilidades, el placer producido al estar expuestos ante ciertas imágenes de barbarie por tanto tiempo, el carácter sublime que van adquiriendo estas imágenes y la no movilización para enfrentarlas²⁰.

3. Discernir que la percepción de los otros pasa por esas visualidades culturales, los procesos culturales que construyen nuestras miradas. En otras palabras, *cómo el otro, lo otro habita en nuestras visualidades*. Por ello, abordamos preguntas sobre cómo se da el deseo y disfrute de seguir mirando lo que se ve. Por qué rehusar mirar lo que se ve. Por qué seguir eliminando de forma simbólica o real lo

¹⁸ Barrero, *Estética de lo atroz*, 49.

¹⁹ Hernández, "A cultura visual como um convite", 33.

²⁰ Abramowski, "El lenguaje de las imágenes y la escuela", 14.

que se ve y sobre la imposibilidad de encontrar sentido en medio de la barbarie que se ve.

LA URGENCIA DE APROPIAR UNA ESTÉTICA DE COMPASIÓN²¹

La compasión se ha considerado algo perverso por ser asociada a la debilidad para afrontar los problemas de la modernidad. Se afirma que al contraponer la compasión a otras emociones políticas se ocultan las verdaderas raíces de los problemas que afectan a la sociedad. Que la compasión ha propiciado soluciones falsas a los mismos. Por ello, hablar de com-pasión en el ámbito académico suscita, en la mayoría de los casos, ciertas resistencias, por no decir desprecio, por considerar que todo lo que se pueda decir, termina siendo un discurso “adoctrinante”, descontextualizado y no relevante.

Teniendo en cuenta estas indicaciones, nos situamos de forma arriesgada en el horizonte de la com-pasión que lleva al reconocimiento del otro sufriente por lo que es realmente. Su sola presencia afecta al conocimiento y la valoración misma de la realidad.²² Como grupo de investigación asumimos que el reconocimiento en el encuentro con el otro sufriente actualiza ante nosotros lo bello, en su grito, rostro, interpelación. De tal manera que al contemplar a los otros sufrientes con una visualidad cultural ahora afectada por la compasión, surgen nuevos sujetos visuales capaces de reconocer en su mirada al otro tal como es en verdad: bello. Por tanto, irrumpe otra-manera-otra de habitar nuestras miradas. Se reconoce su existencia, su identidad inaprensible, su singularidad en su total belleza. Su complacencia no nos deja otro camino que hacernos cargo de esa realidad en su esplendor, hermosura, vivacidad²³. Dejar que la belleza

²¹ Para este apartado tenemos como referentes teóricos a Mèlich, Arango, y Rancière, cuyas obras quedan mencionadas en la bibliografía.

²² Mèlich, *lógica de la crueldad*, 224.

²³ Montero, *vulnerabilidad, reconocimiento y reparación*, 77.

de su rostro desfigurado nos afecte, nos hable, nos exija hacernos cargo de él²⁴.

En esta medida, este movimiento de com-pasión producido como sentimiento estético, se hace condición de posibilidad para la liberación desde el otro que sufre, de aquel que es víctima de la barbarie. De esta forma, el reconocimiento, posibilitado por la com-pasión, del otro que habita en nuestras miradas ahora es posibilitador de liberación²⁵ y esto es algo inevitable en el bajo Cauca antioqueño, el otro sufriente está delante de nosotros permanentemente interpelándonos. Una estética que ya no puede liberar y generar la rebelión del viviente como viviente porque lo adormece²⁶.

Pensar, entonces, las visualidades desde la “pasión compartida” que es inevitable, es tener en cuenta la responsabilidad noética, ética y estética que tenemos como investigadores y docentes en la configuración del otro que habita en nuestras miradas²⁷. Porque, el sentimiento estético que es afectado por la com-pasión es para el cuidado de la vida del otro²⁸. Por tanto, se convierte en instancia crítica, creativa y de resistencia, para contemplar, degustar, defender y cuidar la vida. Y tener un referente-otro desde dónde confrontar las visualidades culturales de barbarie y los sujetos visuales que normalizan la crueldad y atrocidad²⁹. Una estética³⁰ que no se mueva en esta

²⁴ *Ibíd.* 89.

²⁵ *Ibíd.*, 359.

²⁶ *Ibíd.* 36.

²⁷ Arfuch, *La vida narrada: memoria, subjetividad y política*. 30.

²⁸ En esta perspectiva, la estética de la com-pasión es una acción referente a la vida. Es dada para la vida y, por tanto, que interpela la vida. Permite así, que se hable de la humanidad viviente como nuevos sujetos visuales que pueden interpelar la realidad de muerte en su cotidianidad.

²⁹ Arfuch, *La vida narrada: memoria, subjetividad y política*. 31.

³⁰ Desarrollar una razón estética desde el horizonte de la compasión, desde donde dar cuenta del cómo se construye hoy lo personal, social, cultural en medio de la barbarie de toda violencia. Una estética de la compasión como proceso de resistencia desde la pasión compartida que convoque y movilice a la sociedad frente a los actos de crueldad y atrocidad naturalizados y justificados culturalmente.

dirección, destruye el viviente, porque la vida ya no es fuente de discernimiento y de reflexividad. Lo envuelve en la gran mentira que es la crueldad y atrocidad que se encumbran como lo sublime y bello³¹.

Para finalizar, tenemos que recocer que nos quedan muchas tareas urgentes al recuperar el sentido que juega la estética de la com-pasión como instancia crítica, creativa y de resistencia. Re-pensar el papel de la estética que no se reduce simplemente a la creación o crítica de obras de arte, sino en el repensar que responsabilidad debe asumir una estética que se ubica en el horizonte de la com-pasión referida a la vida. Una que se extienda hasta aquellas fronteras en donde se pone en grave peligro la existencia humana al configurar visualidades culturales y sujetos visuales al servicio de la muerte del otro y diferente que habita en nuestras miradas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abramowski, Ana, “El lenguaje de las imágenes y la escuela: ¿es posible enseñar y aprender a mirar?” *Revista Tramas*. En: <http://tramas.flacso.org.ar/articulos/el-lenguaje-de-las-imagenes-y-la-escuela-es-posible-ensenar-y-aprender-a-mirar> (02-02-2014)

Alvito, Marco. “Do corpo para ser visto al corpo invisível. Do teatro da crueldade al imperio do terror”. *Sexta feira* 4 (1999): 56-67.

Arango Alzate, Oscar Albeiro. *Intellectus Amoris : una teología confrontada y descentrada por la misericordia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007

³¹ Así, irrumpe el sentido que puede tener una estética de la com-pasión. La responsabilidad como instancia crítica confortadora y de constructora de las visualidades culturales y los sujetos visuales. Las formas como se configuran los relatos e imágenes nacionales, las formas como se configuran los escenarios afectivos y relacionales. Las maneras como se ha construido la historia. Las formas de construcción de la memoria histórica. Las formas cómo se contará y presenta nuestra realidad a las generaciones futuras.

- _____. *Teología del principio-misericordia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Arfuch, Leonor. *La vida narrada: memoria, subjetividad y política*. Chile: Eduvim, 2018.
- Barrero Cuellar, Edgar. “De la memoria ingenua a la memoria crítica: nueve campos reflexivos desde la psicología de la liberación”, en: *Memoria, silencio y acción psicosocial. Reflexiones críticas sobre por qué recordar en Colombia*, editado por Edgar Barrero Cuellar, 61-92. Bogotá: Ediciones Cátedra Libre, 2010.
- _____. *Estética de lo atroz. Psicohistoria de la violencia política en Colombia*. Corporación Cátedra Libre Ignacio Martín-Baró. Bogotá: Ediciones Cátedra Libre, 2011.
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus, 1980.
- _____. *Imaginación y sociedad*. Madrid: Taurus, 1980.
- Boal, Augusto. *A estética do oprimido*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- Buck Moss, Susan. *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor, 1995.
- Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana, 2000.
- Comisión para el esclarecimiento de la verdad, la convivencia y la no repetición. *Convocatoria a la paz grande*. Bogotá: Comisión de la verdad, 2022.
- Cortés, José Miguel. *El cuerpo mutilado. La angustia de la muerte en el arte*. Valencia: Direcció General de Museus i Belles Arts - Conselleria de Cultura, Educació i Ciencia, 1996.
- Dussel, Enrique. “Hacia una estética de la liberación. ¿Qué es la belleza?”. *Revista de la Universidad de México* 871 (2021). En: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/c121a620-b47a-46c7-a4dc-9bd111e2736f/hacia-una-estetica-de-la-liberacion>

- Dussel, Ines. *Educación la mirada*. Buenos Aires: Manantial, 2006.
- Eagleton, Terry. *La estética como ideología*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- _____. *Terror Sagrado. La cultura del terror en la historia*. Madrid: Editorial Complutense, 2008.
- _____. *Terror Santo*. Barcelona: Barcelona: Random House Mondadori, 2008
- Eco, Umberto. *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Milán: Bompiani, 1987.
- _____. *Historia de la fealdad*. Barcelona: Lumen, 2007.
- _____. *I limiti dell'interpretazione*. Milán: Bompiani, 1990.
- _____. *Storia della bellezza*. Milán: Bompiani, 2014.
- Ellacuría, Ignacio. "Función liberadora de la filosofía". En: *Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989). Escritos políticos, por Ignacio Ellacuría, 93-121*. Sal Salvador: UCA 1991.
- _____. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA editores, 1999.
- Freire, Paulo. *Pedagogía de la esperanza*. México: Siglo XXI, 1999
- _____. *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, 2005.
- García Morente, Manuel. *La educación estética del hombre*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1952.
- Hernández, Fernando. "A cultura visual como um convite a deslocalizacao do olhar e ao reposicionamento do sujeito". En: *Educação da cultura visual. Conceitos e contextos*, organizado por Raimundo Martins e Irene Tourinho, 31-49. Brasil: Editora da Universidade Federal de Santa Maria, 2011.
- Jaar, Alfredo. *La política de las imágenes*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2008.

- Lévinas, Emmanuel. *Alteridad y trascendencia*. Madrid: Arena, 2010.
- _____. *De la existencia al existente*. Madrid: Arena, 1947.
- _____. *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, 2001.
- _____. *Entre nosotros: ensayos para pensar en el otro*. Valencia: Pre-Textos, 2014.
- López, E. "Derechos humanos como derechos de otros en Lévinas". *Cuadernos de Filosofía*, 31/103 (2010): 107-114.
- Lukas, Georg. *Aportaciones a la historia de la estética*. México: Grijalbo, 1965.
- Martín-Baró, Ignacio. *Poder, ideología y violencia*. Madrid: Trotta, 2003.
- Mèlich Sangra, Joan-Carles. *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder, 2010
- _____. *Lógica de la crueldad*. Barcelona: Herder Editorial, 2014
- Mirzoeff, Nicholas. *Una introducción a la cultura visual*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Montero, Carolina. *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión, 1996.
- _____. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- _____. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: LOM, 2009.
- _____. *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.

- _____. *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2005.
- Rangel, Valeska Bernardo. *(Des)ubicar las miradas, más allá de la compasión y la lejanía: Percepciones de la alteridad en la visibilidad contemporánea*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2015. En: <http://hdl.handle.net/10803/368213>
- Rosenkranz, Karl. *Estética de lo feo*. Sevilla: Athenaica, 2015.
- Sontang, Susan. *Ante el dolor de los demás*. Barcelona: Círculo de lectores, 2003.
- Virilio, Paul. *Ciudad pánico. El afuera comienza aquí*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.
- _____. *La estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- _____. *Sobre el sentimiento y la voluntad*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

AGENCIAMIENTO DE LA MUJER EN EL CONTEXTO DE LA VIOLENCIA COLOMBIANA

NARRACIONES DESDE EL LIBRO DE JUECES DEL PRIMER-ANTIGUO TESTAMENTO

Natalia María Ramírez López*
Diego Agudelo Grajales**

RESUMEN: Esta ponencia se deriva del proyecto “Puentes de solidaridad: agencia femenina en las religiones reveladas”¹, el cual invita a pensar, entre muchas conclusiones, en prácticas comunitarias que ayuden a explorar nuevas miradas, nuevos espacios de reconocimiento y de reconciliación para construir paz desde las religiones manteniendo a la mujer como agente de cambio y solidaridad, lo que supone estudiar los contextos de violencia en que muchas mujeres han sido protagonistas.

Estamos en la elaboración de un nuevo proyecto en el que proponemos conocer ese agenciamiento de la mujer en el contexto de la violencia en el libro de Jueces del Primer-Antiguo Testamento con la intención de caracterizar y comprender ese lugar de la mujer para encontrar nuevas claves de interpretación que permitan a las comunidades una forma de leer crítica y propositivamente los textos bíblicos y encontrar en esos relatos claves una nueva significación a las experiencias de dolor que generan las dinámicas de conflicto que vive nuestro país.

* Doctora en literatura y Estudios Culturales de la Universidad de Pittsburgh. Profesora Asociada del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Investigadora del grupo de investigación De Humanitate.

Correo: nataliamaria@javerianacali.edu.co

** Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor Asociado del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Investigador senior del grupo de investigación De Humanitate. Actualmente director del Departamento de Humanidades. Correo: dagudelo@javerianacali.edu.co

¹ Proyecto de investigación avalado y financiado por la Pontificia Universidad Javeriana Cali en 2020-2021, código InvestigarPUJ 1578.

Consideramos que no es suficiente escuchar y enunciar el testimonio de las mujeres, sino que debemos ser capaces de ayudar a transformar, con nuevos valores desde el sentir de la otredad femenina, de modo que podamos tejer nuevas realidades centradas en el buen vivir. Para esto es clave entretejer históricamente en línea de continuidad de modo que haya un diálogo abierto y reconciliador para construir un futuro desde la esperanza y no desde el resentimiento o el atavismo cultural².

En esta ponencia presentamos dos de los objetivos iniciales: primero, se busca hacer un entretejido histórico muy general que nos ayuda a enmarcar esas invisibilizaciones de la mujer y las violencias de todo tipo que son “descuidadas” en las distintas hermenéuticas del libro de Jueces del Primer-Antiguo Testamento, específicamente los capítulos 19-21. El segundo interés es revisar nuevas claves de interpretación que inviten a otras resignificaciones de las experiencias de dolor de la mujer a través de una intersubjetividad femenina como clave para salir de/ dialogar con la hermenéutica masculina.

PALABRAS CLAVES: Mujeres, violencia, libro de Jueces A.T., construcción de paz, violencia en Colombia.

ENTRETEJIENDO HISTÓRICAMENTE: LÍNEAS DE CONTINUIDAD, INVISIBILIZACIONES DEL PODER

En el presente punto se pone de manifiesto un hecho incontrovertible: la historia oficial ha sido escrita desde las masculinidades y por ello la invisibilización de las violencias contra las mujeres han estado desde el reverso de las historias, quedado a merced de la memoria narrativa o testimonial pero no necesariamente del análisis detallado que nos pueda llevar a un cambio de perspectiva desde el reconocimiento y la conciencia.

² Derivación del proyecto de investigación avalada y financiada por la Pontificia Universidad Javeriana titulada *Puentes de solidaridad: agencia femenina en las religiones reveladas*, 2020.

Parafraseando a Hugo Achugar³, nos enfrentamos a una historia oficial, es decir a una memoria y un olvido consensuados –en términos de Ernest Renan– que implican por lo tanto un relato igualmente admitido que ha implicado el tema del poder y la autoridad. Esta conciencia nos compromete con la responsabilidad de releer el pasado de manera crítica, procurando encontrar las voces de aquellos que fueron deliberadamente silenciados, buscando la reflexión y reubicación del pasado: la reubicación de la memoria y del olvido en diálogo con el poder (Achugar 2001, 81).

La razón de tomar como referencia un texto bíblico es sencillamente porque los textos bíblicos representan la puerta de entrada a la comprensión occidental del mundo, de las relaciones, de la conciencia. Lo que resulta más contundente aún, es que los textos sagrados, por antiguos que sean, tienen esta impronta que permanece vital y hace que la hermenéutica dominante siga siendo hegemónica, por un lado y desinteresada por otro, como es el caso de las violencias acaecidas contra la mujer sea cual fuere la justificación de la misma.

Analizamos desde una perspectiva que ha sido poco trabajada: el lugar de la mujer desde el agenciamiento a propósito de la interpretación del relato bíblico de Jue 19-21 que nos cuenta una historia dolorosa y violenta contra las mujeres representadas en la concubina del levita, la hija del viejo de la montaña de Efraím, las vírgenes de Jabes-galaad y las hijas de Silo.

El libro de Jueces termina con dos apéndices: Jue 17-18 y Jue 19-21. Estos narran la decadencia de un pueblo degradado que se ha despeñado en actos de idolatría, anarquía, desenfreno, crueldad y confusión. En el primer apéndice conocemos el protagonista del segundo, el levita: es descrito como un joven de Belén de Judá, quien residía como forastero en la montaña de Efraím. Miká, quien tenía una casa de Dios lo acogió y

³ Si bien en este texto Hugo Achugar está reflexionando sobre la memoria nacional y los esfuerzos fundacionales latinoamericanos, nos da importantes luces sobre el análisis frente la historia oficial, que en el caso de nuestro proyecto, es igualmente patriarcal y elitista.

contrató como sacerdote (Jue 17, 5-13). Posteriormente la tribu de Dan, que migró e invadió dicho lugar, apropió los ídolos de Miká y tomó al levita como sacerdote de la tribu danita (Jue 18). Al final del apéndice nombran al levita como Jonatán (Jue 18, 30).

El segundo apéndice se titula El crimen de Guibeá y la guerra contra Benjamín (Jue 19-21) Este narra cómo el levita había tomado como concubina una mujer de Belén de Judá, quien enfadada, había vuelto a la casa de su padre por unos cuatro meses. Pasados esos meses, el levita decidió buscarla donde su padre para recogerla. Luego de pasar varias noches donde su suegro el levita partió con su concubina, su criado y dos asnos hasta que pararon al atardecer en Guibeá, lugar de benjaminitas. Después de una larga espera, un hombre viejo, también extranjero de la montaña de Efraím, los acogió cumpliendo con sus deberes de huésped (Jue 19, 1-21). Mientras el levita y el viejo se alegraban, gente malvada de la tribu de Benjamín en Guibeá rodeó la casa y exigió al viejo que entregara al forastero para “conocerlo”, es decir para violarlo. En defensa del levita, el viejo pidió a los hombres que no se portaran mal y a cambio ofreció a su hija virgen diciendo que podían abusar y hacer con ella lo que les pareciera. Igualmente, el levita tomó a su concubina y la entregó: estos hombres de Benjamín la maltrataron toda la noche hasta la madrugada, momento en que la concubina cayó frente a la puerta del viejo que los había recibido. El levita encontró a su concubina en la entrada, le pidió que se levantara y ella no respondió. Él la levantó, la cargó en su asno, la llevó a su pueblo y allí la partió en 12 trozos que envió por todo el territorio de Israel (Jue 19).

Los jefes de todos los pueblos de Israel se reunieron a investigar la situación. Primero interrogaron al levita. Posteriormente, el pueblo de Israel se preparó para interrogar y batallar contra la tribu de Benjamín; pero los de Benjamín no quisieron escuchar la voz de los de Israel ni entregar a los culpables; prefirieron iniciar una lucha que fácilmente perdieron por enfrentarse contra un ejército que los multiplicaba en número de soldados (Jue 20). Esta gran matanza a los miembros de la tribu de Benjamín, generó en Israel, no sólo la pena por tantas muertes justificadas en el juramento a Yahveh, sino la preocupación por la

supervivencia de la tribu cuando los israelitas habían jurado en Mizpá que ninguna de sus hijas se podría casar con los descendientes de Benjamín. Israel resolvió la preocupación con dos acciones: primero, generando la muerte a todos los de Jabes-galaad, con excepción de las vírgenes, para entregarlas a los hijos de Benjamín puesto que había jurado matar a quienes no subieran al señor en Mizpá. Segundo, no siendo suficientes las mujeres de Jabes-galaad para todos los benjaminitas, los israelitas les ordenaron a estos últimos raptar a las mujeres durante la fiesta solemne de Jehová en Silo (Jue 21).

Si bien la datación y veracidad de las historias continúan en discusión; podríamos ubicar el relato en la etapa previa de la monarquía en Israel más o menos entre el 1200 al 1050 a.C o lo que algunos llaman el tiempo de los jueces: tiempo de inestabilidad en todos los sentidos que se cuenta o redacta varios siglos después, VI a. C., haciendo memoria a esta guerra inter-tribal que se desata por la violación, descuartizamiento y otros vejámenes contra la “concubina del levita”, la mujer anónima. Guerra ínter-tribal que también refleja la violencia contra la hija del viejo de la montaña de Efraím, las vírgenes de Jabes-galaad y las hijas de Silo.

Se retoma el relato subrayando los momentos de mayor violencia contra la mujer: desde el inicio del relato percibimos dicha violencia, la concubina del levita no es nombrada, solo la conocemos en función de su relación con el levita quien la había tomado como concubina. Dicha relación es subalterna pues él es quien la ha escogido y le ha dado un rol, no de esposa sino la concubina, es decir tenía un lugar legal pero no el privilegio de las esposas, lo que representa una violencia por falta de reconocimiento y posicionamiento de subalternidad e inferioridad frente a su compañero. En ese entonces un hombre podía tener varias esposas y varias concubinas⁴; los hijos de las concubinas y/o esclavas podían pasar a ser hijos legítimos de las esposas y ser herederos⁵, también podrían

⁴ 1Re 11,3; 2Cr, 11,21.

⁵ Gen 16, 3-4; Gen30,3; Gen 49, 16-21; Jue 9, 18.

ser excluidos de la herencia (Gen 25,6). Algunas leyes sobre las esposas y concubinas se encuentran en Éxodo 21 y Deuteronomio 21.

Posteriormente en el relato el levita y su concubina son hospedados por el hombre viejo de la montaña de Efraím, es decir que quien los hospeda no los ve como forasteros porque son de la misma región. Contrariamente, los de Gabaa no ofrecen la hospitalidad e incluso posteriormente llegan los malvados de la tribu de Benjamín a violar al forastero. Ambos hombres, el viejo y el levita, en cobardía y defensa propia, ofrecen a su hija y su concubina respectivamente “para que hagan lo que les parezca” (Jue 19, 24) demostrando el poco valor que tienen ellas y al abuso al que son sometidas. En ese momento vemos una doble violencia contra la concubina y la hija del viejo; primero la del rechazo de los lugareños y luego la de los hombres que, en vez de cuidarlas, las ofrecen para salvarse. La vida y honor de la mujer valen menos que la del huésped. La concubina, una vez llevada y violentada por los benjaminitas, llega en la madrugada por sus propios medios a la casa del viejo: el levita ni la ha buscado ni se ha preocupado por ella en toda la noche; cuando abre la puerta le dice “levántate y vámonos” (Jue 19, 28), no la ayuda a levantarse, parece no preocuparse por su estado. Cuando finalmente ve que ella no se puede levantar, la alza, la pone sobre su asno y luego de llevarla a su lugar, la descuartiza en 12 para repartirla por las 12 tribus de Israel. Estos hechos que estuvieron a punto de exterminar la tribu de Benjamín llevaron a más violencia contra las mujeres: al rapto de las mujeres vírgenes de Jabes-galaad, mujeres violentadas para que fueran vientres, para que la tribu no desapareciera. Así mismo al rapto de las mujeres en Silo para el mismo fin. Lo anterior no son simplemente hechos repetidos en la historia, son hechos que reafirman cómo la violencia contra las mujeres son una realidad tan sacralizada que funcionan como mecanismos de dominación arraigada culturalmente.

NUEVAS HERMENÉUTICAS SOBRE LAS EXPERIENCIAS DE DOLOR

Ahora compartimos algunas interpretaciones que traen el reto de leer entre las grietas hermenéuticas del texto bíblico para descubrir los

modos de resistencia que pueden esconder esos relatos tan dolorosos e inquietantes del libro de Jueces en los capítulos 19, 20 y 21. Las hermenéuticas bíblicas que se han construido con estrategias discursivas como narraciones de historias nos sirven como espejos para mirarnos o mirar la realidad que vivimos actualmente.

Resaltamos, como interesante y novedoso, la capacidad impresionante de las mujeres de dar un cambio de perspectiva a sus vivencias de dolor. Es decir, nos enfocamos en la capacidad femenina de romper los círculos de violencia y las construcciones de imaginarios de víctima como efecto de invisibilización o marginación histórica para modificarlos con la creación de imaginarios mucho más interesantes de sí misma como agenciadora. Este es el reto: leer a las mujeres desde el dolor, pero también desde la capacidad de moverse hacia otras comprensiones sin olvidar las otras consecuencias de las violencias interconectadas entre sí por ese patriarcado.

Algo así como lo que plantea Elisabeth Schüssler Fiorenza cuando comenta la novela de Margaret Atwood *El cuento de la criada* diciendo que ésta señala “prácticas democráticas y valores bíblico-culturales que podrían utilizarse para una política de resistencia”⁶. A partir de lo que ella misma llama, en otro libro, aprendiendo a “discernir los espíritus que se hacen presentes en los textos bíblicos y a tomar conciencia de sus funciones vivificadoras o deletéreas en diferentes contextos: se trata de recorrer los caminos de la reflexión y responsabilidad de la sabiduría/Sabiduría”⁷. Lo anterior representando la sabiduría como carácter de mentalidad y la metáfora de lo femenino como divinidad.

Así como con las metáforas, también en la configuración de las palabras se tejen los textos. Claro ejemplo es cómo se subtitulan algunos apartes del apéndice El crimen de Guibeá y la guerra contra Benjamín (Jue 19-21): El levita de Efraím y su concubina (Jue 19); Las vírgenes de Yabês dadas a los Benjaminitas (Jue 21, 8); El rapto de las hijas de Silo

⁶ Schüssler Fiorenza, *Pero ella dijo - Prácticas Feministas de Interpretación Bíblica*, 17.

⁷ Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 12.

(Jue 21, 15). Estos subtítulos permiten ver una intertextualidad masculina heredada.

Elsa Tamez en su artículo titulado “la vida de las mujeres como texto sagrado”⁸ establece una relación entre el cuerpo y el texto sagrado en la que hay unas categorías culturales y unos límites en los cuales la autora nos invita a ir más allá de los textos, donde las narraciones digan algo más de las mujeres que la habitual hermenéutica masculina. La tarea se convierte entonces en ver un texto sagrado con una hermenéutica que no sea la sagrada tradicional. Se propone una relación intertextual entre la vida de las mujeres y la vida del texto que es la relación que se debe releer y reinterpretar; se ven como metáfora: la mujer y su cuerpo son espacios sagrados en los cuales se expresa el pecado original de una sociedad cuando se vulneran. Estas nuevas interpretaciones son posibilidades que se nos abren y que debemos ser capaces de resignificar. Por esto, la necesidad de que las categorías estén interconectadas, categorías como mujer, abuso sexual, sexualidad, maltrato, subalternidad, dominación, explotación, cautiverio, etc. Estas miradas ponen en crisis la mirada del Dios omnipotente y omnisciente porque son mujeres víctimas de violencias y vejaciones sociales, quienes han generado un sentimiento frente al silencio o falta de acción de Dios.

Es decir que, en estos escenarios de violencia contra la mujer, también cabe preguntar ¿qué revela el relato en relación con la imagen de Dios?

El narrador de estos capítulos presenta un Dios descrito primeramente como un guerrero que dirige batallas, incluso como si fuera uno más de los israelitas que venga en pro del levita. Vemos hombres que usan las leyes, las sacralizan para justificar las violaciones, representan a Dios como guerrero complaciente, afirmando la imagen de un rasgo misóginos de la divinidad patriarcal que legitima esas acciones. Esta imagen antropológica de un Dios cómplice también se presenta en el argumento sobre la necesidad del castigo divino para los benjaminitas, el exterminio de la tribu de Yabés de Galaad y el rapto de las mujeres en

⁸Tamez, “La vida de las mujeres como texto sagrado”, 1998.

Silo. Sin embargo, si leemos detenidamente, los hombres están actuando bajo su propia justicia y degradación; argumentando e involucrando a Dios en un relato justificatorio para actuar con violencia contra la mujer cuando son ellos quienes han decidido. De hecho, sus propios intereses los hacen actuar de manera contradictoria; por un lado, Israel siente el deber de vengar a toda costa la muerte de la concubina y por otro lado siente pena porque está el riesgo de la muerte de toda una tribu.

Lo evidente muestra una hermenéutica bíblica que, en el afán de mostrar la historia del peligro y sostenibilidad en el pueblo de Israel, olvida narrar el dolor de la historia de la mujer y en particular en este libro también se les olvida dónde está Dios. Contrasta el Dios humanizado con el silencio de Dios, un silencio que es otra forma de presencia entendida para pacificar y solidarizar. Ha sido tan fuerte el rol masculino y la historia masculinizada, que el hermeneuta también ha estado omitiendo el dolor de las mujeres y la presencia de Dios. Por eso, esta degradación lleva a que el creyente se pregunte dónde estaba Dios. Dios no estaba porque no había voluntad humana para que estuviera. “Por aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía bien” (Jue 21, 25).

Mercedes Navarro habla de la ausencia de las madres en relación de las mujeres que sufren violencia en el libro de jueces especialmente cuando, al desgranar punto por punto las conclusiones, habla de las prácticas de la política sexual en las que se señala la falta de relaciones entre las madres israelitas con sus hijas. Reiteradamente en la biblia, según el texto de Mercedes Navarro, mientras los hijos aparecen protegidos por sus madres, las hijas aparecen huérfanas de madre: con ello se evidencia que el padre se adueña del cuerpo de las mujeres exclusivamente para que sean madres de hijos varones. Incluso las madres de Israel a quienes Dios habla, son siempre madres de hijos varones⁹.

Esta ausencia de madre la podemos ejemplificar desde el inicio del apéndice que estudiamos. Jueces 19, 2 relata que la concubina, enfadada

⁹ Navarro, “Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología”, 152.

con el levita, vuelve a la casa de su padre por un largo tiempo. Cuando el levita va a buscarla, quien lo recibe, atiende e invita a hospedarse, es el padre de la concubina, nombrado en el relato como suegro. No aparece la madre en el relato (Jue 19, 3- 9).

Posteriormente en la narración encontramos otro ejemplo donde la madre está ausente. Cuando el levita y la concubina están donde el viejo hospedero, tampoco aparece una madre en el relato. Cuando llegan los benjaminitas a buscar al levita, el hospedero les dice “No hermanos míos; no os portéis mal. Puesto que este hombre ha entrado en mi casa no cometáis esa infamia. Aquí está mi hija, que es doncella. Os la entregaré. Abusad de ella y haced con ella lo que os parezca; pero no cometáis con este hombre semejante infamia” (Jue 19, 23-24). ¿Dónde estaba la madre para defender a su hija?

En los relatos de “Las vírgenes de Yabés dadas a los benjaminitas” (Jue 21, 8-14) y “el Rapto de las hijas de Silo” (Jue 21, 15-25) tampoco aparecen las madres con algún rol activo para con sus hijas. Son los hombres de Israel quienes primero deciden matar a las madres y entregar a las vírgenes de Yabés de Galaad a Benjamín y quienes incitan a los benjaminitas a raptar a las jóvenes de Silo donde también se evidencia la ausencia de las madres y la falta de protección de las madres para sus hijas. Es decir que la filiación de los padres en relación con las hijas se hace con Israel, no con la madre. Se genera un gran vacío con las madres como transmisoras de vida.

Habitualmente cuando se analiza a los hombres de Guibeá, autores como Luis Alonso Schökel, dan el protagonismo del relato a un colectivo confederado de tribus, por tanto, destaca el espíritu de solidaridad vinculante entre los grupos, así como el delito y las consecuencias para todos en la tribu. Es decir que se literaliza la guerra y la violencia con obras de exégesis como la de Luis Alonso Schökel, *El crimen de Guibeá*¹⁰.

¹⁰ La Biblia del Peregrino, I: *Antiguo Testamento* (Prosa) (cf. Schökel, 1996).

Por tanto, cabe preguntar si esta solidaridad vinculante también alcanza a las mujeres ya que la evidencia contrasta con expresiones como “Salieron, pues, todos los israelitas y se reunió toda la comunidad como un solo hombre, desde Dan hasta Berseba y el país de Galaad, delante de Yahveh, en Mispá” (Jue 20, 1); “Todo el pueblo se levantó como un solo hombre diciendo” (Jue 20, 8). Estas frases podrían estar desmascarando una unidad aparente, idealizando el modelo tribal, pero negándola en la práctica al evidenciar la despreocupación por el sentir de los otros, especialmente de las otras. Viendo la totalidad de Israel a partir de los hombres y la injerencia de la totalidad de las mujeres a partir del rapto y el robo, vale preguntarnos si estos fratricidios son tan distintos que a pesar de ser presentados como enemigos, en cuanto al trato con las mujeres no se ven diferencias, de hecho el anciano hospederero (siendo extranjero) apela a ellos como hermanos. Contrariamente, las mujeres no son vistas como hermanas sino para ser usadas como placer, escudo, vientre y subsistencia de la tribu.

Continuando este mismo aspecto de la interpretación; también cabe preguntar si la violación a la concubina es entendida como un daño contra la mujer en sí misma o, por lo contrario, un daño contra un hombre a través de su propiedad. No se puede olvidar que los benjaminitas iban por el levita y él entrega a su concubina en cobarde defensa. Así, la historia de la concubina justifica la extensión de la violencia contra las mujeres, lo que supuestamente ellos rechazaban.

Otro ejemplo es cuando los Israelitas, habiendo vencido a los benjaminitas, se quedan con la preocupación sobre el futuro de la tribu derrotada puesto que sus mujeres han sido exterminadas (Jue 21, 12): para resarcir el daño y hacer las paces, raptan 400 mujeres en Yabés de Galaad. No siendo estas 400 mujeres suficientes, los Israelitas, bajo la misma justificación, ordenan a los benjaminitas a raptar las mujeres asistentes a la fiesta de Yahveh celebrada anualmente en Silo (Jue 21, 19-23).

En conclusión, con estas nuevas hermenéuticas lo que buscamos son nuevas resignificaciones a las experiencias de dolor; una intersubjetividad femenina como clave para salir de la hermenéutica masculina.

Así, empezar por una crítica a las formas de pensamiento y organización patriarcales sin ningún tipo de alternativas es movernos a lo que algunos autores llaman el entrampamiento circular, que lo que hace es reproducir lo mismo. Corresponde entonces no solo hacer este ejercicio crítico sino ofrecer una realidad distinta no tanto de leer sino de leernos. Independientemente del género al cual hemos decidido pertenecer, debemos procurar leer estos textos en femenino para proponer incorporar la experiencia de la mujer como lugar epistemológico en el que se puedan integrar elementos propios de la estética, la experiencia lúdica, cotidiana, poética, en definitiva: saber mirar a un Dios trino, masculino-femenino, reivindicando a los pobres, a los menospreciados socialmente, como en este caso los cuerpos femeninos. Es decir hay que feminizar la marginalidad, la pobreza, la subalternidad porque esto nos ayudará a transformar la realidad con nuevos valores desde el sentir de la otredad femenina, de modo que podamos tejer nuevas realidades centradas en el buen vivir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achugar, Hugo. “Ensayo sobre la nación a comienzos del siglo xxi”. En Barbero, Jesús Martín. *Cuadernos de Nación. Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta*, 75-92. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.
- Biblia de Jerusalén*, nueva edición totalmente revisada y aumentada, Bilbao: Editorial española Desclee de Brouwer, 1975.
- Biblia de Jerusalén*, recuperada en: <https://www.bibliacatolica.com.br/la-biblia-de-jerusalen/>
- La Biblia del Peregrino*, Versión de estudio, que consta de tres tomos, I: *Antiguo Testamento* (Prosa) (cf. Schökel, 1996), II: *Antiguo Testamento* (Poesía) (cf. Schökel, 1997/a), III: *Nuevo Testamento* (cf. Schökel, 1997/b).

- Navarro, Mercedes. “Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia: exégesis y psicología”. En *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, dirigido por Mercedes Navarro Puerto, 137-186. Estella, Navarra: Verbo Divino, 1996.
- Schökel, Luis Alonso. *Biblia del peregrino. Tomo I: Antiguo Testamento (Prosa)*. Edición de Estudio. Bilbao–Estella: EGA–Mensajero–Verbo Divino, 1996. <https://www.iberlibro.com/.../biblia-del-peregrino-tomo-i-antiguo-testamentoprosa/>
- _____. *Josué y Jueces*. Madrid: Cristiandad, 1973. Esto fue publicado nuevamente con muy pocas variantes en la *Biblia del peregrino. Tomo I: Antiguo Testamento (Prosa)*, cf. 1996/a.
- Schüssler Fiorenza, E. *Pero ella dijo - Prácticas Feministas de Interpretación Bíblica*. Madrid, España: Editorial Trota, 1996.
- Schüssler Fiorenza, E. *Los caminos de la sabiduría*, Santander: Sal Terrae, 2004.
- Tamez, E. “La vida de las mujeres como texto sagrado”. *Concilium* 276 (Junio 1998), España: Editorial Verbo Divino.

LA RELIGIÓN: ENTRE LA VIOLENCIA POR OMISIÓN Y EL APORTE DECISIVO EN LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SOCIEDAD DE PAZ (LC 10,30-35)*

Sonia Luisa Sistiva Loaiza**

RESUMEN: Hacer asequible el mensaje de los textos bíblicos al lector es la búsqueda de la exégesis y hermenéutica bíblica actual. El acercamiento pragmalingüístico permite ampliar la comunicación textual que alcanza su culmen en la acción del lector¹. Esta ponencia constituye un aporte a la relación religión y paz, a través del acercamiento pragmalingüístico de Lc 10, 30-35, desde la relación texto-narrador-lector.

PALABRAS-CLAVE: Acercamiento pragmalingüístico, texto, narrador, lector, paz

Las búsquedas de la exégesis actual y latinoamericana se esfuerzan en superar los límites del método histórico crítico, de allí, el florecimiento de otros métodos que permiten un mayor acceso a la riqueza contenida en los textos bíblicos. El método pragmalingüístico se configura como un método integral al abrir la dimensión pragmática del texto, esto es, la orientación a la acción. Su metodología se basa en las tres

* Esta ponencia se deriva del Proyecto de Investigación Iglesia y Paz en la IV Fase: "Aporte de la Vida Consagrada a la paz". Luis Ernesto Flórez Suárez (investigador principal), Carlos José Beltrán Acero (coinvestigador), Sonia Luisa Sistiva Loaiza (coinvestigador). Institución financiadora: Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium y Universidad Católica Luis Amigó. Fechas de inicio y finalización: febrero 2022 a octubre 2022.

** Profesional en Ciencias Bíblicas de la Universidad Minuto de Dios y Magíster en Teología de la Biblia de la Universidad San Buenaventura. Profesora de Sagrada Escritura de la Universidad Católica Luis Amigó de Medellín, Colombia.

Correo: sonia.sistivalo@amigo.edu.co

¹ Romero, *Pertinencia del análisis pragmalingüístico en la Teología Bíblica Latinoamericana*, 405.

dimensiones del texto: sintáctica, semántica y pragmática². En este artículo se pretende hacer un acercamiento pragmlingüístico al relato de Lc 10,30-35 desde las categorías texto-narrador-lector y desde el horizonte contextual de la religión y la paz, que involucre al lector en el relato, especialmente al creyente y lo mueva a acciones concretas para superar la cultura de violencia en Colombia y en el mundo.

EL TEXTO, EL SUJETO

El texto de Lc 10,30-35 presenta un problema significativo. En Lc 10,32 el verbo aoristo participio medio nominativo masculino singular *γενόμενος* (fue) es sustituido por *κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν* (al lugar habiendo llegado) en P⁷⁵, \aleph^2 , B, L, Ξ , 070, f¹, 33.700.892.1241 pc. Otra variante del mismo problema lee *γενόμενος κατὰ τὸν τόπον* (fue, llegó al lugar) en P⁴⁵, D, leccionario 2211 pc. El texto editado es apoyado por A, C, W, θ , Ψ , f¹³, M, sy^{p,h}. Es un problema de redundancia por el cuál algunos copistas omitieron *γενόμενος* y otros *ἐλθὼν*. Según Metzger³, puede ser una expresión típica de Lucas (cf. Hch 27,7) por lo cual se prefiere la lectura difícil y redundante presente en el texto editado.

LÍMITES DE Lc 10, 25-37

La unidad literaria de Lc 10,25-37 no presenta dificultades de delimitación. Lc 10, 25 introduce la nueva unidad a través de la presencia de un nuevo personaje el maestro de la ley y de temáticas relacionadas con prójimo, vida eterna, misericordia⁴ que marcan también el cierre de texto en Lc 10,37. En Lc 10,38 hay una nueva unidad determinada por la presencia de dos nuevos personajes: Marta y María, así como un nuevo lugar y una nueva temática.

² Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, 27.

³ Metzger, *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego*, 128.

⁴ Barrios, *Texto- Narrador y Lector en Lc 10,25-37*, 330.

ESTRUCTURA DE LC 10,25-37

El acercamiento sintáctico permite acercarnos a las frases en su estructura, identificando términos recurrentes, expresiones de preferencia y énfasis.⁵ La unidad literaria de Lc 10,25-37 se estructura en dos partes definidas a través del diálogo formado por dos preguntas del maestro de la ley, dos respuestas de Jesús (Lc 10,25b. 27.29b. 30ss) y la reacción del maestro frente a la primera pregunta⁶.

PRIMERA SECCIÓN:(vv.25-28)

Καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων

Διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;

ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν Ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις;

ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ἀγαπήσεις Κύριον τὸν Θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

εἶπεν δὲ αὐτῷ Ὁρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ.

⁵ Gaitán, *Métodos de Interpretación de la Biblia*, 151.

⁶ Barrios, *Texto- Narrador y Lector en Lc 10,25-37*, 334.

SEGUNDA SECCIÓN:(VV.29-37)

ὁ δὲ θέλων δικαιοῦσαι ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν Καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον;

ὕπολαβὼν <δὲ> ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Ἄνθρωπός τις κατέβαινε ἀπὸ Ἱερουσαλήμ* εἰς Ἱεριχὼ*, καὶ λησταῖς περιέπεσε, οἱ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ. κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεὺς τις κατέβαινε ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρήλθεν. ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης* [γενόμενος] κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρήλθεν. Σαμαρίτης* δὲ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη, καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτήνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν «δύο δηνάρια»
 ⇔ ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν Ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὃ τι ἂν προσδαπανήσης ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχῃσθαί με ἀποδώσω σοι.

τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστές;

ὁ δὲ εἶπεν Ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ.
 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως.

Primera sección:(vv.25-28). Lc 10,25 inicia con la expresión Καὶ ἰδοὺ (y he aquí), tiene la función de encadenar secuencias narrativas al estilo propio de Lucas. El verbo en aoristo ἀνέστη (levantó) señala movimiento del maestro de la ley para iniciar el diálogo. El verbo λέγω (dijo) en aoristo primera persona introduce el discurso. A continuación, la pregunta del maestro de la ley: Διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; (¿qué habiendo hecho, vida eterna heredaré?). En la pregunta se enfatiza el verbo ποιέω (hacer) que en el texto aparece cuatro veces en Lc 10,25.28.37^a y 37b. En Lc 10,26 Jesús no responde sino que lanza otra pregunta: Ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; (en la ley, ¿qué ha estado escrito? ¿qué lees?. La respuesta del maestro de la ley está basada en tres citas: Dt 6,5; Lv 19,18; 18,5. Jesús cierra con un comentario de completa aprobación: Ὁρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ. (Rectamente has respondido. Eso haz y vivirás).

Segunda sección: (vv.29-37). En la estructura se resalta la parte central del texto⁷ en la que el maestro de la ley se justifica haciendo una nueva pregunta: Καὶ τίς ἐστὶν μου πλησίον; (¿y quién es mi prójimo?). A continuación, Jesús da la respuesta o mensaje central, en forma de narración Lc 10, 30-35. La narración se concluye con la nueva pregunta de Jesús: τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος εἰς τοὺς ληστές; (¿quién de estos tres, prójimo te parece llegó a ser del que cayó en manos de los salteadores?). En Lc 10, 37^a el maestro de la ley responde: ὁ δὲ εἶπεν Ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ. (el que hizo misericordia con él). Finalmente, Jesús responde en el Lc 10, 37b.: Πορεύου καὶ σὺ ποιεῖ ὁμοίως. (camina y haz del mismo modo).

LOS CONTRASTES ENTRE LOS PROTAGONISTAS DE LA PARÁBOLA: OBRA DE LA INTERVENCIÓN Y ORIENTACIÓN DEL NARRADOR

El acercamiento semántico indaga sobre el significado de las palabras del texto y la adquisición de sentido de las misma a través de su desarrollo temporal⁸. En el proceso de acceder al sentido de las palabras se privilegia la narración parabólica Lc10,30-35 y en ella las palabras que tienen que ver con los personajes y las acciones. La parábola nos presenta cinco personajes importantes: un hombre, los ladrones, un sacerdote, un levita y un samaritano. En Lc 10,30b. se identifica al protagonista del relato con el término ἄνθρωπος (un hombre), Lucas usa este término para designar generalmente al ser humano⁹ que bajaba de Jerusalén a Jericó. A continuación, aparece la tensión en el texto con la presencia del término ληστής (ladrones, salteadores de camino), presente en el evangelio lucano cinco veces en Lc 10,30.36;19,46;22,52;23,39-43, se refiere al que roba abiertamente y usa la violencia¹⁰. El texto deja ver la situación social de Palestina en el siglo I, que se agudizó bajo la

⁷ Ibíd.

⁸ Mora, Grilli, y Egger, *Lectura Pragmalingüística de la Biblia*, 43.

⁹ Horst y Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. I*, 301.

¹⁰ Roper, *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, 2213.

dominación romana por el pago de impuestos y de tributos, lo que era abrumador para la mayoría de la población que veía amenazada su subsistencia por el endeudamiento y la expropiación de tierras, llevando a muchos a venderse como esclavos, otros recurrían a la mendicidad o prostitución y algunos se unían a grupos de ladrones¹¹.

Ante el asalto de los ladrones, el hombre que queda herido de muerte según el adjetivo ἡμιθανής (muerto, medio muerto) que según Briglia¹², se refiere a la situación existencial de total privación de bienes, de salud y de vida; es decir, después de ser asaltado el hombre se encuentra próximo a expirar.

En el Lc 10,31, aparece de manera inesperada un ἱερεὺς, (sacerdote) en el mismo camino bajando de Jerusalén a Jericó. En el N.T. este término aparece 31 veces y en Lucas cinco veces. Según Fitzmyer¹³, había terminado su turno de servicio en el templo de Jerusalén y regresaba a su casa en Jericó, ciudad donde residían algunos sacerdotes. Los sacerdotes en la sociedad judía del siglo I eran considerados sagrados, para Malina¹⁴ esto se debe a que en Israel funcionaba un sistema de pureza legitimado por Dios que clasificaba la realidad: personas, animales, cosas entre puros e impuros de acuerdo a su cercanía con el templo. El verbo ὁράω (ver) subraya la acción del sacerdote. En Lucas generalmente se refiere al que es capaz de percibir personas y eventos ordinarios como extraordinarios¹⁵. Según Briglia¹⁶ la actitud del sacerdote de ver al hombre que parece muerto y seguir, obedece a que es un hombre piadoso (cf. Sir 12,1-7) y escrupuloso observador de la ley en la que se prohíbe tocar un cadáver (cf. Lv 21,1). En el v. 32 se presenta un Λευΐτης (levita) que según el término ὁμοίως (del mismo modo) realiza las mismas acciones del sacerdote. Los levitas eran descendientes de

¹¹ Pagola, *Jesús Aproximación Histórica*, 26.

¹² Briglia, *Misterio de misericordia: el Buen Samaritano Lc 10,25-37*, 166.

¹³ Fitzmyer, *El Evangelio Según Lucas III*, 284.

¹⁴ Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, 193.

¹⁵ Horst y Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*, 584.

¹⁶ Briglia, *Misterio de misericordia: el Buen Samaritano Lc 10,25-37*, 169.

Leví, pertenecían a un clero de menor importancia ya que no ofrecían sacrificios y se encargaban de servicios inferiores. Para Jeremías¹⁷, si el levita iba para Jerusalén el motivo de su actitud es mantener la pureza ritual o porque era un jefe de los levitas o iba retrasado a prestar sus servicios. Según Briglia¹⁸ lo que determina su actitud es el ejemplo del sacerdote que iba delante, no hizo nada y siguió de largo. Para Lucas ninguno tiene excusa ya que después de haber visto (ὄραω) Lc 10,31.32, cierran los ojos ante el sufrimiento del hombre medio muerto¹⁹.

A continuación, el narrador presenta a un Σαμαρείτης (samaritano), es decir, pertenece a la comunidad religiosa de Samaría que en tiempos del Nuevo Testamento mantienen una relación hostil con los judíos por ser extranjero y pagano. Situación que se remonta al año 922 a. C, tras la muerte de Salomón las diez tribus lideradas por Jeroboam se rebelan contra Roboam y provocan la división del Reino y con ello, establecen lugares de culto en Betel y Dan (cf. 1Re 12,26-33), para evitar el contacto de las tribus del norte con el templo de Jerusalén²⁰, pero sobre todo en el 722^a.C cuando se produce el exilio asirio en el que israelitas son deportados y Sargón repuebla el país con babilonios y árabes, que se mezclan con la población que se quedó, generando impureza racial y sincretismo (cf. 2Re 19-20). Otro acontecimiento que desencadena mayor hostilidad se da en el regreso del exilio babilónico, cuando los samaritanos ofrecen ayuda para reconstruir el templo y los judíos los rechazan (cf. Esd 4,3), Así, los samaritanos deciden separarse totalmente de los judíos, construyen el templo de Garizim y aceptan sólo los escritos del Pentateuco²¹. En los evangelios se manifiesta tal rechazo hacia los samaritanos(cf. Mt 10,5;Lc17,18), sin embargo, Jesús trata de superar tal aversión (cf. Lc 9,55;Lc 17,16;Jn 4) y en la parábola lo presenta como ejemplo. Igual que el sacerdote y el levita, el samaritano encuentra en el camino al hombre herido de muerte, pero

¹⁷ Jeremias, *Las Parábolas de Jesús*, 240.

¹⁸ Briglia, *Misterio de misericordia: el Buen Samaritano Lc 10,25-37*, 170.

¹⁹ Bovon, *El Evangelio según San Lucas II*, 119.

²⁰ Kessler, *Historia Social del Antiguo Israel*, 149.

²¹ Briglia, *Misterio de misericordia: el Buen Samaritano Lc 10,25-37*, 173.

habiéndolo visto (ὄραω) decide actuar distinto: *σπλαγγνίζομαι* (se compadeció), verbo en aoristo pasivo, determina el motivo esencial para su acción puntual hacia el hombre herido²². Literalmente se le conmovieron las entrañas, en referencia a la palabra en hebreo seno materno. Al samaritano se le rompe el corazón al ver el estado en el que se encuentra el hombre y no trata de establecer de quién se trata ni tiene en cuenta consideración o peligro, pues puede tratarse de sí mismo; así el otro es para él, él mismo²³.

A continuación, el samaritano conmovido actúa en favor del hombre medio muerto. La primera acción que subraya el relato aparece en la expresión de Lc 10, 34: *καὶ προσελθὼν κατέδησεν* (y habiéndose acercado vendó...), está en contraste con *ἀντιπαρέρχομαι* (pasó por otro lado) Lc 10, 31.32. En Lucas el verbo *προσέρχομαι* (aproximarse) aparece diez veces, se usa en sentido espacial y en la parábola para hacerse cargo del hombre mal herido²⁴. Venda las heridas derramando (*ἐπιχέω*) aceite (*ἔλαιον*) y vino (*οἶνος*) que tienen propiedades curativas. La expresión: “derramó aceite y vino”, ubican al lector en un ámbito cultural y sacrificial evocando a Os 6,1-9 y Mi 6,7-8 en el que Dios pide misericordia y no sacrificios, se recuerda intencionalmente al sacerdote y al levita²⁵.

El narrador presenta la siguiente acción a través de la expresión: *ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος* (habiéndolo montado sobre la propia cabalgadura). Para Bovon²⁶, este detalle refuerza la acción caritativa del samaritano. El samaritano ἄγω (lo llevó) *εἰς πανδοχεῖον* (hacia una posada), lugar de hospitalidad para los forasteros. En el Antiguo Testamento constituyó una de las prácticas más valoradas, donde el huésped es sagrado, goza de atención y servicios, incluso cuando se marcha, aún se le debe protección. Aplicaba especialmente para los que conforman el país, aunque los extranjeros podían contar con algunas

²² Barrios, *Texto- Narrador y Lector en Lc 10,25-37*, 237.

²³ Ratzinger, *Jesús de Nazareth*, 87.

²⁴ Horst y Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*, 1167.

²⁵ Briglia, *Misterio de misericordia: el Buen Samaritano Lc 10,25-37*, 181.

²⁶ Bovon, *El Evangelio según San Lucas II*, 120.

costumbres del lugar, se les cobraba dichos servicios por no considerárseles hermanos (cf. Dt 15,3;23,21).²⁷ El samaritano lo condujo a la posada y cuida de él, brindándole hospitalidad y al día siguiente, paga dos denarios al posadero, que equivalen a dos días de trabajo de un obrero²⁸. Su compromiso no termina allí, lo manifiesta a futuro: *ἐπιμελέομαι* “Cuida de él y lo que gastes yo al regresar te lo pagaré” v.35.

ORIENTACIONES Y MENSAJES DEL NARRADOR AL LECTOR

A continuación, se realiza el acercamiento pragmático del texto de Lc 10,30-35 en el que el narrador presenta los protagonistas del relato, su caracterización permite al lector implícito entrar en relación con ellos mostrando la eficacia del texto en el efecto que produce en quién fue su primer destinatario²⁹.

En Lc 10, 30 aparece un personaje indeterminado *ἄνθρωπος* (un hombre), lo que es relevante en relación con los otros personajes a los que se les vincula con un grupo u oficio: ladrones, sacerdote, levita, samaritano, posadero. Provoca en el lector sospecha: se trata de ¿un judío, un extranjero o quizás una mujer? .Mientras bajaba de Jerusalén a Jericó, el hombre cayó en manos de *ληστές* (ladrones, salteadores de camino). Este detalle, desconcierta al lector que identifica la situación social bajo la dominación romana y el estado de vulnerabilidad en el que se encuentra el hombre despojado de sus pertenencias y por poco de su bien más precioso: la vida. A través del relato, el narrador se referirá indirectamente al hombre medio muerto, haciendo que crezca en el lector la identificación con este personaje que requiere urgentemente atención.

En seguida, se crea tensión a través del sacerdote y del levita que asumen actitudes similares: van por el camino, ven al hombre herido y pasan por un lado en Lc 10,31.32. Su actitud puede generar en los lectores: rechazo o aprobación. Rechazo porque el lector identificado

²⁷ De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*,117.

²⁸ Briglia, *Misterio de misericordia: el Buen Samaritano Lc 10,25-37*, 181.

²⁹ Mora, Grilli, y Egger, *Lectura Pragmalingüística de la Biblia*, 63.

con el hombre herido considera que una ayuda adecuada proviene de estos dos personajes conocedores y practicantes rigurosos de la ley³⁰; además, de ser representantes del sistema vigente. Si bien, todo israelita procuraba guardar la ley como camino de salvación, los sacerdotes y los levitas por sus funciones culturales, la observaban escrupulosamente³¹. Esto lleva al lector a entrar en conflicto con estos personajes al identificar que la síntesis de la ley judía es el amor a Dios y el amor al prójimo(cf. Dt 6,4-5; Lv19,18), preceptos inseparables por lo que no justifica su actitud de desentenderse del hombre herido. Otros lectores aprueban sus actitudes al ver en su actuar la legitimación del Dios de la santidad al que se accede evitando todo lo que pueda causar impureza³² como el trato con el extraño que, por su estado, se asemeja a un cadáver (cf. Lv 21,1). Finalmente, los lectores, podrían identificarse con estos personajes.

Se genera mayor controversia y sentimientos encontrados en el lector al presentar el contraste con un samaritano que no se apoya en la religión del templo, ni en la raza, ni en las costumbres, status social o tradiciones al ser extranjero y pagano. Su apoyo es la misericordia Lc 10,33 que lo conduce a actuar movido por conmoción interior y probablemente por la identificación con el herido como si fuese él mismo Lc 10,27. Para los lectores que rechazan la actitud del sacerdote y el levita, el samaritano causa mayor simpatía por sus acciones: “habiéndose acercado vendó sus heridas derramando aceite y vino”(Lc 10,34). El lector familiarizado con la expresión comprende que el samaritano tiene claro la auto donación en el amor y la justicia (Cf. Os 6,1-9; Mi 6,7-8) (Briglia 1985, 181) que es el verdadero sacrificio. Las otras acciones reflejadas en Lc 10,34-35, hablan al lector de hospitalidad y compromiso hasta las últimas consecuencias con la vida vulnerable y frágil. Para los lectores que aprueban la actitud del sacerdote y el levita, la presentación que se hace del samaritano genera rechazo, pues es impensable que

³⁰ Barrios, *Texto- Narrador y Lector en Lc 10,25-37*, 345.

³¹ Pagola, *Jesús Aproximación Histórica*, 256.

³² Aguirre, *La mesa compartida*, 112.

este personaje por su condición étnico-racial y filiación religiosa sea propuesto como ejemplo a un judío.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LOS SUCESIVOS LECTORES DEL TEXTO

En este momento se provoca la interacción entre el texto y el lector real para que tome postura a partir de la identificación con los personajes del relato, introduciendo en este un proceso de cambio, impulsando valores y orientando la acción en situaciones concretas³³.

En la parábola de Lc 10,30-35 a los nuevos lectores se les ubica en un contexto en el que inicialmente hay un rastro silencioso de violencia: un hombre sin identificar o NN, posiblemente un extranjero es herido de muerte por unos ladrones. Esto conduce al lector a imaginar el escenario más lamentable en el que sería difícil dignificar su muerte y reconstruir su historia. Ante la presencia de *ληστές* (ladrones, salteadores de camino) que además de despojar de todas sus pertenencias agreden la integridad física del hombre, el lector podría identificar la violencia como una realidad social - estructural que, a través de sus dinámicas económicas, políticas, sociales, culturales niega a un individuo o colectivo la posibilidad de realización generando frustración y conflicto; por lo que algunos deciden quitarles a otros lo que la sociedad les niega³⁴.

La violencia se agrava cuando crecen actitudes socialmente aceptadas como las del sacerdote y el levita que habiendo visto al hombre herido pasan por otro lado Lc 10,31-32. El lector comprende la magnitud de la violencia por omisión, que es más letal porque se disfraza, se hace cotidiana permeando no sólo a individuos sino a colectivos e instituciones. En seguida, el lector se da cuenta que en los tres personajes: sacerdote, levita y samaritano se enfatiza su condición étnico-racial y religiosa, identificando estos constructos sociales que históricamente han legitimado la violencia manifestada en la dominación, discrimina-

³³ Mora, Grilli, y Egger, *Lectura Pragmalingüística de la Biblia*, 74.

³⁴ Barros, *Los sentidos de la violencia en casos de robo con violencia o intimidación*, 13.

ción racial, expropiación de tierras y riquezas, pensamiento hegemónico político, cultural y religioso, avasallamiento y exterminio³⁵. Y aunque para Meier³⁶ la parábola tiene un tono anticlerical, quizás el lector creyente actual, identifique que la parábola analiza el papel de la religión en la vida social, invita a revisar las creencias religiosas que limitan las prácticas y sus alcances en el proceso de transformación de la sociedad. Impulsa a través del ejemplo del samaritano al lector para que comprenda que toda religión ofrece pautas de comportamiento ético-morales, pero sobre todo es una fuerza decisiva para exaltar y defender la vida humana e influir en la reconstrucción del tejido social³⁷.

Finalmente, el narrador a través de toda la parábola y especialmente de las acciones del samaritano busca la forma de que el lector resista la violencia y se comprometa con la paz a partir de la hospitalidad desde la experiencia humana de vulnerabilidad que reconoce que se necesita de los demás especialmente cuando la vida peligró Lc 10,30. Además, es un llamado a aceptar a las personas superando las barreras de discriminación étnico -racial, religiosas o de cualquier otro tipo, a fin de fortalecer la interdependencia que permite percibir los deberes y la responsabilidad que se tiene respecto al otro³⁸. Como el samaritano, hay que tener entrañas de misericordia y la convicción del valor sagrado de toda vida humana y por ello, no escatimar esfuerzos para reestablecerla. En palabras del Papa Francisco: “cada acción y cada gesto de ustedes hacia el prójimo puede construir la paz. El auténtico constructor de la paz es el que da el primer paso hacia el otro. Y esto no es debilidad, sino fuerza, la fuerza de la paz”³⁹.

³⁵ Hopenhayn y Valle, *Discriminación étnico- racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*, 9.

³⁶ Meier, *Un Judío Marginal*, 335.

³⁷ Cordero, *La Religión y su lugar en la sociología*, 246.

³⁸ Innerarity, *Ética de la Hospitalidad*, 2.

³⁹ Francisco, entrevista concedida al autor, Roma, 11 de mayo de 2015.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Rafael. *La mesa compartida*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Barrios Tao, Hernando. “Texto- Narrador y Lector en Lc 10,25-37”. *Theologica Xaveriana*, (2015): 327-351.
- Barros, Luis. “Los sentidos de la violencia en casos de robo con violencia o intimidación”. *CESC*, (2001): 11-53.
- Bovon, Francois. *El Evangelio según San Lucas II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.
- Briglia, Mario Sergio. “Misterio de misericordia: el Buen Samaritano Lc 10,25-37” *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina* , (1985): 137-187.
- Cordero del Castillo, Prisciliano. “La Religión y su lugar en la sociología”. *Manchega de Ciencias Sociales*, (2001): 239-257.
- De Vaux, Roland. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1976.
- Egger, Wilhelm. *Lecturas del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 1990.
- Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio Según Lucas III*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.
- Francisco, Papa, entrevista de Niños. *Encuentro del Santo Padre Francisco con los niños y jóvenes de las escuelas italianas que participan en la manifestación organizada por la fábrica de la paz* (11 de mayo de 2015).
- Gaitán Briceno, Tarcisio. “Métodos de Interpretación de la Biblia”. *Cuestiones Teológicas* Vol. 33, (2006): 141-169.
- Hopenhayn, Martin, y Álvaro Valle. “Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe”. *CEPAL-SERIES Políticas Sociales*, (2001): 1-48.

- Horst, Balz, y Gerhard Schneider. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
- _____. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento Vol. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.
- Innerarity, Daniel. *Ética de la Hospitalidad*. Bilbao: Península, 2008.
- Jeremias, Joachim. *Las Parábolas de Jesús*. Navarra: Verbo Divino, 1974.
- Kessler, Rainer. *Historia Social del Antiguo Israel*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013.
- Longman, J.C.T, Wilhoit, y L.Ryken. *Gran Diccionario Enciclopédico de Imágenes y Símbolos de la Biblia*. Barcelona: Clie, 1998.
- Lurker, Manfred. *Diccionario de Imágenes y Símbolos de la Biblia*. Madrid: Ediciones el Almendro, 1994.
- Maioli, Esteban. "La religión como objeto de estudio sociológico. Una revisión de la teoría sociológica de Emile Durkheim, Max Weber y Niklas Luhmann sobre la religión". Facultad de Ciencias Sociales, (2011): 1-21.
- Malina, Bruce J. *El mundo del Nuevo Testamento*. Navarra: Agora, 1995.
- Meier, John P. *Un Judío Marginal*. Navarra: Verbo Divino, 1998.
- Metzger, Bruce M. *Un Comentario Textual al Nuevo Testamento Griego*. Deutsche: Sociedad Bíblica Americana, 2006.
- Mora Paz, C., M. Grilli y L. Dillmann Egger. *Lectura Pragmalingüística de la Biblia*. Navarra: Verbo Divino, 1999.
- Pagola, José Antonio. *Jesús Aproximación Histórica*. Madrid: PPC, 2007.
- Ratzinger, Joseph. *Jesús de Nazareth*. Ciudad del Vaticano: Vaticana, 2007.
- Remolina, Jerardo. "El vacío ético en la sociedad Colombiana". Colombia una casa para todos, (1991): 1-10.

Romero, Juan Carlos Jimenez. “Pertinencia del análisis pragmalin-guístico en la Teología Bíblica Latinoamericana”. *Theológica Xaveriana*. Vol 66 n°182, (2016): 395-420.

Ropero, Alfonso. *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*. Barcelona: Editorial Clie, 2013.

LÍDERES RELIGIOSOS CONTRA LA INVASIÓN RUSA A UCRANIA

SIGNO TEOLÓGICO DE UNA ACCIÓN INTERRELIGIOSA EN JERUSALÉN

Juan Esteban Santamaría-Rodríguez*

Jerusalén es sinónimo de tradiciones religiosas y espirituales para Occidente y Oriente. Sin embargo, lo es también de conflicto al considerar el continuo enfrentamiento político, militar y cultural que ocurre allí entre el mundo árabe y hebreo.¹

Desde una perspectiva religiosa, musulmanes, cristianos y judíos conviven alrededor de su eventual significación teológica. No obstante, se constata también un ambiente ambiguo de paz y hostilidad ocasionado por factores ideológicos que trasgreden, en la mayoría de las veces, la convivencia de las tradiciones religiosas que allí coexisten como de la ciudadanía en general.

* Doctorando en Educación en la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Licenciado y magíster en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Especialista en Pedagogía para la Educación Superior por la Universidad Santo Tomás (Colombia). Docente e investigador en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Investigador del Instituto Iberoamericano de La Haya para la Paz, los Derechos Humanos y la Justicia Internacional (Países Bajos). Investigador adjunto del Centro Latinoamericano de Estudios en Epistemología Pedagógica (Cuba). Investigador del Equipo interdisciplinario de docencia e investigación teológica 'Didaskalia' en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4632-4700> Autor de correspondencia. Correo electrónico: juan-santamaria@javeriana.edu.co

¹ La ponencia es resultado de la investigación realizada por el autor como resultado de su asistencia al curso "Jerusalén: Una ciudad, tres religiones", el cual fue ofertado por el Instituto Sueco de Teología en Jerusalén (Israel) entre febrero y abril de 2022. La participación en este curso corresponde a la beca otorgada por el Instituto Sueco de Teología al autor en consideración del convenio marco que existe entre esta institución y la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia).

En medio de las tensiones propias de este contexto, la invasión rusa a Ucrania no ha sido ajena en esta ciudad. Tras su inicio el 24 de febrero de 2022, múltiples movilizaciones han tenido lugar allí, todas en solidaridad con el pueblo ucraniano y en oposición al proceder militar ruso en cabeza de su presidente, Vladimir Putin. Entre ellas, cabe enfatizar en una que fue coordinada por lideresas y líderes religiosos junto a algunos clérigos procedentes de distintas denominaciones musulmanas, cristianas y judías.

El 21 de marzo de 2022, aquellas lideresas y líderes religiosos se manifestaron frente a la Catedral de la Iglesia Ortodoxa Rusa de la Santísima Trinidad en Jerusalén. A fin de ejercer un escenario de presión humanitaria y religiosa sobre Cirilo I, Patriarca de esta iglesia, para que intervenga ante el gobierno del Kremlin hacia el desescalamiento de esta acción militar y política, aquellos se han expresado en oposición a este proceder en sendos comunicados orales y escritos.

Siendo un hecho relevante a nivel socio-político por el contexto en que ocurre, resulta serlo también por razones religiosas y teológicas. Esto último si se considera como factor común de las y los manifestantes el origen abrahámico de sus tradiciones espirituales. Y, a su vez, al ser esta protesta expresión de una acción interreligiosa que denota un talante profético al denunciar esta transgresión humana e instar hacia la construcción de una sociedad en paz, justicia y equidad.

Es por ello por lo que se propone un análisis a esta acción interreligiosa. Según el marco teológico conciliar expresado en la categoría 'signo de los tiempos,' quiere hacerse interpretación de esta manifestación como signo teológico de esperanza frente al signo de muerte que representa la invasión militar rusa. Y a su vez, se busca enfatizar en el modo como este accionar interreligioso da razón del tránsito dialógico que lo caracteriza hacia uno de orden práxico.

LA INVASIÓN RUSA A UCRANIA: SIGNO DE MUERTE DE NUESTRA REALIDAD HISTÓRICA

La Constitución pastoral *Gaudium et spes* afirma: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo”.² Esta sentencia ha sido determinante en la Iglesia Católica del posconcilio, pues no sólo ha dado la pauta para definir un hacer eclesial y teológico encarnado en la realidad histórica y en medio de las vicisitudes humanas, sino que también obliga a una coherencia evangélica en términos de praxis de fe y teológica frente a las estructuras que amenazan la sostenibilidad de la vida.³

Sobre esta premisa magisterial, la invasión rusa a Ucrania ha de interpretarse desde las tristezas, angustias y sufrimientos al que el pueblo ucraniano inmerso en este conflicto ha sido sometido como resultado de una acción geopolítica de mayor calado.⁴ Y es también una situación de conflicto militar, político y económico que, en la contradicción que supone para la humanidad el escalamiento armado entre naciones a la altura del siglo XXI y frente a las crisis de nivel sanitario, ambiental y social que hoy la ocupan,⁵ exige desde el ámbito teológico católico un discernimiento según la semántica que representa la realidad del ‘signo’ en clave conciliar, la cual es implicativa en términos discipulares, o sea, según la correspondencia entre la fe en Jesús y su correspondiente praxis de seguimiento.

Si se profundiza en el carácter evangélico de esta instrucción magisterial, aquella obliga a nivel de la praxis de fe cristiana y teológica a posicionarse desde el lugar de la compasión (Mt 9, 35-38; Mc 6, 30-44). Esto último ya que el drama humano que procede de la guerra

² Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”, 1.

³ Francisco, *Carta encíclica Laudato Si'*, capítulos primero y tercero.

⁴ Cardone, “El conflicto en Ucrania”, 1-9.

⁵ Uribe, “El conflicto Ucrania-Rusia”, minutos 45:05 a 50:52.

alberga patrones de desarraigo territorial, cultural y religioso, que siendo en este caso para los habitantes de la región del Donbás y de otras regiones ucranianas en donde hoy cobran efecto las intervenciones militares, instan a establecer una apropiación y acción compasiva por sus efectos deshumanizantes. Y a su vez, porque al reconocer los móviles ideológicos del escalamiento armado liderado por el Kremlin en donde subyacen decisiones de legitimación populista y religiosa, se constata una antítesis a los factores culturales y religiosos que identifican a estos pueblos de Europa del Este, particularmente en su raíz eslava y su tradición cristiana ortodoxa.⁶

La invasión rusa a Ucrania ha tenido efectos mediáticos globales. Esto se infiere por las raíces históricas de este conflicto.⁷ Sin embargo, esta situación obliga a visibilizar múltiples conflictos sociales y armados

⁶Tipaldou, “¿Justificaciones populistas de la guerra?”, 152; Pául, “La rebelión religiosa”.

⁷Algunas de las razones históricas, militares, geopolíticas y económicas que sostienen el efecto mediático de la invasión rusa a Ucrania son las siguientes:

- Los actores involucrados en el conflicto (Rusia, Ucrania, OTAN) junto con los intereses históricos y geopolíticos allí en juego (OTAN y Pacto de Varsovia) en términos de legitimación democrática y económica (capitalismo vs. socialismo) entre Occidente y Europa del este.
- La suspensión del Acuerdo de Asociación y del Acuerdo de Libre Comercio con la Unión Europea por razones: a) de orden político del gobierno ucraniano de entonces con identidad prorrusa y b) por incidencia del Kremlin para impedir la expansión militar de la OTAN hacia territorio ruso.
- El consecuente estallido social nacionalista ucraniano denominado ‘Euromaidán’ en rechazo a la decisión del gobierno ucraniano de asociarse a la Unión Europea. Así mismo, por el incumplimiento de la Declaración de Minsk por parte de Ucrania para la región prorrusa del Donbás ante su interés separatista. Y, finalmente, la invasión rusa a la Península de Crimea en memoria de su anterior pertenencia territorial a Rusia y por razón de los intereses de control militar y marítimo en el Mar Negro que llevaron a su anexión vía referéndum.
- La tendencia histórica que ha definido el proceder ruso a través de invasiones militares, control cultural y colonización (‘rusificación’) a las regiones báltica (Estonia, Letonia y Lituania), caucásica (Armenia, Georgia y Azerbaiyán), eslava (Ucrania y Bielorrusia) y centroasiática (Kazajistán, Uzbequistán, Tayiquistán, Turkmenistán y Kirguistán) desde su conformación como estado y en tiempos de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS).

que existen a escala global que, en razón de argumentos ideológicos a nivel racial, religioso, cultural, de género, político y/o económico, hablan de una conflictividad profunda que permea las raíces de las sociedades del siglo XXI.⁸ Ahora bien, sea por su relevancia geopolítica, fruto del interés mediático que supone la hegemonía eurocéntrica y en perspectiva del ‘norte global’ que define el orden mundial, o también por interpretarse como causa y efecto de una ‘posguerra fría’,⁹ la dimensión de esta invasión militar es signo de una crisis estructural que coloca en evidencia el criterio de muerte que hoy rige el curso de la humanidad.

En continuidad con aquello que indica el Concilio Vaticano II, así como es necesario apropiarse las esperanzas y angustias humanas, también urge “escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio”¹⁰ de tal forma que “pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas”.¹¹ Según lo expuesto, la invasión rusa a Ucrania y sus efectos son un signo de este tiempo que refleja “el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza”¹² al mundo actual, signo de muerte que debe interpretarse en clave compasiva y fraterna (Mt 5, 21-26) por las razones culturales y religiosas expuestas. Y, a su vez, por que obliga una respuesta que mitigue sus consecuencias

Ver: Taibo, *Rusia frente a Ucrania*; Lázaro, *Ucrania, entre Rusia y Occidente*. Kramer, “El protocolo de Minsk”; OSCEPA, *Declaración de Minsk*, 32-36; Uribe, “El conflicto Ucrania-Rusia”, minutos: 1:47 a 21:30.

⁸ Según la Escola de Cultura de Pau (ECP), para 2021 existían 32 conflictos armados alrededor del mundo (África: 15, Asia: 9, Oriente medio: 5, Europa: 2, América: 1). Indistintamente de su intensidad, como bien lo señala el informe, es preciso resaltar tanto la gravedad de estos por su perdurabilidad en el tiempo y su intensidad en la última década. Y, de igual forma, porque a su alrededor están operando factores tanto de violencia armada como de otro tipo, a saber: violencias basadas en género y sexual, religiosas y culturales. Ver: Escola de Cultura de Pau. *Alerta 2022!*

⁹ Sánchez, “El conflicto en ucrania”, 473-478.

¹⁰ Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 4.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.*

desde la recuperación del sentido histórico y trascendente que tiene la vida humana.

En síntesis, frente a un signo de muerte como lo es la invasión rusa a Ucrania junto con sus efectos directos de la sociedad civil, el Concilio Vaticano II insta a un doble movimiento en términos teológicos y de fe.¹³ Movimiento que obliga a realizar un discernimiento de los ‘signos’ epocales que determinan la realidad histórica (hermenéutica), y al mismo tiempo, a desplegar una acción encarnada en la opción de fe en Jesucristo que avance hacia acciones que dignifiquen aquellas realidades despojadas de la misma (praxis).

UNA ACCIÓN INTERRELIGIOSA EN JERUSALÉN: SIGNO DE ESPERANZA DESDE LA FE ABRAHÁMICA

El 21 de marzo de 2022, en Jerusalén, fue organizada una manifestación coordinada por lideresas y líderes religiosos junto a algunos clérigos procedentes de distintas denominaciones musulmanas, cristianas y judías.¹⁴ Frente a la Catedral de la Iglesia Ortodoxa Rusa de la Santísima Trinidad, la protesta de estos actores religiosos se desarrolló sobre la consigna “Interfaith Gathering for Peace in Ukraine”.¹⁵ A través de múltiples discursos orales, las y los líderes religiosos allí presentes clamaron mayor intervención de Cirilo I, patriarca de la Iglesia Ortodoxa Rusa, ante el gobierno de Vladimir Putin con el objetivo de solicitar el desescalamiento que actualmente adelanta el ejército ruso en la región

¹³ Schickendantz, “Una elipse con dos focos”, 97-103.

¹⁴ Sobre esta manifestación, existe un amplio registro fotográfico en el perfil de Facebook del Instituto Sueco de Teología. Ver: Swedish, “Today #Christian, #Jewish and #Muslim”; Swedish, “More photos”; Swedish, “Thank you”.

¹⁵ La manifestación “Interfaith Gathering for Peace in Ukraine” fue liderada por las siguientes organizaciones: The Interfaith Center for Sustainable Development (Enlace: <https://bit.ly/3NPXo4u>), The Elijah Interfaith Institute (Enlace: <https://elijah-interfaith.org/>) y Swedish Theological Institute in Jerusalem (Enlace: <https://bit.ly/3NSXMPV>).

ucraniana del Donbás y otras aldeñas.¹⁶ Esto último, dada la estrecha relación que existe entre ambas autoridades religiosas y políticas.

Unido a lo anterior, esta manifestación tenía un objetivo adicional: entregar un comunicado a las autoridades religiosas de esta iglesia presentes en Jerusalén cuyo destinatario final también fuera Cirilo I. En la misiva, más de 150 líderes religiosos y clérigos mundiales que firmaron el documento expresaron su preocupación sobre los efectos que las intervenciones militares están generando en las poblaciones y territorios afectados y, al mismo tiempo, advirtieron de la contradicción que genera el escalamiento de un conflicto militar que enfrenta sociedades hermanas a nivel cultural y religioso.¹⁷ De esta forma, dicho manifiesto expresaba su preocupación sobre los efectos en materia de muertes, desplazamientos forzados y sufrimiento que está ocurriendo como resultado de la operación militar rusa, todo ello fundamentado en un sentido humanitario cuya raíz se sitúa en los valores religiosos que estos actores representan desde sus tradiciones espirituales y la finalidad que ostentan hacia la materialización de una sociedad en justicia, paz y equidad.

Con el interés de dar razón del contenido del comunicado, a continuación se presenta una fotografía del texto otrora redactado, leído y entregado por las y los manifestantes frente al templo de la Iglesia Ortodoxa Rusa durante su manifestación en Jerusalén. De igual forma, se presenta su correspondiente traducción:¹⁸

¹⁶ Múltiples audiovisuales registran las intervenciones de las y los manifestantes. Ver: Baruch, "Jewish, Christian, Muslim and Druze leaders"; Alleruzzo, "Desde Jerusalén"; Klochendler, "Stop the war in Ukraine".

¹⁷ Lapidus, "Religiösa ledare"; Berman, "Local clergy"; Pacheco, "Jerusalén. Líderes religiosos"; Agencia EFE, "Líderes religiosos en Jerusalén"; Agencia Fides, "Representantes cristianos, musulmanes y hebreos".

¹⁸ El texto oficial del comunicado está publicado en el portal web del Interfaith Center for Sustainable Development. Allí también reposan los nombres de las y los líderes religiosos firmantes de la carta. Ver: Interfaith, "Interfaith Letter". La fotografía y la traducción del comunicado son elaboración del autor.

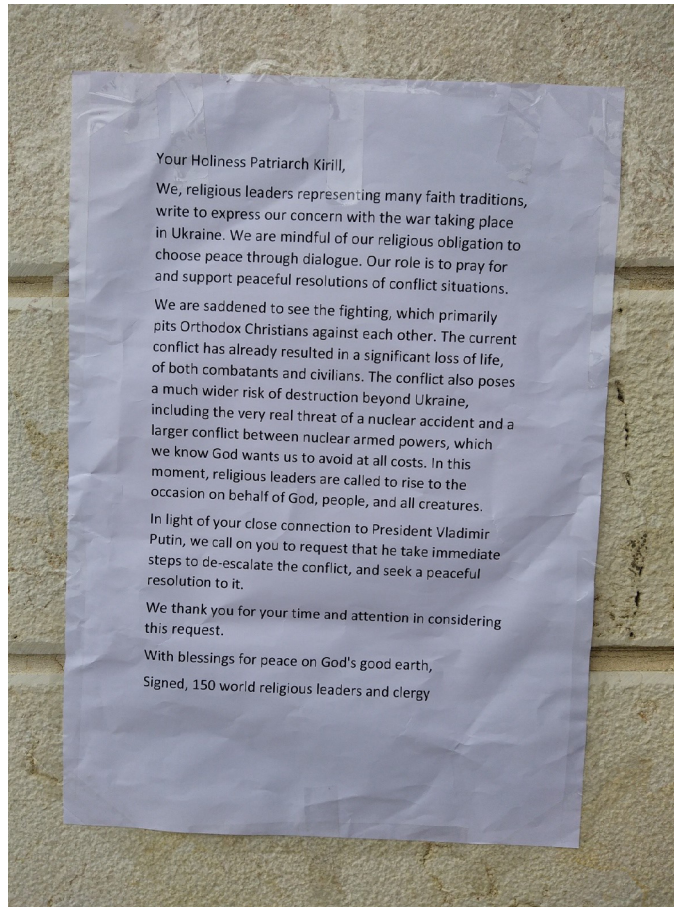


Foto 1. Comunicado de lideresas y líderes religiosos y clérigos “Interfaith Gathering for Peace in Ukraine”. Fuente: Elaboración propia.

Su Santidad Patriarca Cirilo I,

Nosotros, líderes religiosos que representan muchas tradiciones religiosas, escribimos para expresar nuestra preocupación por la guerra que está teniendo lugar en Ucrania. Somos conscientes de la obligación de nuestras religiones de elegir la paz a través del diálogo. Nuestro papel es orar y apoyar la resolución pacífica de las situaciones de conflicto.

Nos entristece ver los combates, que principalmente enfrentan a los cristianos ortodoxos entre sí. El conflicto actual ya ha resultado en una

importante pérdida de vidas, tanto de combatientes como de civiles. El conflicto también coloca un riesgo mayor de destrucción más allá de Ucrania, incluyendo una amenaza real de un accidente nuclear y un largo conflicto entre potencias con armas nucleares, que sabemos Dios quiere que evitemos a toda cosa. En este momento, como líderes religiosos estamos llamados a estar a la altura de las circunstancias en nombre de Dios, de las personas y de todas las creaturas.

En vista de su estrecha relación con el presidente Vladimir Putin, lo llamamos a solicitarle que tome medidas inmediatas para reducir el conflicto y buscar una solución pacífica al mismo.

Agradecemos su tiempo y atención al considerar esta comunicación. Con bendiciones de paz sobre la hermosa tierra de Dios,

Firmado por 150 líderes y clérigos religiosos mundiales.

Según el comunicado, las y los participantes de la manifestación describen la hondura de la invasión militar y la responsabilidad que les insta a contribuir en su resolución, reclamando para ello más responsabilidad de la Iglesia Ortodoxa Rusa a los fines de evitar un mayor escalamiento del conflicto. En este sentido, de la carta se pueden inferir los siguientes elementos: a) la atención que exige esta situación como sociedad humana considerando los efectos que las antiguas guerras han causado sobre la humanidad dejando innumerables víctimas, b) según las tradiciones religiosas, teológicas y espirituales de las y los manifestantes, asumir la responsabilidad de aportar vías de resolución al conflicto con base en los valores de paz y de justicia que las inspiran, c) enfatizar en la antítesis que representa una guerra, de suyo fratricida, que hoy se libra entre humanos y cristianos ortodoxos, y d) establecer una propuesta ética desde las religiones al servicio de la sociedad según una acción humana que encarna valores y principios al cuidado de la vida.

Con todo, es un mensaje que expresa una preocupación humana en donde los valores religiosos que representan las y los manifestantes asumen un criterio profético ante la realidad de muerte que supone esta invasión militar. Adicional a ello, es importante considerar también que detrás de estas acciones se alberga una profunda articulación entre las

tradiciones religiosas allí presentes en coherencia con un criterio práctico alrededor de sus principios religiosos y teológicos, con lo cual también se hacen relevantes los vínculos interreligiosos allí operantes, particularmente aquellos que proceden por su origen abrahámico.¹⁹

La sentencia conciliar de *Gaudium et spes* a propósito de situar a la Iglesia Católica en una actitud de respuesta hacia los cuestionamientos que el ser humano elabora sobre el sentido de su vida, sean estos de cuño histórico y escatológico,²⁰ a la luz de estas acciones interreligiosas cobra especial relevancia. Lo anterior, no tanto como un criterio apolo-gético o de verificación de su enunciado sino más bien como estatuto de discernimiento de fe y teológico que evoca un compromiso directo con la humanidad de la cual hace parte. Es así como esta manifestación puede interpretarse como signo de esperanza que asume esta crisis como propia, y en virtud del mandato que albergan las tradiciones religiosas de los participantes, entre ellos la dimensión de la compasión cristiana (Mt 9, 35-38; Mc 6, 30-44), les impele a obrar por la paz y la justicia ante las consecuencias que representa la invasión rusa en Ucrania. Con todo, a la luz del discurso de las Bienaventuranzas (Mt 5, 1-12), el carácter histórico y simbólico que acompaña esta manifestación tiene estrecha relación con una de las premisas proclamadas por Jesús, a saber: “Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios (Mt 5, 9)”.

¹⁹ Huges, “Abrahamic religions”, 3-11.

²⁰ Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 4.

PRAXIS INTERRELIGIOSA: ACCIONES
HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ
LOCAL-GLOBAL DESDE JERUSALÉN

Jerusalén, conocida como la “ciudad de la paz”²¹ o la “ciudad santa”,²² es punto de convergencia y divergencia en varios aspectos. A nivel religioso, es escenario de conflicto entre alas radicales judías, musulmanas y cristianas en lo que refiere a la legitimidad que sobre ella reclaman fruto de sus interpretaciones teológicas. Sin embargo, lo es también por su significado religioso acuñado en sus libros sagrados (Tanaj, Biblia, Corán), tradiciones y ritos, así como por el valor simbólico que tienen los templos que cada tradición allí conserva y venera.²³

En el ámbito político y militar existe también en Jerusalén una continua tensión resultado del conflicto existente entre palestinos e israelíes ante la ocupación y control de territorios que desde 1948 realiza el Estado de Israel sobre el antiguo Estado de Palestina.²⁴ Según lo anterior, en Jerusalén confluyen palestinos e israelíes en un continuo conflicto armado y cultural por la tierra que habitan, en donde el enfrentamiento étnico y religioso que se ha generado y las secuelas que persisten en las múltiples víctimas de esta confrontación, son consecuencia del carácter ideológico que en términos políticos y militares el Estado de Israel ha establecido en defensa de su soberanía. Esta última, otorgada por los actores geopolíticos que dieron curso a la creación de dicho estado en oposición a la libre autodeterminación del pueblo y del estado Palestino como nación soberana.

Así pues, al analizar la manifestación de estas mujeres y hombres religiosos y clérigos procedentes de distintas tradiciones musulmanas, cristianas y judías puede inferirse que la “Ciudad de la paz” es lugar

²¹ Díez, *Guía de Tierra Santa*, 56-68.

²² El reconocimiento de Jerusalén como la “ciudad santa” es continuo en el Antiguo y Nuevo Testamento. Calificativo asociado a su valor religioso según constatan los textos bíblicos 2 S 5, 9. Ne 11, 18. Is 48, 2; 52, 1. Dn 9, 24. Tb 13, 9. Mt 4, 5; 27, 53. Ap 11, 2.

²³ Díez, *Guía de Tierra Santa*, 114-149.

²⁴ Montefiore. *Jerusalem*, 449-602.

de posibilidad para construir paz en medio del carácter distópico que representa la conflictividad allí presente. Según los principios religiosos y éticos que profesan las y los líderes espirituales manifestantes, esta acción interreligiosa habla de una credibilidad praxica de tales principios ante las lógicas necropolíticas²⁵ que subyacen al ejercicio del poder político, económico, militar y cultural en las sociedades actuales, las cuales desembocan en confrontaciones de distinta índole como son el caso palestino-israelí y ruso-ucraniano según se ha expuesto.

No obstante lo anterior, esta acción interreligiosa también adquiere credibilidad teológica, específicamente al generar un desplazamiento de las cuestiones asociadas al diálogo interreligioso hacia un terreno de verificación praxica.²⁶ O sea, como resultado de la incidencia que tiene una acción de este tipo, es posible comprobar que a nivel interreligioso la convergencia entre iglesias y tradiciones religiosas, de suyo abrahámicas según las características del acontecimiento que es objeto de análisis, trasciende hacia una acción que pretende responder en forma simbólica e histórica a coyunturas concretas que afectan a la humanidad.

Desde la perspectiva de la Iglesia Católica, particularmente de aquello que expone la Declaración conciliar *Nostra Aetate*, el sentido que alberga la interacción entre las confesiones religiosas que hacen presencia en el mundo se sitúa en primera instancia en el reconocimiento mutuo y en factores de no discriminación.²⁷ Entendiendo sus errores históricos, religiosos y teológicos, la Iglesia Católica comprende que su lugar frente a otras tradiciones religiosas no es en cuestiones hegemónicas a nivel de fe o teológico. Es, más bien, una interacción colectiva de la cual participa y en la cual reconoce la acción “de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y en

²⁵ Mbembe, *Necropolítica*, 7-16

²⁶ Ellacuría, “Aporte de la teología de la liberación”, 213-223.

²⁷ Concilio Vaticano II, “Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas”, 5..

los acontecimientos de la vida humana y a veces también en el reconocimiento de la Suma Divinidad e incluso del Padre²⁸.

En el caso de las y los manifestantes, perspectivas como aquella que indica la Declaración *Nostra Aetate* se enuncian en un factor común como es la fe abrahámica.²⁹ En primera instancia por sus elementos coincidentes a nivel de sus textos sagrados referidos a su origen y su ley. Pero también, sin perder de vista una larga historia de enfrentamientos mutuos interesados en imponer una suprema autoridad sobre las demás,³⁰ se entiende un esfuerzo común por avanzar en un principio de convivencia según la características de su fe³¹ en donde Jerusalén, la “Ciudad santa”, no sólo es punto de encuentro a nivel geográfico sino también a nivel religioso y teológico.

Sobre estos argumentos es, entonces, como adquiere relevancia la acción interreligiosa de estas mujeres y hombres representantes de sus tradiciones espirituales. Máxime por que expresa un proceso de encuentro, perdón, reconocimiento y construcción conjunta del sentido de la vida humana y trascendente de acuerdo con sus principios religiosos y teológicos cuyo eje es la fe abrahámica. Y, sin perder de vista coyunturas asociadas a expresiones fundamentalistas en cada una de estas tradiciones, o más aún, riesgos de establecerse como parte institucional de los poderes que rigen el mundo, estas acciones son demostración de una convergencia para responder a situaciones que colocan al límite la vida humana.

Es, con todo, una praxis liberada y liberadora que subyace entre estas tradiciones religiosas. Praxis que ocurre según sus sentidos religiosos y teológicos en torno a la salvación, pero que por sí misma es profética al visibilizar y denunciar los poderes que destruyen la vida.³² De ahí, entonces, el sentido de una construcción interreligiosa de la paz

²⁸ *Ibíd.*, 2.

²⁹ *Ibíd.*, 3-4.

³⁰ Lovo, “Cultura de paz”, 11-13.

³¹ Goshen-Gottstein, “Abraham”, 177-179.

³² Ellacuría, “Aportes de la teología de la liberación”, 229.

a nivel local-global, sobre todo porque es gracias a este tipo de acciones como emergen continuamente modos éticos de hacerse cargo de la realidad que obligan a una conversión de la praxis de fe en función de las demandas históricas.³³ Y más aún, a una constante revisión de su credibilidad a nivel del mensaje que profesan como de las acciones que encarnan en conjunto con otras hacia un modo más humano de coexistencia y convivencia entre los pueblos.

CONCLUSIÓN

El análisis a la acción interreligiosa de distintas lideresas y líderes religiosos junto a algunos clérigos bajo la consigna “Interfaith Gathering for Peace in Ukraine” desde la categoría ‘signo de los tiempos’ permite señalar algunas perspectivas sobre su significado teológico e histórico.

De manera conjunta, esta acción expresa una auténtica apropiación de aquello que el Concilio Vaticano II denomina como ‘signos’ que definen el curso de la sociedad actual. En este caso, signos que expresan el sufrimiento de quienes hoy están inmersos en la confrontación ruso-ucraniana y en múltiples conflictos a escala global ante los cuales es preciso responder en forma humana, simbólica, religiosa y teológica.

A nivel teológico, esta acción interreligiosa es signo de esperanza en respuesta a las realidades de muerte que deja a su paso la invasión rusa a Ucrania. Signo de esperanza que es fruto de las interpelaciones de un lugar teológico específico y de las implicaciones que demanda hacia una acción interreligiosa, de suyo teológico, que se inspira en los valores religiosos de procedencia abrahámica que identifican a los manifestantes por su origen musulmán, cristiano y judío.³⁴

Por su parte, a nivel histórico, esta acción constata un factor de credibilidad de estas tradiciones religiosas frente a coyunturas humanas específicas. En un esfuerzo de superación de sus intereses institucionales,

³³ Santamaría-Rodríguez, Nieto-Bravo y Pérez-Vargas, “Aportes teóricos de Ignacio Ellacuría”, 330-333.

³⁴ Ellacuría, “Aportes de la teología de la liberación”, 227.

acontecimientos como la manifestación, los discursos proclamados y el comunicado escrito son expresión de una trascendencia histórica de su fe y praxis religiosa interesada en construir una sociedad más humana, justa, equitativa y en paz.

Con todo, en razón del contexto en que ocurre esta manifestación (Jerusalén) así como por las características de su contenido (Oposición a la invasión rusa a Ucrania), a través de esta acción interreligiosa es posible constatar un dinamismo salvífico de cuño histórico. Es decir, al carácter profético que contiene la manifestación como un acto simbólico que se opone a un proceder ideológico, político y militar específico, asume también una dimensión soteriológica que verifica el hacer y obrar de Dios en acciones humanas y religiosas que apuestan hacia una transformación de la realidad histórica que priorice su carácter digno y humano.³⁵ Y que, en últimas, son expresión real y concreta de la construcción progresiva del reinado de Dios (Mc 4, 26-29).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agencia EFE. “Líderes religiosos en Jerusalén piden por la paz en Ucrania”. Diario *Swissinfo.ch*, 21 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3mNliSb> (consultado el 15 de junio de 2022).

Agencia FIDES. Representantes cristianos, musulmanes y hebreos de Tierra Santa al Patriarca ruso Kirill: hagan todo lo posible por detener la guerra en Ucrania”. Diario *Agencia Fides*, 22 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3mQeNya> (consultado el 15 de junio de 2022).

Alleruzzo, Maya. “Desde Jerusalén, líderes de distintas religiones piden la paz en Ucrania”. Diario *Euronews*, 22 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3Hq0VEg> (consultado el 15 de junio de 2022).

Baruch, Hezki. “Jewish, Christian, Muslim and Druze leaders gather to call for peace in Ukraine”. Diario *Israel National News*, 21 de

³⁵ Santamaría-Rodríguez, “Teología de la realidad histórica”, 12-17.

marzo de 2022, <https://bit.ly/3OhSDQY> (consultado el 15 de junio de 2022).

Berman, Lazar. “Local clergy affix letter calling for end to Ukraine war to Jerusalem Russian church”. Diario *The Times of Israel*, 21 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3mPb0B7> (consultado el 15 de junio de 2022).

Cardone, Ignacio. “El conflicto en Ucrania: Los intereses de las grandes potencias y los perdedores de siempre”. *Conjuntura global* 3/3 (2014): 140-148, <https://bit.ly/3mJVgiV>

Concilio Vaticano II. “Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”. En. *Documentos del Concilio Vaticano II*, por Concilio Vaticano II. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1965, <https://bit.ly/39kQghI>

_____. “Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas”. En *Documentos del Concilio Vaticano II*, por Concilio Vaticano II. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1965, <https://bit.ly/3OlfuTh>

Díez, Florentino. *Guía de Tierra Santa. Israel, Palestina, Sinaí y Jordania. Historia – Arqueología – Biblia*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.

Ellacuría, Ignacio. “Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo”. En *Escritos teológicos II*, por I. Ellacuría, 193-232. San Salvador: UCA Editores, 2000, <https://bit.ly/3y4XyzL>

Escola de Pau. *Alerta 2022! Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz*. Barcelona: Icaria, 2022, <https://bit.ly/3tqDgxA>

Francisco, Papa. *Carta encíclica Laudato Si’ del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. Vaticano: Tipografía Vaticana, 2015, <https://bit.ly/3xlQyg9>

- Goshen-Gottstein, Alon. "Abraham and 'abrahamic religions' in contemporary interreligious discourse". *Studies in Interreligious Dialogue* 12/2 (2002): 165-183, <https://bit.ly/3aYfrqB>
- Huges, Aaron. "Abrahamic religions. A genealogy". *Bulletin for the Study of Religion*, 44/1 (2015): 3-11, <https://doi.org/10.1558/bsor.v44i1.26545>
- Interfaith Center for Sustainable Development. "Interfaith letter to Patriarch Kirill of the Russian Orthodox Church". *Interfaith Center for Sustainable Development*, 21 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3NWpcei> (consultado el 15 de junio de 2022).
- Kramer, Andrew. "El protocolo de Minsk: la nueva esperanza diplomática para la crisis de Ucrania". *Diario The New York Times*, 24 de febrero de 2022, <https://nyti.ms/3xco2gQ> (consultado el 7 de junio de 2022).
- Klochender, Pierre. "Stop the war in Ukraine". Interfaith gathering in Jerusalem. *Diario I24 News*, 21 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3NNXOZb> (consultado el 15 de junio de 2022).
- Lapidus, "Religiösa ledare tejpade fast upprop på rysk-ortodox katedral". *Diario Dagen*, 24 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3mPnicP> (consultado el 15 de junio de 2022).
- Lázaro, Ana. *Ucrania, entre Rusia y Occidente. Crónica de un conflicto*. Barcelona: Editorial UOC, 2015, <https://bit.ly/3mHMEt4>
- Lovo, Anastasio. "Cultura de paz y religiones abrahámicas". *Cultura de paz* 20/63 (2014): 11-16, <https://bit.ly/3tGNytQ>
- Mbembe, Achille. *Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Río de Janeiro: N-1 Edicoes.
- Montefiore, Simon. *Jerusalem. The biography*. London: Phoenix Paperback.

- OSCEPA. *Declaración de Minsk y resoluciones adoptadas por la asamblea parlamentaria de la OSCE en el vigésimosexto periodo anual de sesionse*. Minsk: OSCEPA, 2017, <https://bit.ly/3MvgZph>
- Pacheco, Johan. “Jerusalén. Líderes religiosos piden por la paz en Ucrania”. *Diario Vatican News*, 22 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3mQz1Ic> (consultado el 15 de junio de 2022).
- Paúl, Fernanda. “La rebelión religiosa que se esconde detrás de la guerra entre Rusia y Ucrania”. *BBC News*, Sección Mundo, Londres, 3 de abril de 2022, <https://bbc.in/3Og3ISR>
- Sánchez, Pablo. “El conflicto en Ucrania: El primer enfrentamiento serio de Rusia con Occidente durante la etapa de la Post-Guerra Fría”. *Foro internacional* 56/2 (2016): 470-502, <https://bit.ly/38Y0uUQ>
- Santamaría-Rodríguez, Juan Esteban; Nieto-Bravo, Johan-Andrés; y Pérez-Vargas, John-Jairo. “Aportes teóricos de Ignacio Ellacuría para actualizar la praxis pedagógica y eclesial”. *Revista Guillermo de Ockham* 19/2 (2021): 321-337, <https://doi.org/10.21500/22563202.5304>
- Santamaría-Rodríguez, Juan Esteban. “Teología de la realidad histórica. Apropiación epistémica desde Ignacio Ellacuría”. *Theologica Xaveriana* 186 (2018): 1-29, <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.trhaei>
- Schickendantz, Carlos. “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*”. *Revista Teología* 50/110 (2013): 86-109, <https://bit.ly/3HoT364>
- Swedish Theological Institute in Jerusalem. “Today #Christian, #Jewish and #Muslim religious leaders in #Jerusalem were publicly calling for peace in Ukraine encouraging Patriarch Kirill to use his position as head of the Russian Orthodox Church for peacemaking”. *Perfil de Facebook*, 21 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3zDtoEJ> (consultado el 15 de junio de 2022).

- _____. “More photos from today’s Interfaith Gathering for Peace in Ukraine”. *Perfil de Facebook*, 21 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3zDtoEJ> (consultado el 15 de junio de 2022).
- _____. “Thank you all for being part of this day”. *Perfil de Facebook*, 21 de marzo de 2022, <https://bit.ly/3zDtoEJ> (consultado el 15 de junio de 2022).
- Taibo, Carlos. *Rusia frente a Ucrania. Imperios, pueblos, energía*. Madrid: Los libros de la Catarata, 2022, <https://bit.ly/3mphZk1>
- Tipaldou, Sofia; Casula, Philipp; y Lacomba, Alejandro. “¿Justificaciones populistas de la guerra? La intervención rusa en el este de Ucrania”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals* 119 (2018): 135-160, <https://www.jstor.org/stable/26511425>
- Uribe, Diana. “El conflicto Ucrania-Rusia”. *DianaUribe.fm*. Spotify, 2022, <https://spoti.fi/3aBnAkP>

LA CRISIS DE LOS GRANDES RELATOS

LA NARRACIÓN COMO POSIBILIDAD PARA HABLAR SOBRE DIOS DESDE EL *GRITO* Y EL *CLAMOR*

Juan Manuel Torres Serrano*

Para el sociólogo y filósofo francés Jean François Lyotard (Lyotard 1992) la postmodernidad se comprende como una condición, como un estado de la cultura proveniente de cambios, que desde el S.XIX, han transformado el actuar y pensar de la ciencia, el arte, la política, así como el quehacer humano. Para Lyotard estas transformaciones están marcadas por la “Incredulidad con respecto a los grandes relatos” (Lyotard 1987, 29), discursos a partir de los cuales se ha valorado la verdad, conllevando a que los sujetos validen y legitimen grandes relatos (capitalismo, cristianismo, marxismo, ilustración), constituyéndose y produciéndose a través de éstos.

En este sentido, una de las características de la condición post-moderna es la emancipación de los grandes relatos, y en consecuencia el reconocimiento del déficit de algunas legitimaciones discursivas y de sus respectivos recursos lingüísticos. De cara a esta crisis-fin de los meta-relatos, surge una pregunta: ¿Cómo hablar sobre Dios, ¿cómo decir Dios?

Sin pretender entrar en los debates filosóficos y sociológicos entorno a la crisis-fin de los meta-grandes relatos (*Richard Rorty, Gianni Vattimo*), este texto busca abordar la cuestión anteriormente planteada realizando una aproximación a la *episteme* propia del relato bíblico,

* Profesor titular de la Universidad de La Salle (Bogotá. Col). Licenciado en Educación con especialidad en estudios religiosos (Universidad de La Salle. Bogotá. Col), Magister en Teología (Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Col), Ph.D en Teología (Université Laval. Quebec. Ca), candidato al doctorado en teología práctica (Université Laval. Quebec. Ca). Miembro del grupo de investigación: intersubjetividad en educación superior, clasificación A. Correo electrónico: jmtorres@unisalle.edu.co

desarrollándola a través de dos premisas. La primera: el relato es estructura fundamental de la teología (*Elisabeth Parmentier. Johann Baptist Metz*); La segunda: el relato bíblico autoriza el grito del sufrimiento, y conlleva a considerar que el discurso sobre Dios deriva de la interpelación de Dios y procede del lenguaje oracional (*Johann Baptist Metz*).

LA CRISIS DE LOS GRANDES RELATOS

Abordar la cuestión de la teología y la postmodernidad es un trabajo vasto y complejo. Esto debido a las diversas, dispersas, eclécticas y no sistematizables comprensiones de postmodernidad, y también a los diferentes campos, epistemologías y metodologías teológicas en juego (giros y rupturas de la teología en el S.XX y S.XXI).

Al respecto, el teólogo mexicano Daniel Chiquete precisa que si el prefijo *post* hace alusión a la superación de la modernidad se tendría que especificar a *qué* modernidad se refiere, y si es occidental habría que tenerse en cuenta los diversos modelos (europeo, norteamericano, latinoamericano). Chiquete renuncia a ofrecer una definición, y se inclina por enmarcarla en un conjunto de situaciones surgidas de procesos como: "(...) la crisis de los paradigmas en la filosofía, las ciencias y las artes y la aparición o reaparición de diversas formas de expresiones religiosas" (Chiquete 2006, 26).

Teniendo en cuenta lo anterior, se han tomado dos opciones: La primera, abordar la post-modernidad desde la crisis-fin-agotamiento de los meta/grandes relatos; la segunda, considerar la perspectiva de la teología práctica (*Elisabeth Parmentier*) y de la nueva teología política (*Johann Baptist Metz*), en perspectiva del relato y del lenguaje oracional.

De acuerdo con el filósofo y sociólogo francés Jean François Lyotard, en su texto la condición postmoderna (Lyotard 1992), el pensamiento y la acción en la modernidad han sido determinadas por el concepto de progreso proveniente de la ilustración, y por la certitud que el desarrollo del saber, de la tecnología y de la libertad contribuyen al conjunto de la humanidad. En torno a estos grandes-meta relatos sobre se organizaron los acontecimientos inscribiéndolos en un proceso que terminaría con la liberación de la humanidad entera. Desde

la perspectiva de Lyotard (Lyotard 1992) estos grandes relatos son narraciones con funciones legitimadoras (instituciones, prácticas sociales, legislaciones, políticas, éticas, pensamientos) con pretensiones de abarcar y de homogenizar la totalidad de la historia. Así mismo, estas narraciones no se legitiman en un acto originario fundacional sino en un futuro que se ha de producir, una idea por realizar, un espacio “futuro”, una promesa de plenitud. A partir de estos relatos se legitima la ciencia moderna (Lyotard 1987).

En este sentido, una de las características de la postmodernidad es que el sujeto no interpreta su destino colectivo desde paradigmas que dan sentido a la historia. De esta forma, se establece una incredulidad frente a estos meta-relatos que no han cumplido sus promesas, perdiéndose así la función narrativa de héroes, hazañas, etc. Así lo afirma Lyotard: “Auschwitz puede ser tomado como un nombre paradigmático para la ‘no realización’ trágica de la modernidad” (1992, 30).

La condición postmoderna conlleva un cambio en el estatus del saber al reconocer la insuficiencia de los meta-relatos en la producción de conocimiento. Los grandes discursos unificados y totalizantes de la realidad son confrontados por *pequeños relatos*, múltiples y diversos, a través de los cuales se teje la vida cotidiana, desprovistos de una preocupación por establecer verdades únicas. De acuerdo con Lyotard (1992), lo postmoderno es un estado de la cultura donde se eclipsan los criterios universales de juicio, donde los juegos de lenguaje se diversifican, compiten entre ellos y pierden legitimidad definitiva, y donde los grandes relatos se “estallan” en elementos lingüísticos heterogéneos. Esto produce según Vásquez, la: “Deslegitimación de racionalidades totalizadoras, la deconstrucción del cogito y de las utopías de unidad y la destotalización del mundo moderno, que conlleva a una nueva episteme postmoderna. (Vasquéz 2011, 5). Episteme que, desde la perspectiva Foucaultiana se comprende como: “(...) no una teoría general de toda ciencia posible o de todo enunciado científico posible, sino la normatividad interna de las diferentes actividades científicas tal como han sido practicadas y de lo que las ha hecho históricamente posibles” (Foucault 1985, 10).

De los grandes relatos a las “*petites histoires*”, historias singulares, indecibles, invisibles, contradictorias, indóciles, resistentes, disruptivas. Vasquez (Vasquéz 2011) presenta algunas características que diferencian estos micro relatos de los meta relatos, entre ellas están: dan sentido a una parte delimitada de la realidad y de la existencia; son contradictorios, fragmentados e independientes entre sí; pasan de una posición a otra sin sentimiento de contradicción interna, inconexos; responden al criterio de utilidad, son pragmáticos; son utopías fragmentadas, íntimas en un mundo fragmentado; otorgan primacía a las interpretaciones que dan sentido a los hechos, condición para conocer y relacionarse con la realidad; la verdad es relativamente interpretada y por lo tanto es incierta; no someten la realidad a visiones unívocas, normativas que anulan la potencia humana de la imaginación y la ficción de la vida.

RECUPERACIÓN DE LA EPISTEME DEL RELATO BÍBLICO: POSIBILIDAD PARA HABLAR DE DIOS DESDE EL GRITO Y EL LENGUAJE ORACIONAL

En el contexto del fin-crisis de los meta-relatos surge la pregunta por las posibilidades de hablar de Dios, decir Dios: ¿cómo hablar de Dios cuando las pretensiones de verdad y universalidad han llegado a su fin? ¿La teología como lenguaje sobre Dios debe renunciar a considerarlo como fundamento último de la realidad? De cara a esta pregunta se hace necesario recuperar la episteme del relato bíblico como una posibilidad para hablar-decir Dios desde el grito y el lenguaje oracional.

Para Elisabeth Parmientier (Parmentier 2001) las investigaciones narratológicas de las últimas tres décadas en diversas disciplinas de las ciencias humanas, y los giros teológicos, hermenéuticos y políticos, han permitido redescubrir el relato, no solo como medio pedagógico y catequético sino como estructura fundamental de la teología. Según Parmentier (2001, 30) la especificidad de la relación entre Dios y lo hombres requiere del relato. Partiendo de esta especificidad la teóloga protestante subraya que en el mundo bíblico la concepción de la historia vista por los autores hebreos está ligada a dos tensiones: la tensión entre el plan de Dios y la realidad desordenada de los acontecimientos

históricos. Esta doble dialéctica de la Biblia entre el designio de Dios y el desorden del mundo configura la intriga. Esta tensión engendra lo narrativo debido a su carácter paradójico y aporético (Parmentier 2001). En consecuencia, el relato reenvía al tiempo, presenta situaciones particulares y a partir de ella abre a los posibles, a los acontecimientos, a las irrupciones. El relato responde a una aporía fundamental: la del discurso sobre Dios. Así las cosas, el relato cuenta a Dios, redice su identidad desde perspectivas diversas sin buscar definirlo a través de un concepto. Esta aporía del lenguaje sobre Dios y sobre lo humano no se busca resolver, sino requiere ser mantenida en una tensión estructurante, a través de un lenguaje narrativo, no explicativo-definitivo, sino como lenguaje de hospitalidad (Parmentier 2001).

Desde la perspectiva de Parmentier (Parmentier 2001), es a partir de este lenguaje de hospitalidad que se autoriza el grito de del sufrimiento humano, grito imposible de tematizar o teorizar, el sufrimiento se cuenta, se narra. Por ello, una teología de la salvación que desee tomar en serio el sufrimiento humano no puede ser solamente especulativa, sino una teología conmemorativa y narrativa. A través del relato se dice, se cuenta el sufrimiento. El relato existe porque en lo humano hay algo que falta, "*faltantes*": el mal, el sufrimiento, el dolor, aspectos que configuran la historia humana. Por consiguiente, hay que contar eso de lo cual no se puede hablar, el relato es un recurso para contar lo indecible. Por ende, el relato responde a la necesidad de superar la finitud y la liberación del mal.

En este contexto, Parmentier subraya que la centralidad de la teología narrativa no conlleva a la pérdida del lugar e importancia que posee la teología argumentativa, pero si a la revisión de su función. Esta consiste en salvaguardar el recuerdo narrativo de la salvación, colocarlo en juego críticamente en la interrupción argumentativa, y reconducirlo al relato que permite formular la experiencia de salvación. (Parmentier 2001). En este sentido, una de las funciones que cumplen los narradores bíblicos es interrogar la complejidad de los abismos de la condición y de la experiencia humana.

Frente a la consideración del relato como estructura fundamental para la teología, el teólogo alemán Johann Baptist Metz señala que en la actualidad continúa acechando a la teología y al cristianismo la atrofía y la involución de la narración (Metz 1979, 214). Una teología que se encuentra desposeída de la narración dejando de lado experiencias propias y originarias de la fe, confinándolas al ámbito de lo inobjetivo y valorando exclusivamente formas lingüísticas de la fe como objetivaciones categoriales relacionadas con el lenguaje de los dogmas.

Metz (Metz 1979) subraya que, desde la perspectiva bíblica, el lenguaje de la revelación, de la fe, y de la teología está confrontado a experiencias originarias, narrativas. Los temas bíblicos se desarrollan a través de historias y de narraciones: la creación, el cielo y la tierra nuevas, el Reino que Jesús anuncia, la resurrección como paso de la muerte a la vida. De acuerdo con el teólogo alemán, este *novum* hace saltar el razonamiento argumentativo, y se resiste a que se disuelva su estructura narrativa. Lo nuevo, lo que no ha existido, lo no dicho, se representa y se actualiza por medio de la narración (Metz 1979). Metz insiste, sin desconocer el sentido teológico pastoral de narración con su dimensión pedagógico – catequética, que la narración debe afectar la entraña misma de la teología, ya que ésta posee una radical estructura narrativa. En consecuencia, el contenido lingüístico del cristianismo se entiende narrativamente sin dejar de lado la argumentación. Es a partir de este contenido narrativo que se generan elementos y estructuras argumentativas, y no a la inversa (Metz 1979).

En coherencia con lo anterior Metz considera que la verdad y la universalidad del cristianismo se comprenden desde la episteme anamnética, desde una razón que recuerda. (Metz 2002). Por consiguiente, una de las tareas más importantes de la teología contemporánea continúa siendo la confrontación de su tradición metafísica con el pensamiento sobre el tiempo de las tradiciones bíblicas. Según Metz el discurso cristiano sobre Dios y Cristo no descansa en una metafísica de salvación, ciega ante la situación y carente de recuerdos. Su pretensión de verdad (y su universalismo) sólo se realiza a través de una razón dotada de memoria, que considera el sufrimiento como un *a priori* que hay que tener en cuenta. (Metz 2002).

Desde la perspectiva metziana la razón anamnética, es decir la razón que recuerda obtiene su carácter ilustrado y su legítima universalidad precisamente por saberse llevada, no por el recuerdo del dolor propio sino del dolor del otro. Este *a priori*, con su universalismo negativo, dirige la pretensión de universalidad y verdad de la razón. Por ello, la razón, que quiere aportar a los procesos de entendimiento criterios con capacidad para llegar a la verdad, no puede orientarse sólo por el aspecto lingüístico de la comprensión. El *a priori* de comprensión de una razón comunicativa sigue remitido al *a priori* de la razón anamnética. Así, quien pretenda reflexionar sobre el discurso del Dios bíblico debe tener en cuenta esta “fractura nominalista” de la metafísica clásica. Debe revisar las supuestas seguridades metafísicas que se expresan en la supremacía ideológica de lo general frente a lo particular Y, finalmente, debe valorar de manera nueva lo singular y desarrollar una racionalidad sensible a lo contingente, frente a un concepto del ser y de la identidad propios de la metafísica greco-helenística, que deja inerte lo contingente. El discurso de la teología, representante de lo general y universal, debe ser puesto a prueba por lo singular y contingente de lo que significa la catástrofe histórica (Metz 2002).

De acuerdo con el teólogo alemán el discurso sobre el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, que es también el Dios de Jesús, no es la expresión de cualquiera monoteísmo, sino de un monoteísmo “débil”, vulnerable y empático. En su núcleo, es un discurso sensible al sufrimiento. Pero al mismo tiempo, es un “monoteísmo reflexivo” en dos sentidos. En primer lugar, es un monoteísmo que va acompañado de una figura de “ilustración bíblica”, es decir, que aunque contiene elementos de un monoteísmo arcaico con sus mitos de poder y sus imágenes de la contraposición amigo - enemigo, le es propia al mismo tiempo, la prohibición de imágenes; aspecto que constituye una crítica radical de los mitos y la teología negativa de los profetas. En segundo lugar, el discurso sobre Dios de las tradiciones bíblicas es un discurso “destrozado” por la pregunta, tan incontestable como insoslayable, de la teodicea: el porqué del sufrimiento en la creación buena de Dios; es, pues, un discurso que no tiene respuesta a esa pregunta, sino que siempre queda expuesto a una nueva pregunta (Metz 2002).

Para Metz, este tipo de discurso sobre Dios sólo se puede universalizar a través de la pregunta por el sufrimiento, a través de la *memoria passionis*, la rememoración del dolor, del sufrimiento de los otros, incluso del sufrimiento de los enemigos. El discurso sobre Dios sólo puede ser universal, es decir, significativo para todos los seres humanos si en su núcleo, es un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento de los otros (Metz 2007).

Teniendo en cuenta lo anterior Metz subraya que la crisis de Dios es una crisis del lenguaje. La Palabra Dios ha perdido su poder comunicativo, entonces surge el cuestionamiento si el discurso sobre Dios se ha tornado obsoleto, basado en tradiciones exhaustas, teniendo su raíz sola y exclusivamente en el lenguaje de los dogmas (Metz 2007). De cara a esta crisis y respectivo cuestionamiento el teólogo alemán afirma que: “El discurso sobre Dios deriva de la interpelación a Dios, procede del lenguaje de la oración, la teología es un lenguaje oracional reflexivo. El lenguaje de la oración, a diferencia del lenguaje de la fe, es más abarcante” (Metz 2007, 215). A través del lenguaje de la oración también se puede decir lo que no se cree, y es posible orar como “*queja silenciosa*”, como callado lamento. Un orar que ensancha el espacio divino, lenguaje que se oye y se experimenta cuando se da la salida de la apresurada codificación, categorización, eclesiológica y teológica del discurso sobre Dios (Metz 2007).

En el contexto de la crisis sobre el lenguaje, de la pérdida del poder comunicativo de la Palabra Dios surge la pregunta por a quién pertenece el lenguaje, señalando que el cristianismo parece en ocasiones incapaz de acercarse demasiado a la realidad, para decir de forma más cruda y menos ilusoria cómo son las cosas. La muerte de Dios y del sujeto, se dirige al habla, al lenguaje, y surge la pregunta: “¿quién habla?” (Metz 2007, 94). Desde la perspectiva Metziana se da un desplazamiento a través del cuestionamiento de la mirada estructuralista y post estructuralista que afirma que no hay sujetos, sino discursos. En consecuencia, para el cristianismo la pregunta no es quién habla, sino quién sufre, y por lo tanto cuando la teología se pregunta por el lenguaje del ser humano, no es un lenguaje que pertenece a los que discuten sino a los que

sufren. Debido a esto, el lenguaje oracional, no es ingenua consolación para aliviar el sufrimiento, sino pregunta turbada, en demanda de explicación que brota de éste. En esta pregunta se da la reaparición última del ser humano (Metz 2007, 95).

Frente a esta crisis del lenguaje, la teología no puede presentar su discurso sobre Dios como una doctrina atrofiada por exceso de objetividad. Por el contrario, su deber es reflexivo, pensar sobre el enraizamiento del discurso sobre Dios en una pregunta que se dirige a Él, en una palabra, en un lenguaje oración. Este examinar el discurso sobre Dios desde el universo lingüístico de la oración, tiene un trasfondo biográfico. Lo biográfico de este lenguaje garantiza la objetividad de las experiencias que a través de éste se comunican y se expresan en su singularidad individual (Metz 2007).

Metz (2007, 103) interpreta el lenguaje oracional acumulado a lo largo de la historia de la humanidad como un impresionante y conmovedor documento del lenguaje humano del sufrimiento. Esto se puede evidenciar en el lenguaje oracional de las tradiciones bíblicas, lenguaje humano de sufrimiento y crisis: grito, júbilo, lamento, canto, duda, aflicción, enmudecimiento. Por ello, el lenguaje de la oración es universal, dramático, rebelde, no es adaptativo, es indócil. Es el más singular y extendido lenguaje de los seres humanos. En el lenguaje oracional no existen prohibiciones lingüísticas, a través de él se expresa lo indecible, lo inenarrable, aquello que resulta imposible creer. Lengua que es fuente de la teología negativa, prohibición de imágenes, renuncia a dejarse consolar por ideas. Más bien es pasión por Dios, *pathos*, nada más que un clamor, silencio, impotencia de la creatura. Un clamor que se resiste a ser atrapado por una idea apriorística de Dios, con argumentos filosóficos trascendentales. No subestimando lo serio que es la pregunta por Dios en el saber añorante del problema de la teodicea (Metz 2007, 106).

De acuerdo con lo anterior, este clamor imprime un sello al lenguaje teológico. Metz (2007, 108), subraya el fracaso de dos modelos: el modelo hermenéutico, del entendimiento, de la comunicación y el discurso; y el modelo del lenguaje conversacional. Ninguno de estos modelos da cuenta del lenguaje oracional, ya que lo está en juego es

la trascendencia bíblica, un *pathos* de la distancia. Una trascendencia hacia abajo, hacia el lugar donde emerge el grito desde lo hondo, la hondura de la existencia.

El teólogo alemán subraya que el clamor que se dirige a Dios no es total ausencia, expresa la singularidad forma de la cercanía. Expresa que Dios en su divinidad, condición de inaprensible, inefable, se aproxima tanto que no queda sin llamarlo a gritos. En este clamor, Dios está ahí, acontece la existencia, el estar ahí de Dios. Silencioso clamor de la oración que es apretura del espacio divino, acontecimiento de cercanía de Dios. Pero no cualquier tipo de proximidad, proximidad para lo que no existe ningún equivalente interpersonal, es inexpresable en el lenguaje del entendimiento o la conversación. La imagen de la alianza entre Dios y un pequeño pueblo del desierto se aclara a través de clamores. Dios se acerca a los israelitas, y estos lo llaman a gritos, en ese clamor Dios irrumpe, adviene (Metz 2007, 106).

Para Metz (2007, 106) este lenguaje de las oraciones deja a Dios ser Dios, *pathos* de la distancia, pero saber de añoranza. La teología configurada por el lenguaje de la oración debe contar con un Dios que no se acomoda, que conduce a la concientización, un Dios que hace clamar, incluso enmudecer. Así, la experiencia con el lenguaje oracional es experiencia de sufrimiento debido a Dios, en el que se reúnen experiencias de sufrimiento, salvándolas del olvido o la desesperación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Chiquete, Daniel. *Silencio elocuente. Una interpretación teológica de la arquitectura pentecostal*. San José: San José: Universidad Bíblica Latinoamericana., 2006.

Foucault, Michel. "La vie: L'expérience et la science" *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1985: 10.

Lyotard, Jean François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Barcelona: Gedisa, 1992.

_____. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1987.

Metz, Johann Baptist. *Dios y tiempo: Nueva teología Política*. Madrid: Celesa, 2002.

_____. *La Fe en la historia y la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1979.

_____. *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Madrid: SalTerra, 2007.

Parmentier, Elisabeth. “Le récit comme théologie. Statut, sens et portée du récit biblique” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 81, nº 1 (2001): 29-44.

Vasquéz, Rocca Adolfo. “La posmodernidad. nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos” *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, (2011): 5

DE REGRESO AL OTRO SUFRIENTE

Oscar Albeiro Arango Alzate*

La comunicación que hoy presento está estructurada en tres partes. En la primera, *contempla, esto es el hombre*, presento desde la imagen y expresión *ecce homo*, un modelo de humanidad que se impone como signo de estos tiempos de peligro, el camino desde dónde hoy se configurara lo humano a partir de la barbarie. En la segunda parte, *escucha su grito*, desarrollaré la expresión dolor, que hace referencia al cuerpo en su dimensión personal, social, cultural, e histórica. Y en la tercera parte a manera de no-conclusión, *toca, haz otro tanto*, indicaré que al mismo tiempo que el dolor personal, social, cultural e histórico que se impone atemorizando, cerrando e imposibilitando, se pueden abordar otras y mejores formas de entender lo humano. La pasión-compartida irrumpe afectando como *dynamis* y dote de nueva humanidad.

¡CONTEMPLA, ESTO ES EL HOMBRE!

Esta es la mejor traducción para la expresión *ecce homo*, en la que podemos leer y resumir la historia del mal y la maldad humana que se traduce hoy en la presencia no de un simple hombre torturado, sino de millones de seres humanos, o abordados teológicamente pueblos históricamente crucificados. Presencia que prolonga la pasión y muerte

* Magíster en Teología, Profesional en Teología, Comunicador social-periodista. Especialista en acompañamiento a personas, familias y comunidades afectadas por las violencias. Especialista en Derecho Canónico. Candidato al doctorado en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana. Coordinador del proceso de formación PRO-VIDAZ, promotores de vida, reconciliación y paz. Profesor e investigador asistente del Centro de Formación Teológica de Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de estudio e investigación sobre el Jesús Histórico ICTHUS de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Coordinador del diplomado permanente de acompañamiento y escucha a personas, familias y comunidades afectadas por las violencias que se desprenden del conflicto armado interno.

en cruz de Jesús. Una cruz que se despliega como histórica, cruel, masiva e interminable.

Así lo narra el texto evangélico de Juan. Después de ser azotado, golpeado y ridiculizado como rey de los judíos, Jesús es presentado por Pilato a la multitud que clama su crucifixión. *El ecce homo* viene a ratificar la presencia de esa humanidad ya no solo despreciada y excluida, sino descartada. El texto dice: “Entonces, salió Jesús fuera llevando la corona de espinos y el manto rojo. Pilato les dijo: mirad, *esto es el hombre*». Expresión lapidaria que va a indicar el modelo de humanidad, el camino desde dónde configurar lo humano a partir de la barbarie. Esto es el hombre. Uno desgraciado, humillado, fracasado, frágil, débil y a merced de los poderes del sistema-mundo. En esta figura, Jesús carga en su cuerpo con toda la barbarie a la cual puede llegar la humanidad. En la imagen del *ecce homo*, Jesús no es más que un pobre hombre, un despojo de humanidad¹.

Esta imagen del *ecce homo* se puede acompañar del texto del Nuevo Testamento: “Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos, le quitaron la ropa, lo apalearon y se fueron dejándolo medio muerto”. Esta imagen y este relato no son cosa del pasado. Siguen presentes aquí y ahora. La presencia y el grito del sujeto anteceden cualquier forma de sistematización. En la imagen y descripción de lo humano que hace el texto neotestamentario, que aparece esa humanidad ahora descartada y eliminada. En la que tenemos que fijar nuestros ojos para no caer en los falsos optimismos que hoy entregan los “avances” científicos y bio-tecnológicos que deslumbran al mundo con fantásticos relatos de eternidad, de erradicar la vulnerabilidad. Relatos desde los cuales se venden “nuevas formas de configurar lo humano”.

Relatos que se imponen como nueva humanidad y descartan la realidad sufriente qué afecta a las mayorías de seres humanos. Que cierren ojos y oídos. Que no permiten ser interpelados la experiencia de la pasión-compartida del Dios de Jesús como una invitación a reconfigurar lo humano, nueva humanidad desde contemplar su grito sufriente.

¹ Benjamin, *Tesis sobre filosofía de la historia*, 175-194.

Recordar que, en esa corporalidad sufriente, en esa materialidad descartada, en esa realidad histórica, acontece la salvación de Dios como creación de nueva humanidad.

Es así que la figura del *ecce homo* nos viene a recordar en primer lugar, que la existencia es material y que la acción de Dios pasa por eso material para que pueda ser acción creadora-salvadora en la historia y como historia de salvación. Acción que no se agota en lo material. Que nos recuerda y confirma que lo primero para Dios es la plenitud de la vida de la humanidad sufriente y descartada. Los arrojados al camino de la historia como despojos de humanidad. Y lo más radical, que ese Dios de Jesús actúa desde esa humanidad ahora descartada posibilitando nueva humanidad, nueva historia, nueva creación. Esta figura del *ecce homo* viene a recordar qué es urgente confrontar esos relatos en las que se inscriben esas fantásticas “nuevas antropología”.

En esta medida, la reflexión teológica sobre la antropología, será una que toma en serio la figura del *ecce homo*: su corporalidad sufriente como mediación de nueva humanidad. Esos despojos humanos que no podemos esconder, desconocer y justificar, subiéndonos de forma frenética en el tren del desarrollo y progreso histórico y sus falsos optimismos de plenitud humana para todos, que hoy no son otra cosa que el despliegue histórico de los totalitarismos del “sí mismo”. Qué mismifican y desconocen toda otredad. Este es el gran horizonte donde me ubico para que repensemos una antropología teológica en el aquí y ahora, en estos tiempos de peligro.

ESCUCHA SU GRITO²

Bajo la imagen del *ecce homo* haré referencia a cuatro realidades que enfrenta el otro sufriente en su corporalidad y que hacen que irrumpa el grito. En primer lugar, al dolor que se hace presente en su corporalidad en su dimensión personal, en segundo lugar, al sufrimiento, dolor que se hace presente en su corporalidad en la dimensión social. En tercer lugar,

²Para el desarrollo de este apartado, cuento con unas elaboraciones propias (ver Arango) cuyos referentes han sido Mèlich, Levinas, Metz, Reyes Mate, y Augé.

dolor que se hace presente en su dimensión cultural. Y, en cuarto lugar, el dolor que se hace presente en su dimensión histórica. Vamos explicitar esto en detalle.

DOLOR PERSONAL

El dolor es inherente al hombre por su condición finita, contingente y caduca. Es consustancial a la vida. El vivir es dolor porque la experiencia de la contingencia es ineludible. Decir que se es finito indica que no se posee del todo la vida. El dolor da razón del devenir. El dolor da cuenta que el ser humano está muriendo y de lo que cuesta envejecer, desgastarse, morir. El hombre se aproxima constantemente a la muerte aún sin darse cuenta de ello.³

Cómo ser sufriente padece algún tipo de dolor. Así que, al afirmar que el hombre es vulnerable, finito y contingente significa que muchos de los sucesos que le pasan escapan a su control, su poder, su capacidad de acción y su racionalidad. El dolor le hiere en lo más íntimo, hace consciente que existe, que es real y finito. Le recuerda que es corporalidad.

En la corporalidad queda registrado como marca el padecer como la evidencia que en cada cuerpo se experimenta la inevitable experiencia de la vulnerabilidad, finitud, contingencia. De esta manera los cuerpos están marcados, porque cada realidad que es actualizada pasa por el cuerpo. Las actualizaciones de realidad quedan en como marcas, realmente como realidad. De igual forma, las múltiples violencias que buscan tener el control de estos cuerpos mediante el ejercicio de la barbarie. En otras palabras, el poder que tienen las violencias para “colonizar y dominar cuerpos”, que impide que los seres humanos puedan pensar y pensarse, comunicarse, reconocerse, descansar, proyectarse, organizarse, tener y crear mecanismos de resistencia.

Y es aquí que el grito que producen esos cuerpos, pueblos históricamente crucificados, recuerda que es eso de “colonizar y dominar un cuerpo” mediante el ejercicio de la barbarie: marcas directas en el cuerpo

³ Mèlich, *Ética de la compasión*, 200.

personal, ambientes de ruptura en el cuerpo social y mentira, maldad, fealdad, injusticia, desesperanza normalizadas y justificadas en la configuración del cuerpo cultural e imposibilitación en el cuerpo histórico.

Por ello, a una cultura de éxito y prosperidad, le cuesta mucho enfrentar su propia vulnerabilidad, quizá por los estereotipos que se han creado. En ella, mostrarse vulnerables espanta. Inquieta que otros vean lo vulnerable que se es. En esta sociedad de la prosperidad y el éxito se busca siempre la manera de maquillar la condición de fragilidad, debilidad, desprotección frente a los demás. Es esta vulnerabilidad la apertura, la finitud, la condición fronteriza, el límite, la lucha insoluble, lo inabarcable, que es imposible eliminar de lo humano⁴.

DOLOR SOCIAL

Ahora bien, después de presentar, grosso modo, el dolor personal, me detendré en el dolor social: lo diferenciare al utilizar el término *sufrimiento*, que será clave para reflexionar en torno a lo vincular-relacional.⁵ No se sufre por el solo hecho que la vida es finita. Se sufre por no tener el control sobre ella, no evitar las pasiones que se padecen⁶. El dolor social nace cuando se imponen ciertos tipos de relaciones, estructuras y dinámicas sociales que evidencian como se han institucionalizado e historizado socialmente unas formas de barbarie, en las que no se garantiza la vida para todos.

El sufrimiento es el dolor social que se impone desde fuera a unas mayorías, como la única posibilidad de construir su realidad histórica. No hay vida social que escape al sufrimiento. El hombre en su dimensión social está unido a esa condición sufriente. Las violencias y la barbarie se reciben por transmisión-tradente. Aprendemos a vivir y habitar este mundo de manera humana o no, por estar en relación con la emergencia de los otros, por recibir lo que lo que son los otros. El ser humano recibe no solo una estructura psico-orgánicas, unas formas de vida que

⁴ Montero, *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación*, 48.

⁵ *Ibíd.* 64.

⁶ Mèlich, *Ética de la compasión*, 19.

lo inserta dentro de la especie la humana. Sino que recibe, de igual manera, unas estructuras socio-culturales, capacidades y posibilidades por vía de la tradición. Por ello, la necesidad de comprender ese entramado de la transmisión-tradente que está afectado por el dolor social y la *hybris* humana.

DOLOR CULTURAL

Una vez abordado aquello del dolor y el sufrimiento, como elementos que configuran la corporalidad en lo personal y social. Me detendré en la consideración del dolor justificado, normalizado y enmascarado culturalmente como mal.

Heredamos unos marcos referenciales⁷ que estructuran nuestra experiencia de ser y estar en la realidad. Dichos marcos, ordenan, clasifican, conceptualizan. Incluyen, excluyen y prescriben modos de ser, pensar y obrar. A esto es lo que llamaré mal, el *dolor cultural*. Los mecanismos de justificación y enmascaramiento del dolor y el sufrimiento. Marcos que se imponen como una *gramática* en la que se mueve y se configuran los significados y sentidos sobre las prácticas sociales en contextos determinados.

Por ello, donde la violencia y la barbarie son una realidad permanente, estos marcos, están al servicio de los intereses de quienes tienen el poder y el control. Están encaminados a incubar en la mente y en el corazón de las personas y comunidades la crueldad y la atrocidad como mecanismos normales de convivencia; la destrucción del tejido social como forma de vinculación; y el reconocimiento del otro como enemigo que debe ser aniquilado. Es lo que llamo *mal*, maldad, que hace referencia a la dinámica de deshumanización, una serie de patrones de pensamiento y conductas colectivas para justificar el descarte del otro sufriente. El relato que cuenta, dirige, justifica, enmascara y normaliza el actuar personal y social desde lo atroz, cruel e inhumano como elemento cultural.

⁷ Entiéndase por gramática, el conjunto de signos, símbolos, mitos, creencias, tradiciones, valores, hábitos, costumbres, entre otros.

Por fortuna, estos marcos referenciales, esas estructuras culturales no son determinante, son provisionales. No están acabadas. Están abiertas. Porque el hombre está en procesos de buscar nuevas y mejores formas de estar en la realidad como ser humano. De allí la inevitabilidad de situarse de forma crítica frente a la transmisión-tradente, de enfrentar la finitud transmitida y la posibilidad de confrontar lo que se heredará.

DOLOR HISTÓRICO

Según el sistema-mundo ahora globalizado, la historia ha llegado a su fin y la humanidad no tiene nada más que esperar. Es mejor dejarse llevar por las fuerzas de progreso que jalonan la historia y entregarse a la prisión del miedo que supone el sometimiento personal, social, cultural, en otras palabras, participar de la cultura y la ciudadanía del miedo. Personas y comunidades encarceladas en sus cuerpos en lo personal, social y cultural. La prisión del peligro frente riesgo potencial. Un sistema-mundo donde unos pocos están a salvo, el nosotros, pero muchos no, “los otros”⁸. No queda otra salida d que entregarse al miedo y al pánico construido culturalmente y controlar la vida de los descartados del sistema-mundo. A estos es lo que llamo *prisión del miedo o miedo histórico*.

Por ello, se hace necesario contemplar, escuchar y tocar a “contrapelo” lo qué pasa en la historia de los crucificados del sistema-mundo. Permitir que su grito no solo confronte, sino que hable. Cuente y hable sobre los procesos de imposibilitación que se les ha impuesto por siglos. Como han habitado la prisión del horror como una construcción personal, social y cultural. Prisión del miedo presentada, en primer lugar, como “proyecto de seguridad, protección y cuidado” frente a los “enemigos y peligros externos e internos” construidos en lo personal, social y cultural. Prisión del miedo donde se naturalizan las acciones de barbarie emprendidas hacia esas personas peligrosas. Y en segundo, frente a las situaciones “peligrosas” externas que amenazan la estabilidad de

⁸ Farré, “Comunicación de riesgo y espirales del miedo”, 95-119.

las instituciones, estructuras, sistemas y dinámicas que configura el sistema-mundo ahora globalizado.

De esta manera, la prisión del miedo irrumpe como el lugar desde donde se generan los mecanismos de control personal, social y cultural para castigar imposibilitando a los descartados de este sistema-mundo. Cerrando su historia, acabando su esperanza.

A MANERA DE NO-CONCLUSIÓN:

TOCA...HAZ OTRO TANTO

Al mismo tiempo que el sufrimiento marca y controla los cuerpos e impone una única posibilidad social, cultural e histórica de entendernos como humanos, este mismo dolor compartido une y hermana. Esto en principio pareciera una contradicción, pero es una constatación que nos viene del mundo del otro sufriente.

La condición de sufrientes lleva a confraternizar, a dinamizar caminos de solidaridad-fundamental-creadora desde la pasión compartida. Es verdad que por el dolor y el sufrimiento el hombre está desfigurado. Pero, ese mismo sufrimiento es el que lleva al ser humano a generar una solidaridad-fundamental-creadora. El punto cero para pensar y poner a funcionar la nueva humanidad desde la pasión compartida. En otras palabras, la com-pasión cómo posibilidad de nueva vinculación nacida al situarnos frente al grito del otro. De aquel que ha sido descartado y arrojado medio muerto en el camino. Que interpela y clama. Que desencadena desde las entrañas una re-acción de solidaridad-fundamental-creadora. Dinamiza y dota. Que empuja desde la pasión compartida caminos de nuevas humanidades-otras.

La com-pasión es dynamis. La pasión-compartida actúa como dinamismo que abre un sistema de posibilidades. La historia no se limita a la entrega de modos y formas de estar en la realidad, sino a la entrega de un principio, un proceso de apropiación, actualización de posibilidades. Son estas posibilidades, apropiadas, actualizadas, las que abren, ponen en funcionamiento la historia. La nueva historia. La pasión compartida

es dynamis es apertura, vida, trascendencia.⁹ Que genera nuevas y mejores formas de estar en la realidad. Dynamis que afecta corporalmente, desde las entrañas y que conduce hacia una nueva humanidad.

La com-pasión es dote. De igual forma, las posibilidades se fundan en lo posible y el ser posible es estricta y formalmente estructurar dotes. En esta medida la com-pasión no es solo dynamis, es dote. Lo que ocurre formalmente con la com-pasión en la historia, es un proceso de capacitación. La com-pasión, pasión compartida, dota y hace mover hacia el otro que sufre en virtud de su grito. El grito es en primera instancia capacidad movilizadora y en segundo momento posibilidad de dote. Es la realidad histórica presente o ausente del otro que sufre la que afecta las entrañas, generando con-moción incontrolable y capacitación inesperada frente al grito del otro. La com-pasión empuja y dota para enfrentar el grito del otro que sufre. Empuja y dota a reaccionar desde las entrañas. Responder al grito que se hace súplica y reclamo. Qué exige ser tocado. Cuando escuchamos el grito del otro sufriente, como lo presentamos bajo la figura del *ecce homo*, irrumpe la con-moción desde las entrañas que moviliza y dota para hacernos cargo de su realidad. Con-moción que permite descubrir en el grito del otro su total vivacidad.

Por ello, el imperativo, toca... haz otro tanto, es posibilidad y capacidad de con-moción desde las entrañas. Que se pone en movimiento. Que recibe una dote. Que enfrenta desde la pasión-compartida una forma de situarse para tocar y crear nuevos vínculos entre seres humanos. Que plantea una nueva antropología desde los criterios que enfrenta una vinculación desde la pasión compartida. Que reclama exigibilidad. La com-pasión no es algo opcional o simple "caridad sensible" frente a la realidad del otro sufriente, lleva a enfrentar al otro en su realidad real, exigible.

La com-pasión, que actúa en este sentido cómo un principio configurador de lo humano, una antropología, que sale de los límites del sí mismo y sus procesos de mismificación, de esa creencia que se

⁹Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano*, 94.

tiene de conocer al otro al referirlo a sus marcos de referencia, donde el otro es lo que el “sí mismo” sabe de él. Este saber de él, es el que permite que el “sí mismo” manipule, maneje, domine, excluya, invisibilice, violente, destruya, asesine, descarte al otro que sufre. Y piense y desarrolle falsos optimismos de humanidad a través de “avances” científicos y bio-tecnológicos que deslumbran con fantásticas “nuevas formas de lo humano”. Que desconoce desde estas falsas expectativas tecnológicas la realidad sufriente que afecta a las mayorías de seres humanos. Y olvida que, en ese cuerpo sufriente, en la figura del *ecce homo*, en esa materialidad descartada acontece la salvación como creación de nueva humanidad. De allí, la imperiosa necesidad de configurar un saber antropológico, un valorar y un sentir transformados y movidos por ese principio com-pasión que brota de la escucha del grito del sufriente.

Finalmente, la com-pasión como dinamismo y dote permite que desde las entrañas brote la exigibilidad, el tener que habérselas con la realidad sufriente del otro para tocarla y dejarse tocar de ella, y se dé respuesta a su grito. Esto es lo que entrega contemplar la imagen del *ecce homo* en estos tiempos de peligro para enfrentar una reflexión antropológica como una respuesta al situarnos frente al grito del otro que sufre.

BIBLIOGRAFÍA

Arango Alzate, Oscar Albeiro. *Intellectus Amoris : una teología confrontada y descentrada por la misericordia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

_____. *Teología del principio-misericordia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.

Benjamin, Walter. *Tesis sobre filosofía de la historia*. Barcelona: Ateneu de Benimaclet, 2007.

Farré Coma, Jordi. “Comunicación de riesgo y espirales del miedo”. *Comunicación y sociedad* 3 (2005): 95-119.

Mèlich, Joan-Carles. *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder, 2010.

Montero, Carolina. *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012.

Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*. Madrid: Alianza, 2006.

MUJERES Y MIGRACIONES

LA INFLUENCIA DE LOS CONDICIONAMIENTOS DE GÉNERO EN UN PROBLEMA DE SUYO COMPLEJO

Jutta Battenberg Galindo

Inicio el título de esta conferencia en plural porque precisamente así es la realidad. Hay muchas formas de vivirse como mujer, diversas variables que intervienen en las migraciones y un sin número de formas de entender la experiencia de fe que impiden hablar de unas y de otras de forma monolítica¹, por lo tanto, a lo más que podemos aspirar, es a llegar a una aproximación que impulse el acercamiento desde otros ángulos y a nuevas preguntas que motiven reflexiones para ampliar nuestras comprensiones y compromisos cristianos.

En un primer momento, haré una aproximación a los condicionamientos de género, considerando su posible origen y su vigencia, posteriormente pasaré al tema de las migraciones, subrayando algunas de las afectaciones particulares que sufren las mujeres, así como las medidas que surgen para solventar su situación, para terminar finalmente con una breve conclusión.

LOS CONDICIONAMIENTOS DE GÉNERO

Si bien, tanto hombres como mujeres coexistimos en un mismo tiempo y espacio, la percepción de éste, condicionado por nuestra propia anatomía en primer lugar, nuestra fisiología en segundo y nuestra cultura en tercero, es diferente. Esta alteridad se manifiesta en toda experiencia, en toda relación, en toda comprensión, en toda experiencia de fe.

Los estudios de género han puesto de manifiesto que esta diferencia siempre se ha expresado de forma perjudicial en contra de las mujeres²,

¹ Morin, *El método*, 21-33.

² Son múltiples las/os autores que afirman esta realidad. Como denuncia y con la intención de empoderar y fortalecer a las mujeres, ver Lagarde, *Género e identidades*;

pero esto no significa que sólo ellas hayan sido ellas las afectadas, ha sido la humanidad completa la que ha perdido y sigue perdiendo cuando la diferencia se ha usado de pretexto para la desconfianza, la descalificación, la marginación, la opresión, el dominio y la injusticia.

Esta agresión que sufren las personas por condicionamientos de género es una de las manifestaciones del mal motivadas por el impulso humano que busca tener ventajas sobre otros y que se manifiesta a través de la violencia. Si bien, autores como Santiago Genovés consideran la violencia como un elemento constitutivo del ser humano indispensable para su supervivencia³, también es cierto que algunas de sus manifestaciones son significativamente dañinas. Así, la Organización Mundial de la Salud en el año 2002, definió la violencia como “el uso deliberado de la fuerza o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad que cause o tenga muchas posibilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones” (OMS, 2002, p. 3).

Para Jiménez Bautista la violencia presenta dos características que conviene tomar en consideración:

- Primera, la violencia “en un sentido amplio, se refiere al daño ejercido sobre los seres humanos por parte de otros seres humanos.
- Segunda, la violencia “es el resultado de la interacción entre la agresividad natural y la cultura. Es decir, violencia es cualquier acción (o inacción) realizada a otro ser humano con la finalidad de causarle daño físico o de otro tipo, sin que haya beneficio para la eficacia biológica propia. Lo que caracteriza a la violencia es su gratuidad biológica y su intencionalidad psicológica.⁴

planteando la igualdad, ver Puleo, *El reto de la igualdad de género*; argumentando el origen, ver Lerner, *La creación del patriarcado*.

³ Genovés, Santiago *Expedición a la violencia*.

⁴ Jiménez-Bautista, *Conocer*, 12.

Es decir, la violencia está vinculada a la naturaleza y a la cultura. Así, la agresividad natural necesaria para la supervivencia, en el ser humano, se puede tornar en contra del entorno, de los semejantes y de sí mismo, por trastornos personales y/o condicionamientos culturales⁵ como son las conductas xenofóbicas, el rechazo a los migrantes, los condicionamientos de género y las expresiones religiosas.

A este respecto Mendiola y Brandariz proponen mirar

la violencia como parte constitutiva de la amalgama de relaciones de poder que rigen el ordenamiento político de lo social. Y en este cambio de perspectiva se opera una transformación radical: la violencia deja de ser vista como manifestación de lo irracional para pasar a ser parte integrante de unas racionalidades que producen mundo, con lo que es la racionalidad misma la que necesita ser pensada y expuesta.⁶

Efectivamente, la violencia, si bien, puede tener en algunos casos un aspecto irracional, frecuentemente es construida, promovida, justificada y permitida por racionalidades erróneas⁷ producto de condicionamientos culturales, como son las conductas contra los migrantes, la violencia de género y en estos tiempos la religiosidad.

La violencia de género abarca dos comprensiones. La primera, corresponde a sinónimo de violencia contra las mujeres y es entendida por Fandiño como “el ejercicio que refleja la diferencia existente en las relaciones de poder entre hombres y mujeres, puesto que es una violencia ejercida por quien posee, o cree poseer, un poder legitimado desde una posición de dominación.”⁸

La segunda, propuesta por la ONU en 1995, amplía su sentido definiendo la violencia de género como “Todo acto de violencia sexista

⁵ Para profundizar, ver Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. También Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*.

⁶ Mendiola y Brandariz, *Espacios*, 4.

⁷ Hobbes al hablar de los crímenes subrayaba la posibilidad de razonar equivocadamente, *Leviatán*, 372-374; Concilio Vaticano II, “Constitución Dogmática *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” 13. 16.

⁸ Fandiño, *La violencia*, 157.

que tiene como resultado posible o real un daño físico, sexual o psíquico, incluidas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de la libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o privada.”⁹ Con esto, incluye a los varones que también son objeto de este tipo de violencia.¹⁰

Entonces, la violencia de género se puede expresar y de hecho se manifiesta en contra de ambos sexos, aunque de diferentes formas; la correspondiente a la violencia de género en contra de las mujeres y/o de lo femenino es el objeto de esta reflexión ya que a lo largo de la historia de la humanidad, los rasgos físicos¹¹, correspondientes a la asignación de género, y los fisiológicos relacionados con la procreación, se identificaron opresivamente con el rol femenino por medio de argumentos especulativos que fueron usados para someter y limitar el desarrollo de las mujeres exclusivamente a la maternidad y a la satisfacción de las necesidades masculinas.¹²

Efectivamente, al revisar mitos antiguos de la zona del Cercano Oriente y de sus alrededores, se encuentran relatos en donde se contempla progresivamente estas comprensiones. En los menos abusivos solo se narra que la elección del marido la hace el padre de familia¹³, que la mujer es para gozo del varón¹⁴ o que éste debe ser servido en primer lugar¹⁵. En otros, más extremos, aparece la justificación de la violación femenina como la realizada en contra de la diosa Istar, la principal del

⁹ Expósito, *Violencia*, 20

¹⁰ Véase Guerra, ¿Qué hay...?, 129-155; Martín-Llaguno y Navarro-Beltrá, *Leyes*, 280-286. Aun cuando las mujeres sigan siendo por mucho las más afectadas véase Ragnedda, *Medios*, 27-43.

¹¹ A partir de la explicación de *completo o perfecto* que hace Aristóteles en *Metafísica*, se puede deducir la condición incompleta y por lo tanto imperfecta de la mujer al carecer de pene, págs. 173-174. Percepción sostenida por Freud al pensar que la mujer desea tener un miembro viril Freud, *Obras completas II*. 839-851. Para el estagirita, las mujeres son varones mutilados que carecen del principio del alma e inferiores intelectualmente, ver Lerner, *La creación*, 303.

¹² Battenberg, *Violencia de género*, 11-145.

¹³ Bernabé, *Mitos hititas*, 74-75.

¹⁴ Del Olmo, *Mitos*, 239-243; Virolleaud, *Légendes*, 65-74.

¹⁵ Del Olmo, *Mitos*, 198.

Panteón sumerio, por el monte Pisaisa, porque éste no se pudo aguantar las ganas¹⁶. En textos posteriores, tanto griegos como hebreos (Gn 3) se responsabiliza a la mujer por el mal en el mundo y se le llega a considerar una carga¹⁷.

Estos argumentos se sostuvieron a lo largo de la historia sin cuestionar su origen, intencionalidad, o validez y justificaron la desconfianza y el sometimiento de las mujeres por siglos. Esto desgraciadamente sigue vigente en mayor o menor grado en la población mundial.

A la par de las narraciones mitológicas, en reglamentos antiguos como el código de Hamurabi, la legislación hitita y los códigos mesoasiáticos, también se desarrollaron leyes que oprimieron y condicionaron la existencia femenina¹⁸. En ellos, incluso se castigaba a los varones que no respetaban estas normas de control en contra de las mujeres¹⁹ y quedaba establecido, además, que los atentados contra del cuerpo femenino, como la violación, eran una ofensa y un perjuicio para el varón que las poseía (padre o esposo) y no un daño en contra de ellas. Esta última comprensión también quedó establecida en el Antiguo Testamento (Ex 22, 15).

Una manifestación más sutil, pero no menos arbitraria era la definición de la mujer condicionada por la relación parental o sexual que mantenía con el varón: hija de, esposa de, viuda de, concubina de, esclava de, hetaira o prostituta;²⁰ lo cual generaba de forma indirecta una diferenciación y, por lo tanto, jerarquización y exclusión incluso entre las mismas mujeres.

La evolución del pensamiento y de las culturas durante siglos mantuvo oficialmente, bajo normas y argumentaciones reelaboradas, las tres principales ideas de la antigüedad: 1) las mujeres son un mal

¹⁶ Bernabé, *Mitos hititas*, 126.

¹⁷ Hesíodo, *Teogonía*, vv. 570-612.

¹⁸ Para un análisis detallado de los códigos jurídicos, ver Lerner, *La creación*, 157-216.

¹⁹ Lerner, *La creación*, 210-215.

²⁰ Fuentes Santibáñez Paula. "Algunas consideraciones en torno a la condición de la mujer en la Grecia Antigua" *Intus-Legere Historia* vol. 6, nº 1 (2012): 7-18.

necesario, 2) son las causantes del mal que padece la humanidad y 3) existen para servir a los varones. Estas tres concepciones aplican en todos los aspectos de la experiencia humana en mayor o menor grado.

Existen infinidad de ejemplos de cada una de estas argumentaciones. Así, de la primera creencia, en la actualidad se considera como mal necesario las cuotas de género que se exigen en política en algunos países como el mío, son trámites que hay que cumplir con cierta incomodidad, argumentos en contra y maniobras tramposas para justificar su cumplimiento como el poner como titular a una mujer y una vez obtenido el triunfo ésta renuncia y toma su lugar el sustituto que es varón.²¹

En el segundo caso, como causantes del mal que padece la humanidad, está el responsabilizar exclusivamente a las mujeres por la desintegración familiar al involucrarse en actividades formativas y/o laborales, así como protestar frente al maltrato que reciben al interior de la pareja que puede conducir incluso al rompimiento matrimonial²², lo cual causa, desde estas perspectivas el descarrío de los hijos²³

En el tercero, para servir a los varones, está una de las expresiones más injustas, dolorosas y dramáticas: la violación, tanto la extremadamente violenta y agresiva realizada por desconocidos como la manipulada e impuesta por conocidos incluyendo la ejecutada por un familiar, la pareja sentimental o el esposo y que aún encuentra justificación responsabilizando a la mujer²⁴.

Las tres variables anteriores también se encuentran manifiestas en el ambiente laboral, en donde aún la violencia y la desigualdad se

²¹ Para ver el difícil camino de la paridad de género ver Aparicio Castillo, *Cuotas de género en México: candidaturas y resultados electorales para diputados federales 2009*; Yañez, "La representación política de las mujeres y el impacto de las cuotas electorales".

²² Battenberg, *Violencia de Género*, 142-143.

²³ Si bien es cierto que todas las vivencias influyen en el crecimiento y la formación de los hijos, la responsabilidad es compartida.

²⁴ BBC, "Colombia: la mujer a la que responsabilizaron de su propia violación, empalamiento y asesinato." BBC, 16 mayo 2016, Mundo http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/05/160516_colombia_rosa_elvira_cely_victima_violacion_empalamiento_asesinato_crimen_culpable_lv (consultada el 29 marzo 2018).

manifiestan tanto en actos agresivos como en discriminación y desproporción laboral²⁵

Si bien, es cierto, que en asuntos de género ha habido significativos logros, como la presencia de mujeres en este Congreso, en el imaginario general aún arrastramos todas y todos condicionamientos que nos impiden relacionarnos simplemente como seres humanos asumiendo las diferencias como funcionales en vez de categoriales. Insisto aquí en usar la primera persona del plural, porque ninguno de nosotros, ni ustedes ni yo, estamos exentos ni exentas de este fenómeno que se presenta en todas las manifestaciones humanas, incluyendo la religiosa y la migración.

LAS MIGRACIONES

Si bien el fenómeno migratorio ha sido una constante en la historia de la humanidad y las motivaciones que lo han provocado son múltiples²⁶, en los últimos años se ha subrayado el aspecto forzado de muchas de ellas²⁷, así como un cambio significativo relacionado precisamente con la movilidad de menores, de familias completas y de mujeres solas, embarazadas o con sus hijos.

Ciertamente, las condiciones mundiales en términos de economía, ecología, violencia, oportunidades²⁸ y recientemente de emergencia sanitaria²⁹ han incrementado la movilidad humana. Y si bien, el ambiente de la migración en su espacio logístico: coyotes, guías y transportistas

²⁵ Velázquez Narváez y Díaz Cabrera. “Violencia y desigualdad laboral en México: Revisión teórica desde una perspectiva de género.”

²⁶ Ver Velasco de la Cruz, “Migración, el devenir del movimiento humano”; Brumes y Silva, “A migração sob diversos contextos.”

²⁷ Para algunas definiciones de migraciones forzadas ver Villegas, Balaguera, García y González, *Discurso*, 50. Hay autores que consideran que todas las migraciones son forzadas pues “casi nunca es totalmente voluntaria y libre” (Liberona, Paz, Piñones y Dilla, *De la migración forzada*, 6.)

²⁸ Liberona, Paz, Piñones y Dilla, *De la migración forzada*, 6.)

²⁹ Bogado Bordazar, Laura Lucía. “El impacto de la pandemia en las migraciones regionales latinoamericanas”.

sigue dominado por la masculinidad hegemónica,³⁰ en cuanto a la población misma que migra el porcentaje de mujeres es casi del 50%³¹.

Además, la existencia de la migración organizada³² generó de suyo la degradación de la otra posicionándola en la ilegitimidad. Es importante subrayar que la movilidad controlada por los países poderosos, está a favor del desarrollo de su economía, pero difícilmente considera la situación desventajosa de los trabajadores, a quienes solo explota mientras le son útiles. En ese sentido, el migrante, solo es un objeto que sirve a sus intereses y que puede ser desechado en cuando haya cumplido su objetivo y deje de ser necesario.

Al haber criminalizado el desplazamiento irregular, los migrantes quedaron expuestos a un mayor abuso de las autoridades y de la población en general, al tiempo que se incrementó en el imaginario social el temor y el rechazo a su situación³³. Estas dos condiciones: el aumento de migración femenina y la criminalización produjeron, de acuerdo con Iborra Mallen, un doble discurso en el trato hacia los migrantes: considerando delincuente al varón y víctimas a las mujeres y niños.³⁴

La academia, en sus diferentes áreas, ha desarrollado múltiples investigaciones, estudios, reflexiones y propuestas en un intento de responder al reto que nuestro tiempo demanda. Considerar todas las variables, los diversos aspectos desde los cuales es necesario comprender el fenómeno y las afectaciones que causa es una tarea titánica que no puede ni debe contemplarse unilateralmente ni de forma simplista o inocente. Ésta también es una tarea de la teología, nuestra área de especialidad que debe articular sus aportaciones con las de las otras ciencias para mantener su sentido profético.

³⁰ Willers, *Migración, trabajo y subjetividad*, 138.

³¹ Según el último informe de la OIM (2022), aproximadamente el 48% de los migrantes son mujeres.

³² Ver Santi, Silvana. “¿Qué es la ‘Migración Ordenada?’”.

³³ Ver Franco Mora, “¿Los sospechosos de siempre?”.

³⁴ Iborra Mallen, “Migración garífuna, deportaciones y asilo político en un contexto de desplazamiento forzado”.

El caso que nos atañe está relacionado precisamente con el impacto negativo que los condicionamientos de género provocan en las mujeres y las manifestaciones de lo femenino³⁵ alrededor del fenómeno de la movilidad irregular, los cuales se observan tanto en las que se quedan como en las que migran; tanto en los lugares de asentamiento como durante el tránsito.

Efectivamente, la migración impacta directamente a la red de apoyo de las personas. Ésta está integrada principalmente por relaciones familiares y afectivas que se ven rotas o al menos modificadas por la distancia que se genera entre el migrante y su núcleo de origen. Estas alteraciones toman variadas formas y requieren de diferentes estrategias de afrontamiento para resolver de la mejor manera posible la adversidad a la cual quedan expuestos todos: hombres y mujeres; los que se van y los que se quedan.

Con relación a las que se quedan, que es la afectación generalizada más antigua en las mujeres, si bien ambos géneros sufren las consecuencias de la separación, a las mujeres de migrantes que permanecen en su lugar de origen mientras la pareja migra, les corresponde enfrentar solas la pobreza o el conflicto que de suyo provocó la movilidad, con la esperanza que el familiar llegue al lugar de destino, encuentre trabajo, mande recursos y finalmente les lleve con él o regrese a casa.³⁶

Esta situación, de por sí difícil y dolorosa, se puede complicar aún más por condicionamientos de género, como se aprecia en el municipio de Ocosingo, Chiapas en México en donde se desborda la agresión en contra de las mujeres de migrantes al considerarlas las responsables de

³⁵ Ver Guerra Verdeja, “¿Qué hay detrás de la muerte de mujeres a manos de sus parejas masculinas?”; también Puente-Martínez, Ubillos-Landa; Echeburúa; y Páez-Rovira. “Factores de riesgo asociados a la violencia sufrida por la mujer en la pareja”.

³⁶ Cuando se habla de migración se considera principalmente el espacio marcado por el trayecto y las vicisitudes que conlleva, pero pocas veces se estudia el tiempo que esto implica tanto para el que está migrando como para la familia que deja atrás, un aspecto en el cual aún hace falta profundizar, ver Contreras Román, “Comunidades en espera”; además esperanza siempre es una virtud que motiva la migración, ver Aguenier, “La esperanza en los caminos de la migración del sur de México.”

la partida de los varones y se aprovecha la salida de los esposos para despojarlas de sus bienes que solo pueden estar en manos masculinas, al tiempo que se les retiran sus derechos ante la comunidad con lo cual quedan totalmente a la deriva³⁷.

Otra de las afectaciones que sufren algunas de las mujeres de hombres en movilidad es el abandono intencional del esposo³⁸, quien olvida a su familia de origen y las responsabilidades que había contraído con ésta³⁹ para formar un nuevo proyecto de vida dejando a la mujer y a los hijos que haya tenido con ella en el desamparo y la ruina. Frente a estas dramáticas y dolorosas situaciones la teología requiere proponer argumentaciones sólidas para iluminar la tarea pastoral y la sensibilidad creyente.

Ahora bien, los condicionamientos de género en las mujeres migrantes intervienen a lo largo de todo el proceso, es decir, en el tránsito, el lugar de acogida y el regreso cuando hay deportación.

El tránsito para las mujeres implica de suyo una complicación mayor derivada de la anatomía y de la fisiología, aspectos que en cierta medida dificultan la experiencia, pero no por ello, la inhiben. En efecto, las estadísticas muestran que en los últimos 22 años la movilidad femenina se mantiene entre el 47.9 y el 51.7 %⁴⁰ y con ello surgen investigaciones relacionadas con la percepción y la afectación específica de los condicionamientos de género en ellas.

Así, las mujeres además de recibir la misma intimidación que los varones por parte de las autoridades al criminalizar la migración irregular y por oportunistas que aprovechan su condición para cobrar cuotas de paso a lo largo del trayecto, están bajo la constante amenaza de agre-

³⁷ Velásquez Velásquez y Marín Galeano. "Migración indígena como estrategia de despojo territorial. Experiencias de mujeres indígenas del municipio de Ocosingo-México".

³⁸ Mercado, *Repercusiones sociales*, 61.

³⁹ Ver Battenberg, "Paternidad responsable, aborto masculino", en <https://catholicethics.com/forum/paternidad-responsable-o-aborto-masculino/>

⁴⁰ OIM, *Informe sobre las migraciones en el mundo*, 11 y 29.

sión a su ser mujer que va desde la descalificación, los tocamientos, las amenazas y los hechos consumados, es decir, la violación. Estos abusos y delitos no son registrados oficialmente y solo algunos de ellos son detectados por las redes de apoyo a migrantes.

Por otro lado, está el riesgo de caer en manos del crimen organizado para el tráfico de personas o de órganos, la prostitución y el trabajo forzado. En efecto, se ha demostrado que un importante porcentaje de mujeres rescatadas de prostitución forzada son migrantes secuestradas en el camino o engañadas para motivar su movilidad y esclavizarlas⁴¹. Ahora bien, es necesario subrayar que la situación irregular de la movilidad humana aumenta las posibilidades de ser víctima de algún tipo de delito y/o abuso, el cual queda generalmente fuera de las estadísticas por temor a la deportación⁴².

Con relación al lugar de acogida, es necesario considerar que si bien, la migrante siempre se traslada hacia un territorio que ofrezca mejores condiciones para el desarrollo de su existencia, ninguno se encuentra exento de condicionamientos de género. Estos pueden tener diferentes intensidades y/o manifestaciones, pero no están libres de ellos, es así que para subsistir en el nuevo territorio necesitan identificarlos y sobrellevarlos padeciendo una doble opresión: por migrantes y por mujeres.

A estas alturas es importante subrayar que estas complicaciones, rechazos y agresiones a lo femenino no solo la padecen las mujeres, también se manifiesta en la población LGBTIQ+ la cual además recibe la exclusión, burla, marginación y desconfianza causada por una condición que aún no entendemos del todo y por lo mismo, no sabemos cómo actuar frente a ellos respetando su dignidad humana⁴³, manteniendo

⁴¹ Ver Coral Díaz y Luna de Aliaga. "Migración venezolana y trata de personas".

⁴² Ver Franco Mora, "¿Los Sospechosos de Siempre?".

⁴³ Ver Pérez Riposio, "Fronteras, cuerpo y migración".

el sentido salvífico de nuestra fe⁴⁴ y actuando de acuerdo al mensaje evangelio⁴⁵.

Si bien es cierto que las mujeres necesitan enfrentar retos mayores en la existencia vinculados a los condicionamientos de género en contra de lo femenino alrededor del fenómeno migratorio, la consciencia de este abuso crece en algunos sectores que genera estrategias de apoyo para el afrontamiento de la desventaja provocada por su ser mujer. Estas se manifiestan tanto en los países de expulsión/regreso como en los de tránsito/acogida con medidas provenientes tanto de instituciones laicas como confesionales, bien sean católicas, cristianas o de otras religiones; tanto de los gobiernos como de la población civil.

Ciertamente en algunos de los lugares tanto de acogida temporal durante el camino como en los países de destino se ofrecen apoyos específicos a mujeres migrantes tanto para enfrentar su situación migratoria como para proporcionar herramientas emocionales que les ayuden a manejar los retos y desafíos durante la movilidad⁴⁶. De igual manera, hay programas para apoyar a las deportadas en sus comunidades de origen para superar la pobreza o las condiciones ecológicas que forzaron su desplazamiento⁴⁷. Algunos de ellos provienen específicamente de iniciativas católicas, personales o congregacionales y frecuentemente son trabajos articulados con especialistas de otras áreas que colaboran con la misión⁴⁸

La migración también ha generado algunos efectos secundarios positivos relacionados con los condicionamientos de género pues la ausencia de varones en las comunidades indígenas, tradicionalmente sexistas y patriarcales, han propiciado la participación femenina en

⁴⁴ Ver Ruiz Aragoneses, "Cuando crecer salva. Sentido salvífico del crecimiento de la humanidad de Jesús".

⁴⁵ Ver Sobrino, "La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico".

⁴⁶ Entre otros la iniciativa de sicólogos sin fronteras; también Polanco Hernández, Lundy, Vidal de Haymes y Rositas-Sheftel, *Salud emocional para mujeres migrantes*.

⁴⁷ Ver Girón y Soto (coord.), *Repensando la migración desde un enfoque de género*.

⁴⁸ Ver Zamudio Grave, "De misión por los migrantes: valores cristianos y acogida al extranjero".

cargos religiosos y políticos que por siglos fueron del dominio varonil⁴⁹. Además, en algunos de los migrantes masculinos, el contacto con otra cultura ha provocado un cambio de conducta para con sus mujeres quienes reciben un mejor trato al tiempo que llevan a cabo una mejor planificación familiar⁵⁰.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La necesidad de adentrarse y dominar lo desconocido, así como la intuición de algo más y mejor, impulsan a ciertas personas a salir de su lugar de origen, pero también hay otras que se ven forzadas a dejar su hogar porque carecen de condiciones para progresar o porque su existencia se encuentra amenazada. Esta realidad, de suyo complicada, se ve frecuentemente intensificada en el caso de las mujeres por los condicionamientos de género en su contra.

Por ello, cualquiera que sea la razón y/o el género de las personas en movilidad, el migrante necesita del apoyo y la solidaridad de todos para transitar, establecerse y garantizar su supervivencia y mantener su fe como bien lo marca insistentemente el texto bíblico cuando habla del forastero (Ex 22,20; 23, 9. 12; Lv 19, 9-10; 25, 35-37, Dt 24, 17; etcétera).

Ciertamente, existen propuestas y proyectos nacionales e internacionales que buscan erradicar la violencia de género⁵¹ y facilitar la migración⁵²; sin embargo, es necesario subrayar que la oposición al migrante y la violencia de género son producto de condicionamientos

⁴⁹ Mercado, *Repercusiones sociales*, 61.

⁵⁰ *Ibíd.*, 61-62.

⁵¹ Ver, Bracamontes Ramírez, “La necesidad de una ley integral para hacer frente a la violencia de género en España (LO 1/2004)”. Para ver las iniciativas en México ver del Instituto Nacional de las mujeres <https://www.gob.mx/inmujeres> y las de ONU-Mujeres <https://www.unwomen.org/es/news/in-focus/end-violence-against-women/2011/16-steps-policy-agenda>

⁵² Ver Canales, Fuentes y León Escribano, *Desarrollo y migración: desafíos y oportunidades en los países del norte de Centroamérica*.

sociales que la normatividad no logra del todo controlar⁵³, pues son incapaces de generar empatía hacia estos conjuntos humanos⁵⁴.

La vivencia de fe no es ajena ni marginal a existencia humana, sino que se experimenta, se reflexiona, se comprende y se manifiesta en lo cotidiano y terrenal. Por ello, la teología no puede ni debe ser únicamente especulativa, requiere proporcionar argumentos sólidos y bien fundamentados para dar respuesta a los signos de los tiempos. La fe no es un asunto argumentativo, es una relación con el Dios trino que ilumina el entendimiento, sensibiliza corazones e impulsa a la acción. La migración y los condicionamientos de género son dos fenómenos que nos interpelan, son retos de nuestro tiempo que necesitan ser enfrentados conjuntamente. Son realidades que también necesitan ser reflexionadas desde la teología. Son tareas que nos quedan pendientes a todos y a todas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguenier, Lucas. “La esperanza en los caminos de la migración del sur de México”. *Cotidiano - Revista de la Realidad Mexicana* 37, no. 230 (noviembre 2021): 7–16.
- Aparicio Castillo, Francisco Javier. *Cuotas de género en México: candidaturas y resultados electorales para diputados federales 2009*. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2011; Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Espasa Calpe, 2006.

⁵³ Velázquez y Díaz, “Violencia y desigualdad”, 435-436.

⁵⁴ “Esta falta de empatía de los ciudadanos del país receptor para con los migrantes limita el alcance de cualquier plan de inclusión, ya que la ausencia de (re)conocimiento desde ese otro disminuye la conciencia de sí, tal como lo afirma Huvelle (2019): El modo como se da ese reconocimiento de sí es a partir de un movimiento bidireccional y simultáneo, de diferenciar al otro como tal y de ser reconocido por el otro como un otro; por ello la conciencia de sí crece gradualmente en virtud del otro que tiene delante. (Huvelle, 2019, p. 184)” (Villegas, Balaguera, García y González, *Discurso*, 50); Camps, *Breve historia*, 205-206.

- Battenberg Galindo, Jutta María Patricia. *Violencia de género y conciencia moral*. Tesis de Doctorado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019.
- _____. Paternidad responsable o aborto masculino” CTEWC sección Forum, <https://catholicethics.com/forum/paternidad-responsable-o-aborto-masculino/>
- Bernabé Pajares, Alberto (ed.). *Mitos hititas entre oriente y occidente*. Madrid: Ediciones Akal, 2015.
- Bogado Bordazar, Laura Lucía. “El impacto de la pandemia en las migraciones regionales latinoamericanas” Anuario en Relaciones Internacionales 2021 / (Publicación digital) Anuario Relaciones Internacionales, instituto de Relaciones Internacionales, UNLP. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/126712/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y (consultado el 5 de agosto de 2022).
- Brumes, K. & Silva, M. “A migração sob diversos contextos”. *Boletim De Geografia*, 29(1), (2011). 123-133. <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/BolGeogr/article/view/10183/8736>
- Camps, Victoria, *Breve Historia de le ética*, RBA Libros, Barcelona, 2013.
- Canales, Alejandro I., Juan Alberto Fuentes y Carmen Rosa de León Escribano, Desarrollo y migración: desafíos y oportunidades en los países del norte de Centroamérica (LC/MEX/TS.2019/7), Ciudad de México, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2019.
- Contreras Román, Raúl H. “Comunidades en espera: La promesa de futuro en el tiempo incierto de la migración mezquitense contemporánea.” *Antípoda*, no. 43 (abril 2021): 27–49.
- Coral Díaz, Ana Milena y Beatriz Eugenia Luna de Aliaga. “Migración venezolana y trata de personas: análisis del caso colombiano a partir de las relaciones y los instrumentos internacionales.” OASIS

- *Observatorio de Análisis de Los Sistemas Internacionales*, no. 35 (enero 2022): 145-165.

Del Olmo Lete, Gregorio. *Mitos y Leyendas de Canaan según la tradición de Ugarit*. Madrid: Cristiandad, 1981.

Expósito, Francisca. Violencia de género. *Mente y Cerebro*, no. 48 (2011): 20-25, <http://www.investigacionyciencia.es/files/7283.pdf> (consultado el 28 de julio de 2016).

Fandiño Barros, Yolanda. "La violencia de género y el pensamiento patriarcal." *Advocatus* 21, no. 21 (enero 2013): 153-159 (consultada el 14 de julio de 2016).

Franco Mora, Juan Sebastián. "¿Los sospechosos de siempre? Efectos de la migración irregular en la criminalidad." *Desarrollo y Sociedad*, no. 89 (diciembre 2021): 57-92.

Freud, S. *Obras Completas II*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948.

Fromm, Erich. *Anatomía de la destructividad humana*. México: Siglo XXI, 2009.

Fuentes Santibáñez Paula. "Algunas consideraciones en torno a la condición de la mujer en la Grecia Antigua" *Intus-Legere Historia* vol. 6, nº 1 (2012): 7-18.

Genovés, Santiago *Expedición a la violencia*. México: FCE, 1991.

Girón, Alicia y Roberto Soto (coord.). *Repensando la migración desde un enfoque de género: Proyectos productivos y financiamiento*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas: Universidad Autónoma de Zacatecas "Francisco García Salinas": Miguel Ángel Porrúa, 2018.

Guerra Verdeja, José Antonio. "¿Qué hay detrás de la muerte de mujeres a manos de sus parejas masculinas?. Hacia un análisis del concepto «violencia de género»". *EMPIRIA: Revista de Metodología de Ciencias Sociales* 31, (May 2015): 129-155.

- Hesíodo. *Teogonía*, Santa Fe de Bogotá: Planeta, 1995. (Intr., trad. y notas Aurelio Pérez).
- Hobbes, Thomas. *Leviatan*. Madrid: Editorial Nacional 1983.
- Jiménez-Bautista, Francisco. “Conocer para comprender la violencia: origen, causas y realidad”. *Convergencia: Revista De Ciencias Sociales* 19, no. 58 (January 2012): 13-52.
- Iborra Mallent, Juan Vicente. “Migración garífuna, deportaciones y asilo político en un contexto de desplazamiento forzado.” *Andamios* 18, no. 45 (enero 2021): 47-76.
- Lagarde, Marcela. *Género e identidades*. Ecuador: FUNDETEC-UNICEF, 1994.
- Lerner, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica, 1990.
- Liberona Concha, Nanette Paz, Carlos Daniel Piñones Rivera, y Haroldo Dilla Alfonso. “De la migración forzada al tráfico de migrantes: La migración clandestina en tránsito de Cuba hacia Chile.” *Migraciones Internacionales* 12 (enero 2021): 1-23.
- Martín-Llaguno Marta y Navarro-Beltrá, Marián. “Leyes de violencia de género y sexismo publicitario: análisis comparativo de Argentina, España, Estados Unidos y México.” *Revista Panamericana De Salud Publica* 33, no. 4 (abril 2013): 280-286.
- Mendiola, Ignacio, y José Ángel Brandariz. “Espacios y tiempos en las violencias contemporáneas.” *Athenea Digital (Revista de Pensamiento e Investigación Social)* 16, no. 1 (marzo 2016): 3-8. (consultada el 19 de junio de 2016).
- Mercado Mondragón, Jorge. “Repercusiones sociales, culturales y económicas de la migración internacional en una comunidad indígena nahua de la sierra de Zongolica, El caso del municipio de Astacinga en el estado de Veracruz.” *Cotidiano - Revista de La Realidad Mexicana* 37, no. 230 (noviembre 2021): 57-65.
- Morin, Edgar. *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra, 2006.

- Pérez Ripossio, Ramiro N. "Fronteras, cuerpo y migración: El caso de las travestis/trans sudamericanas residentes en el área metropolitana de Buenos Aires." *Nomadías*, no. 30 (diciembre 2021): 57-80.
- Polanco Hernández, Graciela, Marta Lundy, María Vidal de Haymes y Caridad Rositas-Sheftel. *Salud emocional para mujeres migrantes*. UIA, México, 2021.
- Puleo, Alicia. *El reto de la igualdad de género*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Puente-Martínez, Alicia; Silvia Ubillos-Landa; Enrique Echeburúa; y Darío Páez-Rovira. "Factores de riesgo asociados a la violencia sufrida por la mujer en la pareja: una revisión de meta-análisis y estudios recientes". *Anales De Psicología* 32, no. 1 (enero 2016): 295-306.
- Ragnedda, Massimo. "Medios de comunicación masiva y la mujer en Italia: de la violencia simbólica a la violencia física". *Trayectorias* 14, no. 35 (julio 2012): 27-43.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982.
- Ruiz Aragonese, Rosa. "Cuando crecer salva. Sentido salvífico del crecimiento de la humanidad de Jesús: Una perspectiva ireneana." *Scripta Theologica*, vol 52 no. 2 (agosto 2020): 433-461.
- Santi, Silvana. "¿Qué es la 'migración ordenada'? Hacia el multilateralismo asimétrico como motor de las políticas de control migratorio global." *Colombia Internacional*, no. 104 (octubre 2020): 3-32.
- Sobrino, J. "La promoción de la justicia como exigencia del mensaje evangélico" *Estudios Eclesiásticos* vol. 55 no. 213 (abril-junio 1980): 211-238.
- Velasco de la Cruz, Yarenni Monserrat. "Migración, el devenir del movimiento humano." *Revista Cuicuilco* 28, no. 81 (may 2021): 359-367.

- Velázquez Narváez, Yolanda y María Dolores Díaz Cabrera. “Violencia y desigualdad laboral en México: Revisión teórica desde una perspectiva de género.” *Andamios* 17, no. 42 (enero 2020): 423–440.
- Velásquez Velásquez, Ángela María, y Mayda Soraya Marín Galeano. “Migración indígena como estrategia de despojo territorial. Experiencias de mujeres indígenas del municipio de Ocosingo-México.” *Utopía y Praxis Latinoamericana* 25, no. 91 (octubre 15, 2020): 160–172.
- Villegas, María Margarita, Erika Balaguera, Marina García Rozo, y Fredy Enrique González. “Discurso de la niñez sujeto sobre la migración forzada.” *Ciencia y Sociedad* 46, no. 4 (oct 2021): 49-67.
- Violleaud, Charles. *Légendes de Babylone et de Canaan*. Paris: A. Maisonneuve, 1949.
- Willers, Susanne. 2019. “Migración, trabajo y subjetividad: Las experiencias de mujeres centroamericanas en tránsito por México”. En *América Latina en movimiento. Migraciones, límites a la movilidad y sus desbordamientos*, coordinado por Blanca Cordero, Sandro Mezzadra y Amarela Varela, 125- 157. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Traficantes de sueños.
- Yáñez, Ana María. “La representación política de las mujeres y el impacto de las cuotas electorales” 230-245 oas.org/es/CIM/docs/Democracial-Yanez (consultada el 5 de agosto de 2022).
- Zamudio Grave, Patricia E. “De misión por los migrantes: valores cristianos y acogida al extranjero.” En *Relaciones, Estudios de historia y sociedad* vol. 40 no. 157 (enero-marzo 2019).

RETOS DE LA PASTORAL HISPANA ENTRE MIGRANTES EN LOS ESTADOS UNIDOS

¿QUIÉNES SON LOS HISPANOS INMIGRANTES?

LA REALIDAD DEL MIGRANTE ES AMPLIA Y COMPLEJA

Dora Tobar

ESTADÍSTICAS

No son solo números. Detrás de ellos está el hecho que muchos hispanos “no cuentan”, pues su estrategia es pasar desapercibidos y huir de encuestas o censos. Por otro lado, por razones políticas se prefiere a veces minimizar estos datos para que parezca que el número de inmigrantes es menor que el que desearían tener. Algunos datos significativos:¹

- Hay 62.1 millones de hispanos en los Estados Unidos.
- El 55% (35.5 millones) de los adultos hispanos se identifican como católicos.
- Representan el 45% de los adultos católicos en Estados Unidos, y el 60% de los católicos menores de 18 años, de los cuales el 54% de ellos nació aquí.
- La gran mayoría provienen de México (61,5%) y de los países Centroamericanos. Otro 12% de países centroamericanos; 9,6% de Puerto Rico y el 3,93% de Cuba.

CONDICIÓN DEL MIGRANTE

Marginados: Los migrantes son, en su gran mayoría, personas que se vieron forzadas a migrar por razones de pobreza o violencia, y llegados a

¹ Las siguientes estadísticas las podemos rastrear en *United States Census Bureau* y el *Center for Applied Research in the Apostolate*. He tomado los datos de los años 2020 y 2021.

los Estados Unidos, viven también gran parte de su vida en las márgenes de la sociedad y, en muchos casos, en las periferias de la Iglesia misma.

Muchos pasan la frontera “mojados” y aunque lleguen con proceso de asilo o visa de trabajo, la legalización de su estatus migratorio puede durar hasta 20 años o más. Esto los mantiene en el miedo permanente de ser deportados y divididos como familia, los hace víctimas de muchos abusos laborales, y los excluye de todos los beneficios de salud, educación y de oportunidades dadas a los residentes. Su bajo nivel de educación los excluye del internet y medios masivos de información, lo cual hace difícil su ubicación en la sociedad, e incluso en la Parroquias cuya información está, en la mayoría de los casos, en inglés y en línea.

Se sienten perdidos: Hasta que no encuentren un lugar en la sociedad y una comunidad de acogida, la sensación común a todo inmigrante es el sentirse “perdidos”, fuera de lugar, desprotegidos y solos. Esta sensación la comparten también los hijos de los inmigrantes. Ellos crecen como atrapados entre dos culturas. No pertenecen ni se identifican completamente con la cultura de sus padres, pero al mismo tiempo tienen dificultad para ser aceptados como americanos por sus compañeros de escuela y otros círculos sociales. Esta crisis de identidad se refleja en los altos índices de depresión, adicciones, embarazos prematuros, deserción escolar y otras actitudes autodestructivas que colocan a los adolescentes y jóvenes hispanos en el grupo humano de mayor riesgo en los Estados Unidos.

Más fuertes que sus adversidades: Con todo, el inmigrante no es sólo su pobreza. Junto a las heridas del pasado, el inmigrante trae consigo una fuerza interior más poderosa que todas las adversidades y dificultades del camino. Ellos son, a mi parecer, seres humanos dotados con una resiliencia y liderazgo natural únicos. De otra manera no se explica el que se hayan aventurado a dejar lo poco que tenían y a enfrentarse sin educación ni idioma, a un mundo tan distinto y a cruzar rutas con tantos peligros, solo por el deseo de sacar adelante a los suyos.

Testigos alegres de la Providencia. Como lo han señalado teólogos hispanos en Estados Unidos,² el proceso migratorio es en muchos aspectos un éxodo que al cual el Hispano migrante se enfrenta a pie enjuto, sólo protegido por fe en Dios y la fortaleza que nace del amor por su familia. Es un peregrino creyente que afirma en su búsqueda el derecho a existir, la fe en la providencia y el valor de la familia.

Valoran el sentido de vivir en comunidad. El sentido de familiaridad que nace de incluir bajo el nombre de familia a toda la parentela, y de mantener con ellos redes de apoyo solidario y de socialización frecuente está detrás del sentido hispano de la comunidad. Este sentido es además el antídoto a la soledad y en cierto modo al individualismo.

ENTONCES, ¿QUÉ NECESITA UN MIGRANTE?

Necesita ser encontrado y acogido por la Iglesia. Necesita una comunidad que lo acoja y le permita ser. Un lugar cálido y familiar donde se sienta a “salvo” y encuentre la compañía que perdió al dejar atrás a su familia extendida y su pueblo. En pocas palabras, nada más esperado y urgente para el migrante como encontrar en la Iglesia ese espacio de hermandad en cual pueda plantar “su tienda” y sentir que pertenece.

Pero a diferencia del grupo liderado por Moisés, en su éxodo, el inmigrante hispano no trajo consigo a sus sacerdotes ni líderes. Le corresponde a la Iglesia local ser madre capaz de adoptar hijos de otro color, que huelen a sudor de obrero, que trabajan dos jornadas, y que entonces hay que atenderlos a “deshoras,” que no saben expresarse en la lengua que ellos manejan, que no solo demandan mucho trabajo pastoral extra, que se suma al que ya se tiene con la comunidad establecida, sino que aportan poco en la limosna porque mandan mucho a sus seres queridos que dejaron atrás.

²En particular: Goizueta, *Caminemos con Jesús*, y Elizondo, *Galilean Journey*.

RETOS Y OPORTUNIDADES EN LA PASTORAL HISPANA:

La presencia hispana es ciertamente un gran reto para la Iglesia norteamericana, pero también una bendición. Desde los años 70, la Conferencia norteamericana de Obispos Católicos ha convocado a los líderes hispanos en espacios de dialogo profundo y abierto, de consulta y reflexión llamados “Encuentros”. Acabamos de pasar el V Encuentro. He aquí los tres principales retos-oportunidades que allí se propusieron:

CATOLICIDAD EN LA MULTICULTURALIDAD

Por su proporción y características, la presencia hispana le significa a la Iglesia americana el repensarse como una comunidad llamada a la unidad, en la multiculturalidad y diversidad de sus miembros. Esto supone evitar el riesgo de confundir integración eclesial de los hispanos con asimilación cultural (agringar hispanos). Los hispanos, como lo expresa el Plan Pastoral Hispano del 1985, deben poder ser Iglesia americana a la cual se le reconoce el derecho a celebrar y expresar su fe en su lengua y cultura, y comunidad a la cual se le abre espacios humanos e institucionales donde se sienta acogida y valorada. El distinto y lo nuevo siempre nos asusta y nos provoca rechazo. Este proceso, que en muchos lugares ya se ha iniciado, entraña por eso un proceso difícil de mutua conversión de quienes tienen que abrirle sus espacios y recursos al recién llegado, como de quienes llegan desprotegidos y humildes, pero que deben poder sentirse capaces de dar con dignidad lo que son: un pueblo que cree, que sabe festejar, compartir y familiarizar. La Conferencia Episcopal de los Obispos Católicos creó a este proceso una Oficina para el dialogo multicultural que acompaña comunidades con herramientas y recursos para el caminar hacia la comunión en la diversidad cultural.

LA FAMILIA ES LA PRIORIDAD PASTORAL HISPANA

La familia es la primera y fundamental forma de la Iglesia. Esta prioridad coincide con el reciente magisterio de la Iglesia que, inspirado en la eclesiología de comunión del Vaticano II, ve en la familia cristiana no solo el primer ámbito de comunión interpersonal donde se realiza de manera privilegiada el misterio de la Iglesia, sino que hace coincidir la

reevangelización de la Iglesia y del mundo con la transformación de las familias en Iglesias Domestica. (LG 11 y AL 86)

Pero, ¿porque la familia?

La familia es la escuela por excelencia del Evangelio o Buena Nueva del amor. Dado que a amar sólo se aprende por experiencia, Dios previó para nosotros en la familia, la primera y fundamental *escuela del amor* donde el Evangelio del amor se aprende en el día a día. De hecho, los niños aprenden a amar lo que sus padres aman. Por tanto, como se explicará inmediatamente, en la familia los niños aprenden de sus padres, primero que todo, a amarse a ellos mismos, y seguidamente, a amar a los demás, y a amar a Dios.

Aprendimos a amarnos a nosotros mismos a través de la forma como nuestros padres nos amaron. El 95% de nuestra capacidad para amarnos, para asumir nuestra humanidad con la seguridad y dignidad de hijos de Dios (también conocida como “Inteligencia Emocional”) nos fue dada en la proporción en que nuestros padres, o las personas que nos cuidaron, nos hicieron sentir atendidos, bienvenidos, respetados y afirmados, especialmente en los primeros cinco años de nuestra vida.

Por el contrario, toda falta de amor, todo abuso, abandono, descuido o maltrato de nuestros cuerpos, temperamentos y talentos se convirtió en la fuente de nuestras inseguridades, traumas y parálisis emocionales.³ A la madre Teresa de Calcuta se le atribuye esta frase: “creemos que la pobreza es sólo el hambre, la desnudez o la falta de casa. La pobreza de ser indeseado, desatendido y no amado es la mayor pobreza. Si queremos cambiar el mundo y remediar esta pobreza, empecemos por casa.”

Aprendimos a amar a los otros, a través del patrón de las relaciones de nuestros padres. De su ejemplo aprendimos cómo escuchar, cómo pedir perdón y perdonar, cómo expresar nuestras frustraciones y cómo

³ Cf. National Scientific Council on the Developing Child. Center on the Developing Child at Harvard University (2004). *Children's Emotional Development Is Built into the Architecture of Their Brains*: Working Paper No. 2. <http://www.developingchild.net>

ser solidarios con los otros. En pocas palabras, su relación matrimonial y sus valores sociales son para los hijos el primer curso de preparación matrimonial o de entrega ministerial en la Iglesia.

Finalmente, pero no por eso menos importante, los padres enseñan a sus hijos a amar a Dios. Nosotros descubrimos que Dios es real y aprendimos cómo conectarnos con su amor, en la medida en que vimos en acción la fe de nuestros padres y/o abuelos. Ellos anuncian el *kerygma* cuando comparten experiencias de cuándo se sintieron salvados por Dios, y desarrollan nuestra conexión espiritual con Dios a través de las oraciones y rituales familiares; de la lectura de la Biblia en familia y de la participación alegre y sentida en la vida sacramental de la Iglesia.

En conclusión, no hay institución ni persona que pueda tener mayor repercusión en la vida de los hijos como la pareja de esposos. Ellos son, como esposos y padres “ministros” o mediadores irremplazables del amor de Dios. Al mismo tiempo este dato que se impone por su radical influjo, nos lleva a repensar las prioridades pastores y sus métodos. En la Iglesia Domestica se des-clericaliza el ministerio y se le otorga a la pareja cristiana. Por otro lado, la dinámica salvífica al interior de la familia nos lleva a afirmar que el poder evangelizador del amor que se hace verdad en la vida prima por su contundencia y eficacia sobre el solo anuncio doctrinal y moralizante del primado del amor en la vida.

Pero, ¿cuál es la situación de la familia hispana inmigrante?

Aunque la familia ha estado siempre en el corazón de la cultura hispana, y es su fortaleza, presenta también grandes retos. “Las fallas tales como el machismo, la violencia doméstica, la escasez de tiempo familiar de calidad y la falta de integración en una comunidad parroquial marca la mayoría de las relaciones familiares hispanas.”⁴

Acompañamiento que les acoja y escuche. La familia hispana migrantes debe ser por eso acompañada por Iglesia abriéndole espacios comunitarios donde pueda ser escuchada, acogida y orientada a

⁴ Conferencia Estadounidense de Obispos católicos. *V encuentro nacional hispano de pastoral*. Memorias y conclusiones. Numeral 103.

encuentros profundos con Cristo que les lleve a la conversión de parámetros culturales destructivos y a descubrir las posibilidades de amor que Cristo ofrece.

Acompañamiento que sane. Como lo enfatiza el Papa Francisco al hablarnos de ser un Hospital de Campaña, es importante volver a darle importancia a “los signos” que deben acompañar nuestro anuncio de la salvación. Dios no solo nos “redime” de nuestros pecados sino que también nos cura del efecto que el mal de otros y del mundo ejerce sobre nosotros (justificación o nueva creación). Por eso en el acompañamiento de las familias hispanas migrantes no se puede ignorar que la gran fuente de conflictos entre las parejas y con sus hijos tiene que ver con las heridas emocionales de la infancia que no han sido sanadas. Dichas heridas vienen de diferentes clases de abusos, del autoritarismo y disciplinas castigadoras y culpabilizaste que se acostumbran en nuestros países hispanos, así como de las heridas que deja la violencia social y la pobreza extrema, que muchos de nuestros inmigrantes han padecido en sus países de origen. Un ambiente emocional sano, como ya se explicó, es crucial para nuestro desarrollo humano y espiritual.

A este respecto, las memorias y conclusiones del V encuentro, recomiendan entrenar líderes en el ministerio hispano familiar con herramientas psico-espirituales para acompañar su proceso de sanación. Debemos recordar que solo quienes han experimentado el amor incondicional de Dios pueden llegar a ser testigos de ese amor en sus relaciones. La salvación de Cristo debe por eso estar al centro de todo servicio pastoral a las familias. Pero, por favor, nótese que aquí estamos hablando de hacer que las parejas “experimenten” el amor salvador de Dios, y no que solamente sean informados acerca ello. Estas son dos cosas muy diferentes.

Permítanme ilustrarlo con un ejemplo. Luis, un joven adulto líder me contó, al inicio de un retiro Ignaciano, que él lidiaba con un sentimiento profundo de rabia. Él amaba a su esposa e hijos, pero era siempre con ellos muy rudo, irrespetuoso, e incluso bastante abusivo. Durante el servicio penitencial del retiro, que incluía una oración de sanación de las heridas emocionales de la infancia, el Espíritu Santo permitió que

Luis trajera a la conciencia que su tío lo había violado cuando tenía ocho años. Como parte de la estrategia de sobrevivencia, el consciente de Luis escondió esta memoria y tradujo la vergüenza y dolor de este episodio en un permanente estado de amargura y agresividad. Durante la oración, Luis fue también invitado a perdonar a su agresor. A partir de ahí Luis comenzó el proceso de recuperar su corazón. Al regresar a su casa pudo pedir perdón a su esposa e hijos, fue capaz de abrazarlos y empezó a poder ser tierno. Así, Luis experimentó el *kerygma* de una manera salvífica muy concreta. En pocas palabras, nosotros tenemos para ofrecer a las parejas algo que nadie más puede ofrecer: el encuentro con Cristo que da vida nueva.

FOMENTO DEL LIDERAZGO JUVENIL Y DE LOS PADRES DE FAMILIA

Como ya lo afirmaba, los hispanos inmigrantes, son líderes, y cuando se les afirma este potencial, ellos dan lo mejor de sí. Por eso, en la pastoral juvenil Hispana de los Estados Unidos se habla de jóvenes evangelizando jóvenes, y en el desarrollo del liderazgo funciona muy bien el darle a los hispanos la posibilidad de servir, desde lo que puede. En este contexto, en mi diócesis, donde somos solo tres personas en la oficina para el ministerio hispano, creamos una Asociación de líderes hispanos donde, más 80 líderes de distintas parroquias, comparten sus talentos y pasión ministerial creando actividades que nos ayuden tanto a recaudar fondos como a servir parroquias que están apenas comenzando. Así la comunión nace de la participación, y ellos mismos se miran con la dignidad que les es propia.

Y por supuesto, como ya se dijo, es vital que esposos y padres, desde la preparación al matrimonio como en la preparación al bautismo de los hijos, y en toda ocasión, sean formados con las herramientas emocionales y espirituales para ser líderes, o mejor “ministros” de Dios en su Iglesia Domestica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Center for Applied Research in the Apostolate. En: <https://cara.georgetown.edu>

Conferencia Estadounidense de Obispos católicos. V encuentro nacional hispano de pastoral. En: <https://vencuentro.org/es/>

Elizondo, Virgilio. *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*. Maryknol: Orbis Books, 2000.

Goizueta, Roberto. *Caminemos con Jesús: Hacia una teología Hispano/Latina del Acompañamiento*. Maryknol: Orbis Books, 1995

National Scientific Council on the Developing Child. Center on the Developing Child at Harvard University (2004). *Children's Emotional Development Is Built into the Architecture of Their Brains: Working Paper 2*. En: <http://www.developingchild.net>

United States Census Bureau. En: <https://www.census.gov>

MÚLTIPLES TEXTURAS DISCURSIVAS DE LA HOSPITALIDAD

Wooldy Edson Louidor*

RESUMEN:¹ Este documento se propone rastrear, desde la *lectura filológica* de un repertorio de cinco textos trenzados desde tres *texturas discursivas* literarias, teológicas y filosóficas, el modo como en Occidente se ha venido planteando la problemática de la relación con el “otro extranjero”. Evidencia dos grandes hallazgos. Primero, la hospitalidad ha estado siempre articulada con la hostilidad. Segundo, hay tres formas específicas en las que se da esta articulación: en las dos primeras formas queda *entrampada* la hospitalidad por la hostilidad a) en unos *nodos ambivalentes* en los cuales el “otro extranjero”, incluso cuando es acogido incondicionalmente, nunca deja de ser considerado un potencial enemigo que puede traicionar y ultrajar la hospitalidad, y b) en los diferentes usos que dan cabida a algunos abusos que la niegan; en la tercera forma, la hospitalidad queda *atrapada* entre el derecho y la ética, pero aun así, rompe de manera *contrapúntica* con la hostilidad.

PALABRAS CLAVES: Hospitalidad; Hostilidad; Ambivalencia; Textura; Discurso; Otro; Extranjero; Tragedia; Teología; Filosofía.

* Profesor asistente e investigador en el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia) y director de la Maestría en Estudios Críticos de las Migraciones Contemporáneas (PUJ). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2830-6947>

¹ Parte de este documento fue presentada con el mismo título en el Congreso Internacional de Teología, organizado por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, del 23 al 26 de agosto de 2022. Sin embargo, aquí enriquezco el texto, retomando resultados de investigación anterior (véase Louidor, *La hospitalidad entre la ética y el derecho. Una propuesta desde América Latina* y Louidor, *Las profundas implicaciones de una paz duradera: un diálogo entre La paz perpetua de Kant y el actual contexto de paz colombiano*) sobre el tema de la hostilidad; por lo tanto, se puede considerar también un *artículo de reflexión*.

HOSPITALIDAD ENTRE TRES PASIONES

El presente documento es, antes que todo, un tejido de tres pasiones, cuyos tres respectivos objetos son ya añejos, pero que se enlazan en mi trayectoria académica a lo largo de la última década: la *hospitalidad* como horizonte de esperanza, la *filología* como disciplina y algunos *textos clásicos* que están envueltos en lo que llamo “*texturas discursivas de la hospitalidad*”. A modo de introducción, explico qué entiendo por esta triple pasión y cómo esta termina tejiendo la pregunta por la hospitalidad.

La primera pasión es por la *hospitalidad* entendida fundamentalmente como un horizonte de esperanza en un mundo cada vez más hostil hacia las personas migrantes y refugiadas y, en general, hacia los “otros extranjeros”, sobre todo, hacia los más pobres entre ellos.

La segunda pasión es por la filología que, como lo indica su etimología griega, es amor a las palabras². La filología como disciplina estudia las palabras que se ensamblan en frases, párrafos, libros y, con la lectura minuciosa del lector, estos ensamblajes pasan de ser *obras* a ser *textos*, siguiendo en esto la diferencia establecida por Roland Barthes entre *obra* y *texto*, a saber, “la obra se sostiene en la mano, el texto se sostiene en el lenguaje”³.

De allí mi tercera pasión por algunos textos clásicos, en particular, por la Biblia, la teología, la literatura y la filosofía, cuya “lectura filológica”, definida por Edward Said como una “lectura activa [que] supone adentrarse en los procesos de lenguaje”⁴, nos ayuda a problematizar la realidad y las opiniones acerca de ella. He allí el punto de partida del *pensar* que explica Emmanuel Lévinas de manera espléndida en estos términos:

Probablemente esto [pensar] empieza por traumatismos o tanteos a los que uno ni siquiera sabe dar una forma verbal: una separación, una

² Zumthor, *Erich Auerbach ou l'Éloge de la philologie*, 107.

³ Barthes, *El susurro del lenguaje*, 75.

⁴ Said, *Humanismo y Crítica democrática*, 83.

escena de violencia, una brusca conciencia de la monotonía del tiempo. En la lectura de libros –no necesariamente filosóficos– es donde esos choques iniciales pasan a ser preguntas y problemas, dan que pensar.⁵

Del cruce de mi lectura de unos textos significativos sobre la hospitalidad (que son objeto de este artículo) y de “traumatismos” causados por el fenómeno migratorio me brotan las siguientes preguntas: ¿Cómo hemos llegado como humanidad (o sencillamente en Occidente) a esta pregunta por la hospitalidad? ¿Cuáles son los principales textos en Occidente que han marcado este preguntar? ¿Qué dicen estos textos sobre la hospitalidad y, en particular, sobre la relación de esta con la hostilidad? ¿Aún hay esperanza para la hospitalidad en nuestro mundo de hoy?

Para responder a estas preguntas, primero, aclararemos unas cuestiones conceptuales y metodológicas (en el primer apartado) sobre el lugar (de enunciación) desde donde se plantea la pregunta por la hospitalidad (a), la definición tanto de tres conceptos relacionados entre sí, esto es, *texto*, *textualidad* y *textura* como de lo que llamamos *lectura filológica* (b). Segundo, procederemos a la *lectura filológica* del repertorio de cinco textos envueltos en tres *texturas discursivas* (segundo apartado) para concluir respondiendo a la pregunta de cómo pensar hoy día la dupla hospitalidad/hostilidad (apartado final).

CUESTIONES CONCEPTUALES Y METODOLÓGICAS

PLANTEAMIENTO DE LA PREGUNTA POR LA HOSPITALIDAD

¿Qué es un texto? ¿Cuáles son las maneras de leer un texto? ¿Cómo una lectura puede ayudarnos a plantear de manera correcta algunas preguntas, en concreto, la pregunta por la hospitalidad, y a buscar respuestas en la buena dirección?

Cuando nos enfocamos en la última de las tres preguntas que acabamos de hacer, encontramos otra pregunta que la antecede y que desarma cualquier discurso sobre la hospitalidad: ¿Por qué preguntar por la hospitalidad en el mundo de hoy, donde los peligros y amenazas

⁵ Lévinas, *Ética e infinito*, 23.

acechan a las personas migrantes, refugiadas, exiliadas, desarraigadas (en particular, las más pobres)?

“El mundo es un lugar cada vez más peligroso para personas refugiadas y migrantes”, sentencia Amnistía Internacional⁶. Efectivamente, no pasa un mes sin que no haya una tragedia que acabe con la vida de estas personas. El Papa Francisco habla de la “globalización de la indiferencia”⁷, haciendo referencia a la inacción de gobiernos y Estados, en particular, los de los países ricos, frente a este estado de cosas trágicas que ocurren en el mundo.

Si contextualizamos esta realidad en la historia de la humanidad, podemos evidenciar que siempre ha estado allí lo que podemos llamar la *hostilidad*, definida como el hecho de considerar y tratar al otro en general (en particular, el extranjero, y más específico aún, el extranjero pobre) como un enemigo que hay que odiar, despreciar e incluso matar. Además de la xenofobia, la guerra es la manifestación más común y quizás la más extrema de la hostilidad.

Pero justamente los textos bíblico-teológicos, literarios y filosóficos, en particular, los cinco que analizaremos en este documento, evidencian que no sólo ha existido la hostilidad a lo largo y ancho del mundo, sino que en la misma historia de la humanidad la hostilidad ha coexistido con la hospitalidad. Esto significa que la hostilidad y la hospitalidad van juntas (por lo que el filósofo francés Jacques Derrida habla de *hostipitalidad*⁸), aunque la primera ha sido la más visible y la segunda se ha encontrado más bien en lugares invisibles o invisibilizados.

El reconocer la presencia y coexistencia de ambas en nuestra historia nos permite plantear la pregunta por la hospitalidad en un mundo hostil, en particular, para las personas migrantes y refugiadas; incluso

⁶ Amnistía Internacional. “Informe 2013: El mundo es un lugar cada vez más peligroso para personas refugiadas y migrantes” (23 de mayo de 2013).

⁷ Francisco. “Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes del taller ‘Nuevas formas de fraternidad en la solidaridad, la inclusión, la integración y la innovación’ organizado por la Academia Pontificia de Ciencias Sociales” (5 de febrero de 2020).

⁸ Derrida, “Hostipitality”, 3.

esto nos da pie para ver en este mundo y específicamente en los movimientos migratorios un *signo de los tiempos*, esto es, un conjunto de “procesos históricos generalizados que anticipan tiempos mejores e implican un consenso colectivo”⁹, tal como define Castale este concepto de *signo de los tiempos*.

Si bien la actual realidad sufriente y dolorosa que enfrentan las personas migrantes y extranjeras en general nos permite ver (como una marca, huella o efecto —por eso, hablamos de *signo*—) la presencia constante de la *hostilidad* que ha actuado, actúa y actuará (como parte de las “estructuras de pecado”¹⁰, diría el Papa Francisco) en la historia de la humanidad; la reflexión sobre esta realidad como un *signo de los tiempos* sirve también para buscar de manera realista la esperanza en un mundo que sea hospitalario, donde no haya extranjeros o, tal como lo dice San Pablo: “Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”¹¹.

Esto significa que entre, por una parte, la mencionada realidad dolorosa y trágica entendida como un *signo de la hostilidad* y, por la otra, la hospitalidad definida como un *signo de los tiempos*, la esperanza abre camino en el mundo y, precisamente, en este lugar de enunciación esperanzador es donde se plantea la pregunta por la hospitalidad.

TEXTO, TEXTUALIDAD Y TEXTURA

Una vez definido el lugar del planteamiento de la pregunta por la hospitalidad, articulemos las dos siguientes cuestiones que se derivan de allí: ¿De qué modo la hostilidad/hospitalidad pasó a ser pregunta, en particular? ¿Cuál es esta pregunta?

Busquemos entonces las principales respuestas en algunos textos mayores de Occidente sobre la hospitalidad. Escogimos un repertorio

⁹ Castale, “Discernir la acción de Dios en la historia” (agosto de 2011).

¹⁰ Francisco. “Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes del taller ‘Nuevas formas de fraternidad en la solidaridad, la inclusión, la integración y la innovación’ organizado por la Academia Pontificia de Ciencias Sociales”.

¹¹ San Pablo, Gálatas 3:28.

de cinco textos¹² que, a lo largo de la historia de Occidente, han sido trenzados desde tres *texturas discursivas* y han marcado la reflexión tanto sobre este concepto en sí mismo como sobre la historia de Occidente desde la Antigüedad (en Grecia) hasta la posguerra (tras la Segunda Guerra Mundial), pasando por la colonización del continente americano en 1492.

Pero, ¿qué es un texto y cómo se relaciona con la textualidad y la textura? ¿De qué modo se puede leer un texto, en concreto, para encontrar las mencionadas respuestas?

Siguiendo a Barthes, se puede definir un texto como un tejido del lenguaje en el que se sostiene¹³. En un texto el lenguaje es la clave: de allí la importancia de la filología en cuanto amor, trabajo, producción, placer en torno a este objeto lingüístico.

Un texto implica entonces una relación viva y dinámica entre lo escrito y el lector; por lo tanto, la calidad de esta relación define, en gran parte, los alcances y límites de la lectura.

En este sentido, Said identifica dos principales movimientos que se pueden dar en un ejercicio de lectura. El primer movimiento que él llama *recepción* consiste en someterse como lector a los textos, es decir, dejarse llevar por ellos, escucharlos; mientras que el segundo que él denomina *resistencia* se enfoca en poner los textos en cuestión, problematizarlos, jugar con ellos, desarraigarlos (desacralizarlos)¹⁴. Sin embargo, es realmente con el segundo movimiento de *resistencia* que pasamos de la obra al texto, es decir, que nos adentramos en lo que leemos problematizándolo y coproduciéndolo.

A su vez, esta lectura fundamentalmente problematizadora y coproductora se puede hacer de dos maneras, según el mismo Said: la

¹² Evidentemente, no son los únicos que existen y que hayan hecho un gran aporte al tema de la hospitalidad, pero estos cinco textos, los vengo leyendo desde aproximadamente una década y he ido sacando reflexiones tanto para mi trabajo académico como para mi compromiso profesional con las personas migrantes y refugiadas.

¹³ Barthes, *El susurro del lenguaje*, 75.

¹⁴ Said, *Humanismo y Crítica democrática*, 85-88.

primera, él lo llama *textualidad* que se define como “la antítesis exacta y el desplazamiento de lo que se debería llamar Historia”¹⁵. La *textualidad* se entiende como aquel estilo de lectura que promovieron principalmente los teóricos franceses de la *Nouvelle Critique*, en particular, Barthes, para quien los significados de un texto son como capas de una cebolla que la lectura va quitando hasta que ya no quede nada:

El problema del estilo solo puede tratarse en relación a lo que yo llamaría el hojaldre del discurso; y, para seguir con las metáforas alimenticias, resumiré estas opiniones diciendo que, si bien hasta el presente se ha visto el texto con la apariencia de un fruto con hueso (un albaricoque, por ejemplo) cuya pulpa sería la forma y la almendra sería el fondo, hoy conviene verlo más bien con la apariencia de una cebolla, organización a base de pieles (niveles, sistemas), cuyo volumen no conlleva finalmente ningún corazón, ningún hueso, ningún secreto, ningún principio irreductible, sino la misma infinitud de sus envolturas, que no envuelven otra cosa que el mismo conjunto de sus superficies¹⁶.

Si para la *textualidad* todo está en el texto y la profundidad está en la superficie, para la segunda manera de leer que Said llama *mundanidad* la lectura debe poner atención a las palabras “mediante las cuales los seres humanos, que habitamos en el seno de la historia, utilizamos el lenguaje”¹⁷. Se trata de entender que las palabras “no son indicadores o significantes pasivos que sustituyan a alguna realidad superior”¹⁸, sino que “son, por el contrario, un elemento constitutivo esencial de la propia realidad”¹⁹.

Si la *textualidad* implica desenvolver infinitamente las distintas capas semánticas de la textura del texto, la *mundanidad* significa hacer un constante vaivén entre, por un lado, las palabras incluidas en los procesos de lenguaje y, por el otro, el campo de la acción libre, la historia

¹⁵ Said, *Humanismo y Crítica democrática*, 85.

¹⁶ Barthes, *El susurro del lenguaje*, 158-159.

¹⁷ Said, *Humanismo y Crítica democrática*, 83.

¹⁸ Said, *Humanismo y Crítica democrática*, 83.

¹⁹ Said, *Humanismo y Crítica democrática*, 83.

humana y el mundo, donde estas palabras se ubican en procesos sociales y políticos situados y son también vectores de realidades.

Entre las dos maneras de leer, la *textualidad* y la *mundanidad*, optamos por la noción de *textura discursiva* que parte de la idea de que cualquier texto tiene una apariencia externa, una materialidad propia, una organización y estructura interna y un ensamblaje autónomo de varios materiales (gramaticales, sintácticos, semióticos, estilísticos, retóricos, morfológicos, entre otros) que lo tejen, esto es, constituye una *textura*, pero en esta misma *textura lingüística* el texto nos dice algo a nosotros hoy. Por lo que podemos plantear que el texto está siempre envuelto en una *textura* que conlleva algún discurso (en la medida en que nos dice algo hoy), esto es, una *textura discursiva* que suele estar relacionada con algún campo de conocimiento, estudio y actividad en general (pedagógica, artística, entre otras).

A continuación, vamos a hacer una *lectura filológica* de un repertorio de cinco textos, que se han tejido desde tres *texturas discursivas* específicas, literarias, teológicas y filosóficas, y que nos dicen hoy varias cosas que nos ayudan a 1) rastrear, de manera crítica, el modo como se ha abordado la hospitalidad en Occidente, y ii) reflexionar creativamente sobre cómo podemos pensarla hoy día en nuestro mundo.

TRES TEXTURAS DISCURSIVAS

PREÁMBULO

Las tres pasiones a las cuales nos referimos en la introducción de este documento nos llevan a los principales textos clásicos que han planteado en Occidente la pregunta por la hospitalidad y la han abordado de manera profunda. La pregunta por la hospitalidad ya aparece de manera clara, incluso desde el siglo VIII a. C., en concreto, en los dos principales poemas épicos griegos atribuidos a Homero, *La Ilíada* y *La Odisea*, y también en el Antiguo Testamento.

Por ejemplo, en las exhortaciones que hace el profeta Moisés al pueblo de Israel para que este observe las tablas de la Ley, subraya: “Yavé, vuestro Dios, es el Dios de los dioses [...] ama al extranjero.

Amad también vosotros al extranjero, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto” (Deuteronomio 10, 19). En esta narrativa bíblica, prácticamente todo está dicho todo sobre la hospitalidad en cuanto valor absoluto, incondicional, en una palabra, como un don que viene de Yavé, es decir, que es divino. Se trata de la hospitalidad divina, absoluta, incondicional.

Por lo tanto, el reto que enfrenta hoy día cualquier discurso sobre la hospitalidad es el siguiente, que se sintetiza en esta parábola bíblica llamada “Vino nuevo y odres viejos”: “Ni tampoco se echa vino nuevo en odres viejos, porque el vino nuevo hace que los odres revienten, y tanto el vino como los odres se pierden.” (Lucas 5, 33-3)

Enseguida, vamos a hacer dos cosas para afrontar este reto: i) degustar el *vino añejo* que ya hay en estos tres *odres viejos*, a saber, la literatura trágica (la tragedia griega, en particular, Homero), la teología colonial (uno de los principales textos del sacerdote dominico español Francisco de Vitoria considerado el padre del derecho internacional) y la filosofía (los dos textos filosóficos mayores sobre la hospitalidad, *La paz perpetua* del alemán Manuel Kant y *Totalidad e Infinito* del francés de origen judío lituano Emmanuel Lévinas), y ii) atrevernos a catar un poco de *vino nuevo*, al explorar el *campo de lo posible* que nos abre hoy (como un *odre nuevo*) el pensar la pregunta por la hospitalidad/hospitalidad desde lo que llamamos *trazos silenciosos e invisibilizados de la hospitalidad*.

HOSPITALIDAD ENTRAMPADA

NODOS AMBIVALENTES

La literatura nos ha presentado a la humanidad, desde muy temprano (incluso en su vieja forma griega de tragedia), lo que llamo las *trazas utópicas de la hospitalidad*, esto es, una primera maqueta de lo que es la hospitalidad incondicional, divina y absoluta, aunque como toda maqueta se trata siempre de un modelo ideal o perfecto (por lo tanto, inalcanzable) que nunca se podrá hacer realidad, del todo, en nuestro mundo concreto.

Odisea de Homero es considerado un himno de la hospitalidad e incluso el modo perfecto de lo que esta debe ser: se trata de la misma utopía de la hospitalidad, la hospitalidad incondicional. Esta obra narra el viaje de regreso de Odiseo a Ítaca, su lugar de origen —se trata de su viaje de regreso a casa—, luego de pelear en la Guerra de Troya.

En la última fase de este viaje, Odiseo se dirigió a la diosa Atenea, pidiéndole que lo acompañe y le ayude a recuperar a su mujer Penélope y a su hijo, quienes se habían quedado solos por más de diez años; por ejemplo, algunos pretendientes le quieren arrebatarse a su esposa porque lo dieron por muerto. A modo de respuesta a su plegaria, la diosa Atenea propone a un Odiseo escéptico lo siguiente para que ponga a prueba a su esposa Penélope:

Voy a hacerte de modo que nadie reconozca quién eres, haré que se marchite tu piel en tus miembros flexibles, quitaré de tu cabeza los rubios cabellos, te cubriré de harapos que a quien te contemple horroricen; pondré lagañas en tus ojos que han sido hasta hoy tan hermosas, de tal modo que los pretendientes repugnes con ello, para que tu mujer ni tu hijo adivine quién eres [...] Lo tocó con la varita la diosa Atenea. Arrugó su piel en sus miembros flexibles, y después suprimió en su cabeza los rubios cabellos: arrugó la hermosa piel de sus ágiles miembros e hizo desaparecer de su cabeza los rubios cabellos; colocó sobre sus miembros la piel de un anciano y llenó de lagañas sus antes hermosos ojos. Le cubrió de andrajos miserables y una túnica desgarrada, sucia, ennegrecida por el humo, y le vistió con una gran piel, ya sin pelo, de veloz ciervo; le dio un cayado y un feo zurrón rasgado por muchos sitios y con la correa retorcida.²⁰

Atenea le advirtió que “encontraría al porquero, el cual era de todos los siervos de Odiseo divino el más fiel”²¹. Al acercarse a la cabaña del porquero, el héroe Odiseo vestido de mendigo fue perseguido por los perros que le impedían el paso, y el porquero salió inmediatamente a recibirlo y lo acogió en su cabaña con las siguientes palabras:

²⁰ Homero, *Odisea*, 195.

²¹ Homero, *Odisea*, 196.

Por poco, ¡oh Anciano!, mis perros te hubiesen al punto destrozado, y ¡menuda vergüenza me hubiera causado! Ya los dioses me dan ocasión de que sufra y suspire. Sentado lloro por mi divino soberano, aquí, junto a estos cerdos cebados, y al fin para que otros se los coman, y en tanto él quién sabe las hambres que pasa por ciudades y pueblos de gentes de lengua extranjera, si aún vive y sus ojos miran la luz del sol. Ven, no obstante, buen viejo y entremos en mi cabañuela y cuando hayas con pan y con vino saciado tu ánimo, me dirás en qué sitio naciste y qué penas te agobian.

Así dijo el porquero, y lo llevó a su choza y le hizo que entrara y después de sentarse en el suelo que cubrió con la piel de una cabra salvaje, muy grande, muy vellosa y tupida, que hacía las veces de lecho.²²

En primer lugar, el porquero acoge al anciano en su cabaña, le ofrece comida y bebida y le comparte sus penas: esto es un claro signo de intimidad; hasta después de esto, le pide al extranjero que se identifique y que diga de dónde es y qué busca. Aquí se postula una pedagogía de la hospitalidad que consiste en que, primero, la hospitalidad debe ser brindada sin condiciones —sin ni siquiera conocer quién es el desconocido, de dónde viene—, en el calor del hogar.

Ante la hospitalidad recibida incluso bajo su disfraz de anciano mendigante, Odiseo se alegró y, llamando al porquero Eumeo por su nombre, le dijo: “Zeus te dé, huésped mío, y todos los dioses eternos todo lo que más quieras, ya que me acogiste benévolo”²³. Y el porquero le respondió con este verdadero himno a la hospitalidad: “Forastero, yo, por muy pobre que sea, no desprecio a ninguno, pues todos, mendigos y forasteros son de Zeus”²⁴.

Si bien *Odisea* nos presenta una *traza utópica de la hospitalidad*, el otro texto *Ilíada* de Homero muestra otra cara de la hospitalidad que nos llevará a lo que llamamos los *nodos ambivalentes de la hospitalidad*.

²² Homero, *Odisea*, 197.

²³ Homero, *Odisea*, 197.

²⁴ Homero, *Odisea*, 198.

Se trata de otra cara que es amenazante en la medida en que pone una condición a la misma incondicionalidad: el huésped, incluso cuando es acogido de manera incondicional, no debe traicionar la hospitalidad recibida. La guerra de Troya, narrada por *Iliada*, es provocada justamente por la traición de París quien secuestra a Helena, pervirtiendo la hospitalidad que le brindó Menelao, el esposo de ella. La traición de la hospitalidad debe ser castigada: he allí el principal motivo de la guerra llamada guerra de Troya entre aqueos y troyanos.

Antes de luchar contra París, Menelao oró al padre Zeus: “¡Permíteme castigar, oh Zeus soberano al divino Paris que fue el primero en causarme el mal, y hazle sucumbir a mis manos para que alguno de los hombres tema ultrajar a quien les hospede y le ofrezca su amistad!”²⁵.

Entonces, la hospitalidad, brindada incondicionalmente, puede ser pervertida o ultrajada por el huésped; pero el ultraje debe ser castigado.

En resumen, Homero nos pone ante dos caras de la hospitalidad. *Odisea* nos pone frente a una *traza utópica de la hospitalidad*, es decir, que esta se brinda de manera incondicional, aun sabiendo que el extranjero desconocido puede traicionarla. Pero *Iliada* es como un polo a tierra ya que nos pone ante la realidad más cruel, en este caso, ante unos *nodos ambivalentes de la hospitalidad* en los que hay varias tensiones en las que la hospitalidad siempre caerá en la trampa de la hostilidad.

Estos *nodos ambivalentes*, los constituyen: la hospitalidad (que puede acabar en hostilidad) y la hostilidad (que siempre está presente como posibilidad dentro de la misma hospitalidad, pero que puede ser superada por esta); la absoluta incondicionalidad y condiciones concretas (si la hospitalidad es traicionada por el huésped, habrá venganza en contra de él); lo divino (que es capaz de convertir a los extranjeros en enviados de Zeus) y lo humano (que hace que los extranjeros sean a veces incapaces de cargar con esta misión divina).

²⁵ Homero, *Iliada*, 58.

USOS Y ABUSOS

Relecciones sobre los indios es otro gran texto occidental que aborda y maneja el concepto de la hospitalidad en el contexto de la colonización española, aunque en él la hospitalidad sigue siendo presa de la hostilidad que la atrapa, tal como lo veremos.

El texto fue escrito por el sacerdote dominico Francisco de Vitoria en 1539 en medio del debate en España sobre la legitimidad o no de la conquista de las *Indias*. Pretende responder a tres preguntas fundamentales: “¿Por qué derecho han venido los bárbaros a dominio de los españoles? ¿Qué potestad tienen los reyes de España sobre ellos en lo temporal y en lo civil? ¿Qué pueden los reyes o la Iglesia sobre ellos en lo espiritual y en lo tocante a la religión?”²⁶ En estos debates, tal como lo veremos, la hospitalidad será invocada por Vitoria para plantear una posible justificación de la conquista española: es uno de los primeros abusos más inicuos de la hospitalidad.

Las tres mencionadas preguntas se refieren a la problemática central de los títulos legítimos de los españoles sobre los indios: problemática de la que se ocupó una poderosa tradición teológico-jurídica, desde que se “descubrió” América en 1492 y empezaron a llegar a España informaciones a menudo contradictorias sobre el Nuevo Mundo.

Concretamente en la década de 1530, se habían difundido varios textos sobre el nuevo continente, por ejemplo: *Cartas* de Hernán Cortés sobre la conquista del imperio azteca; *Sumario de la natural historia de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo; *Verdadera relación de la conquista del Perú* de Francisco Jerez. Vale la pena subrayar el sermón del fray Montesinos, quien había denunciado en 1511 los maltratos y las injusticias que los colonizadores españoles cometían contra los indios.

Pero, al mismo tiempo, los colonizadores enviaron a España a sus delegados, por ejemplo, el franciscano Alonso del Espinal, para explicar su propia versión de lo ocurrido. Las noticias que llegaban del Nuevo Mundo a España eran tan contradictorias que los reyes españoles

²⁶ Vitoria. “De los indios”, 158.

convocaban a teólogos juristas para discutir del tema, en concreto, para “clarificar la espinosa cuestión relativa a la convivencia del poder espiritual con el temporal” y, en concreto, para fundamentar la legitimidad de la colonización desde las respuestas a estas preguntas: “¿cuáles son los títulos que pueden justificar los tratos de los europeos con los pueblos indígenas?; ¿cómo se ha de gobernar a los hombres recién hallados?”²⁷

A continuación, nos centraremos en la *Relección primera* de Vitoria, donde en un primer momento este refuta los títulos no legítimos y en un segundo momento argumenta la “posibilidad” de que se pudieran legitimar dichos títulos legítimos.

En el preámbulo del texto, Vitoria expone los argumentos que lo llevan a concluir que “antes de la llegada de los españoles eran ellos [los indios] verdaderos señores pública y privadamente”²⁸. En esta parte del texto, Vitoria trata de responder a la siguiente pregunta: ¿Por qué derecho han venido los bárbaros a dominio de los españoles?

Con respecto a esta pregunta, básicamente Vitoria refuta todos los argumentos tradicionales que se utilizaban en aquel entonces para legitimar los títulos y la colonización, tales como: el pretendido dominio del emperador sobre el mundo, la autoridad del papa para donar las tierras y justificar los títulos; el descubrimiento de América por Cristóbal Colón; la infidelidad manifestada en la negativa de los bárbaros a recibir la fe en Cristo; los pecados de estos bárbaros, entre otros²⁹.

Estos argumentos tradicionales rebatidos contundentemente por el dominico español solían ser esgrimidos por teólogos y juristas de la época para justificar los títulos de los españoles sobre los indios e incluso los fundamentos de documentos jurídicos y eclesiásticos, tales como el Requerimiento y algunas Bulas.

Vitoria termina entonces por desmontar las bases fundamentales de la teología política católica medieval. Sin embargo, él no negará toda

²⁷ Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, 12.

²⁸ Vitoria. “De los indios”, 175.

²⁹ Al respecto véase mi libro: Louidor, *La hospitalidad entre la ética y el derecho*.

justificación de los títulos de la conquista española de las Indias; lo que él va a hacer es cambiar de manera inteligente los términos del debate, en la medida en que se centrará en “los títulos legítimos e idóneos por los que pudieron los bárbaros venir a poder de los españoles”³⁰. Se trata de entender bien por qué él dice *pudieron*; esto significa que él no niega ni afirma que sean títulos legítimos, sino que dice con cautela que “pudieron” ser legítimos. No se trata de una legitimidad de facto, sino de posibilidades de legitimación de dichos títulos — la legitimación ameritada justificación, ya que es simplemente *posible*— que son los siguientes.

Una de estas posibilidades de legitimación es “la sociedad y comunicación natural” que se refiere al derecho que “tienen los españoles de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que pueda prohibírseles los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos”³¹. Es lo que se llama el derecho de migración y de residencia (en latín, *ius perigrinandi* y *ius illic degendi*) que, en el marco del texto de *Relecciones de los indios*, significa que los españoles pueden (a título de seres humanos) ingresar a y residir en las *Indias* y que nadie les puede impedir hacer esto. Este derecho es parte del derecho de gentes que Vitoria define así: “Lo que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes.”³²

Fundamentado en la naturaleza humana en virtud de la sociabilidad y la comunicabilidad también naturales, el derecho de la hospitalidad es también natural porque es prescrito por la razón misma: es universal y obligatorio. Si y sólo si los bárbaros violan este derecho natural de los hombres, los españoles pueden declararles la guerra y hacérsela, después de “primero con razones y consejos, evitar el escándalo y mostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren amigablemente residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos”³³.

³⁰ Vitoria. “De los indios”, 175.

³¹ Vitoria. “De los indios”, 197.

³² Vitoria. “De los indios”, 197.

³³ Vitoria. “De los indios”, 202.

La violación de este derecho de la hospitalidad por parte de los bárbaros podría entonces dar lugar al derecho de la guerra que legitimaría la dominación de los españoles sobre los bárbaros dentro de los alcances y los límites definidos por el mismo derecho de la guerra. En este sentido, la hospitalidad termina siendo utilizada para justificar la hostilidad: se trata de un uso de la hospitalidad en el que esta termina siendo abusada al llevar a (y conllevar como una trampa) la posibilidad de la guerra. El derecho de la hospitalidad y el de la guerra terminan siendo emparentados: son dos caras de la misma moneda. De esta manera, la hospitalidad cae en la trampa de la hostilidad.

HOSPITALIDAD ATRAPADA CONTRAPÚNTICAMENTE

Si, tal como se puede ver, tanto con *Ilíada* y *Odiseo* de Homero como con *Relecciones sobre los indios* de Vitoria, la hospitalidad está *entrampada* por la hostilidad que siempre aparece de una forma velada, en concreto, como posibilidad siempre presente (bajo la forma de permanente amenaza en el primer caso o de justificación del supuesto derecho a la guerra en el segundo caso), va a pasar algo totalmente diferente con los dos mayores textos filosóficos sobre la hospitalidad: *Hacia la paz perpetua* (1795) de Kant y *Totalidad e infinito* (1961) de Lévinas.

Ambos textos filosóficos rompen definitivamente con la guerra y la hostilidad, pero sin caer en la vana utopía de un mundo sin hostilidad sino reconociendo de manera realista la presencia de esta y también la posibilidad e incluso necesidad de acabar de raíz con ella gracias a la hospitalidad.

Posiblemente esta voluntad de los dos textos de romper con la hostilidad (reconociendo su facticidad) se explique en parte por el contexto en que fueron escritos. Ambos fueron escritos en contextos de guerra: se trata de la inminencia de una guerra en Europa para el caso de *Hacia la paz perpetua* y la época posterior a la segunda guerra mundial (la llamada posguerra) para el caso de *Totalidad e infinito*. Con estos respectivos textos los dos autores levantan la voz y articulan un grito a favor de la paz como algo posible y necesario: Kant aboga por

un *derecho cosmopolita de la hospitalidad* y Lévinas por una *ética de la hospitalidad*³⁴. Veremos cómo.

Con su opúsculo Kant quiere aprovechar una coyuntura favorable a la paz que está amenazada por la inminencia de otra guerra: coyuntura marcada por el tratado de paz de Basilea firmada en abril de 1795 tras “la lucha continua y sangrienta en Europa iniciada con la Revolución francesa (1789)”³⁵. Esta revolución era “el primer gran triunfo de las jóvenes tropas de la República [francesa] contra las monarquías tradicionales” que culminó con una nueva forma de gobierno “con base a los derechos del hombre (libertad, igualdad, democracia) [que] mostraba cómo era posible llevar a la práctica un credo filosófico; aquí, el credo de los enciclopedistas”³⁶. Esta revolución hizo soñar a Kant; además, Prusia estaba a punto de resolver su conflicto con Francia a través del mismo Tratado. La paz estaba a punto de volverse realidad en el Viejo Mundo, y Kant como filósofo examina en *La paz perpetua* las condiciones de posibilidad y validez de “la” paz para que sea perpetua. Condiciones que para él se lograrán sólo desde el derecho cosmopolita que deberá limitarse a poner las condiciones de posibilidad de la hospitalidad universal, capaz de destruir toda posibilidad de guerra y así asegurar la perpetuidad de la paz³⁷. De este modo, para Kant, la guerra en ningún caso es justificable, mucho menos en nombre de la hospitalidad.

Por su parte, Lévinas, judío lituano nacionalizado francés que vivió algunas de las experiencias más duras del siglo XX, fue profundamente marcado en su vida por la guerra. Incluso fue llevado por los nazis a un campo de prisioneros cerca de Magdeburgo, donde permaneció hasta 1945. Con su obra *Totalidad e Infinito* Lévinas busca una alternativa a la guerra y las barbaries que esta engendra. *Totalidad e Infinito* encuentra la causa de la guerra y la solución radical a esta última en

³⁴ Véase mi texto: Louidor, “Las profundas implicaciones de una paz duradera: un diálogo entre La paz perpetua de Kant y el actual contexto de paz colombiano”, 243-264.

³⁵ Larroyo, “Estudio introductorio y análisis de las obras”, 235.

³⁶ Larroyo, “Estudio introductorio y análisis de las obras”, 235.

³⁷ Kant, *La paz perpetua*, 238

la acogida del otro como absolutamente otro, es decir, en la hospitalidad que es la ética misma: “Este libro presentará la subjetividad, recibiendo al otro como hospitalidad”.³⁸

La Paz perpetua de Kant y *Totalidad e Infinito* de Lévinas presentan la hospitalidad como la única condición que puede hacer posible la paz (dentro de un Estado, entre Estados y con el otro hombre), porque para Kant la *hospitalidad universal* como derecho de todos los seres humanos a recorrer y visitar la tierra (que es común a todos) conlleva el deber que tienen los anfitriones de no hostilizar a los extranjeros y viceversa. Kant busca romper de raíz con la hostilidad, por lo que desde un inicio fustiga toda eventual maniobra que esconda cualquier posibilidad de proseguir la guerra, tal como

... la reserva mental, que consiste en no hablar por el momento de ciertas pretensiones que ambos países se abstienen de mencionar porque están demasiado cansados para proseguir la guerra, pero con el perverso designio de aprovechar más tarde la primera coyuntura favorable para reproducirlas, es cosa que entra de lleno en el casuismo jesuítico.³⁹

Del mismo modo, para Lévinas, la hospitalidad es el acto de acoger al otro ser humano que nos lleva más allá de nosotros mismos hacia el infinitamente otro —lo santo, la trascendencia del otro—, donde nos hacemos humanos al asumir la responsabilidad insustituible y única (del otro): allí no tiene cabida la hostilidad, ya que “el estado de la guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones [eternas] de su eternidad y, por lo tanto, anula, en lo provisorio, los imperativos incondicionales”⁴⁰.

En ambos filósofos, si bien la hospitalidad ya no está *entrapada* por la hostilidad, pero ella queda *atrapada* entre el derecho cosmopolita kantiano y la ética levinasiana, más precisamente: entre el *derecho kantiano de la hospitalidad* que establece condiciones en términos de derechos y deberes (tanto del anfitrión como del huésped) para el ejer-

³⁸ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 52.

³⁹ Kant, *La paz perpetua*, 247.

⁴⁰ Lévinas, *Totalidad e Infinito*, 47.

cicio de la hospitalidad en el lugar de acogida y la ética levinasiana *de la hospitalidad* que eleva esta última a la incondicionalidad y a lo infinito, esto es, por encima de todas las condiciones políticas, jurídicas, sociales de corte objetivo y finito (a nivel intraestatal, interestatal y cosmopolita) que puedan limitarla.

A diferencia de *Iliada* y *Odiseo* de Homero y *Relecciones sobre los indios* de Vitoria, la hospitalidad en Kant y Lévinas ya no puede ser *entrapada* por la hostilidad ya que la elimina dentro de sí misma incluso como posibilidad (es una ruptura de raíz), pero ella queda ahora en las exigentes fauces del derecho y de la ética que le obligan a someterse respectivamente a ciertas condiciones de posibilidad de la libertad individual-ciudadana o soberanía estatal y al imperativo absoluto de la justicia, en concreto, la del otro extranjero.

Sin embargo, para ambos filósofos la hospitalidad es la solución a la hostilidad y, en concreto, a la guerra entre los seres humanos, entre los Estados y en contra del “otro extranjero” que no pertenece a tu comunidad o en contra del otro cuyo territorio un “otro extranjero” hostil quiere conquistar.

Se trata de una solución radical kantiana y levinasiana, por lo que la llamamos *contrapúntica* ya que rompe de raíz con la hostilidad, en específico, con la guerra y su supuesta posibilidad, de una manera precisa: poniendo su nota en contra de la nota de la hostilidad. El *contrapunto hospitalario* significa que no hay una eliminación (utópica) de la hostilidad, ya que esta ha existido, sigue existiendo y siempre existirá, pero la presencia de la hospitalidad también siempre estará presente para negar (*contrapuntear*) la hostilidad no sólo en la realidad sino también desde el mismo *campo de lo posible*. De allí la pregunta conclusiva en torno a cómo pensar hoy la dupla hospitalidad/hostilidad.

TEXTURAS DISCURSIVAS Y TRAZOS INVISIBILIZADOS

En este breve rastreo filológico que acabamos de hacer en los cinco mencionados textos, vimos que la hospitalidad está *entrapada* y *atrapada*. Sin embargo, la hospitalidad siempre se encuentra en una relación fundamental que ya se dio (incluso previo a la hostilidad) entre el ha-

bitante (el anfitrión) de un territorio adonde llega el otro extranjero y el visitante que llega allí (el huésped). Si no hay un previo encuentro, incluso no puede haber hostilidad.

Justamente hoy la hospitalidad está en peligro porque se trata por todos los medios de evitar los encuentros entre personas y culturas supuestamente indeseables que vienen de lugares considerados también “indeseables”. Por ejemplo, en las políticas migratorias se erigen cada vez más fronteras y estas se militarizan o los Estados de tránsito o destino de las personas migrantes y refugiadas no hacen nada o hacen poco (incluso cuando las vidas de migrantes y refugiados están en peligro) para salvar las vidas de estos otros; se busca pues por todos los medios evitar la llegada de estos “otros extranjeros”.

De allí siguen sonando estas dos preguntas: ¿Es posible la esperanza en un mundo hostil que logra atacar la hospitalidad desde la raíz, es decir, eliminando las mismas posibilidades de encuentro? ¿Cómo pensar hoy la dupla hospitalidad/hostilidad?

Es evidente que la hospitalidad y su posibilidad siempre presente incluso en la hostilidad revela un *signo de los tiempos* y, por lo tanto, nos abre *el campo de lo posible*, eso es, nos está diciendo que todo no está dicho, que todavía hay esperanza y que la esperanza es posible. Evidentemente se trata de una esperanza que tiene múltiples voces, esto es, una multiplicidad polifónica que podemos entrever y cuyos susurros podemos escuchar no tanto en las *texturas discursivas*, sino en los *trazos más silenciosos e invisibilizados* (son *trazos* en la medida en que son experiencias hospitalarias concretas que *arrastran* la esperanza hasta nosotros) en que se manifiesta la hospitalidad, en particular, en las fronteras olvidadas, excluidas y alejadas.

Estas experiencias⁴¹ que son *trazos silenciosos e invisibilizados de la hospitalidad* constituyen también un *contrapunto* que, si bien nunca lograrán eliminar la nota de la hostilidad, pero, al menos, ponen su nota

⁴¹ Para una mayor comprensión del tema, véase Louidor y otros, *Por una frontera garante de los derechos humanos. Colombianos, venezolanos y niños en riesgo de apatridia en el Norte de Santander (2015-2018)*.

hospitalaria en contra de dicha nota hostil. O, en términos escriturales, estas experiencias constituyen un *palimpsesto* que pone una nueva escritura hospitalaria sobre las viejas *texturas discursivas*.

De allí la tarea *contrapúntica* y *palimpséstica* para la investigación, en particular, filosófica, teológica, filológica: tarea a la que estamos invitados, tal como lo define Said:

Ahondar en los silencios, en el mundo de la memoria, de los grupos nómadas que apenas consiguen sobrevivir, en los lugares de la exclusión y la invisibilidad, en este tipo de testimonios que no aparecen en los informes pero que cada vez más nos remiten a la cuestión de si un medio ambiente sobreexplotado, unas pequeñas economías sostenibles, unas pequeñas naciones y unos pueblos marginados tanto en el exterior como en el interior de las fauces del núcleo metropolitano pueden sobrevivir a la opresión, la homogeneización y los exilios que constituyen los rasgos prominentes de este tipo de globalización.⁴²

Se trata de una tarea que combina, al mismo tiempo, la “profunda preocupación por las palabras y las heridas humanas”⁴³ no sólo desde campos sofisticados de conocimiento y estudio o complejas *texturas discursivas*, sino desde “el lugar que la narración ocupa en las prácticas de la vida cotidiana”⁴⁴.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amnistía Internacional. “Informe 2013: El mundo es un lugar cada vez más peligroso para personas refugiadas y migrantes” (23 de mayo de 2013). En *Amesty*, <https://www.amnesty.org/es/documents/pre01/242/2013/es/> (Consultado el 15 de septiembre de 2022)

Barthes, Roland. *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1994

⁴² Said, *Humanismo y crítica democrática*, 106.

⁴³ Bhabha, *Nuevas minorías, nuevos derechos*, 171

⁴⁴ Bhabha, *Nuevas minorías, nuevos derechos*, 171

- Bhabha, Homi. *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013
- Castale, Carlos. “Discernir la acción de Dios en la historia” (agosto de 2011). *Centro Teológico Manuel Larraín*, [casale discernir accion.pdf \(uc.cl\)](#) (Consultado el 15 de septiembre de 2022)
- Derrida, Jacques. (2000). “Hostipitality”, *Angelaki*, 5:3, 3-18
- Francisco. “Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes del taller ‘Nuevas formas de fraternidad en la solidaridad, la inclusión, la integración y la innovación’ organizado por la Academia Pontificia de Ciencias Sociales” (5 de febrero de 2020). *Vaticano*, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2020/02/05/acade.html> (Consultado el 15 de septiembre de 2022)
- Homero. *La Odisea*. Bogotá: Panamericana, 1997
- _____. *La Iliada*. Bogotá: Panamericana, 1997.
- Kant, Manuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, la paz perpetua*. México: Porrúa, 1795/2010.
- Larroyo, Francisco. “Estudio introductorio y análisis de las obras”. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, la paz perpetua*, por M. Kant, 235-241. México: Porrúa, 1795/2010.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- _____. *Ética e Infinito*. Madrid: A. Machado, 1982/2011.
- Louidor, Wooldy Edson. “Las profundas implicaciones de una paz duradera: un diálogo entre La paz perpetua de Kant y el actual contexto de paz colombiano”. En *Entre la guerra y la paz: los lugares de la diáspora colombiana*, Por A. Iranzo Dosdad y W. E. Louidor, 243-264. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana y Universidad de los Andes, 2018.

- _____. *La hospitalidad entre la ética y el derecho*. EAE: Saarbrücken, 2014.
- Said, Edward. *Humanismo y crítica democrática*. México D.F.: Debate, 2006.
- Vitoria, Francisco de. “De los indios”. En *Los filósofos escolásticos (s. XVI y XVII)*, por C. Fernández, 119-233. Madrid: BAC, 1539/1986.
- Zavala, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*. México D.F.: FCE, 1947.
- Zumthor, Paul. “Erich Auerbach ou l’Éloge de la philologie”. *Littérature* (5), pp.107-116, 1972. doi : <https://doi.org/10.3406/litt.1972.1948>

DIOS CAMINA CON NOSOTROS

SINODALIDAD: UNA FORMA COMUNITARIA DE HACER TEOLOGÍA POPULAR Y DEL PUEBLO EN LA LECTURA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

David Eduardo Lara Corredor^{1*}

Cuando se hace referencia al quehacer teológico, tres son las categorías fundamentales que deben estar presentes: revelación, fe y signos de los tiempos.² Así, la producción teológica es la reflexión acerca del revelarse de Dios, en la historia y a través de la historia³ con lenguaje humano⁴, y la praxis de fe que esta relación dialógica entre Dios y el ser humano⁵ exige, debe estar previamente en cierta búsqueda de mejores condiciones de humanización y dignificación (liberación) para que suscite la respuesta de fe al mensaje revelador.⁶

El suelo nutricional de este trabajo teológico es la cotidianidad de la vida, desde donde se lee comunitariamente los signos *kairológicos*⁷ y se percibe la acción de Dios que se comunica para transformar la vida del oyente. Pues si la revelación de Dios con la que comunica su diferencia no transforma la existencia y marca una diferencia, como expresaba San Agustín, no tiene sentido que se revele, como expresaba San Agustín en

^{1*} Profesor asistente e investigador de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. *Baccalaureum in Theologia, Licentiatvm in Theologia* y Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: delara@javeriana.edu.co

² Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos", 1.

³ Pablo VI, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, 2.

⁴ *Ibíd.*, 12.

⁵ Böttigheimer, *¿Cómo actúa Dios en el mundo?*, 156.

⁶ Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos", 4.

⁷ Böttigheimer, *¿Cómo actúa Dios en el mundo?*, 153.

su tratado sobre el evangelio de Juan.⁸ Ese captar el suceder de Dios exige la constitución de una comunidad que, caminando juntos (sinodalidad básica), comprende (interpreta y comunica) los signos de los tiempos como revelación divina, como una pedagogía verdadera de encuentro y no tanto como un depósito de informaciones verdaderas o dogmas.⁹

En esta labor ¿cómo hacer teología hoy? Después de la pandemia de la Covid-19 y la hoy presente viruela del mono, que siguen aislando a la humanidad en una cuarenta prolongada, pensaríamos que habría que cambiar no sólo los hábitos y costumbres relacionales y de bioseguridad, sino construir nuevos seres humanos en relación con lo fundamental. Sin embargo, el resultado es que seguimos en la lógica del neoliberalismo, exclusivista y extractivista, y de la economía de mercado del *Homo œconomicus*.

¿Cómo ser profeta en estos momentos de guerra? En Ucrania contemplamos esa estrategia de posicionamiento global en el concierto internacional de potencias económicas, militares y políticas, que ha ocasionado miles de desplazados, heridos y muertos, y que en nada ha cambiado el poder de dominio y violencia. ¿Cómo decir una palabra teológica en tiempos de persecución de la Iglesia por parte del Estado, como es el caso en Nicaragua? ¿Cómo escuchar la voz de Dios en el posconflicto colombiano?

Estos hechos e interrogantes aunque son signos elocuentes de esta época, antes que signos de los tiempos son anti-signos en los que están parasitados los signos *kairológicos*, signos históricos y geográficos de salvación consumada, que dan sentido a los planes de Dios y responden a los interrogantes sobre el sentido de la vida presente y futura¹⁰ de una

⁸ Agustín de Hipona, *Obras*, t. XIII, 447-448. Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos", 1-3.

⁹ Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos", 4-10.

¹⁰ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 4, 11 y 44; Decretos *Presbyterorum Ordinis*, 9 y *Unitatis Redintegratio*, 4. González-Carvajal, *Los signos de los tiempos*, 19-29

comunidad (pueblo) que discierne y trasmite de generación en generación esa sabiduría.¹¹

Desde este contexto y con la invitación del papa Francisco a considerar la sinodalidad como un *Kairós*, camino de encuentro del Pueblo con Dios¹² y dimensión eclesial, se quiere indagar sobre la forma de hacer teología del común de los fieles, el *Sensus Fidelium*¹³, a través de sus testimonios de fe-vida, que le dan sentido a sus creencias y que posibilitan percibir la acción de Dios en sus vidas.¹⁴

LA TEOLOGÍA DE LOS DE A PIE: EL REVELARSE DE DIOS

El forjar teología del común de los fieles a través de sus palabras, gestos y símbolos, es la comprensión comunitaria del revelarse de Dios¹⁵ en su esperanza, historia, identidad cultural y, principalmente, en su devoción popular como pueblo. Un ejemplo de ello es la reflexión que hace la Familia Gutiérrez Pérez¹⁶, quienes reunidos mensualmente (sinodalidad básica y de fe), constatan la presencia de Dios en:

¹¹ Segundo, “Revelación, fe, signos de los tiempos”, 13-14.

¹² Comisión Teológica Internacional, *La sinodalidad en la vida y en la misión de la iglesia*, 1.

¹³ Los lugares constitutivos teológicos: Escritura, Tradición apostólica, *Sensus fidelium*, el Magisterio eclesiástico, realidad histórica, el quehacer de la comunidad teológica y el diálogo con el mundo. Al respecto, el aporte de Luis Orlando Jiménez, S.J., “Otros posibles horizontes”, en: Garavito, Pumacaya y Lara (Coeditores) “Área de teología de la acción humana”, 83-104.

¹⁴ Pablo VI y Padres del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 12.

¹⁵ Böttigheimer, *¿Cómo actúa Dios en el mundo?*, 145.

¹⁶ Los integrantes de la Familia Gutiérrez Pérez y sus hijos, provenientes de nuestros campos colombianos de Boyacá, en la zona rural del municipio de Santa Rosa de Viterbo, de la vereda de Cuche, participan de las festividades de la Virgen en la advocación de la Virgen del Carmen, en el mes de julio. Pero, inquietos por hacer comunión de fe y orar, se reúnen mensualmente para rezar el rosario junto con otros coterráneos boyacenses: las familias Cárdenas, Lara, Rodríguez, Rojas, Moreno, Pérez, Niño, Higuera, Corredor y allegados, y en esos encuentros producen esta reflexión teológica. Las citas que siguen son tomadas de *Testimonio de la Familia Gutiérrez Pérez*.

REVELACIÓN:

[Contemplación en la acción] Sentimos la presencia amorosa de Dios en nuestras vidas, nuestros trabajos, en nuestros hogares, con el pan diario en la mesa, cuando vemos que a los hijos les va bien, regresan a casa sanos y salvos. Sentimos que lo que le pedimos, Dios nos lo concede. Toda la familia está bien, estamos bendecidos por Dios. Dios se siente que está en nosotros, en casa, se ve en los familiares. Nuestro único Dios: Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.¹⁷ Hemos visto lo que son los milagros de Dios en nuestras familias, ya que Dios escucha nuestra súplica.

FE:

[Celebraciones] Sentimos a Dios en las festividades de Navidad, con la novena de aguinaldos, que son expresión de la alegría de preparar el nacimiento del Hijo de Dios, que nace con uno, está con uno, está con los demás y también está en los demás. El Divino Niño está presente en cuerpo -imagen- y espíritu. La novena de la Inmaculada es el inicio de preparación al nacimiento con el lucernario a la Virgen. Nuestros padres nos motivaban a celebrar la navidad y a participar los domingos en la celebración de la Santa Misa, rezar, cantar, vestir el altar, participar en las procesiones e izar pabellones. [Mariología] Dios nos acoge a través de María, Madre del Salvador, mujer especial con dones que Dios le dio. A través del rosario, Dios nos escucha y nos une como familia, al aprender durante las procesiones las letanías y los cantos al Creador.¹⁸

[Piedad popular] En octubre, el mes de la cruz de la misión, los Jesuitas animaban con el rosario y en el noveno día hacían una cruz fuerte,

¹⁷ Esto significa que los ejercicios de piedad marianos: expresan la dimensión Trinitaria que distingue y caracteriza el culto al Dios de la revelación neotestamentaria, el Padre, el Hijo y el Espíritu; la dimensión cristológica, que subraya la única y necesaria mediación de Cristo; la dimensión pneumatológica, porque toda auténtica expresión de piedad viene del Espíritu y en el Espíritu se consuma; el carácter eclesial, por el que los bautizados, al constituir el pueblo santo de Dios, rezan reunidos en el nombre del Señor (cfr. Mt 18,20) y en el espacio vital de la Comunión de los Santos. Al respecto: Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, 186.

¹⁸ *Ibíd.*, 183.

que la cargaban entre varios hombres, se veneraba pues es símbolo de Nuestro Señor, como señal de su presencia en medio de la comunidad.¹⁹

[Memoria de pueblo] Al reunirnos cada mes bajo el amparo de la Virgen del Carmen, patrona de nuestra vereda, es sentirse parte de la comunidad, se tiene voz y voto, se comparte las cosechas, los frutos de nuestro trabajo mensual, los recuerdos vividos en el campo, que nos permite vivir la misma historia con espíritu de servicio. Si en la familia hay un hijo o familiar sacerdote se considera que la santidad de la familia es respetada pues se exige un testimonio de hacer el bien a la comunidad. Y es en la fiesta del Carmen como comenzamos a ser priostos de las procesiones y fiesta de la Virgencita, y ser parte de la hermandad. Encomendamos a nuestros enfermos y oramos por nuestros difuntos para que participen del Reino de Dios.

SIGNOS DE LOS TIEMPOS:

[Discernimiento] Nos reunimos mensualmente para compartir y preguntarnos: ¿cómo Dios está con nosotros día tras día?, dar gracias por sus bendiciones, poner nuestros proyectos bajo su amparo, pedir el auxilio del Espíritu Santo para que obremos correctamente, comprender su presencia y hacer su voluntad.

[Signos de los Tiempos] Sentimos los tiempos de Dios en los signos de vida, distintos a los signos de muerte, y por ello damos gracias porque es el Creador del universo y de nuestra vida, porque bendice nuestra familia; por ejemplo, con el virus, no permitió que ninguno de nuestros familiares se viese afectado por la pandemia. Además, si Dios es colombiano, también es Dios en otros países, por eso oramos a Dios por la paz mundial y por los gobernantes, para que termine la guerra.

[*Sub-versio y con-versio*] El rosario se ha hecho una necesidad espiritual, nos ha acercado más a Dios y nos ha enseñado a comunicarnos más con Él; nos ha hecho más humanos, nos ha vuelto más espirituales, más tolerantes y más personas; pensar más en la necesidad del otro, compartir sus necesidades y ayudar a los menos favorecidos.

Así el captar la presencia de Dios o tomar conciencia de su acontecer creador en sus [nuestras] vidas, sin dejar de ser trascendente, está

¹⁹ Ibíd., 127 y 128.

mediada por la acción humana²⁰; entre otras, por su comunicación a través de la oración de petición que conecta con Dios, pues a Él se le pide y Él concede, y es culmen de todas las formas de oración.²¹

Es la fe del pueblo²², de la comunidad creyente, que se comprende desde su historia y proyecto común, y que, como pueblo de Dios, discierne en los signos de los tiempos su voluntad providente, su lugar de revelación.²³ Esta confesión fe hecha teología es la que se quiere valorar como *locus* de revelación, como lo señala Francisco:

En la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza activamente evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo. Más bien estamos llamados a alentarla y fortalecerla para profundizar el proceso de inculturación que es una realidad nunca acabada. Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización.²⁴

LA REFLEXIÓN DE LA FE DE LA COMUNIDAD COMO TEOLOGÍA POPULAR Y DEL PUEBLO

El discernimiento de fe, vivido en la cotidianidad como pueblo creyente, es *lugar teologal*, desde-donde se capta a Dios revelándose, y *lugar teológico*, desde-donde se lee la historia, como historia de salvación. Sin embargo, esta reflexión del común de los fieles como teología no ha tenido mayor acogida ni valoración en la academia teológica, pues no está sistematizada, ni comunicada en escritos, ponencias, artículos o libros, ni criticada en los círculos académicos universitarios. Hasta ahora se escucha como lectura intercultural de la biblia.

²⁰ Böttigheimer, *¿Cómo actúa Dios en el mundo?*, 149.

²¹ *Ibíd.*, 242.

²² Galli, “El pueblo de Dios, el pueblo y los pueblos”.

²³ Fernández y Galli, *La Nación que queremos*, 27-67. Scannone, “El papa Francisco y la teología del pueblo”, 35.

²⁴ Francisco, *Evangelii gaudium*, 126.

Sus fuentes no son reconocidas como teológicas, ni se considera a las comunidades de fe como sujeto hermenéutico²⁵ de este quehacer teológico, por no tener estudios académicos en teología, aunque se hayan formado teológicamente de manera incipiente a través de la catequesis, las preparaciones sacramentales y las homilias de sus catequistas, seminaristas y párrocos. Por demás, no hay que olvidar que junto con los teólogos, ellos también son hijos del pueblo.²⁶

Una expresión de esta teología es su carácter comunitario, pues se comunica como experiencia en el interior de una comunidad de fe, inmersa en las manifestaciones simbólicas y en las reflexiones del pueblo, como *σύνοδος* (*sýnodos*), como *homo Viator*.²⁷ Es una teología con expresión gestual, simbólica, oral y crítica, a la que el papa Francisco exhorta a estimar sin juzgar y valorar como forma connatural de esta vida teologal de los fieles.²⁸

Pero ¿cómo este caminar juntos como comunidad/pueblo es una forma de hacer teología popular de las comunidades? La Comisión Teológica Internacional señala que el caminar juntos es un *Kairós*, un tiempo de gracia y salvación, cuando la comunidad es convocada por el Señor como asamblea eclesial, y donde “Los creyentes son *σύνοδοι*, compañeros de camino, llamados a ser sujetos activos en cuanto participantes del único sacerdocio de Cristo y destinatarios de los diversos carismas otorgados por el Espíritu Santo en vista del bien común.”²⁹

Por ello, la comunidad de fe, al contemplar a Dios en la acción, reflexiona sobre su “forma de vivir y obrar (*modus vivendi et operandi*) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser comunión en el caminar juntos, en el reunirse como comunidad y en

²⁵ Tamayo, “Las teologías de Abya-Yala valoración desde la teología sistemática”, 5.

²⁶ Francisco, “Discernir y reflexionar en el aquí y ahora”.

²⁷ Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la iglesia*, 49.

²⁸ Francisco, *Evangelii gaudium*, 125.

²⁹ Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la iglesia*, 55.

el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora.”³⁰ Es una teología en silencio:

Se trata de hecho de una teología anónima y colectiva, pero con su vigor y verdad. Pero es teología de hecho y del hecho, lo mismo que la medicina casera es verdadera medicina. ¿Es teología crítica? Ciertamente es crítica, porque es lúcida y profética; crítica, no en el sentido académico, sino en el verdadero, puesto que se da cuenta de las causas y propone los medios para llegar a ellas.³¹

Como Pueblo de Dios, los laicos y las comunidades de fe hacen realidad su bautismo al evangelizar y, por ende, reflexionar teológicamente, compartiendo la sabiduría de su fe con la comunidad y con las nuevas generaciones, buscando la verdad y la voluntad del Creador a través del Espíritu.³² Allí se relacionan la sabiduría popular y la teología cuando se escucha la Palabra, se hace la inteligencia sapiencial y el discernimiento evangélico de los signos de los tiempos, junto con la experiencia de fe y la contemplación de la verdad del Pueblo fiel.³³

Esta reflexión teológica se inscribe en la rica tradición de la teología de la liberación popular³⁴ como “teología del pueblo”,³⁵ que ocupa un lugar relevante dentro de esta teología libertaria y reconocida por Gustavo Gutiérrez como una corriente “con características propias.”³⁶ Es popular porque es la del pueblo, encarnada en su identidad, cultura, valores y proyecto común.³⁷ Y es teología porque desde su “fe de carbonero” van dando respuesta creyente a los signos de liberación.

³⁰ *Ibíd.*, 6.

³¹ Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, 95-96.

³² Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la iglesia*, 56.

³³ *Ibíd.*, 75.

³⁴ Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, 91.

³⁵ Llamada así por Juan Luis Segundo en 1974. Galli, ““El pueblo de Dios, el pueblo y los pueblos”

³⁶ Scannone, “Vientos nuevos del Sud: La teología argentina del pueblo y el Papa Francisco”, 586.

³⁷ Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, 91-92.

Se ve, pues, que esa corriente teológica está íntimamente ligada a la propia existencia del pueblo: a su fe y a su lucha. Forma parte de su concepción de vida cristiana. Y, por otro lado, permanece orgánicamente ligada a la praxis pastoral de los agentes, como a la teoría de su acción. Ahora bien, cuando una teología ha llegado a ese nivel de enraizamiento vital y de encarnación; cuando ha penetrado en la espiritualidad, en la liturgia y en la ética; cuando se ha transformado en práctica social, se ha hecho prácticamente indestructible.³⁸

De esta manera, las comunidades van reflexionando su fe desde la cotidianidad de la vida, con sus afanes y preocupaciones, sus angustias y alegrías. Como reitera Clodovis Boff, es “una teología oral, simbólica y pastoral; es una teología hablada y sacramental realizada con gestos y símbolos”³⁹. E insiste:

Así pues, todo cristiano es en cierto modo teólogo, y lo será tanto más cuanto más piense en su fe. El sujeto de la fe es el sujeto de la teología: la fe pensante y pensada, colectivamente cultivada en el contexto de la Iglesia. Una comunidad [eclesial de base] que intenta sacar lecciones para hoy de una página del evangelio está haciendo teología. Mejor dicho, la teología popular es un pensamiento de fe hecho en grupo: cada uno da su opinión, completando o corrigiendo las demás hasta asimilar con mayor claridad la cuestión. ¿O es que el pueblo no tiene derecho a pensar? ¿Es que sería sólo Iglesia discente, es decir, la Iglesia que es educada y de ningún modo Iglesia educanda y educadora?⁴⁰

En este caminar comunitario en torno a la Virgen y en la meditación de su fe hay un reconocimiento de la religiosidad popular como reflexión teológica, que los Obispos en *Aparecida* le dieron su valor teológico, como afirma Galli:

Las peregrinaciones son gestos espirituales que expresan la vida teológica y la comunión de los santos. [Entre las expresiones de esta espiritualidad se cuentan: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y viacrucis, las procesiones, las danzas y los cánticos del folclore religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia.

³⁸ *Ibíd.*, 92.

³⁹ *Ibíd.*, 95-96

⁴⁰ *Ibíd.*, 95.

Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino. Allí, el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera. Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres. La decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor. *Aparecida*, 259] El peregrino se dirige hacia el santuario movido por la fe, camina animado por la esperanza y, al llegar, contempla con amor. “La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio... Un breve instante condensa una viva experiencia espiritual (*Aparecida*, 260).⁴¹

También el papa Francisco reconoce en la reflexión de las comunidades “la fuerza evangelizadora de la piedad popular”⁴², vincula la piedad con la espiritualidad y la mística de los sencillos y confirma lo que ya dijeron los Obispos en V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe:

En el *Documento de Aparecida* se describen las riquezas que el Espíritu Santo despliega en la piedad popular con su iniciativa gratuita. En ese amado continente, donde gran cantidad de cristianos expresan su fe a través de la piedad popular, los Obispos la llaman también «espiritualidad popular» o «mística popular» [Aparecida 262]. Se trata de una verdadera «espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos» [Ibíd., 263]. No está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental, y en el acto de fe se acentúa más el *credere in Deum* que el *credere Deum* [Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, q. 2, art. 2.]. Es «una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia, y una forma de ser misioneros» [Aparecida 264]; conlleva la gracia de la misionariedad, del salir de sí y del peregrinar: «El caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto

⁴¹ Galli, “El pueblo de Dios, el pueblo y los pueblos”

⁴² Así recoge Francisco la intencionalidad del papa Pablo VI (en *Evangelii nuntiandi*) y el discurso de Benedicto XVI, en la sesión inaugural de la V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en *Aparecida* 2007. Francisco, *Evangelii gaudium*, 123 y 125.

evangelizador»[Ibíd.]. ¡No coartemos ni pretendamos controlar esa fuerza misionera!⁴³

Sin embargo, esta comprensión teológica del *Sensus Fidelium* no puede quedar reducida a especulaciones de formas elementales de religiosidad como el animismo (un accionar del ánimo o espíritu en todo lo viviente) o el magismo (la intervención de poderes sobrenaturales en lo natural del accionar humano) conocidos como visión milagrera.

Tampoco puede quedar atrapada en una hermenéutica de la historia como inadecuada concepción del accionar de Dios, ya sea de un providencialismo falso, donde se lee accionar humano sujeto arbitrariamente a la providencia divina; o el teleologismo que lee la acción humana enderezada a un fin ya determinado, ya dado, ineludible; o formas apocalípticas que leen los signos de la historia como castigo, fatalismo, destrucción y fin de la historia; o el positivismo histórico que lee la acción humana como repetición de modelos de acción fijos, repetitivos.⁴⁴

Ello exige un diálogo de la comunidad con el teólogo y el pastor, para enriquecerse mutuamente, como lo propone Clodovis Boff:

Con ocasión de la Instrucción del cardenal J. Ratzinger sobre la teología de la liberación, los obispos de Brasil, en su asamblea general de abril de 1985, declararon que, a pesar de las eventuales «ambigüedades y confusiones», la conocida teología de la liberación «favorece la evangelización» por el hecho de «esclarecer el nexo entre los movimientos que buscan la liberación del hombre y la realidad del reino de Dios» (n. 5). Los obispos, igual que los sacerdotes y otros agentes de pastoral [y la comunidad creyente], no se contentan simplemente con apropiarse la teología de la liberación de los teólogos profesionales. Ellos mismos hacen su teología de la liberación en conformidad con su misión. Lo que ellos pueden hacer es enriquecer su reflexión propia con los desarrollos específicos de la teología de la liberación más elaborada y de tipo científico.⁴⁵

⁴³ Ibíd., 124; 258-265.

⁴⁴ Parra, "Aproximación al método y análisis teológico de la realidad".

⁴⁵ Boff, "Epistemología y método de la teología de la liberación", 96.

Sin olvidar el teólogo y el pastor que

Oye los problemas, escucha la teología hecha en y por la comunidad, es decir, esa primera reflexión de base que es la teología del pueblo hecha a partir de su vida. Invitado por la asamblea, intenta entonces reflexionar, profundizar, criticar, replantear la problemática suscitada, confrontándola siempre con la palabra de la revelación, con el magisterio y con la gran tradición. Podríamos decir que entonces hace teología con el pueblo.⁴⁶

DIOS ESTÁ CON NOSOTROS: LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

La categoría *signos de los tiempos* son “indicación de la presencia interpelante de Dios y la manifestación de su voluntad, de lo que Él nos pide que hagamos en un momento determinado de la historia y de la vida de una comunidad.”⁴⁷ Dichos signos exigen un discernimiento, pues “no busca solo comprender desde la fe lo que acontece en la historia, sino también orientar correctamente el compromiso comunitario para promover los diversos signos del reino que han sido detectados y contrarrestar o neutralizar los antisignos que se contraponen al proyecto liberador de Dios.”⁴⁸

Con el Vaticano II, la categoría retoma su intensidad evangélica y su significado teológico, para mostrar la articulación con la Revelación trascendente de Dios, que nos habla, y la historia de la comunidad, que responde con las obras de la fe. Así, el insumo para leer estos signos son los acontecimientos con los cuales se discierne la presencia y la acción de Dios, no como si actuase desde fuera de la historia o paralela a ella, sino por la comprensión profunda de su densidad humana, el “paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas.”⁴⁹ Ya se decía en la *Gaudium et spes*:

⁴⁶ *Ibíd.*, 97-98.

⁴⁷ Peresson, “Escrutar los signos de los tiempos y de los lugares, una teología de la historia y de la geografía”.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ II Conferencia General del Episcopado Latinoamérica, *Medellín*, introducción 6.

El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos de nuestro tiempo, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas.⁵⁰

Así los signos de los tiempos se dan en la historia y la geografía, posibilitan a la comunidad la toma de conciencia de sus anhelos más profundos, sus aspiraciones de justicia y liberación, pues “cada suceso particular revela e ilumina un aspecto del ser divino que irá enriqueciéndose y completándose con los aspectos que irán revelándose en los acontecimiento sucesivos, de modo que ‘sólo la totalidad de la historia podrá revelar plenamente a Dios’”.⁵¹ Los principales signos de los tiempos son:

Los signos de la creación, que revelan la gloria de Dios: “Los cielos y la tierra narran la gloria de Dios” (Sal 19,2), y que culminan con la creación del ser humano, hombre y mujer, a imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26); los signos–acontecimientos, que culminan en el Antiguo Testamento con el Éxodo, y, en el Nuevo Testamento con la Resurrección de Cristo, en la que Dios se ha revelado de un modo definitivo y pleno. Debemos una vez más recordar que el Reino de Dios, con los signos que lo revelan y hacen presente, conlleva una transmutación, un cambio radical (*sub-versio* y *con-versio*) de todo lo que niega o se opone al Proyecto de Dios, el anti-reino (*in-versio* y *per-versio*), que se ha instalado como enclave en la historia.⁵²

Como señala Peresson: “para juzgar los acontecimientos e interpretarlos según los criterios del evangelio, hay que mirarlos desde la óptica de los pobres, en solidaridad con ellos y desde sus intereses,

⁵⁰ Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, 11.

⁵¹ González-Carvajal, *Los signos de los tiempos*, 37.

⁵² Peresson, “Escrutar los signos de los tiempos y de los lugares, una teología de la historia y de la geografía”.

defendiendo la causa de los últimos y de los que no cuentan.”⁵³ Por ello la lectura de los signos de los tiempos por parte de las comunidades de fe son un quehacer teológico del *Sensus Fidelium*, que hacen sinodalidad como *kairós*, como tiempo de gracia y salvación, tiempo de Dios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agustín de Hipona, Santo. *Obras*, t. XIII. Madrid: BAC, 1968

Boff, Clodovis. “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 79-113. Madrid: Trotta-UCA, 1990.

Böttigheimer, Christoph. *¿Cómo actúa Dios en el mundo?* Salamanca: Sígueme, 2015.

Comisión Teológica Internacional. *La sinodalidad en la vida y en la misión de la iglesia*. Ciudad del Vaticano: 2 de marzo de 2018. En: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html (Consultado el 30 de mayo de 2022)

Concilio Vaticano II. *Constituciones, Decretos y Declaraciones*. Ciudad del Vaticano: Vaticano, 1965.

Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*. Principios y orientaciones. Ciudad del Vaticano: Vaticano, 2002. En: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html (Consultado 30 de mayo de 2022)

Fernández, Manuel, y Carlos María Galli (dirs). *La Nación que queremos. Propuestas para la reconstrucción*. Buenos Aires: San Pablo, 2004.

⁵³ Ibíd.

Francisco, Papa. Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual. Roma: Vaticano, 2013. En: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (Consultada el 10 de mayo de 2022).

_____. “Discernir y reflexionar en el aquí y ahora. Mensaje del Papa por el Centenario de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina”. *L'Osservatore Romano*, 4/9/2015, 12-13.

Galli, Carlos María. “El pueblo de Dios, el pueblo y los pueblos. El papa Francisco y la teología argentina”. Conferencia. Convenio “De Puebla a Aparecida. Iglesia y Sociedad en América Latina”, organizado por el Instituto de Estudios Políticos San Pio V y el Instituto Ítalo-americano. Enero 26-27 de 2017. En: <http://www.americalatina.va/content/mericalatina/es/articulos/el-pueblo-de-dios--el-pueblo-y-los-pueblos--el-papa-francisco-y-.html> (Consultado el 10 de mayo de 2022)

Garavito, Daniel; John Carlos Pumacaya y David Lara (coeditores) “El área de teología de la acción humana: pasado, presente y prospectiva en la Pontificia Universidad Javeriana”. En: *85 años en diálogo con los signos de los tiempos*, compilado por Edith González Bernal y Alberto Múnera Duque S.J., 83-104. Bogotá: Facultad de Teología, 2022.

González-Carvajal, Luis. *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*. Santander: Sal Terrae, 1987.

II Conferencia General del Episcopado Latinoamérica, *Documentos finales de Medellín*. Bogotá: Paulinas, 1968.

Pablo VI y Padres del Concilio Vaticano II. Constitución dogmática *Lumen Gentium*. Roma: Vaticano, 1964. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (Consultado 10 de mayo de 2022)

- Pablo VI. Constitución Dogmática *Dei Verbum*. Roma: Vaticano, 1965
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
(Consultado 11 de mayo de 2022)
- Parra, “Aproximación al método y análisis teológico de la realidad”
Theologica Xaveriana, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana,
Sf.
- Peresson Tonelli, Mario. “Escutar los signos de los tiempos y de los
lugares, una teología de la historia y de la geografía”. *Sd.*, 2004.
- Scannone, Juan Carlos. “Vientos nuevos del Sud: La teología argentina
del pueblo y el Papa Francisco.” *Pistis & Praxis: Teología e Pasto-
ral* 3 (2016): 585-611. Curitiba: Pontificia Universidade Católica
do Paraná.
- Scannone, Juan Carlos. “El papa Francisco y la teología del pueblo”.
Razón y Fe 1395 (2014): 31-50.
- Segundo, Juan Luis. “Revelación, fe, signos de los tiempos”. *Revista Pasos*
56 (1994): 1-16.
- Tamayo, Juan José. “Las teologías de Abya-Yala valoración desde la
teología sistemática.” *Revista Pasos* 109 (2003): 1-15.
- Testimonio de la Familia Gutiérrez Pérez, de la Vereda “Cucho-La
Creciente” del Municipio de Santa Rosa de Viterbo, Boyacá-
Colombia. Archivo personal del autor del artículo.

HACIA UNA HERMENÉUTICA EVANGÉLICA DE LA VIDA

EL ENCUENTRO CON UNA “ISLA DE MISERICORDIA”. LA
“CASA DE LA ESPERANZA” DEL HOSPICE “SAN CAMILO”

Marcela Mazzini

Un saludo cordial desde Argentina a todos aquellos y aquellas que participan de este significativo panel sobre teología de la acción, en el Congreso que celebra y conmemora 85 años en Diálogo con los signos de los tiempos. Especiales saludos a mi colega y amigo, el Dr. Daniel Garavito, quien coordina este espacio, así como a mis compañeros de panel, los Padres Guillermo Zapata y Hernán Yeid Rivera. Agradezco que me hayan tenido en cuenta para llevar adelante la reflexión que nos convoca.

Los seres humanos necesitamos espacios de gratuidad, esos espacios en los que los valores no solo se declaman, sino que se viven. Dichos espacios se vuelven más necesarios cuanto más profundas son las crisis sociales, pero también cuanto más materialista y utilitarista manifiesta la cultura. Esos espacios se dan dentro y fuera de las denominaciones religiosas, pero, de hecho cuando se dan en el cristianismo, se vuelven referencias evangélicas indubitables, interpretaciones, traducciones del evangelio que se encarna en una cultura. Hermenéuticas evangélicas de la vida.

El Papa Francisco no cesa de llamarnos a este tipo de experiencias. Pide una Iglesia que sepa “tocar la carne de Cristo” en los pobres, débiles y sufrientes, comunidades menos retóricas y más solidarias. Este tipo de

* El presente texto es una adaptación de otro presentado en el IV Coloquio Internacional de Teología Pastoral, en la Universidad Católica de Santiago de Chile, puede verse en <https://teologia.uc.cl/es/noticias/16-investigacion/iv-coloquio-internacional-de-teologia-pastoral/1001-iv-coloquio-internacional-de-teologia-pastoral>.

acciones son las que hacen creíble a la Iglesia, porque aún en medio de los límites, manifiestan fidelidad a la misión encomendada por el Señor.

Cuando el Dr. Garavito me invitó a participar de esta mesa vino instantáneamente a mi pensamiento la experiencia del Hospice San Camilo, como un lugar físico pero sobre todo hermenéutico de transparencia evangélica. Por ese motivo quiero compartir con ustedes un itinerario investigativo y vital con la esperanza que pueda aportar algo para nuestra reflexión común.

A partir de 2014, en continuidad con la investigación local en espacios urbanos de Buenos Aires coordinada por la Prof. Dra. Virginia Azcuy,¹ me sumé a una investigación colectiva sobre Teología urbana, que hacía foco sobre prácticas de espiritualidad popular en diversos espacios. El espacio escogido por mí en este estudio de caso múltiple fue la “Casa de la Esperanza” del Hospice “San Camilo”²

En esta oportunidad presentaré brevemente el espacio en el que se desarrolla la investigación, para hacer foco en las prácticas de espiritualidad llevadas adelante por los voluntarios/as y enfermeros/as que trabajan en el Hospice. Intentaré mostrar que esas prácticas, ponen de manifiesto una hermenéutica evangélica de la vida, manifestando a

¹ El proyecto del grupo de investigación local fue “Teología urbana: sentidos y prácticas de espiritualidad en espacios urbanos. Estudio de casos múltiple en Buenos Aires” (2010-2013) y contó con la coordinación de la Dra. Virginia R. Azcuy. Allí participé en la investigación empírica y en la publicación local, en el espacio “centros de espiritualidad”. Cf. V. R. AZCUY; M. M. Mazzini, “Sujetos, itinerarios y prácticas carismáticas. La espiritualidad en dos «casas de irradiación» de Buenos Aires”, en: V. R. AZCUY (coord.), *Ciudad Viva. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 2014. 117-156.

² Situada en la calle Hilarión de la Quintana 2125 (1636) Olivos, Buenos Aires, Argentina, la Asociación Civil Hospice San Camilo es una ONG que sustenta su accionar en la filosofía del Cuidado Hospice, la cual considera a la muerte como un acontecimiento natural dentro del proceso de la vida por lo cual todo enfermo terminal merece hasta el último momento el trato conforme a su dignidad de persona.

través del cuidado que no hay seres humanos descartables y que la misericordia es una pieza fundamental de dicha hermenéutica.

DESCRIPCIÓN DEL ESPACIO: QUÉ ES EL HOSPICE “SAN CAMILO” Y CÓMO TRABAJA

El Hospice “San Camilo” abre sus puertas en 2002, (recientemente se han festejado los 20 años de la recepción del primer huésped, el 14 de julio de ese año) siendo el primer Hospice de Argentina.³ Un Hospice es una casa en la que se brindan cuidados paliativos a personas que se encuentran en el final de su biografía (hablamos de alguien con una enfermedad de diagnóstico irreversible y con un pronóstico de vida de seis meses o menos). San Camilo es una entidad sin fines de lucro, perteneciente a la Iglesia Católica, que funciona con donaciones y voluntariado, siendo el único personal rentado el de enfermería y una empleada administrativa. Está especialmente destinado a las personas de condición social y económica vulnerable, vale decir a quienes no tengan medios ni materiales ni vinculares para transitar la última etapa de su vida.

Nuestro Hospice comienza en una pequeña casa (cercana a la actual), con un solo huésped y con capacidad para cuatro. Actualmente hay capacidad para nueve huéspedes, en la “Casa de la Esperanza”, que es el espacio en el que prioritariamente realizamos nuestra investigación.

Desde el inicio en 2002, se calcula que se han acompañado unos 2100 huéspedes, en las tres modalidades de acompañamiento que acostumbra a realizar.⁴ Este número obedece principalmente a la Casa de la esperanza, suponemos que en realidad se trata de muchos más.

³ Hoy los Hospices de Argentina, están nucleados en el Movimiento Hospice Argentina, que tiene como objetivo coordinar las tareas de cuidado Hospice en el país y potenciar los recursos disponibles. Más información en: www.movimientohospice.org.ar (consulta: 22 de agosto 2022).

⁴ El cuidado Hospice contempla tres modalidades. Hospice en la Casa de la Esperanza: Cuando la persona muriente no tiene familia, o ésta no se encuentra en condiciones de brindar el apoyo mínimo, ofrece el espacio y el cuidado necesario en esta etapa de su vida, en la “Casa de la Esperanza”. Hospice en Casa: Cuando es posible, la familia o los

En el cuidado Hospice, se procura que las personas en final de vida y sus familias estén directamente involucradas en la toma de decisiones y en la ayuda al ser querido, acerca de cómo y dónde quieren pasar el resto de sus días, intentando aportar los recursos que hagan falta.

Uno de los mayores temores de las personas que transitan una enfermedad que amenaza su vida se refiere al dolor. En el final de la vida, no debería haber dolor. Es muy importante tratar éste y otros síntomas que pueden surgir e interferir en el proceso de vivir esta etapa con paz y dignidad.

El Hospice reconoce y alienta la importancia de la dimensión espiritual, de modo tal que los huéspedes y sus familias puedan compartir sus sentimientos religiosos con los voluntarios, los agentes de pastoral y el Capellán del Hospice o con sus propios ministros según su credo. Todos los credos son bienvenidos en el Hospice.

El Hospice es un verdadero “espacio de espiritualidad”, en el sentido de que allí se atiende a las personas de modo holístico y se contemplan tanto sus necesidades materiales como emocionales y espirituales.⁵ Acompañando la vida y el trance de morir, se presta atención

amigos cuidan a los enfermos en sus hogares, rodeados del ambiente familiar y de sus seres queridos. El Hospice colabora con el cuidado en el hogar ayudando a fortalecer los vínculos y tratando de mejorar la calidad de vida. Los voluntarios que proveen cuidados a enfermos en sus hogares, son especialmente entrenados en: dar la medicación, ayudar a los pacientes a movilizarse, escuchar y responder a sus necesidades, tomar medidas ante ciertas situaciones específicas. Se trata de un trabajo en equipo e interdisciplinar. Hospice en el Hospital: Los voluntarios también realizan visitas a enfermos terminales internados en hospitales que necesitan una atención sanitaria especializada. Aún en el hospital, se intenta una mejor calidad de vida y una atención humanizada que no deje en soledad y aislamiento a una persona que transita la etapa final de su vida. El objetivo de las tres modalidades es siempre brindar un hogar y un cuidado humanizado en esta etapa crucial.

⁵ “La forma más tradicional de concebir la espiritualidad es la de un camino o sendero que conduce a la trascendencia”, Au y Cannon, *Anhelos del Corazón. Integración psicológica y espiritualidad*, 26. La SECPAL (Sociedad española de cuidados paliativos) ha definido la espiritualidad: “como nuestra naturaleza esencial, que nos conforma como seres humanos y de la que surge nuestro anhelo inagotable de plenitud, que aspira a

a la cuestión del sentido y a las diversas inquietudes existenciales y religiosas que los huéspedes van planteando.

LA “CASA DE LA ESPERANZA”:
UNA ISLA DE MISERICORDIA

La Casa de la Esperanza, es el lugar para llevar adelante el cuidado Hospice para aquellos que no tienen un espacio apropiado para transitar su último tiempo de vida o que no disponen de personas que los puedan acompañar.

Donde aparecen los voluntarios del Hospice, sea en el hospital, sea la casa de un enfermo o donde fuere, parece que ese espacio es un lugar donde se ha declarado el amor y la misericordia. Así como hay regiones donde se *declara* la guerra, (tristemente viene a nuestra memoria la guerra de Ucrania y otras guerras que se sostienen en distintos lugares del mundo) por oposición, donde aparecen estos hombres y mujeres, queda *declarada* irreductiblemente la misericordia, recordándonos lo que nos decía el Papa Francisco, en su mensaje de Cuaresma de unos años atrás:

Queridos hermanos y hermanas, cuánto deseo que los lugares en los que se manifiesta la Iglesia, en particular nuestras parroquias y nuestras comunidades, lleguen a ser islas de misericordia en medio del mar de la indiferencia.⁶

Si bien esto se recrea en cualquier lugar que ellos y ellas actúen, en la “Casa de la Esperanza”, esta atmósfera misericordiosa se refuerza.

Cicely Saunders recuerda que, desde la antigüedad, en latín existe una palabra para designar el lugar en el que, cálidamente, un anfitrión recibe a su huésped: ese lugar es el *hospitium*. Con el correr de los siglos, esa significación se perdió y ella (la Dra. Saunders), funda (o retoma) en

dotar nuestra vida de sentido, coherencia, armonía y trascendencia” (Benito, 2015, p. 285).

⁶ Cf. Francisco, *Mensaje Del Santo Padre Francisco Para La Cuaresma 2015*. http://m.vatican.va/content/francesco/es/messages/lent/documents/papa-francesco_20141004_messaggio-quaresima2015.html (Consulta: 22 de agosto de 2022).

1967 el movimiento Hospice con esta filosofía: una casa para enfermos en situación de final de vida, donde los pacientes son tratados sobre todo como personas. Lo más importante no son sus patologías, sino ellos mismos, por lo tanto no son llamados “pacientes” sino “huéspedes” y el Hospice, es sobre todo hospedería, esa casa acogedora donde un/a cálido/a anfitrión/a nos recibe para pasar un tiempo muy importante de nuestra vida, el tiempo final hasta que volvamos a Casa, a la Casa del Padre.⁷

En el Hospice “San Camilo”⁸ los voluntarios/as y profesionales desarrollan sobre todo, prácticas de cuidado. La noción de cuidado está asociada a la conservación, a la preservación, a la atención y al seguimiento. La atención médica está destinada a sanar, cuando es posible, y a cuidar, siempre.⁹ En los cuidados paliativos y en el cuidado Hospice, el hecho mismo de cuidar es lo más importante y en el proceso que viven los huéspedes, se manifiesta como lo más sanador.

La licenciada Cynthia Alvarado, coordinadora de enfermería del Hospice San Camilo, es una persona que se define a sí misma como “toda enfermera, alguien a quien le gusta cuidar”. Comenta que el cuidado es por definición, “integral”:

el cuidado es por definición integral, entonces si yo me estoy limitando a una partecita del cuerpo no estoy cumpliendo a pleno mi profesión, ahora si yo veo lo que le pasa en el cuerpo...lo que le pasa en su cabeza... lo que le pasa en su corazón...lo que le pasa al familiar que está al lado, lo que le pasa en la economía familiar, en los vínculos, con las otras personas, con los amigos, con el colegio donde están los hijos... con las cuestiones culturales...Qué cosas, que paradigmas puede tener desde lo cultural y religioso...¹⁰

⁷ Es frecuente el hecho de considerar los cuidados paliativos como el acompañamiento en el camino de regreso a casa. Ver al respecto el precioso libro de Hutchinson y Rupp, *May I Walk You Home?: Courage and Comfort for Caregivers of the Very Ill*.

⁸ Aproximadamente en este momento trabajan 140 voluntarias y voluntarios.

⁹ Es lo que postula en su espíritu el juramento hipocrático.

¹⁰ Entrevista a Cynthia Alvarado, párrafo 24.

Salimos de la noción de cuidado como mera preservación, para abrirnos a una actividad más amplia, que apunta al desarrollo de la persona, aunque la persona esté transitando por una enfermedad terminal. Planteado así, el cuidado hace florecer al huésped, despertando en él/ella capacidades insospechadas.

Así lo cuenta Enrique, uno de los huéspedes: “El que puede... el que llega acá... yo digo que es como una bendición llegar acá porque cuando entrás tu mentalidad cambia automáticamente.”¹¹ Y más adelante comenta lo que provocó el cambio:

es algo muy lindo, muy... Se respira mucho amor, se respira mucha comprensión. Y la mayoría de los que venimos acá... venimos desahuciados hasta de nuestras propias familias... lo repito... porque la familia no te entiende o te dice “no, ya está, ya fue, dejálo que termine bien...” Y no... a la persona hay que acompañarla hasta el último minuto, hasta el último segundo...¹²

El cuidado le permite al huésped abrirse para recibir amor, comprensión, empatía. Y en esa “sinergia” cambia también la persona que cuida, entrando en un círculo amoroso en el que ella/él, también se transforma y descubre al mismo tiempo el don de cuidar y de dejarse cuidar por otros.¹³ El huésped despierta lo mejor del voluntario/a o enfermero/a y a su manera, los huéspedes también cuidan a sus cuidadores. Se trata de un cuidado no impuesto, sino amoroso, libre y plenificante, que se percibe apenas se entra en el Hospice. El clima de hogar, de casa, de familia, está mediado y simbolizado la mayor parte de las veces por tareas domésticas, por servicios cotidianos, que tienden a mejorar la calidad de vida de los huéspedes, también se atienden sus gustos e intereses, intentando que transiten el tiempo precioso del final de sus vidas,¹⁴ de la mejor manera posible. Prestar atención a los deseos

¹¹ Entrevista a Enrique (huésped), párrafo 12.

¹² Entrevista a Enrique (huésped), párrafo 34.

¹³ Cf. Cynthia Alvarado, “Qué es el cuidado hospice”, en: Movimiento Hospice Argentina, *Eres Importante hasta el Final. Cuidado Hospice*, 38.

¹⁴ Cf. Mounbourquette y Lussier-Russell, *El tiempo precioso del final: Elaborar el Propio Duelo*.

de los huéspedes y sus familias, estar atentos a sus necesidades grandes o pequeñas, es algo típico del cuidado Hospice. Muchas de estas personas tal vez es la primera vez en sus vidas que reciben un trato de estas características. Prima en ellos y ellas el asombro, no pueden creer el hecho de ser acompañados de ese modo.

Lo que venimos describiendo, nos saca de la idea del Hospice como una “casa de moribundos”, para colocarnos en la dinámica de una familia en la que “eres importante hasta el final”, como le gustaba decir a la Dra. Cicely Saunders.¹⁵ En este sentirse importante hasta el final, el rol de estos hombres y mujeres hospederos/as de la vida (y no de la muerte), resulta fundamental. La contención que ellas y ellos ofrecen, permite que los huéspedes se puedan dedicar a su tarea crucial: vivir con intensidad sus últimos días y horas.¹⁶ La escucha empática, y la atención amorosa y personalizada, hace que el reconocimiento, la reconciliación y con ellos la paz, sean posibles en la existencia frágil de estas personas.

PRÁCTICAS DE ESPIRITUALIDAD EN EL HOSPICE: HACIA UNA HERMENÉUTICA EVANGÉLICA DE LA VIDA Y DE LA MUERTE

Quisiera señalar que entiendo las prácticas que se llevan adelante en el Hospice, ante todo como prácticas de espiritualidad. Sigo la conceptualización de Elizabeth Liebert quien las entiende como acciones intencionales y repetidas de la espiritualidad vivida en los diversos ámbitos. Dichas prácticas pueden ser objeto de estudio académico y ese estudio tiene por objetivo atender a lo que ocurre cuando se desarrolla esa práctica.¹⁷ Vale decir, nos acercamos a las prácticas que se llevan adelante en el Hospice para entenderlas, para estudiarlas y conocer sus

¹⁵ Así se llama el primer libro que edita el movimiento Hospice de Argentina. Cf. Movimiento Hospice Argentina, *Eres Importante Hasta el Final*.

¹⁶ El cuidado integral significa no tener dolor, pero también sentirse a gusto gracias a una comida apetitosa, recibir una sonrisa o tener a quien decirle una confidencia.

¹⁷ Cf. Liebert, “Practice”. En: Holder (Ed.), *The Blackwell Companion in Christian Spirituality*.

eventuales beneficios, no sólo porque en sí mismas son valiosas, sino en orden a replicarlas en el mismo espacio y también en otros.

Ahora bien, la reflexión sobre las entrevistas realizadas, así como la observación participante del espacio, me llevan a afirmar que lo que caracteriza estas prácticas es el cuidado que propicia el reconocimiento-dignidad de las personas y la reconciliación. Fruto de ambas características es la paz con la que, en general, los huéspedes abandonan esta vida.

Estos hospederos de la vida, al dar un trato amoroso y humanizado¹⁸ a las personas, las rescatan de la muerte social, del anonimato de ser “pacientes”, para ser “huéspedes”, seres humanos con historias, nombres y apellidos, que tienen necesidades y deseos. Al reconocerlos, escucharlos, atenderlos de manera personalizada, los huéspedes pueden percibir su valor, en ese momento de la vida en el que la enfermedad parece arrebatarlo todo: la privacidad, los vínculos, el pudor, el bienestar. La presencia amorosa de estos cuidadores, les repite y les afirma a los huéspedes que ellos y ellas son importantes hasta el final.

Precisamente es una etapa en la que hay necesidad de releer la historia y encontrar el sentido de lo vivido, las cosas que realmente han valido la pena. Surge la necesidad de narrar lo acontecido, lo experimentado, sufrido y gozado. La escucha atenta y empática ayuda a elaborar el sentido, a dejar que la persona lo descubra y eventualmente resignifique las partes más difíciles de su propia historia. Quien escucha y se esfuerza en comprender y aceptar lo que recibe, colabora a que el narrador se perdone a sí mismo y a los demás. Como dice J. C. Bermejo: “El que sufre encuentra en el que escucha realmente una posada, un templo, alguien en quien vivir, en quien descansar”.¹⁹

¹⁸ El concepto de “humanización de la salud” es un concepto central en el marco teórico que sustenta el cuidado en el Hospice “San Camilo”. Referencia importantísima para los/as animadores/as del Hospice es el Centro de Humanización de la Salud que los religiosos camilos tienen en Tres Cantos, Madrid, España. Mucha bibliografía puede consultarse en su página web www.humanizar.es

¹⁹ Bermejo, *El Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*, 114.

Para concluir, podemos decir que el Hospice es una isla de misericordia, aunque sólo pueda ofrecer el espacio de contención de algunas horas, pero suficientes para dar el gran paso. Así lo refiere la Lic. Alvarado:

hay personas que han estado doce horas con nosotros, doce horas... Desde lo formal seguramente no hicimos nada. ¿Qué pensamos nosotros? ¿Por qué Jesús trajo a este hombre acá? Por doce horas... por doce horas toda esta movilización, la ambulancia, el ingreso... Y bueno, tal vez lo único que podamos darle es un lugar para morir tranquilo...²⁰

Nada menos que un espacio de paz, que a veces no se encuentra en toda una vida. Que la inspiración que nos provee esta casa, nos inspire a replicar otras “islas de misericordia” dentro y fuera de la Iglesia. Y a deletrear una nueva interpretación de la vida, una nueva hermenéutica evangélica, más parecida al Buen Samaritano, más parecida a Jesús.

BIBLIOGRAFÍA

Au, Wilkie y Noreen Cannon. *Anhelos del Corazón. Integración psicológica y espiritualidad*. Desclée de Brouwer: Bilbao, 1998.

Azcuy, Virginia Raquel (coord.), *Ciudad Viva. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires*. Ed. Guadalupe: Buenos Aires, 2014.

Benito, Enric; Monica Dones y Javier Barbero (Eds.). “Manifiesto Seccpal-Mallorca: por una clínica que acoja la experiencia espiritual del ser humano en el final de su vida”. En *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*, E. Benito, M. Dones y J. Barbero (eds.), Buenos Aires: Biblos - Instituto Pallium Latinoamérica, 2015. 285-286.

Bermejo, José Carlos. *El Acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos*, Sal Terrae, Santander, 2009.

²⁰ Entrevista a Cynthia Alvarado, párrafo 37.

Hutchinson, Joyce y Joyce Rupp, *May I Walk You Home?: Courage and Comfort for Caregivers of the Very Ill*. Ave Maria Press: Notre Dame-Indiana, 2009.

Liebert, Elisabeth. "Practice". En: *The Blackwell Companion in Christian Spirituality*, A. Holder (Ed.), 496-514. Malden: M-A, 2005.

Mounbourquette, Jean y Denise Lussier-Russell. *El tiempo precioso del final: Elaborar el Propio Duelo*. Bonum: Buenos Aires, 2005.

Movimiento Hospice Argentina. *Eres Importante hasta el Final. Cuidado Hospice*. Ed. Claretiana: Buenos Aires, 2013.

CREYENTES QUE AMEN, LUCHAN Y SIRVAN: UN PROYECTO DE VIDA DESDE LA FE, SEGÚN EL MAGISTERIO DEL PAPA FRANCISCO

Hernán Yesid Rivera Roberto*

Un gran reto y un permanente desafío que han tenido y siguen teniendo las y los creyentes, es el de mantenerse atentas y atentos para saber escuchar, observar e interpretar aquello que la realidad devela, así como los signos y acontecimientos que ella va mostrando en la historia, tanto en el pasado como en el presente. Este reto y desafío, por cierto, han de tener especial prioridad para aquellas y aquellos que se dedican al quehacer teológico; pues una teología que esté desconectada de la realidad y de lo que en ella acontece, es una teología hecha a partir de abstracciones y elucubraciones sobre un ser divino, distante de la humanidad, y cuyas interpretaciones que de él se hacen, tienden a dar cuenta de una divinidad suprema a la medida de intereses particulares de un grupo exclusivo o de algunos líderes religiosos, que en muchas ocasiones indican una alta tendencia al fanatismo.

En cada época de la historia han tenido lugar situaciones, acontecimientos, transformaciones y desafíos que señalaron y señalan cambios o alertas respecto del presente y futuro de la humanidad, así como del planeta tierra, nuestra «Casa común». Frente a este panorama es oportuno y pertinente que desde la teología se haga un reconocimiento e interpretación de aquello que acontece en el mundo, de tal forma que se realicen reflexiones y acciones acertadas, que, por una parte, den cuenta

* Doctor en Teología Fundamental de la *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg* (Universidad estatal de Friburgo de Brisgovia, Alemania). Magister y Licenciado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Bachiller eclesiástico en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Licenciado en Filosofía, Ética y Valores Humanos de la Universidad Santo Tomás. Actualmente se desempeña como docente investigador de la Facultad de teología de la Universidad Santo Tomás en Bogotá, y como decano de la división de filosofía y teología en esa misma institución de educación superior. E-mails: hernanyesid80@gmail.com; frayhernanrivera@usantotomas.edu.co

del Dios amigo de la vida (Sb 11,26), quien se revela en la historia; y, por otro lado, estas respondan a las problemáticas que experimenta la humanidad y que son una amenaza para la existencia de la creación.

La opción libre y consciente del ser humano por el evangelio de Jesucristo, ha de ser una decisión que involucre toda la existencia y se convierta en horizonte de comprensión de aquello que acontece en su entorno. Se trata incluso de una opción que genera vida y vida en abundancia (Jn 10,10), si realmente se establece una relación intrínseca entre la propuesta liberadora y salvadora de Jesucristo, y la existencia íntegra de quien decide aceptar dicha propuesta. Incluso, esta opción tiene que ver con un proyecto de vida desde la fe cristiana, que ayuda al creyente a amar, luchar y servir permanente y auténticamente. Lo cual posibilita, además, reestablecer las relaciones armónicas que han de existir entre el cosmos, Dios, la persona humana y la sociedad, de una manera integral y en coherencia con las diversas situaciones que viven los seres humanos, especialmente los más frágiles, pobres y excluidos de este mundo¹.

RELACIONAR LA FE Y LA TEOLOGÍA CON LA VIDA: UN RETO QUE PLANTEA EL MAGISTERIO DEL PAPA FRANCISCO

A través de discursos, entrevistas, alocuciones y documentos magisteriales, el Papa Francisco quiere recordar a la humanidad que es el evangelio la fuente principal de vida, caridad y servicio, de tal forma que, al beber de esa fuente, la fe y la realidad no estén separadas la una de la otra, o en continua disputa, sino en estrecha relación. Es a partir del evangelio de Jesucristo que Francisco comunica al mundo sus mensajes de fe, esperanza, caridad, justicia, fortaleza y alegría; así como sus preocupaciones, incertidumbres, denuncias y dolores respecto de

¹ En el libro "Teologías y Casa Común. Reflexiones teológicas entorno a la cuestión ecológica", abordé precisamente este tema sobre la necesidad de recuperar la relación intrínseca y armónica que ha de existir entre el cosmos-creación, Dios y los seres humanos (especialmente los más frágiles y pobres). Al respecto véase el cuarto capítulo del libro, Vergara y otros, "Cuidado de la Casa Común y Cuidado de los seres humanos más frágiles", 107-125.

las situaciones de injusticia e inhumanidad que atraviesa actualmente el planeta.

Siguiendo el ejemplo del estilo de predicación y acciones de Jesús, el Papa ha sabido interpretar que el salvador y redentor de la humanidad, tal y como nos ha sido transmitido por los autores de los escritos neotestamentarios, no elaboró discursos teóricos y abstractos sobre Dios, ni mucho menos separó su predicación de la realidad y situaciones de su tiempo, pues, como indica el teólogo Edward Schillebeeckx, Jesús fue, ante todo, el auténtico intérprete o exegeta de su padre Dios “*ekeinos exegésato*”², y al mismo tiempo, un experto en la praxis del Reino de justicia, salvación y liberación para la humanidad (Mc 3,1-6). De esta manera, dicha predicación de Jesús, con dichos y hechos, estaba lejos de ser una sistematización teórica y abstracta de conocimientos, pues, su valor distintivo estuvo en la proclamación de la llegada del reino de justicia, amor y paz, en medio de situaciones concretas, a través de un atrayente estilo pedagógico, el cual se valía del entorno y de las experiencias cotidianas que las personas hacían de su ambiente vital.

En este orden de ideas, se puede entender la importancia que el Papa Francisco da al evangelio como motor de fe, vida y caridad, y su relación con la realidad y situaciones de las personas. Hace siete años aproximadamente, en el 2015, el Papa expresaba a las y los participantes en un Congreso Internacional de Teología en Buenos Aires, Argentina, que para el desarrollo de un auténtico quehacer teológico en nuestro tiempo es preciso adentrarse en el mundo vital del prójimo, es decir, en el mundo de sus valores, significados y categorías culturales que tienen mucho que expresar, pero que, al mismo tiempo plantean interrogantes que nutren y enriquecen a la teología. En palabras de Francisco,

...las preguntas de nuestro pueblo, sus angustias, sus peleas, sus sueños, sus luchas, sus preocupaciones poseen valor hermenéutico que no podemos ignorar si queremos tomar en serio el principio de encarnación.

² Schillebeeckx, *Jesús, historia de un viviente*, 464.

Sus preguntas nos ayudan a preguntarnos, sus cuestionamientos nos cuestionan.³

Se trata entonces, de un quehacer teológico que tiene en cuenta a la vida misma en sus distintas manifestaciones, y a todo aquello que a través de ella se expresa; la vida que tiene lugar en la biósfera que Dios eligió para asumir nuestra condición humana. Por esta razón, añade el Papa, “no podemos ignorar a nuestra gente a la hora de realizar teología. Nuestro Dios ha elegido este camino. Él se ha encarnado en este mundo, atravesado por conflictos, injusticias, violencias; atravesado por esperanzas y sueños”⁴. Además, al tener acceso a la realidad del prójimo y a sus diversas circunstancias, la teóloga y el teólogo aprenden de él, respecto de la manera en que este interpreta su existencia, afronta los problemas, vive y celebra su fe.

Incluso, una indicación que recientemente ha hecho el Papa a las teólogas y los teólogos es que cuando se hable o se escriba, dichas reflexiones teológicas tengan siempre presente el vínculo entre la fe y la vida, estando atentos a no caer en la «autorreferencialidad», es decir, evitando la vanagloria o dándose a conocer ante los demás como soberanos sabientes intelectuales o únicos rectos concedores de la Palabra de Dios. De acuerdo con el actual obispo y pastor de la Iglesia católica, “ni la Iglesia ni el mundo necesitan una teología de ‘escritorio’, sino una reflexión capaz de acompañar los procesos culturales y sociales, especialmente las transiciones difíciles, haciéndose cargo también de los conflictos”⁵.

³ Francisco, Videomensaje del Santo Padre al Congreso Internacional de Teología, organizado por la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires, Septiembre 1 al 3 de 2015, fechado el 03 de septiembre de 2015.

⁴ *Ibíd.*

⁵ Francisco, La teología es servicio a la fe viva de la Iglesia, Audiencia a los formadores del Seminario Arzobispal de Milán, fechado el 17 de junio de 2022.

HACIA UNA ORTOPRAXIS DE VIDA

En el contexto actual del planeta los seres humanos difícilmente aceptan elocuentes discursos o mensajes retóricos en favor de la vida, la libertad, la justicia, el bien común, el amor al prójimo, entre otros, si estos no están corroborados con hechos coherentes y un testimonio claro que evidencien la relación de dichas formas de expresión oral o escrita con las acciones encaminadas hacia tal fin. Se trata entonces, de que en aquellos distintos ámbitos en los que el ser humano se desempeña (político, económico, socioambiental, social, cultural, antropológico, psicológico, entre otros), lo teórico y lo práctico estén relacionados intrínsecamente, y a su vez, que haya coherencia entre aquello que se dice y lo que se hace (ortopraxis).

Respecto del quehacer teológico la ortopraxis hace referencia a la coherencia recíproca que ha de existir entre lo doctrinal teórico, y las acciones que en la práctica se realizan para dar cuenta de aquello que doctrinalmente se interpreta y afirma respecto de la fe, la revelación y la Palabra de Dios. En este sentido, según William Henn, “doctrina y acción se condicionan o mediatizan la una con la otra. La doctrina debe demostrar su verdad en la práctica; la práctica debe estar inspirada por la doctrina y dar lugar a una nueva reflexión doctrinal”⁶.

En el ámbito de la religión cristiana el ejemplo por excelencia de la ortopraxis entre fe y vida, es la persona de Jesucristo. Él, fue y es el gran ortopráctico, quien cautivó a muchas personas y llamó su atención, precisamente por la coherencia que existía entre sus dichos y hechos, entre su predicación y su acción. Por esta razón, las y los creyentes han de tener siempre en cuenta que tanto aquello que expresen o manifiesten respecto de su fe y vida, como las acciones que realicen, deben estar en estrecha relación y en coherencia; lo cual significa, además, ser testimonio auténtico de la fe y vida en el Dios de Jesucristo, un «Dios amigo de la vida». De tal manera que dicho testimonio sea un aporte a las expectativas de salvación y liberación de las personas a quienes nos dirijamos, especialmente de las más tristes, afligidas, descartadas y marginadas.

⁶Henn, *Ortopraxis*, 1042.

Dicha ortopraxis de vida es también una de las características que identifican el magisterio del Papa Francisco. De hecho, teniendo en cuenta lo realizado por él hasta ahora, en estos nueve (9) años de su pontificado, Francisco podría ser designado como el pastor de los signos y símbolos, sencillos y profundos al mismo tiempo, los cuales corroboran sus inspiraciones teóricas y doctrinales. Si, por ejemplo, él manifiesta en sus discursos, alocuciones o, en otros documentos, que anhela una Iglesia samaritana, servidora, caritativa, en salida, que vaya a las periferias, una Iglesia con “olor a oveja”, es porque él mismo se ha puesto en camino hacia dichas periferias. Una variedad de acciones y signos dan cuenta de tal conexión entre lo que expresa y aquello que realiza. Mencionemos algunos de estos: visitar la isla de Lampedusa y a los cientos de refugiados y migrantes allí, como su primer viaje oficial⁷; lavarle los pies a encarcelados e inmigrantes, ir a visitar hogares geriátricos, orar en conjunto con los líderes de las otras dos religiones monoteístas, así como de las Iglesias de confesión cristiana no católica, vivir con sencillez, evitando los privilegios materiales en su nueva vivienda en la residencia de Santa Marta adyacente a la Basílica de San Pedro, entre muchos otros. Estos son pues signos y acciones para la humanidad, los cuales dan cuenta de una fe y una teología ortoprácticas, encarnadas en la realidad; una teología de vida, desde y según el evangelio.

Por otra parte, desde el momento en que fue elegido Papa, el obispo y cardenal argentino, Jorge Mario Bergoglio, inició con un programa de vida y misión para la Iglesia; la opción por el nombre de Francisco, indicaba ya aquello que podría ser su proyecto de pastoreo y gobierno. Seguramente sus colegas no llegaron a sospechar que, el hoy Papa Francisco, fuese a elegir ese nombre para su pontificado, pero él consiente y seguro de su opción amorosa por el evangelio y por las personas más frágiles y descartadas de la sociedad, así como del carisma de paz y bien para todos, de su fraternidad universal con los seres humanos y la creación, elige el nombre del santo de Asís, para continuar con la tarea de restaurar a la Iglesia, ese “hospital de campaña” lleno de heridos con

⁷ Masotti, Francisco: hace ocho años desde Lampedusa, la indicación de una ruta, Ciudad del Vaticano, fechado el 08 de junio de 2021.

diferentes clases de sufrimiento, que buscan al Dios de Jesucristo y que necesitan ser curados.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Ser faro que guíe y oriente a buen puerto, ser luz en el sendero al servicio de la Palabra de Dios y de la humanidad es una misión y uno de los roles más importantes que desempeña una auténtica lideresa o un auténtico líder espiritual y religioso. En este sentido, el Papa Francisco, en su calidad de actual máximo líder de la Iglesia Católica, ha sido un gran intérprete de aquello que la realidad devela cada día, así como de los signos y acontecimientos que ella va mostrando. Él, como hermeneuta de la vida, a través de su magisterio y pastoreo universal, está ofreciendo un legado a la humanidad, en clave de una existencia en alegría, esperanza y caridad auténticas. A través de diferentes signos, gestos y palabras, el Papa motiva e invita al mundo creyente, en primer lugar, pero también al no creyente, para que, desde la sencillez, la fraternidad y la sororidad, la solidaridad y el amor, el perdón y la reconciliación, se construyan y establezcan puentes comunes que unan, y que permitan luchar y trabajar, por un planeta más justo y solidario⁸, un mundo que sea signo visible del amor y el servicio sin límites ni restricciones, el cual fue predicado por Jesús ante las multitudes. Por ejemplo, vale la pena recordar que en su visita a Colombia, en septiembre de 2017, Francisco mismo se presentó, no como el máximo jerarca de la Iglesia, sino como un “peregrino de esperanza, de paz”⁹ y reconciliación, en medio de esta nación abatida por la violencia, la corrupción, la pobreza e injusticia.

Asimismo, como discípulo y seguidor contemporáneo de Jesucristo, el Papa propone y motiva a que todo proyecto de vida desde la fe cristiana, centrado en el evangelio, sea realizado y vivido diariamente desde la alegría, pero no desde la amargura o la nostalgia. Para Francisco, anunciar el evangelio en el mundo ha de ser una misión o tarea

⁸ Francisco, “*Fratelli tutti, Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social*”.

⁹ Martínez, Noticia de Radio Vaticano, fechado el 06 de septiembre de 2017.

gozosa y alegre, teniendo en cuenta de manera especial las diferentes realidades y situaciones que se viven en el planeta. Por este motivo, en coherencia con tal propósito, algunos de los títulos de sus textos magisteriales, contienen conceptos como alegría o gozo, a saber: a. exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (La alegría del Evangelio)¹⁰; b. *Veritatis gaudium* (la alegría de la verdad)¹¹; y c. *Gaudete et exsultate* (alegraos y regocijaos Mt 5,12)¹²; o también, aunque en otros documentos tales conceptos no aparezcan en su enunciado, el Papa motiva continuamente a las y los creyentes a mantener la alegría en sus vidas y a no desfallecer ante cualquier obstáculo; además, les invita a amar, luchar y servir auténticamente; buscando con tal anhelo que la Iglesia universal cumpla la misión de la alegre proclamación y predicación de un Evangelio libre y liberador, sanador, reparador y esperanzador, un evangelio que genere vida y vida en abundancia (Jn 10,10).

Con lo expuesto hasta aquí, se ha podido señalar, entonces, que las y los creyentes, en primer lugar, pero también toda persona independientemente de su credo, tienen en el magisterio del Papa Francisco un gran legado de enseñanzas, exhortaciones y motivaciones para la vivencia diaria de la fe que profesamos; legado que es una hermenéutica teológica de la vida, la cual parte del evangelio de Jesucristo y de toda la Palabra de Dios, y que al mismo tiempo, reconoce, interpreta e incluye las situaciones y problemáticas que experimentan los seres humanos y el planeta, buscando con este modo de proceder, dar respuesta a dichos problemas, a través de soluciones viables y pertinentes, que sean una fuerza de resistencia y de servicio ante la desesperanza, la angustia, los dolores y sufrimientos que afectan gravemente al mundo.

¹⁰ Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. El anuncio del Evangelio en el mundo actual”.

¹¹ Francisco, “Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, sobre las universidades y Facultades Eclesiásticas”.

¹² Francisco, “*Gaudete et exsultate*, Exhortación apostólica sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Francisco, “Constitución apostólica *Veritatis gaudium*, sobre las universidades y Facultades Eclesiásticas (08 de diciembre de 2017)”. *Vaticano*, *Veritatis gaudium*, sobre las Universidades y Facultades eclesásticas (8 de diciembre de 2017) | Francisco (vatican.va)
- _____. “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. El anuncio del Evangelio en el mundo actual (24 de noviembre de 2013)”. *Vaticano*, *Evangelii Gaudium: Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (24 de noviembre de 2013) | Francisco (vatican.va)
- _____. “Fratelli tutti, Carta encíclica sobre la fraternidad y la amistad social (03 de octubre de 2020)”. *Vaticano*, *Fratelli tutti* (3 de octubre de 2020) | Francisco (vatican.va)
- _____. “Gaudete et exsultate, Exhortación apostólica sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo (19 de septiembre de 2018)”. *Vaticano*, *Gaudete et exsultate: Exhortación Apostólica sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo* (19 de marzo de 2018) | Francisco (vatican.va)
- _____. “La teología es servicio a la fe viva de la Iglesia, Audiencia a los formadores del Seminario Arzobispal de Milán (17 de junio de 2022)”. *Exaudi*, <https://www.exaudi.org/es/la-teologia-es-servicio-a-la-fe-viva-de-la-iglesia/>
- _____. “Videomensaje del Santo Padre al Congreso Internacional de Teología, organizado por la Pontificia Universidad Católica de Buenos Aires, Septiembre 1 al 3 de 2015 (03 de septiembre de 2015)”. *Vaticano*, Videomensaje del Santo Padre al Congreso internacional de teología organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina [Buenos Aires, 1-3 de septiembre de 2015] | Francisco (vatican.va)

- Henn, William, "Ortopraxis". En *Diccionario de Teología Fundamental*, dirigido por René Latourelle René; Rino Fisichella y Salvador Pié-Ninot, 1042-1043. Madrid: San Pablo, 2010.
- Martínez, Renato. "El Papa Francisco visitará Colombia del 6 al 11 de septiembre de 2017", *Radio Vaticano*, 10 de marzo de 2017, El Papa Francisco visitará Colombia del 6 al 11 de septiembre de 2017 (archivioradiovaticana.va) (consultado el 30 de julio de 2022).
- Masotti, Adriana. "Francisco: hace ocho años desde Lampedusa, la indicación de una ruta", *Vatican News*, 08 de junio de 2021, <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2021-07/papa-francisco-aniversario-lampedusa-indicacion-ruta.html> (consultado el 30 de julio de 2022).
- Schillebeeckx, Edward. *Jesús, la historia de un viviente*. Madrid: Trotta, 2010.
- Vergara, Ana Francisca y otros. *Teologías y Casa Común. Reflexiones teológicas en torno a la cuestión ecológica*, Bogotá: Ediciones USTA, Facultad de Teología, 2022.

A IMAGEN DE LA TRINIDAD

CARÁCTER TRINITARIO DE LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA: UNA BUENA NOTICIA PARA LAS MUJERES

Andrea Sánchez Ruiz*

*La verdadera renovación ni siquiera ha empezado
sin las mujeres animando y participando como igual¹*

Tuve ocasión de leer en este último tiempo, la síntesis narrativa del Período de Escucha de la Asamblea Eclesial para América Latina y El Caribe titulado “Voces del pueblo de Dios”. Este documento de trabajo recoge la palabra de más de 70.000 personas que participaron grupal o individualmente y en los foros temáticos, a través de la plataforma de acceso a la consulta.

Fue muy interpelante escuchar las reflexiones de quienes participaron ofreciendo su testimonio en torno a las experiencias de las mujeres en la Iglesia y las comunidades.

Estas voces son la fuente del Documento para el Discernimiento.

Este Documento para el discernimiento comunitario ha sido elaborado a partir de las múltiples contribuciones del Pueblo de Dios al proceso de escucha. La participación activa de tantas personas ha sido una gracia, una experiencia fuerte de sinodalidad. Invitamos a leer el Documento de modo pausado, en actitud orante y discerniente, es decir, dando espacio para que Dios nos hable a través de sus letras.²

* Andrea Sánchez Ruiz es Licenciada en Teología por la Universidad Católica Argentina. Este texto reproduce su ponencia en el panel: “Teología femenina” que tuvo lugar en el Congreso Internacional de Teología con motivo de la celebración de los 85 años de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana los días 23 al 26 de agosto de 2022. López (coord.).

¹ *Síntesis Narrativa*, 95. En adelante SN y la página correspondiente.

² Azuaje y Weiler, *Documento para el discernimiento comunitario*, 2. En adelante DDC y el número correspondiente.

Con este espíritu quisiera compartir con ustedes algunos de los testimonios de la síntesis narrativa recuperados en el Documento para el Discernimiento que han motivado e impulsado mi propia reflexión teológica, con la humildad de quien abre el corazón para escuchar al Dios que habla en las palabras de su pueblo.

Aquí esas voces: potentes, interpelantes, incisivas:

“En esta hora de América Latina y El Caribe urge escuchar el clamor, tantas veces silenciado, de mujeres que son sometidas a muchas formas de exclusión y de violencia en todas sus formas y en todas las etapas de sus vidas”³.

En la Iglesia, “aún existe la desigualdad de género por el machismo, la falta de escucha y de empoderamiento de la mujer”⁴.

“La verdadera Iglesia de Jesucristo será aquella que reconozca en plenitud el trabajo de las mujeres y así contribuya también como institución social, a un mundo sin misoginia”⁵.

Hay “presencia y participación de las mujeres en movimientos feministas en la vida de la Iglesia o articulados a ella”⁶.

“Incluir como eje transversal de toda pastoral la perspectiva de equidad de género y el eje del trabajo de las mujeres en sus diferentes ámbitos, para buscar mayor igualdad y la promoción de las mujeres”⁷.

Si por un lado, “en el territorio latinoamericano y caribeño hay mucha participación de mujeres como catequistas, u otros servicios para la comunidad”, por otro lado, “falta que sean incluidas en los consejos donde se definen las decisiones a nivel parroquial, diocesano, nacional y mundial”⁸.

³ DDC 126.

⁴ DDC 126.

⁵ DDC 126.

⁶ DDC 130.

⁷ DDC 135.

⁸ DDC 131.

Estas voces expresan el sentir y pensar de miles de fieles de Latinoamérica y el Caribe que reconocen que sin la participación activa de las mujeres en todos los ámbitos eclesiales, como conciudadanas, corresponsables de las decisiones compartidas, es imposible caminar conjuntamente hacia una Iglesia sinodal.

Este reconocimiento comporta una conversión interior con consecuencias pastorales. Varones y mujeres hemos de interrogarnos profundamente sobre nuestra identidad y nuestros vínculos. Sobre el ejercicio del poder y las tomas de decisiones. Sobre el machismo que violenta a tantas mujeres a lo largo de sus vidas y el clericalismo que obstaculiza el desarrollo pleno del laicado y la vida religiosa.

Estas voces cuestionan las propias biografías, sostenidas por discursos antropológicos ancestrales, poco permeables a la transformación que requieren estos tiempos. Las propias creencias acerca de la sexualidad, el género, la condición femenina y masculina, las relaciones entre los géneros se ven interpeladas por el actual contexto y con frecuencia, como sostienen los obispos argentinos, el temor frente a lo nuevo “puede provocar en muchos agentes pastorales actitudes regresivas hacia una rígida defensa de lo tradicional, endureciendo discursos y prácticas”⁹.

Sin desconocer la pluralidad de posiciones que suscitan estas afirmaciones en el seno de las comunidades, urge discernir en el Espíritu qué nos dice Dios a través de ellas. Qué novedad nos sorprende, qué caminos pueden abrirse, tanto a nivel personal como a nivel eclesial. También la teología está llamada a decir una palabra desde su propia conversión.

Cabe a la reflexión teológica, auscultando estas voces y experiencias, relejendo las fuentes que les hagan justicia, expresar de un modo comprensible y agudo qué compete hoy a las mujeres en la Iglesia desde una visión antropológica que dé cuenta de su dignidad como imagen y semejanza de Dios.

⁹ Conferencia Episcopal Argentina, *Aportes para la pastoral familiar* 22.

Por eso, propongo reflexionar acerca del impacto que produce en las mujeres (también en los varones) el giro antropológico que suscita dejar de interpretar las relaciones de género en clave esponsal para comprenderlas en clave trinitaria.

No es este el momento para analizar el entramado de causas que llevaron a afirmar la inferioridad esencial de las mujeres, aun cuando claramente el texto del Génesis 1 afirma que varones y mujeres somos creados y creadas a imagen y semejanza de Dios.

La antropología teológica de todos los tiempos hubiera encontrado una base sólida para construir su pensamiento a partir de esa verdad contundente, sin embargo la fuerza de la cultura patriarcal se impuso, y aún se observan vestigios de posturas refractarias al reconocimiento de la igual dignidad de todo el género humano.

Para presentar los intentos de renovación en la antropología teológica en este último tiempo, primero comentaré algunos antecedentes que permiten visualizar los cambios, para finalmente señalar algunas de las ventanas que se abren para las mujeres a partir de la comprensión de una antropología teológica en clave trinitaria.

ALGUNOS ANTECEDENTES

En la Iglesia no se ha dado igualdad de oportunidades, derecho, ni la justicia sobre todo en las mujeres¹⁰

No solo en la teología, también en la filosofía, la medicina y otras ciencias humanas, se diseñó el andamiaje teórico identificando al ser humano con el hombre y al hombre con el varón. Los juegos del lenguaje también consideran la posibilidad de hablar en forma genérica del ser humano con la misma palabra con la que se especifica al género masculino: hombre. Y así durante siglos las mujeres fueron innombradas. Inaudibles.

¹⁰ SN 93.

La teología, al reflexionar sobre lo humano, desarrolló su pensamiento antropológico como una abstracción en la que no era relevante considerar el aporte concreto de las mujeres y sus experiencias. Identificadas con la biología, la maternidad, los cambios, las mujeres no proporcionaban una fuente de saber intelectual. Exaltada la razón como atributo principalmente masculino el cuerpo fue desplazado de las consideraciones teológicas excepto en la moral, como causa de muchos males.

Así lo afirma Ivonne Gebara:

Cual exiliados fuera de su patria, así es la reflexión sobre el cuerpo en la teología cristiana tradicional. El cuerpo –la carne humana– fue siempre exiliado como reflexión positiva, como valor a ser considerado y defendido. La patria de la teología es el espíritu o, simplemente, el espiritualismo. En este combate en que los cuerpos perdieron la batalla, el gran excluido, el “condenado a muerte” fue el cuerpo de la mujer.¹¹

Hoy podríamos también cuestionarnos qué otros cuerpos son excluidos.

Las mujeres representaron en una antropología dualista y patriarcal el polo negativo de la humanidad. Consideradas como un ser humano imperfecto, inferior al varón, a quien le deben obediencia y sumisión, se les atribuyó un lugar y una función subordinados de acuerdo con rasgos esenciales, atributos permanentes, diferenciados y desiguales.

De esta manera, a lo largo del tiempo y en diversas culturas, han quedado configurados binomios de atribuciones que desfavorecen a las mujeres, relacionándolas con la materia, lo inestable, lo blando y débil. Así, mientras los varones, racionales, seguros, duros y fuertes, se asocian con la cultura, equiparan a las mujeres con la naturaleza.

De esta matriz patriarcal omnipresente no ha podido escaparse el discurso y la praxis eclesial.

¹¹ Gevara, “El cuerpo. Nuevo punto de partida de la teología”, citado por Azcuy, Mazzini y Raimondo, *Antología*, 230.

Graciano fundamentaba esta subordinación a su interpretación de los primeros versículos del Génesis:

La imagen de Dios está en el hombre, creado único, origen de todos los demás hombres, que ha recibido de Dios el poder de gobernar como sustituto suyo, porque es la imagen de Dios único. Y por eso la mujer no ha sido hecha a imagen de Dios.¹²

Santo Tomás a la vez afirmaba el carácter imperfecto de la condición femenina

Al argumento 1.º diremos, que sólo con considerar la naturaleza del individuo se ve que la mujer es algo defectuoso y de segundo orden porque la virtud activa del sexo masculino tiende a producir su semejante perfecto del mismo sexo; y la causa de que resulte engendrada hembra es la debilidad de la virtud activa, o alguna indisposición de la materia, o acaso alguna transformación procedente de fuera, como de los vientos australes, que son húmedos.¹³

En el siglo pasado, Pío XI, recordaba la jerarquía del amor entre los cónyuges: Robustecida la sociedad doméstica con el vínculo de esta caridad, es necesario que en ella florezca lo que San Agustín llamaba la *jerarquía del amor*, la cual abraza tanto la primacía del varón sobre la mujer y su rendida obediencia, recomendada por el apóstol (...).¹⁴

Habrà que esperar a Juan XXIII para superar en los discursos este modelo de subordinación jerárquica que convalidó la supremacía de los varones sobre las mujeres.

¹² Graciano, *Decretum Gratiani* q 5, c.33, Citado por Di Nicola, *Reciprocidad hombre-mujer*, 82.

¹³ Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 92 a. 1 ad 1.

¹⁴ Pío XI, Encíclica *Casti connubii* sobre el matrimonio cristiano 19.

SENDAS DE RENOVACIÓN

*Los hombres y las mujeres nos debemos
interrogar/ deconstruir para volvernos a rearmar*¹⁵

La presencia de las mujeres en la vida pública, cada vez significativa desde fines del siglo XIX, fue asumida con precaución por el Magisterio de la Iglesia hacia mediados del siglo XX. A partir del pontificado de Juan XXIII fue considerada, junto con la elevación del mundo laboral y la emancipación de los pueblos, una de las notas características de nuestra época, un signo de estos tiempos.

Así lo expresaba Juan XXIII:

En segundo lugar viene un hecho de todos conocido: el del ingreso de la mujer en la vida pública. En la mujer se hace cada vez más clara y operante la conciencia de la propia dignidad. Sabe ella que no puede consentir en ser considerada y tratada como un instrumento; exige ser considerada como persona, en paridad de derechos y obligaciones con el hombre, tanto en el ámbito de la vida doméstica como en el de la vida pública.¹⁶

Juan XXIII advierte el posicionamiento interior de las propias mujeres que opera en el orden del ser: la mujer sabe de su dignidad y la defiende, sabe que vale por sí misma, que no es un objeto instrumentalizable y que la igualdad de derechos no sólo ha de traducirse en políticas públicas, sino en la intimidad de lo doméstico.

El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Gaudium et Spes* recoge la percepción de Juan XXIII y subraya, no solo el reconocimiento de la igualdad fundamental entre varones y mujeres, sino también las acciones que realizan estas últimas en su consecución: “la mujer, allí donde todavía no lo ha logrado, reclama la igualdad de derecho y de hecho con el hombre”¹⁷. Reclamo, exigencia, palabras que denotan que

¹⁵ SN 95.

¹⁶ Juan XXIII, Carta encíclica *Pacem in Terris* sobre la paz entre todos los pueblos 39.

¹⁷ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual 9.

la igual dignidad de todo el género humano, fundada en creación, encarnación y la pascua liberadora de Cristo, no se ha conseguido porque todavía perviven prácticas discriminatorias contra las mujeres.

Por tanto, en consonancia con la praxis de Jesús, el Concilio afirma rotundamente que “toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino”¹⁸.

Juan Pablo II, reconociendo la dificultad para señalar las responsabilidades precisas de las situaciones de exclusión y sometimiento a las que son sometidas muchas mujeres, se lamentaba afirmando:

Que este sentimiento se convierta para toda la Iglesia en un compromiso de renovada fidelidad a la inspiración evangélica, que precisamente sobre el tema de la liberación de la mujer de toda forma de abuso y de dominio tiene un mensaje de perenne actualidad, el cual brota de la *actitud misma de Cristo*.¹⁹

Las mujeres teólogas han enfatizado, recuperando el bagaje de la palabra escrita y transmitida, que el referente indiscutido de la dignidad de las mujeres es Jesús mismo y su praxis liberadora.

Se abre en el posconcilio una oportunidad para reflexionar teológicamente acerca de las mujeres. Comienza a desplegarse una antropología que, reconociendo el mensaje evangélico, el lugar de las mujeres en la vida de las primeras comunidades cristianas y reinterpretando a la luz de estos tiempos la tradición y el magisterio eclesial, afirma la plena dignidad de las mujeres y rechaza toda forma de discriminación por razones de sexo. A la luz del texto de la carta a los Gálatas 3, 27-28 que señala que quienes “fueron bautizados en Cristo, han sido revestidos de Cristo. Por lo tanto, ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús”; el género humano no se concibe ya en términos jerárquicos,

¹⁸ Concilio Vaticano II, Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual 29.

¹⁹ Juan Pablo II, *Carta a las mujeres* 3. En cursiva el original.

sino como una gran comunidad de hijos e hijas, conciudadanos y conciudadanas hermanados en Cristo.

A partir de estos presupuestos se encarnan diversos modos de pensar lo humano y los vínculos interpersonales. Mencionaré dos grandes líneas. Una antropología de la especificidad complementaria y una antropología holística de la reciprocidad.

Fundada en los textos del Génesis y en la metáfora esponsal de la Carta a los Efesios (5,21-33) la reflexión antropológica de la especificidad, reafirma que varón y mujer fueron creados a imagen de Dios con igual dignidad y a la vez corrobora la existencia de rasgos esenciales y universales: en las mujeres, su capacidad para recibir, en los varones su capacidad de iniciar, de generar.²⁰

Muchos autores y autoras, siguiendo esta línea de pensamiento han desarrollado una antropología diferencial en la cual varones y mujeres son respectivamente complementarios, “no sólo en cuanto organismos biológicos sino más radicalmente en cuanto personas”²¹. Puesto que la naturaleza humana existe de hecho, en la dualidad sexual de varones y mujeres como dos modalidades de ser persona humana, esta diferencia específica lo masculino y femenino, como dos modos corporales de ser humano, ordenados el uno al otro.

²⁰ Así se afirma en *Mulieris Dignitatem*: “Si el autor de la carta a los Efesios llama a Cristo esposo y a la Iglesia esposa, confirma indirectamente mediante esta analogía la verdad de la mujer como esposa. El esposo es el que ama. La esposa es amada, es la que recibe el amor para amar a su vez. Esto se refiere a todas y a cada una de las mujeres, independientemente del contexto cultural en que vive cada una y de sus características espirituales, síquicas y corporales.” Juan Pablo II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* sobre la dignidad y la vocación de la mujer 29.

²¹ Choza, *Antropología de la sexualidad*, 134. Blanca Castilla, justifica esta modalidad diversa de ser persona en el dato biológico: “El varón al darse sale de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor. La mujer acoge el fruto de la aportación de ambos y lo guarda hasta que germine y se desarrolle. Durante este proceso el varón está ausente”. Castilla, *Persona femenina, persona masculina*, 77.

Sin embargo, si bien en la encíclica *Mulieris Dignitatem* el Papa Juan Pablo II propone una relectura de la carta deuteropaulina afirmando que, “mientras que en la relación Cristo-Iglesia la sumisión es sólo de la Iglesia, en la relación marido-mujer la “sumisión” no es unilateral, sino recíproca”²², la analogía Cristo-Iglesia, marido-mujer sigue siendo problemática porque sacraliza el modo en que han de entenderse las relaciones conyugales: una sponsalidad masculina, activa y generativa (Dios y Jesucristo) y una sponsalidad femenina, pasiva y receptiva (el pueblo y la Iglesia). Desde esta perspectiva antropológica, las mujeres son pura receptividad, entrega confiada para ser de otro. Esta pasividad del amor femenino constituye una “denegación de la existencia de deseos activos en las mujeres”²³.

Estos intentos de renovación no terminan de conformar a las mujeres. Bajo el elogio del genio femenino quedan asociadas específicamente al cuidado, la ternura, la entrega, la compasión, la fuerza moral²⁴.

Las búsquedas antropológicas en la actualidad convergen al considerar a las personas no como individuos aislados sino en relación, siendo sí mismo/sí misma con, gracias, para otros y otras. Al mismo tiempo buscan incluir a todas las personas en los desarrollos teológicos teniendo en cuenta la complejidad de la realidad y los modos en que se cruzan las desigualdades sexuales, de género, étnicas, etc.

Una antropología holística, que tenga en cuenta que en la configuración de nuestra subjetividad intervienen múltiples constantes antropológicas, constitutivas, intrínsecas a la propia identidad. La biología; el contexto social, histórico, económico; la cultura, la religión, los vínculos interpersonales, la relación con la naturaleza, etc. Ninguna de estas realidades determina indefectiblemente lo humano, sino que confluyen conjuntamente para ser quienes vamos siendo y ciertamente condicionan la propia biografía.

²² Juan Pablo II, Carta apostólica *Mulieris Dignitatem* sobre la dignidad y la vocación de la mujer 24.

²³ Cecilia Padvalskis, “La mística y el matrimonio espiritual”, 176.

²⁴ Cf. Vivas, “El perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos”, 217.

En esta interacción de los constitutivos personales, lo femenino y masculino no existe como una identidad abstracta, válida para todas las culturas, contextos, lugares y tiempos.

Los estudios de género dan cuenta de ello al recorrer la historicidad de los estereotipos que delinean la condición femenina y masculina, normatizando conductas acordes al sexo biológico. Género es una categoría relacional que, como perspectiva y herramienta de análisis, permite indagar cómo operan las representaciones sociales, los prejuicios y estereotipos en cada contexto social en relación con la sexualidad de las personas. Así, es útil para visibilizar que, lo que una sociedad determinada considera femenino y masculino, no deriva inmediatamente de la biología humana, sino que procede mediante la interacción con la cultura, con sus consecuentes implicancias sociopolíticas para las relaciones interpersonales. A la vez permite visualizar sexualidades diversas, marginadas en la sociedad y en las Iglesias. Ponerse las lentes de género para mirar la realidad críticamente, deja al descubierto el entramado de injusticias que las sociedades patriarcales tejieron en desmedro de las mujeres y otras sexualidades, y permite caminar hacia una sociedad más equitativa si nos dejamos interpelar por aquello que vayamos descubriendo e implementamos las transformaciones necesarias²⁵.

A IMAGEN DE LA TRINIDAD

Es necesario repensar y construir un nuevo lugar para las mujeres en la Iglesia: significativo, importante, que les haga justicia²⁶

En este breve recorrido hemos señalado algunas de las interpretaciones teológicas sobre el misterio humano que, enraizadas en su tiempo, fueron dejando atrás la novedad del actuar y decir de Jesús.

²⁵ Cf. Sánchez Ruiz, “La cuestión de género en el debate antropológico”, 439-454 y “Tender puentes, construir vínculos. Antropología teológica y relaciones entre los géneros”, 251-280; Conferencia Episcopal Argentina, *Distingamos: Sexo, Género e Ideología*; Brackey y Paternotte, *Habemus género*.

²⁶ SN 95.

En otros casos, reflexiones que destacaban el modelo bíblico esponsal para explicar la especificidad de la condición masculina y femenina. Otras aproximaciones destacaban la complejidad humana, en la intersección de dimensiones capaces de explicar lo humano trascendiendo determinaciones biológicas.

Evidentemente las interpretaciones de los textos bíblicos y las representaciones de Dios juegan un papel preponderante en las conclusiones a las que se llegan. Asimilar el varón a Cristo en la metáfora esponsal ha traído consecuencias gravísimas en la formación del discurso y las prácticas sobre la sexualidad, el género y sobre el rol de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia²⁷.

Del mismo modo, podemos preguntarnos qué implicancias tiene para las mujeres concebir, celebrar y rezar a un Dios masculino y dejarse guiar por una jerarquía formada por varones célibes.

La teología feminista ha dado cuenta de que el lenguaje tradicional sobre Dios está lejos de las experiencias que dan vida a las mujeres. Monarquía, señorío, autoridad paterna, esposo celoso, señor de los ejércitos configuran un abanico de metáforas que han funcionado durante siglos para oprimir más que para liberar a las mujeres. De esta teología surgen concepciones acerca de la naturaleza y estructura de la Iglesia, de la jerarquía eclesiástica, de la moral, de la espiritualidad, de la pastoral.

Tal imagen de Dios no conforma a las mujeres. Si fuimos hechas a su imagen, según su semejanza, podemos preguntarnos qué imágenes de Dios dan vida a las mujeres y qué discursos sobre lo humano reflejan al Dios revelado como Trinidad. Parafraseando a Pablo, nosotras, con el rostro descubierto, también reflejamos como en un espejo la gloria de Dios (2Co 3,18).

²⁷ Como indica Schickendantz, “no debe minusvalorarse la importancia que ha tenido su interpretación en la historia de la formación del discurso y de las praxis correspondientes, sobre sexualidad y género, en particular, sobre el lugar y rol de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. Ha colaborado a modelar la mentalidad y la conducta de infinidad de generaciones”. Schickendantz, “¿Subordinación funcional de las mujeres?”, 185.

Fundada en relecturas críticas de la Palabra escrita y transmitida, la teología feminista ha encontrado signos evidentes de que no siempre se ha usado solo este lenguaje sobre Dios y que es posible referirse a Dios también como Ella: madre alza a sus hijos e hijas y les da de comer (Os 11, 4), que da a luz entre gritos y suspiros (Is 423,14) que da de mamar entre los brazos y consuela (Is 66,12); sabiduría que da vida (Pro 4,13, 8,35, 7,23, Sb 7,22-23; 1Co 1,22-24). Sin embargo en este intento por recuperar otras metáforas, no hay que caer bajo el peso de los estereotipos de género que atribuyen características propias a varones y mujeres. El cuidado, la ternura, la compasión no son solo atributos femeninos. La razón, la fuerza, el gobierno y la iniciativa no son solo atributos masculinos. Las madres, como Yahveh, también luchan por sus crías (Os 13,8). La creatividad, la decisión, la renovación, el empuje, el coraje son capacidades humanas. Buscar un lenguaje nuevo sobre Dios ha de ser vivificante para varones, para mujeres y para las diversas formas de encarnar la sexualidad y el género.

Podemos nombrar a Dios como madre, como amante, como amiga²⁸,

Luz incandescente que lo invade todo (Hildegarda de Bingen), *Koinonia* que lo unifica todo con la Bondad divina (Juliana de Norwich), Tienda que provoca el encuentro (Dorothee Sölle), Matriz que sustenta la vida (Rosemary Ruether), Sabiduría que lleva la existencia y recrea constantemente (Elizabeth Shussler-Fiorenza), Hogar común (Trinidad León).²⁹

Con estas metáforas podemos hablar de Dios e invocarlo, hablando al mismo tiempo de lo que importa en nuestras vidas.

Finalmente, completando la circularidad de la condición humana como imagen de Dios podemos reflexionar acerca de qué discurso antropológico es capaz de reflejar al Dios revelado como Trinidad.

Pensamos en la Trinidad como comunión en el amor, unidad en la pluralidad, entrega y reciprocidad³⁰. En la Trinidad, cada persona es

²⁸ Mc Fague, *Modelos de Dios*, 49.

²⁹ León, "Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista", 32.

³⁰ Para profundizar la relación antropología/trinidad, véase Cambón, *La Trinidad, mo-*

ella misma por su relación con las demás. La unidad trinitaria no es uniformidad, es comunión en la distinción de personas. La plenitud de Dios se encuentra totalmente en cada persona y totalmente en la unidad de las tres. En la Trinidad, “todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío” (Jn 17,10), en eterno movimiento.

La reflexión antropológica, si quiere ser fiel a este dinamismo intratinitario, habrá de plasmarse como una antropología relacional, en la que los vínculos interpersonales y comunitarios sean capaces de reflejar la igualdad y mutualidad trinitarias.

Una antropología en la que las mujeres y otras sexualidades sean devaluadas por no corresponder al ideal masculino, no puede ser aceptada. Del mismo modo, una antropología que sostenga la superioridad de unas existencias generacionales, sociales, culturales, étnicas, religiosas sobre otras.

Tampoco una antropología que anule la riqueza de la diversidad, encarna y transparenta el misterio trinitario.

Anclar las relaciones mutuas en el misterio del Dios uno y trino, nos invita a contemplar la realidad de los demás, del tú personal, desde lo que es y tiene y no desde lo que le falta; cuestiona un planteo de relaciones complementarias en las cuales unos generan y otras reciben configurando un universo de estereotipos conforme a la condición sexual que perpetua y naturaliza las asimetrías de género. Porque a la Trinidad nada le falta, ni en la unidad ni en la distinción. En la Trinidad todo es común y las tres personas no se complementan entre sí para ser quienes son.

El Dios unitrino es el paradigma de relaciones mutuas, hospitalarias, acogedoras, generadoras de vida, en las que cada uno/a es relativo/a al otro/a, habitando en su intimidad y expresando a la vez, la totalidad.

delo social, 25-49; Zarazaga, “Aportes para una teología de la comunión”, 155; Johnson, *La que es*, 247-310.

Por esto ser creadas y creados imagen de la Trinidad es una buena noticia para la humanidad y principalmente para las mujeres, en la sociedad y en la Iglesia.

Porque sabemos que compartimos la vida misma de Dios y que nos vamos transformando en su imagen, podemos saborearlo, ampliando el horizonte de nuestras búsquedas y deseos. Este saber nos empodera para oponer resistencia y denunciar la injusticia cuando no se respeta nuestra dignidad, ya que “constituye una violación de la imagen de Dios”³¹. Y a la vez podemos convertirlo en anuncio esperanzado para que toda persona se apropie de este poder creador, vivificante y liberador del amor divino. Sabiduría profética que exige a la Iglesia la promoción de la igualdad ante Dios haciéndonos corresponsables, varones y mujeres, de la edificación de la justicia y la paz asumiendo los desafíos comunitarios que implica un modelo social trinitario. También para la estructura jerárquica de la Iglesia.

Jesús, el Hijo único que está en el seno maternal del Padre (Jn 1,18), quiso revelarnos la entraña misma del misterio divino. “Les di a conocer tu Nombre, y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me amaste esté en ellos, y yo también esté en ellos” (Jn 17,26). En el actual contexto podemos encontrar en estas palabras de Jesús, entre otras, esta intención: que las relaciones entre los géneros sean sacramento del amor desbordante de la Trinidad.

UNA BUENA NOTICIA PARA LAS MUJERES

*Con la sinodalidad estamos aprendiendo a caminar juntos como Iglesia Pueblo de Dios involucrando a todos sin exclusión*³².

Una buena noticia para las mujeres, es una buena noticia para la humanidad. La Asamblea Eclesial, en su escucha atenta a las voces del pueblo y a la presencia del Espíritu en medio del diálogo y el discernimiento compartido, finalmente recoge los “desafíos y orientaciones pastorales

³¹ Bedford, “De cara al femicidio”, 336.

³² Asamblea Eclesial, *Todos somos discípulos misioneros en salida*, 4.

que Dios nos llama a asumir con mayor urgencia”³³. Entre ellos la opción decidida por “impulsar la participación activa de las mujeres en los ministerios, instancias de gobierno, de discernimiento y decisión eclesial”³⁴.

A la luz de lo compartido, este propósito ha de realizarse trinitariamente, es decir, por Cristo, con él y en él; reconociéndolo presente en la historia a través del Espíritu, en camino hacia Dios, padre y madre. La participación activa de las mujeres en la Iglesia será posible si podemos sentarnos a la mesa de la comunión recíproca, sin anular las diferencias, en mutuo enriquecimiento, sinodalmente. La intimidad trinitaria del Dios vivo, nos revela que los vínculos se entretejen sostenidos en el amor que es Amor.

Este horizonte reclama que varones y mujeres superemos modelos jerárquicos y dualistas de vincularnos. Que emprendamos creativamente el rumbo hacia nuevas formas de relaciones, capaces de reconocer que el encuentro interpersonal es fuente de una inagotable riqueza y de intercambio de dones y que requiere, a la vez, dar espacio para que se manifiesten y florezcan.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asamblea Eclesial de América Latina y El Caribe. *Todos somos discípulos misioneros en salida*. México 2021, <https://asambleaecclesial.lat/wp-content/uploads/2021/11/MENSAJE-FINAL.pdf> (consultado el 30 de agosto de 2022).

Azuaje, José y Birgit Weiler. *Documento para el discernimiento comunitario*. México: CELAM, 2021, <https://asambleaecclesial.lat/wp-content/uploads/2021/11/ddc.pdf> (consultado el 2 de mayo de 2022).

³³ Asamblea Eclesial, *Todos somos discípulos misioneros en salida*, 3.

³⁴ Asamblea Eclesial, *Todos somos discípulos misioneros en salida*, 3.

- Bedford, Nancy. “De cara al femicidio”. En *Teología feminista a tres voces*, por Virginia Azcuy; N. Bedford; Mercedes García Bachmann, 317-348. Santiago: Universidad A. Hurtado, 2018.
- Bracke, Sara y David Paternotte. *Habemus género*. Río de Janeiro: G&PAL, 2017, <https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/ebook-2018-17122018.pdf> (consultado el 3 de junio de 2022).
- Cambón, Enrique. *La Trinidad, modelo social*. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.
- Castilla, Blanca. *Persona femenina, persona masculina*. Madrid: Rialp, 1996.
- Choza, Jacinto. *Antropología de la sexualidad*. Madrid: Rialp, 1991.
- Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*. Bilbao: Mensajero, 1974.
- Conferencia Episcopal Argentina. *Distingamos: Sexo, Género e Ideología*. Buenos Aires: CEA, 2018, https://episcopado.org/assetsweb/cont/1818/Distingamos_Sexo_Genero_e_Ideologia_261018.pdf (consultado 15 de junio 2022).
- _____. *Aportes para la pastoral familiar de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires: CEA, 2009.
- Di Nicola, Giulia. *Reciprocidad hombre-mujer*. Madrid: Narcea, 1991.
- Johnson, Elizabeth. *La que es*. Barcelona: Herder, 2002.
- Gevara, Ivonne. “El cuerpo. Nuevo punto de partida de la teología”. En *Antología de Textos de Autoras*, por Virginia Azcuy, Marcela Mazzini y Nancy Raimondo (coord), 211-235. Buenos Aires: San Pablo, 2008.
- Juan Pablo II. *Carta a las mujeres*. Buenos Aires: San Pablo, 1995.
- _____. *Carta apostólica Mulieris dignitatem sobre la dignidad y la vocación de la mujer*. Buenos Aires: Paulinas, 1988.

- Juan XXIII. *Carta encíclica Pacem in Terris, sobre la paz entre todos los pueblos*. Buenos Aires: Paulinas, 1974.
- León, Trinidad. "Pensar y nombrar a Dios en perspectiva feminista". *Proyección* LVII (2010): 25-40.
- López, Mauricio (coord.). *Síntesis Narrativa. La Escucha en la 1ª Asamblea Eclesial para América Latina y el Caribe. Voces del Pueblo de Dios*. Bogotá: CELAM, 2021, <https://amerindiaenlared.org/contenido/20454/documento-sintesis-del-proceso-de-escucha-de-la-asamblea-ecclesial-contiene-las-vozes-del-pueblo-de-dios/> (consultado el 2 de mayo de 2022).
- Mc Fague, Sally. *Modelos de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Padvalskis, Cecilia. "La mística y el matrimonio espiritual". En *Feminismo, género e instituciones*, por Carlos Schickendantz, 127-177. Córdoba: EDUCC, 2007.
- Pío XI. *Encíclica Casti connubii sobre el matrimonio cristiano y las condiciones de la familia*. Buenos Aires: Poblet, 1944.
- Sánchez Ruiz, Andrea. "La cuestión de género en el debate antropológico: ¿perspectiva o ideología?". En *¿Dónde estás? Ser humanos en este mundo*, por Sociedad Argentina de Teología, 439-454. Buenos Aires: Ágape, 2018.
- _____. "Tender puentes, construir vínculos. Antropología teológica y relaciones entre los géneros". *Proyecto* 63-64 (2013): 251-280.
- Schickendantz, Carlos. "¿Subordinación funcional de las mujeres? El símbolo nupcial en la carta a los Efesios". En *Feminismo, género e instituciones*, por C. Schickendantz, 179-209. Córdoba: EDUCC, 2007.
- Vivas, María del Socorro. "El perfil de la mujer presentado por Juan Pablo II en sus escritos". *Theologica Xaveriana* 146 (2003): 215-232.
- Zarazaga, Gonzalo. "Aportes para una teología de la comunión". *Stromatra* 1/2 (2006): 151-166.

LA ESPIRITUALIDAD EN SALUD MENTAL: UN CAMBIO DE PARADIGMA EN LA ATENCIÓN HACIA UNA SOCIEDAD TRANSCULTURAL

Carlos Felipe Trujillo Torres*
Dra. Ana Lucia Orozco Aguirre**

RESUMEN: La dimensión espiritual se presenta como un elemento fundamental dentro de los nuevos modelos de abordaje en salud mental. Los estudios que se han realizado en las últimas décadas confirman la relevancia que tiene en la recuperación y calidad de vida de los pacientes. Más aún, el contexto social latinoamericano nos da indicios de un cambio de paradigma de atención, que proporcione un espectro más amplio en la visión de los médicos y terapeutas al momento del abordaje. La espiritualidad es necesaria abordarla desde un modelo riguroso de carácter científico que permita, a la vez, que se humanicen y valoren las creencias y la vida interior de los pacientes en salud mental.

PALABRAS CLAVE: Salud mental, postconflicto, espiritualidad, propósito

La experiencia espiritual está incluida en los nuevos abordajes holísticos a la salud mental. Los nuevos modelos de acompañamiento espiritual y cuidado en salud van más allá de las competencias blandas que por tantos años han dominado la atmósfera en salud mental. El cuidado psicoespiritual representa un avance para la salud mental, es proyectar todas las dimensiones del hombre para alcanzar el mayor potencial de desarrollo humano en una sociedad que cada vez es menos intercultural y más transcultural.

* Teólogo de la Fundación Universitaria Cervantes San Agustín, Unicervantes, maestrante en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura. Bogotá, Colombia. cfelipetrujillotorres@gmail.com

** Médico, residente de Psiquiatría del Hospital San Juan de Dios, Zapopan, Jalisco. dra. analuciaorozco@gmail.com

Este trabajo pretende centrarse en los beneficios de la espiritualidad en un ambiente transcultural, teniendo en cuenta que esta dimensión es parte de la evolución mamífera. La espiritualidad ha sido abordada por un gran número de estudios científicos, en los que se reconoce la importancia del desarrollo integral de esta, para el bienestar y un mejoramiento en la salud mental. A partir del término de espiritualidad, encontrado en el libro *la ventaja evolutiva del amor*¹ de George Vaillant², se puede llevar la atención y cuidado integral que requiere el paciente. En esta línea, se afirma que el cuidado psicoespiritual se puede centrar en tres aspectos importantes:

1. Emociones positivas: en esta área se busca interiorizar y cultivar ciertas actitudes como la compasión, el altruismo, la empatía y la hospitalidad para llevar al paciente a ser consciente³ de su proceso y, así, poder ayudar a su recuperación. Según Vaillant, las emociones positivas no se enseñan, son innatas.
2. Relaciones interpersonales: la red de apoyo es importante para el paciente de salud mental y la espiritualidad debe ser el centro de ese encuentro con la red de apoyo que genere resiliencia y gratitud, dos actitudes internas que han sido investigadas en el laboratorio⁴ y de las cuales se conocen los beneficios a nivel neurofisiológico⁵.

¹ George Vaillant, *La ventaja evolutiva del amor*.

² Médico psiquiatra de la Universidad de Harvard.

³ Diferenciamos conciencia de consciencia, siendo la primera utilizada en forma ética y la segunda para referirse al conocimiento de la realidad unipersonal y trascendente.

⁴ Imma Juan, "Por qué la gratitud nos hace más felices según la neurociencia", *Intimind*, 2021, <https://intimind.es/por-que-gratitud-nos-hace-felices-segun-neurociencia/>

⁵ La práctica de la gratitud estudiada en el laboratorio tiene grandes beneficios para el cerebro. El Mindfulness Awareness Research Center de la UCLA explica que la gratitud cambia la estructura molecular del cerebro. Al cabo de 10 semanas de práctica de la gratitud, el Dr. Robert Emmons reportó resultados que van desde un 25% más de sensación de bienestar y 1,5 horas más de rendimiento, a comparación de personas que no practicaban la gratitud antes de dormir. Tomado de: <https://intimind.es/por-que-gratitud-nos-hace-felices-segun-neurociencia/>.

3. **Trascendencia:** es el proceso de ir más allá de lo propiamente terrenal, saber que existe un sentido o propósito que conecta a la persona consigo misma y con el misterio.

Con esta breve conceptualización, entonces, surgen las preguntas: ¿Por qué es importante la espiritualidad en la salud mental? ¿Qué beneficios tiene para la salud la experiencia espiritual en un ambiente de postconflicto?

HISTORIA, ESPIRITUALIDAD Y PSIQUIATRÍA

El fenómeno de la religiosidad/espiritualidad está estrechamente unido al comportamiento humano y a la sociedad, abarcando cualquier coordenada espaciotemporal, llegándose a afirmar que la predisposición a la creencia religiosa es la fuerza más poderosa y compleja de la mente humana, y, con toda probabilidad, una parte inextirpable de su naturaleza. No en vano, existen pruebas de prácticas religiosas anteriores al año 3000 a.C., que se infieren de diversos registros arqueológicos, aunque datos procedentes de prácticas funerarias podrían hacernos pensar en la existencia de este fenómeno hasta hace más de 40.000 años⁶. La espiritualidad es transcultural, todos los pueblos tienen en su ADN una inclinación trascendente, y muchos de ellos convergen para una *comunidad de experiencias* y su abordaje investigativo debe cuidar esta parte que rompe las fronteras doctrinales. A pesar del carácter casi omnipresente del hecho religioso y espiritual, el comienzo estricto de su tratamiento científico tendríamos que situarlo en la obra de W. James, que hizo que se pudiera considerar como un asunto de debate psicológico⁷, aunque es verdad que, antiguamente, ya Darwin había hecho referencia a esto, asegurando que la tendencia a la religiosidad se podría explicar, científicamente, como un proceso de selección natural que ha proporcionado ventajas para la supervivencia en la evolución del *Homo sapiens*⁸.

⁶ Wilson, *On human nature*.

⁷ James y Wells, "Religion and mental health".

⁸ Darwin, *The origin of species*.

Respecto a la implicación específica de lo religioso en la esfera de la salud, tendríamos que remontarnos a las prácticas de las más avanzadas civilizaciones de la Antigüedad (Asiria, China, Egipto, Mesopotamia y Persia), desde su identificación de la enfermedad con la posesión espiritual maligna. La reflexión científica relativa a esta simbiosis religiosidad-salud no llegaría hasta la aportación de Sir William Osler, considerado como padre de la medicina científica occidental, quien aludiría al papel saludable de la fe en la práctica médica⁹. Desde entonces, han sucedido continuos trabajos y publicaciones que investigan la eficacia médica de la religiosidad o espiritualidad en relación al cuidado de la salud y el tratamiento de diversas patologías, suponiendo una candente discusión para la comunidad científica.

Como expresión de su progresión emergente, se ha contabilizado un incremento de hasta un 600% respecto a publicaciones científicas que relacionan espiritualidad y salud, entre 1993 y 2002. Puede contemplarse una gran bibliografía que llega hasta nuestros días, corroborando estos positivos resultados. No en vano, también en la cuarta y quinta edición del Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, se reconoce a la religión y la espiritualidad como fuente de soporte emocional ante el estrés¹⁰.

Al conocer la importancia de la espiritualidad en la regulación del estrés podemos incorporar esta dimensión en las intervenciones integrales que se deberían generar en salud mental, respetando y valorando la inclinación auto-trascendente de cada paciente. La atención multidimensional es fundamental en el proceso de cuidado de personas de todas las sociedades. El valorar sus requerimientos subjetivos espirituales, tanto como los propiamente culturales nos haría tomar consciencia de repensar el modelo de atención en salud mental e inclinarnos hacia un enfoque mayormente holístico.

Todo lo anterior apoyaría la hipótesis de que la espiritualidad y la religiosidad tienen en común una actitud compasiva hacia los demás,

⁹ Osler, "The faith that heals".

¹⁰ Kutz, "Samson the Bible and DSM".

sin mencionar todas las implicancias neuro inmunobiológicas que desencadena la capacidad de empatizar con los demás. La espiritualidad por un lado implica búsqueda, una actitud de curiosidad hacia lo trascendente, mientras que la religión se relaciona con los aspectos ligados a la obediencia y a los aspectos procedimentales de la participación religiosa¹¹.

En este orden de ideas, resulta posible comprender la relación entre la espiritualidad y la salud mental en tanto la gestión del sentido de la mortalidad y la impermanencia, incluso asociarse a una mayor satisfacción con la vida y menor probabilidad de padecer alguna psicopatología de origen afectivo. Así, sabiendo que va a morir, cada persona necesita construir un sentido de propósito y significado para la vida. ¿Por qué estoy aquí? ¿Para qué sirve la vida? ¿Por qué debo hacer las cosas que hago? Las respuestas que cada persona encuentra a estas preguntas afectan la dirección de sus vidas, e idealmente, estas respuestas ayudan a reunir los hilos de su existencia en una coherencia mucho más significativa, que nos da voluntad de vivir y un propósito para la propia existencia.

EL IMPACTO DE LA ESPIRITUALIDAD EN LA SALUD MENTAL

Hablar de la espiritualidad dentro del contexto religioso es necesario, ya que, aunque tengamos una cosmovisión *liminal*¹², seguimos profesando teniendo un punto de partida desde donde vivimos nuestra experiencia. Desde una perspectiva cognitivo-comportamental, (James & Wells, 2003), la religión puede servir como un modelo mental genérico que influye en la evaluación, valoración y lectura que se hace del mundo y de los eventos de la vida. Así, dos mecanismos podrían subyacer a las fuertes asociaciones entre las dimensiones de religión y salud

¹¹ Koenig, *Handbook of religion and health*.

¹² Término acuñado por Victor Turner, para referirse a persona que viven en el límite de su creencia religiosa, pero moviéndose en el espacio de otra, aun así son fieles a la suya. Ursula Baatz cita en la página XXIV a Amaladoss, M., *Dobule Religious Belonging and Liminality en: Vidyajyoti* 66, 2002 pp. 21-34

mental: 1.- La sensación de certeza y 2.- La resiliencia; ambas proveen autorregulación del pensamiento y mejoran la toma de decisiones ante eventos adversos.

La primera hipótesis cognitivo-conductual se basa en las perspectivas teóricas de Peterson y Roy y McGuire que sugieren que la religiosidad proporciona un marco interpretativo que permite al individuo dar sentido a su existencia y contribuye a su autopercepción, su lugar en el mundo, y el significado y el propósito detrás de los acontecimientos vitales¹³. Además, sugieren, que la distinción entre la religiosidad intrínseca y extrínseca, y su correspondiente relación con el bienestar, se ilustra con este modelo. Así, para aquellas personas que presentan una orientación religiosa intrínseca, profundamente comprometidas con su religión, la explicación ofrecida por la religión podría ser aceptada y facilitar la comprensión de los eventos de la vida¹⁴. Por ejemplo, explicaciones religiosas en casos de lesiones físicas por accidentes proveen una serie de explicaciones posibles, como tener una lección que aprender o ser puesto de ejemplo para otros. Sin embargo, para las personas que presentan una orientación extrínseca, menos comprometidos a la religión, estas explicaciones no proporcionan confianza ni seguridad.

En el mismo sentido, se ha observado que la espiritualidad presenta un impacto positivo en los procesos de afrontamiento de sucesos vitales negativos¹⁵. Pargament define el afrontamiento religioso y espiritual como el esfuerzo por comprender y hacer frente al estrés en la vida en formas relacionadas con lo sagrado¹⁶. El autor sugiere un modelo de dos factores de afrontamiento religioso positivo y negativo en respuesta a eventos estresantes de la vida que incluyen el perdón religioso, la superación, la conexión espiritual religiosa de colaboración, y la purificación religiosa.

¹³ James y Wells, "Religion and mental health: Towards a cognitive-behavioural framework".

¹⁴ James y Wells, "Religion and mental health: Towards a cognitive-behavioural framework".

¹⁵ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*.

¹⁶ Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*.

El segundo mecanismo cognitivo-conductual sugiere que ciertos comportamientos religiosos contribuyen a la autorregulación o la metacognición, mediante la reducción de foco en el sí mismo, la preocupación y el estrés, y, por lo tanto, conduce a una salud mental positiva¹⁷. Esta hipótesis se basa en estudios que sugieren que ciertas creencias religiosas pueden aumentar o disminuir la atención en el sí mismo, lo que se relaciona con trastornos emocionales, la obsesión, la culpa y la preocupación. En el segundo caso, comportamientos religiosos que contribuyen a la auto-regulación o auto-control del pensamiento, reduciendo la atención focalizada en uno mismo. Por el contrario, los comportamientos religiosos que incrementan estos factores se asocian con resultados negativos. Por ejemplo, el rezo, oración continua o repetición simplemente de frases o palabras sagradas (*mantras*) puede funcionar al igual que otras formas de meditación que se enseñan a adquirir control mental y liberar a los individuos de síntomas de ansioso o el pensamiento rumiante, ya que estamos haciendo que nuestro hemisferio izquierdo, que es el hemisferio que conoce el tiempo, se enfoque y por lo tanto le permita a nuestra hemisferio derecho que no conoce que es el tiempo, pueda tener la experiencia espiritual .

LA ESPIRITUALIDAD EN EL CEREBRO

Los estudios de la espiritualidad en el cerebro empezaron en 1980 con el enfoque denominado Neuroteología, que en un primer momento buscaba encontrar un área específica de Dios en el cerebro¹⁸. Aunque un poco reduccionista, este enfoque nos permitió conocer que la espiritualidad es parte fundamental del proceso evolutivo del ser humano. Por lo tanto, es una dimensión que se debe tener en cuenta en los modelos de atención en salud.

¹⁷ James y Wells, "Religion and mental health: Towards a cognitive-behavioural framework".

¹⁸ En la Neuroteología está el enfoque reduccionista de Michel Persinger en donde la espiritualidad es producto de la actividad cerebral y por otro lado encontramos a Andrew Newberg que piensa que la espiritualidad tiene un carácter fundamental neurofisiológico.

En primer lugar, cabe aclarar que, según el psiquiatra Francés Boris Cyrulnik, existe una religiosidad personal o subjetiva que se manifiesta como la inclinación innata del ser humano hacia lo trascendente¹⁹. Es importante saber que existe una predisposición genética para esta inclinación espiritual, pero es necesario el ambiente para su desarrollo. Los abordajes holísticos en salud juegan un papel fundamental en la amalgama entre la religiosidad personal y la religiosidad cultural. Investigaciones científicas han encontrado evidencia de la relación entre los genes y receptores de oxitocina. Esta activación representa un aumento de diferentes conductas relacionadas a la espiritualidad o inclinaciones auto-trascendentes²⁰. Lo anteriormente descrito es una evidencia neuroquímica de todo lo relacionado a la experiencia religiosa, espiritualidad y prácticas religiosas.

Por otro lado, tenemos la respuesta electrofisiológica de las prácticas que nos ayudan a desarrollar la espiritualidad y el sentido trascendente. Cuando se practica alguna forma de ejercicio contemplativo como la meditación o la oración centrante, en el cerebro predominan las ondas alfa. Estas ondas son las encargadas de la relajación y los estados que llevan a la calma²¹. También, estas prácticas meditativas o contemplativas nos ayudan a estimular la memoria, por lo tanto, la consciencia del proceso de recuperación dentro de la salud mental puede tener una aceptación y aprendizaje²² que, a la vez, genere un crecimiento personal²³. De modo que el cuidado psicoespiritual en salud mental debe poner en práctica alguno de estos métodos al momento del acompañamiento. De esta forma estamos incorporando la espiritualidad como

¹⁹ Cyrulnik, *Psicoterapia de Dios. La fe como resiliencia*.

²⁰ Burgos Gallegos, "Neurociencia, Espiritualidad y Religión".

²¹ Burgos Gallegos, "Neurociencia, Espiritualidad y Religión".

²² Iynne McTaggart, *El experimento de la Intención*.

²³ En el año de 1993 el neuropsicólogo Richard Davidson, realizó uno de los primeros experimentos con respecto a la meditación basada en la compasión en monjes budistas. Se dieron cuenta que en los primeros minutos de meditación pudieron lograr un aumento de las ondas gamma, que son las encargadas de la consciencia del yo, del autoconocimiento y sus niveles siguieron en aumento en los próximos minutos de la práctica.

base de nuestro encuentro con el paciente e incorporando la experiencia interior del asistido en su proceso de recuperación.

La experiencia religiosa puede ser aplicada en el área de salud mental en patologías como los trastornos de ansiedad, la depresión, trastorno psicótico y adicciones²⁴. La meditación como método centrante tiene los siguientes beneficios comprobados²⁵:

- Disminución de la ansiedad.
- Aumento de la sensación de bienestar.
- Disminución de la creencia religiosa y concepción más amplia de la trascendencia.
- Procesamiento autorreferencial y toma de perspectiva.
- Regulación emocional.

El neurocientífico Andrew Newberg, en algunos de sus estudios publicados, muestra la importancia y los efectos de la espiritualidad en el cerebro. Durante sus estudios con monjes budistas y monjas franciscanas, el Dr. Newberg descubrió por medio de una tomografía computarizada de emisión simple de fotones que cuando los meditadores estaban en el momento cumbre de su práctica se encendía la corteza prefrontal, tuvo un aumento de flujo de sangre, lo que en la tomografía se representa con un color rojo-anaranjado. En este mismo instante, la parte posterior superior del cerebro de oscureció tornándose de color azul, esta zona es la encargada de poner límites temporales. Por lo tanto, la conclusión del doctor Andrew es que la meditación logra cancelar la información sensorial del exterior que genera límites, sin esta información, la sensación de unidad se hace presente, no hay diferencia entre el yo y el otro²⁶ estamos entrando en una de las actitudes más importantes para el desarrollo de la espiritualidad, y que según la fenomenología este uno los rasgos universales de la experiencia consciente,

²⁴ Burgos Gallegos, “Neurociencia, Espiritualidad y Religión”.

²⁵ Hakamata et al., “The neural correlates of mindful awareness”

²⁶ Newberg y Datta, “The relationship between the brain and spirituality with respect to aging and neurodegenerative diseases: clinical and research implications”.

la intersubjetividad. Así pues, se pueden ver las ventajas de la espiritualidad en el cerebro y, consecuentemente, la necesidad de que los profesionales de la salud puedan estructurar modelos que permitan un abordaje más íntegro en salud mental.

LA ESPIRITUALIDAD EN LA RECUPERACIÓN DEL PACIENTE

La espiritualidad se presenta como un puente entre la vivencia de la enfermedad, el sufrimiento y el sentido de vida. La espiritualidad es importante para la recuperación del paciente ya que lo lleva a experimentar un modelo de regulación fisiológica más allá de la homeostasis, es decir, el modelo alostático²⁷ una adaptación a partir del cambio y no de la constancia²⁸. En salud mental se ha comprobado la disminución del estrés psicológico cuando se realiza una intervención de modo espiritual²⁹, cuando esta dimensión está presente en el proceso médico se encuentra un punto seguro, y la seguridad dentro de la ascensión espiritual y desarrollo lleva al paciente a encontrar un propósito de vida, aumentar su conexión con el otro, cuidar y mejorar su autoestima, desarrollar compasión y generar sensación de certeza.

Por otro lado, la espiritualidad cumple un papel fundamental en la sensación de bienestar y pensamientos positivos y podemos ver varios estudios que nos relacionan el sentido espiritual con el optimismo y la esperanza, siendo esta última la memoria del futuro y diferenciada de la fe como memoria del pasado³⁰. De esta forma, aumenta sobremanera la calidad de vida de las personas, es decir, la satisfacción vital.³¹ En la salud mental se ha llegado a investigar la importancia de la espiritualidad

²⁷ Término desarrollado por el neurocientífico Peter Sterling en su texto *What Is Health?* Este se refiere a la regulación o adaptación del cuerpo por medio del cambio. El Dr. Sterling especifica en este texto la importancia de la espiritualidad en la recuperación de los pacientes en salud.

²⁸ Sterling, *What Is Health?*.

²⁹ Dennis O'Hara, "Is there a role for prayer and spirituality in health care?".

³⁰ Vaillant, *La ventaja evolutiva del amor*.

³¹ Ho et al., "Life Satisfaction and Associated Factors in Older Hong Kong Chinese".

en la remisión total de los síntomas depresivos³² por medio de terapia cognitiva basada en el mindfulness. Es bueno resaltar que, aunque la meditación es un proceso psicobiológico, los recursos adquiridos con la practica están en la dimensión espiritual, siendo la práctica contemplativa un elemento importante para la recuperación del paciente, por las herramientas brindadas desde este tipo de abordaje.

CONCLUSIÓN

Existe un creciente interés en la relación de la espiritualidad y la salud mental, destacando el rol protector que genera el ejercicio de la fe, algunos relevantes que pueden dar luces en el ejercicio pastoral y médico al momento de la intervención y abordaje terapéutico del paciente. Los efectos neurofisiológicos comprobados de igual forma en la conducta ante eventos estresores, hacen que la espiritualidad tenga un poder transformador ante el sufrimiento y el dolor. El neurólogo Jaime Toro Gómez en su texto el cerebro del siglo XXI comenta que a nuestro cerebro le cuesta más no creer, que creer, por lo tanto, las decisiones también van de acuerdo con este punto³³. Los recursos espirituales han dado grandiosos resultados en la toma de decisiones, se ha comprobado una mayor cantidad de materia gris en las áreas pre frontales correspondientes a la consciencia de las decisiones y una disminución en la actividad de la amígdala, así como, la disminución de síntomas de ansiedad ocasionados por liberación excesiva de cortisol, al mismo que se preserva la estabilidad emocional, siendo este el estado que se debería tener al momento de afrontar una enfermedad.

Así pues, no es difícil inferir la coadyuvancia del acompañamiento espiritual en el abordaje terapéutico, como parte de un ejercicio multidisciplinario transcultural, en donde el vínculo con profesionales del área de la salud mental y la pastoral de la salud por medio de técnicas de acompañamiento y técnicas contemplativas es básico, sin dejar de

³² Braam et al., "Religiosity as a protective or prognostic factor of depression in later life".

³³ Toro y Yepes, *El Cerebro del Siglo XXI*.

lado que es primordial la consciencia, respeto y sensibilidad hacia la fe y creencias de cada paciente. Además de lo anterior, se considera la necesidad de mayor investigación sobre el tema, especialmente en sus aplicaciones clínicas y que además cubran la diversidad de los antecedentes culturales y religiosos de cada individuo, para la construcción de una sociedad de mentalidad transcultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amy, Ai, Christopher Peterson y Tice Terrence. "Faith-based and Secular Pathways to Hope and Optimism Subconstructs in Middle-aged and Older Cardiac Patients". *Journal of Health Psychology*, (2004): 425-450.
- Anandarajah, Gabriel y E. Hight. "Spirituality and Medical Practice: Using the HOPE Questions as a Practical Tool for Spiritual Assessment". *Am Fam Physician*, (2001):81-89.
- Baetz, Marilyn, Ron Griffin, Rudy Bowen y Gene Marcoux. "Spirituality and psychiatry in Canada: psychiatric practice compared with patient expectations". *Canadian journal of psychiatry*,(2004): 265-271.
- Braam, A W, A Beekman, D Deeg, J Smith, y W Van Tilburg. "Religiosity as a protective or prognostic factor of depression in later life; results from a community survey in the Netherlands". *Acta Psychiatrica Scandinavica*, (2007): 199-205.
- Burgos Gallegos, Hernán. "Neurociencia, Espiritualidad y Religión". *Revista de Educación Religiosa*, (2020): 103-130.
- Campo-Arias, Adalberto, Heidi Oviedo y Edwin Herazo. "Prevalencia de síntomas, posibles casos y trastornos mentales en víctimas desplazadas por el conflicto armado interno en Colombia: revisión sistemática". *Revista Colombiana de Psiquiatría* 43, n. 4 (2014): 177-185.
- Cyrulnik, Boris. *Psicoterapia de Dios. La fe como resiliencia*. Barcelona: Gedisa, 2018.

- Darwin, Charles. *The origin of species: by means of natural selection or the preservation of favoured races in the struggle for life*. New Jersey: Castle, 2004.
- Ellison, Christopher. "Are there religious variations in domestic violence?" *Journal Family Issues* 20, n. 1 (1999): 87-113.
- Hakamata, Yuko, Mikio Iwase, Takashi Kato, Kohei Senda, y Toshiya Inada. "The neural correlates of mindful awareness: a possible buffering effect on anxiety-related reduction in subgenual anterior cingulate cortex activity", *Plos One*, n. 8 (2013), <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.00755262>.
- Ho, S., J Woo, J. Lau, S. Chan, Y. Yuen y I. Chi. "Life Satisfaction and Associated Factors in Older Hong Kong Chinese". *Journal of the American Geriatrics Society*, (1995): 252-255.
- James, Abigail y James Wells. "Religion and mental health: Towards a cognitive-behavioural framework". *British Journal Health Psychology*, n. 8 (2003): 76-379.
- Jaung, Michael, Suni Jani, Sophia Banu y Joy Mackey. "International Emergency Psychiatry Challenges: Disaster Medicine, War, Human Trafficking, Displaced Persons". *The psychiatrics clinics of North America* 40, n. 3 (2017): 565-574.
- Intimind. <https://intimind.es/por-que-gratitud-nos-hace-felices-segun-neurociencia/>
- Koenig, Harold, Dana King y Verna Carson. *Handbook of religion and health*. London: Oxford University Press, 2012.
- Kutz, Ilan. "Samson the Bible and DSM". *Archives of General Psychiatry (JAMA Psychiatry)* 58, (2002): 59: 565.
- Levin, Jeff. How Faith Heals: A Theoretical Model. *Explore* 5, n. 2 (2009): 77-96.

- Maruso, Stella Maris. *El Laboratorio del Alma. historias para sanar que merecen ser contadas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Planeta, 2014.
- McTaggart, Iynne. *El experimento de la Intención. Cómo cambiar tu vida y cambiar el mundo con el poder del pensamiento*. España: Sirio, 2011.
- Médicos Sin Fronteras. <https://www.msf.org/sites/default/files/legacy/adjuntos/Informe-Colombia-Junio-2013.pdf>
- Muris, Peter y Peter De Jong. "Monitoring and perception of threat". *Personality and Individual Differences* 15, n. 4 (1993): 467-470.
- Musick, M A, H Koenig, J Hays y H Cohen. "Religious activity and depression among community-dwelling elderly persons with cancer: the moderating effect of race". *The Journal of Gerontology* 53, n. 4 (1998): 218-227.
- Newberg, Andrew y Saachi Datta. "The relationship between the brain and spirituality with respect to aging and neurodegenerative diseases: clinical and research implications". *Journal of Religion, Spirituality & Aging*, (2020): 1-24.
- O'Hara , Dennis. "Is there a role for prayer and spirituality in health care?". *Medical Clinics of North America* 86, n. 1 (2002): 33-46.
- Osler, William. "The faith that heals". *British Medical Journal*, n. 18 (1910): 1470-1472.
- Pargament, Kenneth. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Simkin, Hugo y Martin Etchevers. Religiosidad, espiritualidad y salud mental en el marco del Modelo de los Cinco Factores de la Personalidad. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina* 60, n. 4 (2014): 265-275.

- Snyder, Charles. "The past and possible futures of hope". *Journal of Social and Clinical Psychology* 19, n. 1 (2000):11-28.
- Sterling, Peter. *What Is Health?* Massachusetts: The MIT Press, 2020.
- Sulmasy, Daniel. "Biopsychosocial-spiritual model for the care of Patients at the End of Life". *The Gerontologist*, n. 3 (2002): 24-33.
- Taylor, S E, M Kemeny, G Reed, J Bower y T Gruenewald. "Psychological resources, positive illusions, and health". *American Psychologist* 55, n. 1 (2000): 99-109.
- Toro, Jaime y Manuel Yepes. *El Cerebro del Siglo XXI*. Bogotá: Manual Moderno, 2018.
- Vaillant, George. *La ventaja evolutiva del amor. Un estudio científico de las emociones positivas*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt, 2009.
- Valiente Barroso, C. y E García-García. *Psicogeriatría: La religiosidad como factor promotor de salud*. Madrid: Viguer Editores SL, 2010.
- Wilson, Edward. (1998). *On human nature*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

EL –CUIDADO DE SÍ– COMO ESTRATEGIA DE INTERVENCION ESPIRITUAL FRENTE AL AUSENTISMO LABORAL

Catalina Lugo Pulgarín*

Docente Asesor: Pbro. PhD. Jairo Alberto Henao Mesa**

RESUMEN: Este aporte preparado para este escenario de reflexión teológica surge de una investigación realizada a partir del análisis de variables estadísticas sobre ausentismo laboral en una muestra aplicada a 33 personas que laboran en una empresa del sector de alimentos. Inicialmente fueron seleccionados dos grupos, unos con ausentismo laboral por enfermedad común y/o por accidentes y otros sin ausentismo laboral en un periodo determinado. Los hallazgos principales indicaron que el influjo de la espiritualidad era significativo en las personas sin el ausentismo laboral. Posteriormente, y en el marco de la pandemia por COVID - 19, se amplió el muestreo en 30 empresas del Valle de Aburrá, significando un total de 1229 expuestos, incluyendo la empresa de la muestra inicial del estudio, donde se incluían nuevas variables. La intuición original había nacido en la propuesta investigativa para los Seminarios de Investigación de la Carrera de Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana Medellín¹², en el período 2018-2021. Como ya se ha dicho, se recopiló información en empresas seleccionada en el Valle

* Estudiante de octavo semestre de Teología en la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín – Colombia. Gerente de AHSISMA. Ingeniera en Higiene y Seguridad Ocupacional Especialista en Gestión Ambiental Consultor y Auditor Líder SGI -RUC Docente Universitario IUE – UPB. catalina.lugo@upb.edu.co; <https://orcid.org/0000-0002-5580-5880>.

** Docente de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín – Colombia. jairo.henao@upb.edu.co; [ORCID: 0000000337230769](https://orcid.org/0000000337230769)

¹ Lugo, Sánchez y Úsuga, “Influencia de la espiritualidad en la cultura del cuidado en la empresa Un Sólo Proveedor”.

² Lugo, Sánchez y Úsuga, “Impacto del cuidado en tiempo de pandemia”.

de Aburrá, que permitieron iniciar una entrega de posibles soluciones espirituales para responder al ausentismo laboral. El objetivo principal de la investigación es destacar la influencia de la espiritualidad cristiana en un contexto empresarial, desde una perspectiva del cuidado de sí, proponiendo estrategias que aporten a un problema que se agudizó con motivo de la pandemia del COVID 19. El resultado se válida en relación con el -cuidado de sí-, a través de la efectividad de los protocolos definidos en las empresas y la aplicación de controles físicos (vacunas), que aportan a la prevención e identificación oportuna de síntomas como el control a la propagación y por ende al control de ausencias, favoreciendo el comportamiento en términos laborales y de no ausentismo. Se constata que la espiritualidad jugaría un papel importante en los estilos de vida de la cultura del cuidado. Quien escribe frecuenta una Facultad Católica de Teología y traza sus referencias espirituales en esta episteme.

PALABRAS CLAVE: Cuidado de sí, Salud, Seguridad, Trabajo, Ausentismo, COVID 19, Empresa, Espiritualidad.

Son el -cuidado de sí- y el trabajo las maneras como las personas construyen su propia realidad laboral íntegra, la única manera de interactuar y de intervenir la naturaleza, la sociedad y los espacios de relación con el otro, en el ámbito empresarial. Sin embargo, aunque esta premisa no tiene nada de conflictivo, el predominio de la razón instrumental-analítica, como herramienta aparentemente “más eficaz para intervenir con profundidad en la naturaleza y en el individuo” ha derivado históricamente en un dominio destructivo de ésta y de las relaciones entre los hombres, hecho que nace, según el teólogo L. Boff, en el surgimiento del antropocentrismo que, por un lado “niega a las cosas la relativa autonomía que poseen”, pero, además, “olvida la relación que el propio ser humano mantiene [...] con la naturaleza y con todas las realidades ante la sociedad, por ser parte del todo”.

La reflexión teológica-espiritual en un contexto empresarial busca, por un lado, integrar la cotidianidad del ser humano que se define vulgarmente como -el trabajo-, con las problemáticas empresariales técnicas que se definen como -ausentismo laboral-, para encontrar

respuestas suficientemente duraderas en momentos críticos del existir y los desafíos a los cuales se enfrentaría el obrero. De otro lado, la teología, en cuanto reflexión sobre la espiritualidad cristiana puede ofrecer estrategias sólidas que impacten el medio laboral expuesto a la crisis.

Este ejercicio se divide en varias partes que nos ayudarán a ir profundizando en ello. Inicialmente se aborda la descripción de la problemática a partir del análisis de ausentismos laborales y su importancia en la gestión de los riesgos, incluyendo en esta las primeras preguntas de relación con lo espiritual, y con ello, se quiso descubrir sin dilación cómo influye la espiritualidad en el ausentismo laboral, entendida ella como –cuidado de sí–, para definir estrategias que aportaran en la intervención del –ausentismo laboral–.

Seguidamente se hace una aproximación a la relación entre espiritualidad y –cuidado de sí–, para llegar a un análisis de datos relacionados con la manifestación del ausentismo por COVID-19, encontrando resultados que permiten imaginar estrategias de intervención empresarial. Teniendo en cuenta que durante el periodo de pandemia los espacios laborales se convirtieron en un entorno de alto riesgo para las personas ya que posibilitaba el contacto estrecho, se generaba un aumento en la propagación de casos, llevando a saturar las redes hospitalarias y declarándose alertas sanitarias, con el subsecuente deterioro de la vida en sociedad y el compromiso económico de sus integrantes. Esto llevó a identificar el reconocimiento del cuidado del otro, como aprendizaje comunitario necesario y urgente.

Finalmente, los últimos apartados buscan dar a conocer, cómo la influencia de la espiritualidad juega un papel importante en los estilos de vida de la cultura del –cuidado de sí–, en ambiente laboral, a través de un estado de conciencia expandida, al ponernos en contacto con nuestro propio yo, donde los sentimientos internos ya no son de miedo, ira, rigidez, sino que los límites que se evidencian en las crisis de ausentismo laboral, ceden a nuevas perspectivas de recreación a partir del –cuidado de sí–.

El –cuidado de sí– forma parte de esta utopía que es la vida y la observancia de la ética en el contexto organizacional, entonces, el

-cuidado de sí- sobresale en la espiritualidad de tal manera que proyecta escenarios esperanzadores para el trabajador y le permite un encuentro integrador con su ser, más allá de lo circunstancial de las crisis, haciéndoles conscientes de la necesidad de un cuidado esencial, desde su entorno más cercano a la familia, la empresa, hasta asumir en su propósito de vida el sostenimiento en el tiempo de su entorno y el cuidado de todos los seres que le rodean.

El marco hermenéutico crítico del mundo laboral evidencia la importancia que tiene en la gestión del riesgo en el trabajo la relación entre la espiritualidad y la percepción de cultura del -cuidado de sí-. Las primeras muestras, anteriores a la crisis de la pandemia, permitieron analizar la relación el ausentismo laboral y la incidencia de la espiritualidad en las responsabilidades laborales, su tendencia ascendente y su consideración como parte esencial e integral del desarrollo de la persona.

Luego fue oportuno, mediante un estudio cualitativo, con paradigma mixto, empírico analítico e histórico hermenéutico, correlacional y de corte transversal, describir la relación entre variables críticas como el COVID 19, con protocolos de bioseguridad, contacto estrecho, empresa y cuidado³. En ambos muestreos se utilizaron encuestas como instrumento para la recolección de datos.

AUSENTISMO LABORAL UNA PROBLEMÁTICA EMPRESARIAL

La Seguridad y Salud en el Trabajo (SST) es la disciplina que trata de la prevención de las lesiones y enfermedades causadas por las condiciones de trabajo, de la protección y promoción de la salud de los trabajadores. Tiene por objeto mejorar las condiciones y el medio ambiente de trabajo, así como la salud en el trabajo, que conlleva la promoción y el mantenimiento del bienestar físico, mental y social de los trabajadores en todas las ocupaciones. (Decreto 1072 de 2015). Es la encargada en conjunto con otras áreas o procesos de las organizaciones de analizar y buscar estrategias encaminadas a la intervención del ausentismo laboral, como parte no solo del cumplimiento de los requisitos laborales, si no como

³ Lugo, Sánchez y Úsuga, “Impacto del cuidado en tiempo de pandemia”, 3

planes de mejoramiento para la gestión de la salud y la seguridad. Una de sus fuentes de información y partida inicial de intervención es el análisis del ausentismo laboral en el cual se incluyen enfermedades de origen común, accidentes y enfermedades laborales. Problemática empresarial que genera pérdidas administrativas y financieras importantes, además de consecuencias físicas, psicológicas y emocionales en quienes se ven afectados por alguna patología o lesión.

Esta problemática ha constituido un desafío para aquellos que intervienen en la gestión organizacional y que puede estar reflejada en situaciones de la vida cotidiana de los responsables, que de una u otra manera buscan responder a los problemas de los obreros. Aquí se aparece otro tema que ha sido relevante a nivel empresa, y es el comportamiento humano. Las áreas de gestión humana, los procesos de desarrollo humano en las organizaciones, si bien buscan hacer más productivos y mejorar el rendimiento de sus colaboradores, el crecimiento en formación y conocimiento, también son importantes en enfocar sus objetivo para hacer que ese grupo de colaboradores evolucionen y tengan una vida más feliz (Programas de bienestar). Sin embargo, quedamos cortos en estos procesos cuando no se tienen claro por parte de la persona cuál es el propósito en la lucha de cada ser humano. Aquí descubrimos un nicho que consiste en nuestra propuesta: la espiritualidad nos permite llegar a este objetivo último: la crisis interior del ser humano en momentos de crisis que no responden favorablemente a terapias técnicas habituales.

Los análisis empresariales no parecieran advertir la necesidad de evaluar estos niveles internos del hombre del trabajo y su relación con los desempeños en el mundo laboral. El comportamiento humano, también es influenciado por la actitud creyente hacia un Ser Superior o por otras maneras de trascendencia, respondiendo con estímulos que llegan a la consciencia, pudiendo ayudar a visualizar, ese cada vez más notorio sentimiento del ser humano de la necesidad del –cuidado de sí–, cuidado del otro, cuidado del entorno familiar, social y laboral. Esto es importante en los hallazgos, porque la consciencia espiritual logra integrar con mayor efectividad el significado de la propia vida, la

relación con la familia y la sociedad y los medios como este cuidado sea vinculante y fructífero, generando respuestas positivas en el propósito particular del mundo laboral.

Mientras se indagaba sobre el anterior punto, para el año 2020, la economía colombiana se vio afectada por las urgentes medidas que los países debieron acoger como respuesta de contención al problema de la pandemia COVID 19. Todo fue un aprendizaje de corto, mediano y largo plazo, lo que llevó a implementar medidas de bioseguridad que permitieran reaperturas empresariales de acuerdo con la situación de cada departamento y el requerimiento de cada empresa. Las diferentes acciones como mecanismos de acción solo podían ser validados en su efectividad durante el proceso, entre los más implementados y con mayor rigor fueron los protocolos definidos en las empresas que aportan a la prevención e identificación oportuna de síntomas de COVID-19, aplicando las medidas de salud para evitar la propagación, incidiendo en el comportamiento de los trabajadores para favorecer el cumplimiento de los mismos, con consecuencias holísticas en los ámbitos de su vida. Igualmente, allí la influencia de la espiritualidad jugó un papel importante en los estilos de vida de la cultura del cuidado.

Fue posible la reactivación de la vida cotidiana y laboral a partir de la implementación de estrategias de bioseguridad diseñados e implementados en las empresas que permitieran: 1) Proteger a los trabajadores, empleadores y sus familias de los riesgos para la salud por infección de COVID-19. 2) Proteger a los trabajadores en el lugar de trabajo. 3) Estimular la economía y el empleo. 4) Sostener los puestos trabajo y los ingresos con el propósito de mitigar los impactos negativos y lograr una recuperación rápida según la Organización Internacional del Trabajo, mediante comunicado del 18 de marzo de 2020, evidenciando la relevancia que tiene la implementación de protocolos de bioseguridad en la gestión del riesgo en el trabajo con un énfasis en el cuidado en todos los momentos de la vida. Se identificó, como es sabido por todos, que la infección por Covid 19 podría conducir hasta el síndrome de dificultad respiratoria del adulto severo (SARS CoV2), con consecuencias letales.

Hace unos veinte años (2002), el teólogo brasileiro Leonardo Boff, proponía retomar el asunto del -cuidado de sí- como una contribución ética del cristianismo y de las religiones, en general, para responder a los problemas de sostenibilidad de las cosas planetarias que se presentaban como crisis en crecimiento: calentamiento global, conflictividad social, detrimento de las conquistas humanas. Planteaba que la sostenibilidad ocurre realmente cuando entra en juego el factor humano integral capaz de intervenir en los procesos naturales, no bastando el funcionamiento mecánico de los procesos de interdependencia y de inclusión, siendo necesaria otra salida que se ajuste con mayor incidencia al propósito de la sostenibilidad, esto es, el -cuidado de sí-.

Éste funda también un nuevo paradigma, “la ética del cuidado completa la ética de la justicia, no se oponen, sino que se complementan construyendo una convivencia humana fecunda, dinámica, siempre abierta a nuevas relaciones y cargada de sentimientos de solidaridad, afectividad y a morosidad que permiten al ser humano la felicidad y el profundo bienestar para todo”⁴. Desde este tiempo los procesos organizacionales inician programas con énfasis en cultura del cuidado empiezan a integrar la intervención desde una gestión del riesgo con la gestión del comportamiento, en el presente no solo enmarcado en un ambiente laboral sino buscando desde diagnósticos extralaborales causas que permitan intervenir una cultura organizacional desde un marco integral trabajo – salud - personas.

Si bien es cierto que el asunto del -cuidado de sí- surge históricamente en un ambiente filosófico griego y se replica con otros posibles nombres en teosofías asiáticas, nuestro contexto social es radicalmente religioso, no explícitamente filosófico (sin pretensiones de abordar la conexión entre una cosa y otra). Por tanto, este ejercicio de intervención del mundo laboral, para efectos del ausentismo laboral, propone hacer un abordaje desde un propósito más humanizador, donde la espiritualidad en diálogo con los problemas empresariales de ausentismo se convierte en una posibilidad de respuesta. Si bien en nuestro medio

⁴ Boff, *El cuidado necesario*.

la espiritualidad se practica en momentos de religiosidad dialógica y social, ella consiste en un sentido de trascendencia más profundo, una experiencia de salida que reside en cada uno y aparece necesaria en momentos de soledad, de crisis familiar, se alimenta en el diálogo social intra cultural y tiene efectos positivos de encuentro con el otro, con los fenómenos que nos rodean y mitigan las consecuencias negativas que los momentos de crisis puedan traer. Este ha sido un redescubrimiento de quien les habla, estudiante de teología, empresaria, responsable de un grupo de trabajadores, madre y necesitada de estrategias de intervención que no sean simplemente técnicas, y que respondan al enunciado del Decreto que nos rige: mejorar las condiciones y el medio ambiente de trabajo, así como la salud en el trabajo, que conlleva la promoción y el mantenimiento del bienestar físico, mental y social de los trabajadores en todas las ocupaciones. (Decreto 1072 de 2015).

METODOLOGÍA Y DESCRIPCIÓN DE LA INFORMACIÓN RECAUDADA

La información base de esta reflexión es un estudio correlacional de corte transversal inicial que describe la relación entre variables de comportamiento, concepción de seguridad y percepción de la espiritualidad en los trabajadores de una empresa, <USP>, (Un Solo Proveedor), ubicada en el municipio de Itagüí-Antioquia (Colombia). El estudio se realizó con una muestra de 33 personas. Seleccionados por los eventos de incapacidad laboral generados tanto por enfermedad de origen común como por accidentes laborales, registrados en el periodo desde el 01 enero 2017 hasta el 30 septiembre de 2018.

Los criterios de inclusión: mayor de 18 años, hombres y mujeres trabajadores vinculados directamente por la empresa por más de seis meses, trabajadores con ausentismo de 3 o más eventos en un año por contingencias relacionados con enfermedad general o accidentes laborales, con 10 o más días de incapacidad en el mismo periodo, los cuales conforman el grupo A. En este grupo había 13 personas. Trabajadores con los mismos criterios pero que no hayan tenidos eventos de incapacidad durante el mismo periodo conforma el grupo B.

Criterios de exclusión: evento de incapacidad por contingencia relacionada con maternidad, paternidad y enfermedad laboral ya calificada.

Los instrumentos utilizados para la recolección de la información fueron: escala de percepción de seguridad, que emite su grado de acuerdo con una serie de afirmaciones relacionadas con la seguridad en el trabajo. Esta clasificación se da en escala tipo Likert, que va desde casi nunca a casi siempre con un valor mínimo de uno (1) y un valor máximo de cuatro (4). Posteriormente, se hace un nuevo estudio en tiempo de pandemia, luego del reintegro, y en esta oportunidad se basa de un estudio cualitativo, con paradigma mixto, empírico analítico e histórico hermenéutico, correlacional y de corte transversal. Se describe la relación entre variables como COVID 19, protocolos de bioseguridad, contacto estrecho, empresa, cuidado. Se realiza una muestra de 30 empresas del Área Metropolitana, con un total de expuestos de 1229 en un periodo evaluado que va desde 1 de marzo de 2020 hasta 1 de marzo de 2021. Se incluye la empresa del primer estudio. Se utilizaron dos encuestas como instrumento para la recolección de datos.

Sin detenernos en la entrega de los datos obtenidos en las investigaciones, los cuales pueden ser consultados en los artículos referenciados, es importante describir a continuación algunos resultados que aportan en el contexto general de la reflexión:

Si bien de las 32 personas inicialmente encuestadas, la mayoría tienen un grado aceptable de reconocimiento de ser religiosas o religioso- espiritual, se encontró en el número de ausentistas poca adopción de un estilo de vida espiritual y otras no tienen presente ningún norte fuera de ellas que guíe su vida diaria. Así mismo, se pudo llegar a verificar que la espiritualidad y religiosidad influyeron positivamente en el autocuidado observado en quienes no tuvieron ausentismo laboral en el periodo del muestreo, una mayor influencia del hecho espiritual y una concepción de seguridad más enfocada al valor vital. Por contrapartida, en el grupo de trabajadores con mayor ausentismo hubo una tendencia menor al autocuidado, aunque muy probablemente este porcentaje no sea significativo y puede ser explorado en nuevas mediciones.

Ahora, en la aplicación de la medición sobre el comportamiento en época de pandemia, donde el cuidado marcaba la estrategia principal de prevención de contagio, “te cuidas, me cuidas”, en las 30 empresas, incluida la empresa del estudio inicial, con un total de 1229 expuestos, se encontraron 169 casos probables para infección por COVID-19, y el 4% fueron positivos, equivalentes a 49 personas, un caso severo, no muertes.

En las empresas con menos casos positivos, se evidenció que el 100% de la población medida recibió capacitación de protocolos de seguridad; mientras se evidencio que la empresa con más casos reportados positivos no recibió el mismo plan de formación y sensibilización enfocados en la cultura del cuidado, los espacios de reflexión espiritual y compartir en familia.

Los resultados del muestreo apuntan a que las estrategias definidas en las empresas tienen mayor relación de efectividad entre la promoción del -cuidado de sí- y las prácticas de bioseguridad en el cumplimiento de los objetivos en la prevención de contagios y la propagación del virus.

ANALÍTICA INTERPRETATIVA Y CRÍTICA DE LA ESPIRITUALIDAD EN UN CONTEXTO EMPRESARIAL, COMO ESTRATEGIA DEL CUIDADO EN LA INTERVENCIÓN DEL AUSENTISMO LABORAL. VALIDACIONES DE LA INTERVENCIÓN DEL AUSENTISMO LABORAL DESDE LO ESPIRITUAL

Tipificar conceptos organizacionales es complejo, más aún cuando se busca una relación entre ambiente laboral y espiritualidad, término que, si bien hace parte de una forma de vida, de diálogo social, y que llega hasta la experiencia laboral entre quienes dedican espacios a la oración, el cuidado del otro como componente espiritual y estilo de vida. Excedería lo sustentable el ejercicio realizado en los muestreos, sin embargo, orienta hacia posibles nuevas investigaciones de campo en este tiempo de la inmediata postpandemia, cuando se tenemos una población vacunada de más del 90%.

El –cuidado de sí– sigue siendo un tema reiterativo de reflexión en la vida del hombre, permite pensarnos como personas integrales que nos desempeñamos dialógicamente, con cuanto somos, en el amplio espectro de la sociedad. Un trabajador que concurre a su trabajo en determinada empresa no va con una parte de sí, va todo él, en la totalidad de su ser. No va su mano o su cerebro, va la persona y su entorno existencial. Cualquier intervención que se proponga, frente al ausentismo laboral, debería tener en cuenta la integridad del ser humano.

En este sencillo ejercicio de muestreo, del que damos cuenta y que se intenta conceptualizar en este medio nos lleva a pensar en la relación íntima existente entre las dinámicas públicas y privadas desde un enfoque más ético, moral, político y espiritual. Cuanto se ha expresado de manera puntual sobre el –cuidado de sí–, evidencia el poder del cuidado como una actitud de relación amorosa, suave, abordando todo tipo de preocupación, inquietud, como la vivencia de la relación entre la necesidad de ser cuidado y el desarrollo volitivo, y sobre todo cómo el *cuidado –precaución y cuidado– prevención* se refieren a aquellas actitudes y comportamientos que deben ser evitados por sus consecuencias dañinas previsibles (prevención) e imprevisibles, debido a la inseguridad de los datos científicos y a lo imprevisible de los efectos perjudiciales al *sistema –vida* y al *sistema– tierra* (precaución) (Boff, 2012).

Cuando hablamos de espiritualidad, nos referimos a una dimensión profunda del ser humano que tiene la misma importancia que lo corporal, lo volitivo, lo racional o lo técnico. Si bien las religiones son construcciones culturales, cada cultura permite con sus creencias realizar en modos concretos esa dimensión de lo profundo y trascendente. Lo espiritual es la capacidad del ser humano de sentirse parte de una gran totalidad, que le permite ser capaz de relacionarse, de abrirse a este todo, identificarse con ese todo, un todo que está soportado por una energía poderosa, amorosa misteriosa, que por milenios ha recibido distintos nombres, aunque sea innombrable, y que en el cristianismo se nos propone como misterio de Dios, pero que en otras culturas se propone como Ala, Tao, Shiva. No importa el nombre sino la constatación

de que en todas partes el hombre sufre, el hombre goza y allí está presente esa *-salida hacia-* el misterio bondadoso que lo sustenta.

En la Biblia, nuestra modulación narrativa de este misterio, el Dios que libera y salva es el mismo que creó el universo, y esos dos modos divinos de actuar están íntima e inseparablemente conectados:

¡Ay, mi Señor! Tú eres quien hiciste los cielos y la tierra con tu gran poder y tenso brazo. Nada es extraordinario para ti [...] Y sacaste a tu pueblo Israel de Egipto con señales y prodigios. (Jr 32,17.21).

El Señor es un Dios eterno, creador de la tierra hasta sus bordes, no se cansa ni fatiga. Es imposible escrutar su inteligencia. Al cansado da vigor, y al que no tiene fuerzas le acrecienta la energía. (Is 40,28b-29).

La espiritualidad es una experiencia de lo profundamente humano, de percibir que no estamos solos, enfrentados a nuestra limitación. El cómo se expresa, dependerá de cada cultura. Pero el hombre es el mismo entre los orientales, los occidentales, los cristianos, los aborígenes. La dictadura de los procedimientos técnicos, amarrados a ciertas epistemes, nos han hecho perder la sensibilidad ancestral de que somos parte y de que sólo de esta manera podemos dar respuesta a las situaciones límite por las que atravesamos. Y tal cosa tiene incidencia en lo micro de la vida, como es el mundo laboral o en lo que es macro, como una pandemia.

Cuanto aquí se propone para la reflexión teológica y empresarial consiste en que recuperemos la necesidad de la mirada holística de los problemas. Salgamos del secuestro del paradigma técnico – científico. Eso lo ha propuesto el Papa Francisco en la carta encíclica en *Laudato si'*: cualquier pretensión de cuidar y mejorar el mundo supone cambios profundos en «los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad» (&5). El auténtico desarrollo humano posee un carácter moral y supone el pleno respeto a la persona humana, pero también debe prestar atención al mundo natural y «tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado». Por lo tanto, la capacidad de transformar la realidad que tiene el ser humano debe desarrollarse sobre la base de la donación originaria de las cosas por parte de Dios. Y

ser capaces de mirarse a sí mismos con honestidad, de sacar a la luz su propio hastío y de iniciar caminos nuevos hacia la verdadera libertad. No hay sistemas que anulen por completo la apertura al bien, a la verdad y a la belleza, ni la capacidad de reacción que Dios sigue alentando desde lo profundo de los corazones humanos.

Lo que ayer fue verdadero puede seguirlo siendo verdadero hoy, pensemos en la compasión, en el perdón, en amor por la naturaleza, por la familia. Eso no es verdad solamente porque un procedimiento técnico – científico lo demuestre, sino también hay otras formas de constatación y una de ellas es la espiritualidad; entonces, ¿por qué no podría ser importante la intervención del mundo laboral, en cuestiones profundas, la cuestión espiritual?

Si la solidaridad depende de la esencia del ser humano, una esencia que se pierde con el crimen más grande que es el individualismo, que genera competencia, ganancias y lleva a olvidar el respeto y la dignidad humana, más aún en los ambientes laborales, se invita a ver en esta estrategia de intervención, la cual necesita ampliarse más. Podemos resolver muchas más cosas en el ámbito laboral, en cuanto seamos capaces de recuperar la integralidad de la vida, el cuidado de ella, la corresponsabilidad que nos determina, el sentido de trascendencia, salir de sí y llegar a otro mayor, etc. No se trata de reivindicar lo confesional, que tanto apasiona y divide a las personas, sino de experiencias interiores que nacen en lo confesional y que pueden ser aplicadas axiológicamente y/o terapéuticamente a grupos de personas ligadas a la vida empresarial, donde se busca resolver problemas del día a día.

Permitir en las organizaciones espacios que lleven a las personas a canalizar sus más profundas energías, a través de ejercicios de espiritualidad ayudará no solo a la minimización del ausentismo laboral, si no, aún más, enfrentar las diferentes situaciones que hoy se han manifestado en relación con la salud mental, hacer frente al estrés laboral, potenciar habilidades, y mejorar los ambientes laborales. Siendo esta una parte fundamental de la salud y el bienestar que sustenta las capacidades

individuales y colectivas para tomar decisiones, establecer relaciones y dar forma al mundo en el que vivimos.⁵

No se puede desconocer que la fe cristiana en las diferentes culturas donde está, ha permitido perfeccionar varios modelos que permiten orientar desde experiencias espirituales a través del seguimiento de Jesús, modelos como espiritualidades franciscana, benedictina, dominica, carmelita, o ignaciana según los modos de seguir a Jesús de san Francisco de Asís, santo Domingo, san Benito, santa Teresa y san Juan de la Cruz o san Ignacio de Loyola. Todas con un sentido humano, solidario de cara al mundo, donde se busca hallar en el silencio, en la entrega al otro, el cuidado del cuerpo, el respeto por el templo, la voluntad de Dios para darle respuesta a esa pregunta de quién soy, respondiendo a la misión que tenemos desde el amor hacia sí mismo, hacia el otro, hacia el entorno, en un equilibrio de exterioridad e interioridad. Esos son auténticos saberes sobre el hombre y cuanto le concierne. Auténticas experiencias que también se pueden analizar y que permitirían influenciar en la intervención del ausentismo laboral como estrategias para cuidar la vida dentro del contexto organizacional y hacer que este cuidado sobresalga, la espiritualidad puede ser una opción que permite trascender el ego consumista e individualista, deformación del yo cartesiano, y nos ayude a ver más allá de nosotros mismo y ponernos en el lugar del otro y aceptar que a mi lado se encuentra lo Otro, gracias al cual soy yo quien soy.

CONCLUSIONES

Los problemas de ausentismo laboral están siendo tomados muy en serio e intervenidos actualmente a nivel internacional, por su gran impacto no solo en lo relacionado con la salud de las personas, sino también en su relación con las finanzas y cultura de las organizaciones. No se puede negar que existe una relación con algunas enfermedades y la falta de estudios de las diferentes patologías por las entidades de salud. Al mismo tiempo, es importante la integración de controles organizacionales

⁵ <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>

integrales entre los riesgos laborales, gestiones administrativas cumplimiento legales sin olvidar la vida externa de cada trabajador. Cada aspecto encontrado como causa del ausentismo y la búsqueda de estrategias y equilibrios entre la vida laboral del empleado y su estilo de vida, nos ha llevado a pensar en una opción desde de ámbito espiritual relacionado con esa necesidad del ser humano de ser entendido, de equilibrar su familia, el trabajo, sus interés y hasta sus creencias sin que afecte las empresas. Estamos en un momento histórico donde el hombre requiere de espacios y donde las organizaciones buscan como controlar las ausencias laborales, la continua deserción de los trabajadores, la continuidad de procesos, la baja rentabilidad.

El -cuidado de sí- forma parte de esta utopía en la vida y la observancia de la ética en el contexto organizacional, hace que estos componentes sean más concretos desde la espiritualidad, de tal manera que se logre proyectar escenarios esperanzadores para el trabajador y le permita un encuentro con su ser, más allá de sí mismo, haciéndolo consciente de la necesidad de un cuidado esencial, desde los entornos más cercano, como son la familia, la empresa, la relaciones sociales, a fin de que logre consolidar una cosmovisión de cuanto es y posee.

El -cuidado de sí-, como su marco, la ética del trabajador, en un contexto organizacional, proyecta escenarios esperanzadores para el trabajador, que le permiten un encuentro con su ser, más allá de sí mismo, un cuidado integral, que parte desde la propia familia y llega hasta empresa, haciendo sostenible, no sólo el medio ambiente, sino la permanencia laboral.

La pandemia, además, generó la necesidad de plantear seriamente la reorganización del trabajo y en este momento histórico podría ser un buen punto de partida para buscar maneras de equilibrar y armonizar las condiciones de trabajo y vida. Tener una visión global de los trabajos y la recompensa que los ciudadanos deben recibir por su desarrollo es, sin duda, un elemento de discusión político clave y actual, al que se deberían aplicar con intensidad –amén de los gobiernos y los centros de pensamiento– la ingeniería de organización, la psicología, la medicina, la sociología, la teología y todas aquellas ciencias y disciplinas que

tocan, aunque sea tangencialmente, las condiciones de trabajo, salud y espiritualidad. Aquí vale la pena hacer memoria de un hecho que no ha sido bien reflexionado en nuestro medio: durante el tiempo de la pandemia, cuando aún no había vacunas, quienes pudieron huyeron hacia sus fincas de recreo, en cierta manera su condición económica les permitió ocultarse allí, pero la gran mayoría de la población solo pudo refugiarse en su hogar, donde la espiritualidad, vehiculada por las expresiones religiosas, no dejaron caer lo que ya estaba caído. Esto valida aún más la relación entre el cómo nació el primer muestreo y a dónde llegó la intuición con el segundo muestreo. Lo dejo para la reflexión de los lectores.

Desde los procesos de Seguridad y Salud del Trabajo - reflexionar con prontitud y profundidad sobre el gran impacto que tienen en las empresas y organizaciones el ausentismo en las empresa y este -Nuevo Trabajo postpandemia, y cómo esto afecta la vida laboral. Es importante ver la importancia no solo de los cambios desde la tecnología, ingeniería de seguridad, impactos de la digitalización, la robótica, la genética, si no más aun proclamar la necesidad de que delante de cada una de estas actuaciones se tenga siempre presente el cuidado, la salud, la ética a través de una experiencia trascendental de aquellos que intervienen en los procesos los trabajadores.

Evaluando elementos de reorganización y aplicación, que proporcione una visión diferente que permita que el trabajo sea significativo como experiencia espiritual, ofreciendo un sentido de vida, no solo de subsistencia, al llevar a cabo las tareas de forma sana, segura, y sostenible. Esta sostenibilidad aplicada en SST como la forma de situar en el centro de los procesos la idea del cuidado integral, de salud mental, de salud total, en conclusión, en un cuidado consciente y trascendental, donde la persona se la estrategia.

Este ejercicio ha sido la apertura para nuevas y posibles investigaciones de campo que ofrezcan respuestas a las cuestiones sobre la intervención y el cuidado de los ambientes laborales y el estudio más profundo de herramientas de identificación y evaluación de niveles de espiritualidad sopesando la relación entre estrategias físicas de intervención, como las vacunas y la prevención del COVID-19, la

gestión del ausentismo laboral en el ambiente de trabajo y la influencia de actividades que provienen de ejercicios de espiritualidad, es decir, de componentes pastorales, ritos religiosos en tiempos de pandemia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Boff, Leonardo. *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta, 2012.
- Caldeira, S. Castelo Branco, Z. Vieira, M. “A espiritualidade nos cuidados de enfermagem”. *Enfermagem Referência* 5 (2011): 145-152.
- Francisco, Papa. Encíclica *Laudato Si*. En: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Franco, F., Josefina, M & Martí, Lealn. “Crear Valores – Vivir Los Valores De Liderazgo Espiritual a Nivel Individual y Organizacional”. *Psychosocial Intervention* 8 (2013): 130–146
- Gómez Palencia, I P. Durán de Villalobos, M. “Espiritualidad e incertidumbre ante la enfermedad: adultos diabéticos tipo 2”. *Avances en Enfermería* 30 (2012): 18-28.
- Grasselli G, Zangrillo A, Zanella A, et al. “Baseline characteristics and outcomes of 1591 patients infected with SARS-CoV-2 admitted to ICUs of the Lombardy region, Italy”. *JAMA* 323 (2020):1574-81.
- Mari Yang & Louis. W. Fry. “The role of spiritual leadership in reducing healthcare worker burnout”. *Journal of Management, Spirituality & Religion* 15-4 (2018): 305-324
- Meza Rueda, J. L. “Aprender el cuidado del otro: una urgencia en la formación moral de un país en el cual nos estamos matando”. *Actualidades pedagógicas* 60 (2012): 215 - 235.
- Muñoz Rojas, D. Rodríguez Lopez, J R. Niebles Nuñez, W. “El autocuidado del síndrome de burnout. una reflexión teórica”. *Saberes, Ciencia y Libertad* 11-2 (2016): 105-112.

- Naranjo, Verónica. “El ciclo menstrual femenino: ¿derecho o exclusión laboral? Una interpretación desde el DSM5”. En: *Hermenéutica, estética y (bio) política. Reflexiones de problemáticas actuales*, 205-220. Editorial Universitaria Abya-Yala/UPS. <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/18749>
- _____. “Pobreza y Mujer: Los rostros de la desigualdad expuestos por el Covid-19”. 2021. Colaboración, en: <https://catholicethics.com/forum/pobreza-y-mujer/>
- OMS. *Covid 19 Cronología de actuación de la OMS*, 27 de abril de 2020. En: <https://www.who.int/es/news/item/27-04-2020-who-timeline-covid-19>.
- Pérez, P. “Espiritualidad ecológica: una nueva manera de acercarse a Dios desde el mundo”. *Theologica Xaveriana* 169 (2010): 191-214.
- Pinedo Velasquez, M. T. Jimenez Jimenez J. C. (2017). Cuidados del personal de enfermería en la dimensión espiritual del paciente. Revisión sistemática. *Cultura de los Cuidados* 21-48 (2017). Recuperado de <http://dx.doi.org/10.14198/cuid.2017.48.13>
- Portales, L. “El poder de las palabras de los capellanes. El impacto en los colaboradores de la gestión de la espiritualidad laboral”. *Estudios Gerenciales* 31(2015): 2012 – 2022.
- Rudilla, D. Olivera. Galianad, L. & Barreto Cp. (2015). “Espiritualidad en atención paliativa: Evidencias sobre la intervención con counselling.” *Psychosocial Intervention* 24 (2015): 79–82.
- Uribe Velasquez, SP & Lagoueyte Gómez, MI. “Estar ahí: significado del cuidado espiritual: la mirada de los profesionales de enfermería”. *Avances en enfermería* 32-2 (2014): 261-270.
- Vargas Escobar, LM. “Intervención educativa para enfermería: cuidado espiritual durante la enfermedad crónica”. *AQUICHAN* 17-1 (2017): 30-41.

Winterkorn Dezorzi, L & Oliveira Crossetti, M. "Spirituality in self-care for intensive care nursing professionals". *Latino-am Enfermagem* 16-2 (2008).

Zhou F, et al. "Clinical course and risk factors for mortality of adult inpatients with COVID-19 in Wuhan, China: a retrospective cohort study". *Lancet* 395 (2020):1054–62.

LA PRODUCCIÓN TEOLÓGICA HOY, CUESTIONES PENDIENTES*

Alexander Urrea Duque**

RESUMEN: Detrás de las producciones teológicas actuales, se encuentran dos grupos de escritores y escritoras definidos; los teólogos miembros del clero de la Iglesia Católica –Magisterio Eclesial¹, y el otro grupo, hombres y mujeres quienes hacen sentir también sus comprensiones por medio de sus elaboraciones –Magisterio Teológico-. Ahora, quienes se identifican en este último grupo, siempre han tratado de mantener sus pronunciamientos dentro del marco de la libertad de cátedra en el campo académico desarrollando sus actividades sin presiones externas, dentro del marco de reglas éticas y referentes internacionales.

Sin embargo, en ocasiones sus pares eclesiásticos quienes generan censura a estas proposiciones teológicas de última generación, disminuyendo y restringiendo así, la autonomía de la que gozan. Por eso, se hace necesario presentar y recordar, brevemente, algunas cuestiones pendientes frente a la producción teológica académica, identificando

* El presente artículo surge como fruto del Seminario Doctoral sobre los temas fundamentales de la moral, para el año 2016 segundo semestre, con aportes de parte del P. Alberto Múnera S.J.

** Teólogo, Magíster y Doctor en Teología por Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de Investigación Cosmópolis-Colombia. Miembro del Consejo ICALA Colombia –(Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano). Docente cátedra e investigador para la Maestría en Educación en la Universidad Mariana – (Colombia). Profesor no titular en la Universidad Tecnológica particular de Loja (UTPL) Loja-Ecuador. Miembro del grupo de investigación Filo-lab UTPL. a.urrea@javeriana.edu.co; aurrea@utpl.edu.ec.

¹ Representado en el Episcopado, por los Obispos y el Papa quien preside el Colegio Episcopal, en donde tales enseñanzas-pronunciamientos del Magisterio son en sí mismas, y, por antonomasia de carácter autoritativo.

los límites, las relaciones, las funciones y las responsabilidades que se deben tener en cuenta hoy en nuestra ciencia².

PALABRAS CLAVE: Teólogo (a), Teología, Magisterio, Revelación-Fe, libertad.

LA COLABORACIÓN CON EL MAGISTERIO ECLESIAL

La Iglesia toda ella, en palabras de Alberto Parra: “es estructura orgánica [con un] tejido antropológico y social, teologal y teológico, de constitución y de misión de la Iglesia Doméstica, de las Comunidades Eclesiales de Base, de la Parroquia renovada, de la Iglesia Particular y Local en el diseño teológico de Iglesia Universal³. Dentro de este *organum* la Iglesia se percibe como *educadora*⁴, quien “enseñada por el Espíritu Santo, se esfuerza en acercarse, de día en día, a la más profunda inteligencia de las Sagradas Escrituras, para alimentar sin desfallecimiento a sus hijos con la divina enseñanza”⁵.

En esta función universal educadora hacen parte el Magisterio eclesial y la Teología como ciencia, ambas suponen como fundamento la revelación y la fe libre como respuesta desde el sujeto creyente⁶; a su vez, si la persona se ha incorporado a la Iglesia desde el Bautismo, correlaciona su fe con la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio, para luego, en el terreno académico asumir un estudio serio de sus

² La cuestión como se verá ya quedó zanjada gracias a los aportes del Concilio Vaticano II y a los pronunciamientos posteriores a este encuentro. La ponencia está organizada en cuatro momentos; en primer lugar, cómo se da la colaboración que deben prestar teólogos y teólogas en contraste con el Magisterio eclesial; en un segundo lugar, la cuestión de la libertad en el quehacer del teológico actual; en tercer lugar, las responsabilidades de los teólogos y las teólogas en la interpretación, el entendimiento y formulación de la fe cristiana; para finalmente rescatar algunas funciones *olvidadas* que deben tener en cuenta los estudiosos y las estudiosas de la teología hoy.

³ Parra, *La Iglesia*, 14.

⁴ CELAM, *Conferencia general del episcopado latinoamericano III Puebla*, 586-587.

⁵ *Dei verbum*, 23.

⁶ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación”, 2.

opciones personales, comunitarias y sociales, tomando provecho de las herramientas posibles actualizada para su producción intelectual teológica⁷.

La necesidad de actualizar la interpretación en términos de la revelación depende en gran medida de la reflexión hecha desde la Teología como ciencia, y, para que esto ocurra, se debe respetar la independencia en la labor investigativa⁸. A esta reciprocidad Alonso Schökel la llama: *ley de los vasos comunicantes en tres perfiles interconectados*⁹: el santo Pueblo de Dios, el magisterio episcopal y la actividad *académica teológica*, quienes dan y reciben, respectivamente¹⁰.

Al referirse a los pronunciamientos del Magisterio eclesial *Donum Veritatis* afirma que: “Cuando [se] propone “de modo definitivo” unas verdades referentes a la fe y a las costumbres, que, aun no siendo de revelación divina, [y] sin embargo, están estrecha e íntimamente ligadas

⁷ “Supongamos un cristiano católico que, tras maduro examen de su conciencia, cree con toda prudencia y autocrítica llegar a un punto de vista que se aparta de la norma papal y que en su praxis matrimonial lo sigue, manteniéndose siempre, claro está, dentro de los principios que han sido expuestos con frecuencia como patrimonio común del cristianismo. Tal católico no debe temer ninguna culpa subjetiva o considerarse como desobediente con respecto a la autoridad eclesiástica. Ha tenido lugar, por lo tanto, una formación realmente seria de la conciencia, y este católico por principio no tiene el deber de someter otra vez a revisión ese juicio de su conciencia en cada nueva recepción del sacramento de la penitencia” (Rahner, “On The Encyclical ‘Humanae Vitae’”, 209).

⁸ “El magisterio [de los pastores] controla que la teología perciba efectivamente el sentido auténtico de la revelación y corrige eventuales reducciones y alteraciones. A su vez, la teología, de una parte, “verifica” que las proposiciones del magisterio se encuentren en los textos de la revelación y sean por tanto universalmente reconocibles. Y de otra parte, dado que la proposición de la fe se halla en último término en función de la misión de la Iglesia (es decir, de la evangelización), la teología verifica también, bajo este respecto, su pertinencia y su oportunidad, ejerciendo una función de estímulo”. Zamora, *Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico*, 287 – 288. De igual modo, le exige al teólogo y a la teóloga el deber de relacionarse con el Magisterio, esto permite que las dos instancias beban de una misma fuente –la revelación– en una actitud crítica recíproca.

⁹ Schökel, *Comentarios a la constitución Dei Verbum*, 317.

¹⁰ *Ibíd.*, 317.

con la Revelación, [estas afirmaciones] *deben ser firmemente aceptadas y mantenidas*¹¹. Si esto es así, una de las tareas principales del teólogo y la teóloga es lograr distinguir aquellos pronunciamientos del Magisterio que deben ser comprendidos en su diverso tipo de formulación, si están ligadas a la revelación, y si, tales propuestas gozan o no de aceptación por parte de los fieles¹².

Por esa misma línea, la Comisión Teológica Internacional¹³ resalta la colaboración que ofrece el Magisterio teológico, que consiste en ayudar a la Santa Sede y especialmente a la Congregación para la Doctrina de la Fe¹⁴, a examinar cuestiones doctrinales de mayor importancia, especialmente aquellas que presentan nuevos entendimientos y con nuevas interpretaciones. Si Escritura y Tradición son importantes, la CTI, reconoce que un criterio de la teología católica actual es mantener un constante diálogo con el mundo. Para lograr este propósito, la CTI remienda a los profesionales en teología mantener su fidelidad a las

¹¹ *DnV*, 25.

¹² Según Rahner, el teólogo moralista debe, por una parte, asegurarse por todos los medios de que está haciendo comprensible a sus oyentes todo lo que pertenece a la enseñanza papal, como autoridad formal del magisterio (dentro de los límites ya indicados) y lo que pertenece a las razones fundamentales que sostienen la posición papal. Pero, por otra parte, no deberá callar acerca de las dificultades objetivamente presentes y subjetivamente efectivas que contradicen la enseñanza papal, porque en caso contrario perdería la confianza de los oyentes. Además, debe intentar una auténtica y verdadera formación de la conciencia, aun cuando no logre que esa formación tenga el mismo éxito en todos (Rahner, "On The Encyclical 'Humanae Vitae'", 263). Cabe recordar que los dogmas del Magisterio siempre han sido en torno a asuntos doctrinales de fe; en XX siglos, no ha habido, y probablemente no habrá una definición dogmática sobre moral, reconociendo que los tiempos cambian, y que los asuntos de moral son relativos a los tiempos, lugares y personas. Por tanto, parece imposible una proposición postulada por el Magisterio Extraordinario, definitorio e infalible, sobre temas morales. Respecto a otras proposiciones del magisterio papal, conviene mirarlas muy detalladamente para poder establecer hasta dónde es exigible a los fieles.

¹³ En adelante: CTI. la Comisión Teológica Internacional recoge, en su texto *La teología hoy*, las múltiples posibilidades que puede abarcar el teólogo en su acción eclesial.

¹⁴ En adelante: CDF.

fuentes de la tradición de la Iglesia¹⁵, a ejercitarse en una actualización creativa de la tradición¹⁶; y, a mantener una espiritualidad afín con la Sabiduría Eclesial¹⁷.

De manera que se pueden reconocer dos autoridades, siguiendo aquí las reflexiones de Alberto Munera; por un lado, el Magisterio eclesiástico: decisorio y gubernativo, con soporte en la racionalidad y referencia para la función autoritativa; al mismo tiempo, la autoridad de la Teología: con especificidad de su función, de orientación y de fundamentación del pensamiento de la Iglesia, con base en la solidez de sus proposiciones como ciencia. Visto de esta manera, parecería que toda la teología está subordinada al Magisterio. Sin embargo, si las dos dijeran

¹⁵ La fidelidad a las fuentes de la tradición de la Iglesia, el teólogo y la teóloga, deben reconocer la primacía de la Palabra de Dios y tener fidelidad a la tradición apostólica, criterio de la teología católica. Ello implica el estudio de la Sagrada Escritura, la liturgia y los escritos de los Padres y Doctores de la Iglesia, y la atención a la enseñanza del Magisterio. También, debe prestar atención al “*sensus fidelium*”, otro criterio para la teología católica, esforzándose por descubrir y expresar con precisión lo que los fieles católicos creen realmente. Por eso el teólogo necesita la fe de la Iglesia como fuente, como contexto y como norma. Urrea, *Redescubriendo la misión del teólogo*.

¹⁶ La actualización creativa de la Tradición, si la teología, como ciencia de la fe, ayuda al teólogo al entendimiento de la fe *fides quaerens intellectum*, ella tiene como objetivo comprender de una forma racional y sistemática la verdad salvífica de Dios. Por esta razón, el teólogo en su reflexión, debe tratar de dar una presentación racional que sirva de argumento para las verdades de la fe cristiana. Debe integrar en sus investigaciones y métodos el proyecto unificado del *intellectus fidei*, e insistir en la unidad de la verdad y por tanto en la unidad fundamental de la teología misma, es decir, no debe aislarse y debe abrirse al diálogo académico. Urrea, *Redescubriendo la misión del teólogo*, 60.

¹⁷ La espiritualidad de la Sabiduría Eclesial, en donde teólogos y teólogas deben de estar en comunión con la Iglesia: con un espíritu de mutuo aprecio y apoyo, atentos a las necesidades, a los comentarios de los fieles y a la guía de los pastores de la Iglesia. Para ello, el teólogo debe buscar y deleitarse con la sabiduría de Dios, que es locura para el mundo (cf. 1 Cor 1:18-25, 1 Cor 2:6-16), pues, la teología implica una lucha por la santidad y una conciencia cada vez más profunda de la trascendencia del misterio de Dios. Sin embargo, la cuestión sobre la libertad de la teología, no queda clara en este documento, al contrario, la devuelve al pasado. Urrea, *Redescubriendo la misión del teólogo*, 61.

lo mismo no sería necesaria la ciencia teológica, por tanto, no tendríamos una función propia¹⁸.

LA LIBERTAD Y LA INTERPRETACIÓN EN EL QUEHACER TEOLÓGICO

Desde este punto de vista, se trata ahora de reconciliar la autonomía del pensamiento y la libertad de pensamiento, en relación con la misión y mandato dado, junto con la obligación de reconocer la autoridad del Magisterio, como requisito de aceptación o no sumisión.

Autores como Francis Sullivan, Avery Dulles, y Richard McCormick¹⁹, concuerdan en afirmar que, en este requisito de *misión canónica o mandato* para todos los profesores y profesoras de teología, puede parecer que la función teológica académica es derivada del Magisterio eclesial oficial²⁰.

Para tratar de clarificar este asunto, Anthony Figueiredo propone varias reflexiones²¹. En lo referente a la cuestión de la misión canónica o mandato, él identifica en su estudio que el Magisterio episcopal nunca ha afirmado que los teólogos y las teólogas necesiten una misión canónica para hacer teología. En segundo lugar, aquí siguiendo a *Donus veritatis*, ubica la misión de la enseñanza de la fe, a nivel académico dentro de las instituciones católicas pontificias²², como también a la misión canónica

¹⁸ Munera, *Apuntes de clase problemas actuales de la moral*.

¹⁹ Sullivan, *Magisterium, the teaching authority in the Catholic Church*; Dulles, *Revelation Theology, A history*; McCormick, *Corrective Vision*.

²⁰ Figueiredo, *The Magisterium-theology relationship, contemporary theological conceptions in the light of Universal Church teaching...* Las cuestiones que rodean la misión canónica o el mandato son múltiples y complejas, pues no solamente envuelven las cuestiones teológicas, sino otras que tocan la historia, la ley canónica y la cuestión sobre las normas morales, por cuestión de espacio esa discusión no entra en esta ponencia.

²¹ Figueiredo, 374.

²² *Ibíd.*

a la participación y colaboración con la tarea del Magisterio en defender y promover la pureza de la fe²³.

Sin embargo, Figueiredo, trae las reflexiones de Pablo VI y Juan Pablo II, quienes insisten en la necesidad de una crear una *misión canónica* en virtud del servicio que los teólogos y las teólogas realizan en la enseñanza de la verdad, tarea específica que ya realiza el Magisterio eclesial²⁴. En tiempo recientes, en la *Veritatis Gaudium*, al referirse a los planes estudio en el campo académico teológico, pone de nuevo en el centro de la discusión el tema de la libertad de cátedra²⁵.

El argumento central informa que el teólogo y la teóloga deben ser fieles al objeto de su investigación y ser expertos en aquel objeto y, por consiguiente, son libres para poder comunicarlo en las diferentes formas del saber sin tener que traicionarlo.

En ese mismo orden, en *Veritatis Gaudium* y, asumiendo que Magisterio de la Iglesia, allí explicitado, integra lo eclesiástico y lo teológico, la libertad, y conviene recordarlo, no le llega ni de la ciencia, ni de una concesión que se le haya hecho, sino que se arraiga en aquella profunda verdad que es el acontecimiento de la revelación, la verdad divina, la Palabra de Dios. En palabras del evangelio de Juan es: “La verdad que os hará libres”²⁶.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*, 374.

²⁵ “Primero, se reconozca una justa *libertad* de investigación y de enseñanza, para que se pueda lograr un auténtico progreso en el conocimiento y en la comprensión de la verdad divina; segundo, al mismo tiempo sea claro: *a*) que la verdadera *libertad* de enseñanza está contenida necesariamente dentro de los confines de la Palabra de Dios, tal como es enseñada constantemente por el Magisterio vivo de la Iglesia; *b*) igualmente que la verdadera *libertad* de investigación se apoya necesariamente en la firme adhesión a la Palabra de Dios y en la actitud de aceptación del Magisterio de la Iglesia, al cual ha sido confiado el deber de interpretar auténticamente la Palabra de Dios”. *Veritatis Gaudium*, título VI, *plan de estudios* art. 38; cf. GS 59: AAS 58 (1966). Las cursivas son mías.

²⁶ Jn 8,32.

Ahora si Jesucristo es la Verdad²⁷, la vocación del teólogo y la teóloga están bajo su jurisdicción, que se alcanza en comunión con el Magisterio, permitiendo una comprensión más acertada, que no sea manipulable por los propios intereses y conveniencias de un sujeto o una institución en particular²⁸. Bien lo afirmaba Sullivan, un diálogo efectivo entre Magisterio y teología da como resultado un acercamiento²⁹ que permite, por un lado, al Magisterio, establecer con más objetividad las doctrinas eclesiales; y por otro, le permite al teólogo y a la teóloga investigar las cuestiones de la fe con las herramientas críticas propias.

Así lo afirmaban Dulles³⁰ y McCormick³¹, es estar siempre en la búsqueda de nuevas interpretaciones que estén atentas a los signos de los tiempos³². Con estas características, el teólogo y la teóloga se van convirtiendo para la comunidad de creyentes en maestros de fe, al igual que el Magisterio eclesial, de preservar y profundizar en la fe³³.

En consecuencia, con ejercicio de libertad académica en la teología, se participa de la misión del Reino; por un lado, gracias al camino que ha recorrido como ciencia y, por otro, se han convertido en motor de la reflexión histórico-cultural significados desde la fe³⁴. El seguimiento

²⁷ Sullivan y Dulles, concuerdan en afirmar que, para un mejor entendimiento de la fe, se hace necesario no perder de vista el dato histórico fundamental: Jesucristo es la Verdad.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ Sullivan, *Magisterium*, 217.-

³⁰ Dulles, *The Magisterium and Authority*, 37.

³¹ McCormick, *Corrective vision*, especialmente en el capítulo 1: "Moral theology from 1940 to 1989. An overview". Y en el capítulo 4: "How my mind has changed", 165.

³² McCormick, *Corrective vision*, 496.

³³ *Ibíd.* El teólogo y la teóloga pueden disentir en algunos aspectos de las formulaciones magisteriales de fe, pero esto no quiere decir que disientan de la Iglesia, porque saben que las enseñanzas ya formuladas son también un proceso en movimiento.

³⁴ Agudelo, *La comunión de la Trinidad*, 23. En palabras de Alberto Parra: "Los teólogos que abandonaron hace tiempos claustros y seminarios han echado a andar por los caminos de la vida real y desde ahí acompañan y teologizan la causa de los pobres. Más aún, son los hombres y mujeres del pueblo los mejores teólogos de su propia existencia. Entonces florece en el ministerio teológico -una teología narrativa -una lectura

se constituye a partir de estos dos caminos, ciencia y fe, y desde la libertad, con un sabor de genuinidad que posee la teología hecha desde, en y con la comunidad³⁵.

LA GENUINA FORMULACIÓN DE LA FE

Para lograr esto Alberto Parra establece tres funciones necesarias en la teología. La primera es la función *investigativa y científica* responsable de formular una visión teológica actualizada donde busca relacionar la fe con cada aspecto de la vida cotidiana³⁶.

La segunda función *media entre la revelación y la comunidad de fe*, allí se reconocen dos características principales de estos *ministros de la palabra*³⁷: confrontar la fe vivida por los creyentes con la Palabra de Dios y con la tradición viva de la Iglesia católica; para, finalmente, proponer algunas soluciones a los problemas que, la fe de los cristianos en su relación con la experiencia, la historia y la reflexión humana solicitan³⁸.

Desde allí, identifica Parra *la construcción de dogmas* como última función en la Teología como ciencia; en sus palabras: “Todo dogma es un enunciado que se refiere a experiencias fundantes de la fe para ser

popular de la Biblia –una reflexión de fe acompañante y legitimante de procesos reales –una teorización testimonial e implicativa –una teología desde los intereses de la vida y la causa de los pobres”. Parra, *La Iglesia*, 277.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ D.V. 8. “Por tanto, cualquier pronunciamiento de parte del teólogo y la teóloga, lo hacen en ejercicio de su labor investigativa y a la luz de la tradición de la Iglesia católica”. Concilio Vaticano II. “Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia”, 1, 15, 41.

³⁷ “Los exegetas católicos, y demás teólogos deben trabajar, aunando diligentemente sus fuerzas, para investigar y proponer las Letras divinas, bajo la vigilancia del Sagrado Magisterio, con los instrumentos oportunos, de forma que el mayor número posible de *ministros de la palabra* puedan repartir fructuosamente al Pueblo de Dios el alimento de las Escrituras, que ilumine la mente, robustezca las voluntades y encienda los corazones de los hombres en el amor de Dios”. *Dei verbum*, 23. La cursiva es mía.

³⁸ Zamora, *Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico*, 295.

reiteradas una y otra vez”³⁹; tal enunciado no pretende objetivar ni hipostasiar la experiencia subjetiva de nadie, sino remitir dinámicamente a las experiencias y a los sentidos propios de los horizontes de la revelación y la fe.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La Iglesia se ha identificado como Madre y Maestra de la comunidad creyente, ella misma se ha cimentado en la fe de los Apóstoles y en su propia interpretación acerca de la Revelación a través de los dogmas⁴⁰.

El resultado de estas investigaciones serán hipótesis teológicas o *teologúmenos*. Por tanto, no se pueden proponer ni presentar como si se tratara de conclusiones indiscutibles. Siempre serán una “oferta” a toda la Iglesia y deberán someterse al debate teológico para confirmar su grado de verdad. Es probable que muchas de estas investigaciones deban ser corregidas, ampliadas o superadas por otras mejor logradas.⁴¹

La Iglesia *educadora* dirigida por sus *ministros de la palabra*, proclama la revelación gracias a su Magisterio y lo comunica a la comunidad de creyentes; desde allí, puede establecer sus intereses, finalidades, métodos y realidades con las que está dispuesta a trabajar en una función fundamental que le permita incorporar *un conocimiento nacido de un amor religioso*⁴² que toque la existencia del hombre y la transforme desde el binomio fe y revelación⁴³; a su vez, deben saber admitir sus errores cuando se equivocan⁴⁴; de igual modo, disponen hoy de herramientas

³⁹ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 252: “No hay que olvidar que, para la Iglesia, en la construcción del dogma: “Su punto de partida es la fe viva, práctica y operante por la caridad, *fides qua creditur*, y que la finalidad próxima es la de explicitar simbólicamente esa misma fe en una proposición categorial, *fides quae creditur*, para dinamizar, encauzar o dirigir la misma práctica de la fe”.

⁴⁰ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 252.

⁴¹ *Ibíd*, 229.

⁴² Lonergan, *Método en teología*, 116

⁴³ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 281 -282.

⁴⁴ Congreso de Teología, *Dar razón de nuestra esperanza: setenta años de la Facultad de teología (1937 - 2007)*, 30.

hermenéuticas, elementos críticos de la historia y otras ciencias, para el ejercicio de su carisma⁴⁵.

Por tanto, el teólogo y la teóloga, como científicos, tendrán la tarea de indagar en los lenguajes y formas de comunicación que permitan reconocer cómo el acontecimiento histórico Jesús de Nazaret es, de forma definitiva e insuperable, la revelación del amor trinitario de Dios⁴⁶. Esta verdad es la que tienen que destacar con toda su plenitud de sentido, respetando la lógica de la revelación, todo para desempeñar la tarea investigativa con plena libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. Vv. *Humanae vitae*, sí y no, antología de estudios doctrinales. Buenos Aires: Paidós, 1970.
- Agudelo, Grajales Diego. *La comunión de la Trinidad; fundamento y meta de la moral cristiana*. Colección Monografías y Tesis No. 8. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- Boff, L. *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. Buenos Aires: Paulinas, 1988.
- Comisión Teológica Internacional. *Teología hoy. Perspectivas, principios y criterios* https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/

⁴⁵ “Los exegetas católicos, y demás teólogos deben trabajar, aunando diligentemente sus fuerzas, para investigar y proponer las Letras divinas, bajo la vigilancia del Sagrado Magisterio, con los instrumentos oportunos, de forma que el mayor número posible de *ministros de la palabra* puedan repartir fructuosamente al Pueblo de Dios el alimento de las Escrituras, que ilumine la mente, robustezca las voluntades y encienda los corazones de los hombres en el amor de Dios”. *Dei verbum*, 23. La cursiva es mía.

⁴⁶ “El saber de la teología tendrá que verificarse y comprobarse en las concreciones históricas del amor de Dios en el hambriento socorrido, en el desnudo vestido, en el oprimido liberado, en el triste consolado, en el pobre hecho heredero del Reino, poseedor de la tierra e hijo de Dios. Y es porque en la tarde de la historia, como decía un profeta, no seremos juzgados sobre el saber de la teología sino sobre el amor”. Parra, *Textos, contextos*, 229.

[cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_sp.html). (Consultado 15 de marzo 2013).

Concilio Vaticano II. “Decreto *Ad Gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia (7 de diciembre de 1965)”. Bogotá: San Pablo, 2006.

_____. Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación. (18 de noviembre de 1965)”. Bogotá: San Pablo, 2006.

CELAM. *Conferencia general del episcopado latinoamericano III Puebla*. BAC: Madrid 1985.

Congar, Yves. “La recepción como realidad eclesiológica”. Disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/322.htm>.

Congregación para la Doctrina de la Fe. *Donum Veritatis*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_sp.html. (Consultado 15 de marzo 2013).

Dulles, Avery. *Revelation Theology, A history. Catholic Theology Since 1910*, New York: Seabury Press, 1969.

_____. *Theology and Revelation, the Magisterium and the Authority in the Church*. New York: G. Devine, 1970.

Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Congreso de Teología, *Dar razón de nuestra esperanza: setenta años de la Facultad de teología (1937 - 2007)*. Colección apuntes de profesores. Bogotá. Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Figueiredo, Anthony J. *The Magisterium-theology relationship, contemporary theological conceptions in the light of Universal Church teaching since 1835 and the pronouncements of the Bishops of the United States*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 2001.

Lonergan, Bernard. S. J. *Método*. Salamanca: Sígueme, 2006.

McCormick, Richard, S.J. *Corrective Vision. Moral Theology from 1940 to 1989*. New York: Roman and Little Field Publishers, 1982.

- _____. *The Teaching Role of the Magisterium and Theologians*. New York: Roman and Little Field Publishers, 1969.
- Munera, Alberto. *Apuntes de clase problemas actuales de la moral*. Bogotá: PUJ, 2012.
- Parra, Alberto. *La Iglesia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- _____. *Textos, contexto y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Rahner, Karl. "On The Encyclical 'Humanae Vitae'" en *Theological Investigations*. V. XI. London: Darton, 1974.
- Schökel, Alonso. *Comentarios a la constitución Dei Verbum, sobre la Divina revelación*. Madrid: BAC, 1969.
- Sullivan, Francis, S.J. *Magisterium, the teaching authority in the Catholic Church*, New York: Paulist, 1983.
- _____. *The Theologian's ecclesial vocation and the 1990 CDF instruction*. Theological Studies 52, Roma: Gregorian University, 1991.
- Urrea Duque, Alexander. *Redescubriendo la misión del Teólogo a la luz de la constitución dogmática Dei Verbum*. Tesis Mágister en Teología. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2013. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/12584>. (Consultado el 5 de Octubre 2016).
- Zamora, Pedro Pablo. *Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 2011.