

# SUSURROS DEL ESPÍRITU

• Densidad teológica de los procesos de liberación •



CLORIA  
DEI

PAUPER  
VIVENS  
S. OSCAR ROMERO

FRANCISCO DE AQUINO JÚNIOR | PABLO BONAVÍA | GERALDINA CÉSPEDES | ALEJANDRO ORTIZ  
Editores Académicos



# SUSURROS DEL ESPÍRITU

• Densidad teológica de los procesos de liberación •



FRANCISCO DE AQUINO JÚNIOR | PABLO BONAVÍA | GERALDINA CÉSPEDES | ALEJANDRO ORTIZ  
Editores Académicos

ISBN 978-9915-9342-3-5  
Primera edición, enero de 2023.  
200 ejemplares.

---

**Consejo editorial:**

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

**Editores académicos:**

Pablo Bonavía  
Francisco Aquino Júnior  
Geraldina Céspedes  
Alejandro Ortiz

**Dirección editorial:**

Óscar Elizalde Prada  
Rosario Hermano  
Deysi Moreno García

**Traducciones:**

María Elena Bícera  
Óscar Elizalde Prada  
Álvaro Martínez  
Deysi Moreno García

**Diseño y diagramación:**

Milton Ruiz Clavijo

**Portada:**

Luis Henrique Alves Pinto

**Impresión:**

DGP Editores S.A.S.

---

© 2022, Fundación Amerindia  
Oficina Ejecutiva  
Cerrito 327 / 001 (11000)  
Montevideo – Uruguay.  
Telefax: (598) 2916 7308  
E-mail: [amerindia@adinet.com.uy](mailto:amerindia@adinet.com.uy)  
Web: [www.amerindiaenlared.org](http://www.amerindiaenlared.org)

---

Amerindia Continental agradece a las agencias de cooperación que han colaborado para hacer posible esta publicación:

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

© Derechos reservados para todas las ediciones. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, por cualquier medio, sin el permiso previo, por escrito, de la Fundación Amerindia.

Impreso en Colombia / Printed in Colombia

# AUTORES/AS

Francisco de Aquino Júnior

Marcelo Barros

Leonardo Boff

Pablo Bonavía

Margot Bremer

Agenor Brighenti

Cleusa Caldeira

María José Caram

Nancy Cardoso

Geraldina Céspedes

Sofía Chipana Quispe

Víctor Codina

Jorge Costadoat

Magali do Nascimento Cunha

Elio Gasda

Alfredo J. Gonçalves

César Kuzma

Ivo Lesbaupin

Roberto Malvezzi (Gogó)

María Laura Manrique

Jorge Márquez

Afonso Murad

André S. Musskopf

Alejandro Ortiz

Nicolás Panotto

Diego Pereira Ríos

Celso Pinto Carias

Sinivaldo S. Tavares

Faustino Teixeira

Pedro Trigo

Luis Van de Velde

Ronaldo Zacharias





# SUMARIO

PREFACIO .....	15
<i>Francisco de Aquino Júnior</i>	

INTRODUCCIÓN .....	21
Hacer teologías en tiempos de pandemias. <i>Geraldina Céspedes</i>	



## PRIMERA PARTE

PANORAMA DEL ITINERARIO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN ...	33
<i>Agenor Brighenti</i>	



## SEGUNDA PARTE

### DENSIDAD TEOLOGAL DE LA HISTORIA

EXPERIENCIA DE DIOS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE .....	97
<i>Pablo Bonavía, Jorge Márquez, María Laura Manrique, Afonso Murad, Margot Bremer, Luis Van de Velde</i>	

SIGNOS DE LOS TIEMPOS .....	139
<i>Jorge Costadoat</i>	

LUGAR SOCIAL COMO LUGAR TEOLOGICO Y TEOLOGAL .....	167
<i>Pedro Trigo</i>	

LA DIMENSIÓN TEOLOGAL DE LAS RESISTENCIAS Y LAS LUCHAS POPULARES .....	195
<i>Francisco de Aquino Júnior</i>	

PARA UN CRISTIANISMO PROFÉTICO Y MARTIRIAL. APROXIMACIONES DECOLONIALES SOBRE LA PROFECÍA Y EL MARTIRIO, AYER Y HOY .....	217
<i>Diego Pereira Ríos, Marcelo Barros</i>	

ESPERANZA CONTRA TODA ESPERANZA (Rm 4, 18).....	243
<i>María José Caram, Víctor Codina</i>	



## TERCERA PARTE

### LECTURA TEOLÓGICA DE PROCESOS HISTÓRICOS ACTUALES

PROCESOS POLÍTICOS DE AMÉRICA LATINA Y TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN .....	269
<i>Ivo Lesbaupin, Marcelo Barros</i>	

ECONOMÍA .....	301
<i>Elio Gasda</i>	

UNA ECOLOGÍA INTEGRAL: AMBIENTAL, POLÍTICA Y SOCIAL, MENTAL E INTEGRAL .....	321
<i>Leonardo Boff</i>	

VIOLENCIA.....	355
<i>Alejandro Ortiz</i>	

MUNDO URBANO Y LIBERACIÓN .....	379
<i>Celso Pinto Carías</i>	

MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y LA TEOLOGÍA COMO SENSIBILIDAD CRÍTICA .....	405
<i>Nicolás Panotto</i>	

LA SEXUALIDAD COMO AMOR EN ACCIÓN. MÁS ALLÁ DE LO IDEOLÓGICO, POLÍTICO, RELIGIOSO .....	435
<i>Ronaldo Zacharias</i>	



FAMILIA .....	461
<i>César Kuzma</i>	
FUNDAMENTALISMOS .....	495
<i>Faustino Teixeira</i>	
AFIRMAR LA COMUNICACIÓN HUMANIZADORA: UN RETO TEOLÓGICO-PASTORAL.....	515
<i>Magali do Nascimento Cunha</i>	
MOVIMIENTOS POPULARES SOCIOAMBIENTALES: LUGAR TEOLÓGICO, OTROS LUGARES Y PERSPECTIVAS .....	537
<i>Roberto Malvezzi (Gogó)</i>	
LAS MUJERES SON COMO LAS AGUAS: CRECEN CUANDO SE JUNTAN .....	565
<i>Nancy Cardoso</i>	
TAN <i>QUEER</i> COMO SEA POSIBLE.....	589
<i>André S. Muszkopf</i>	
“VOLVERÉ Y SERÉ MILLONES”: PUEBLOS INDÍGENAS EN RESISTENCIA .....	601
<i>Sofia Chipana Quispe</i>	
TEOQUILOMBISMO. PISTAS PARA UNA CARTOGRAFÍA DE LAS RESISTENCIAS ESPIRITUALES AFRODESCENDIENTES.....	627
<i>Cleusa Caldeira</i>	
FRAGMENTOS PARA UNA TEOLOGÍA DE LAS MIGRACIONES .....	661
<i>Alfredo J. Gonçalves</i>	
PROCESOS DECOLONIALES: RAÍCES, RECORRIDOS Y HORIZONTES .....	691
<i>Sinivaldo S. Tavares</i>	
IMAGEN DE DIOS Y CAMBIO SISTÉMICO .....	719
<i>Geraldina Céspedes</i>	



# ABREVIATURAS Y SIGLAS

AG	Pablo VI. (1965). <i>Decreto Ad gentes</i> .
AL	Francisco. (2016). <i>Exhortación apostólica Amoris laetitia</i> .
ALBA	Alianza Bolivariana de las Américas.
ALCA	Alianza de Libre Comercio de las Américas.
ASA	Articulación en el Semiárido Brasileño.
ASETT	Asociación de Teólogos y Teólogos del Tercer Mundo.
CEB	Comunidades Eclesiales de Base.
Cebitepal	Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina y el Caribe.
Celam	Consejo Episcopal Latinoamericano.
Cepal	Comisión Económica para América Latina.
CIMI	Consejo Indigenista Misionero (Brasil).
CLAR	Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas y Religiosos.
CNBB	Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil.
CPP	Consejo Pastoral de Pescadores (Brasil).
CPT	Comisión Pastoral de la Tierra (Brasil).
CV	Benedicto XVI. (2009). <i>Carta encíclica Caritas in veritate</i> .
Dap	Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). <i>Documento de Aparecida. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano</i> .
DCE	Benedicto XVI. (2005). <i>Carta encíclica Deus caritas est</i> .

- DM Consejo Episcopal Latinoamericano. (1968). *Documento de Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.*
- DP Consejo Episcopal Latinoamericano. (1979). *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.*
- DSD Consejo Episcopal Latinoamericano. (1992). *Documento de Santo Domingo. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.*
- DSI Doctrina Social de la Iglesia.
- DV Pablo VI. (1965). *Constitución dogmática Dei verbum.*
- EG Francisco. (2013). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium.*
- EN Pablo VI (1975). *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi.*
- ES Pablo VI. (1964). *Carta encíclica Ecclesiam suam.*
- EZLN Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
- HS Juan XXIII. (1961). *Constitución apostólica Humanae salutis.*
- FC Juan Pablo II. (1981). *Exhortación apostólica Familiaris consortio.*
- FMI Fondo Monetario Internacional.
- FMTL Foro Mundial de Teología y Liberación.
- FT Francisco. (2020). *Carta encíclica Fratelli tutti.*
- GS Pablo VI. (1965). *Constitución pastoral Gaudium et spes.*
- HV Pablo VI. (1968). *Carta encíclica Humanae vitae.*
- JEC Juventud Estudiantil Católica.
- JOC Juventud Obrera Católica.

JUC	Juventud Universitaria Católica.
LG	Pablo VI. (1964). <i>Constitución dogmática Luman gentium</i> .
LS	Francisco. (2015). <i>Carta encíclica Laudato si'</i> .
MM	Juan XXIII. (1961). <i>Carta encíclica Mater et magistra</i> .
MST	Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra.
MTST	Movimiento de los Trabajadores Sin Techo.
NA	Pablo VI. (1965). <i>Declaración Nostra aetate</i> .
NAFTA	Tratado Norteamericano de Libre Comercio.
ONU	Organización de las Naciones Unidas.
ONG	Organización no gubernamental.
PDC	Pío X. (1907). <i>Carta encíclica Pascendi dominici gregis</i> .
PNB	Producto Nacional Bruto.
PP	Pablo VI. (1967). <i>Carta encíclica Populorum progressio</i> .
PT	Juan XXIII. (1963). <i>Carta encíclica Pacem in terris</i> .
QAm	Francisco. (2020). <i>Exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonía</i> .
QC	Pío IX. (1864). <i>Carta encíclica Quanta cura</i> .
RN	León XIII. (1891). <i>Carta encíclica Rerum novarum</i> .
SC	Pablo VI. (1963). <i>Constitución Sacrosanctum concilium</i> .
Repam	Red Eclesial Panamazónica.
Soter	Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión de Brasil.
SRS	Juan Pablo II. (1987). <i>Carta encíclica Sollicitudo rei sociales</i> .
TMA	Juan Pablo II. (1994). <i>Carta apostólica Tertio millenio adveniente</i> .



# PREFACIO

*Francisco de Aquino Júnior\**

**S**usurros del Espíritu: Densidad teológica de los procesos de liberación se inserta en el contexto de la celebración de los 50 años de reflexión teológica liberadora en América Latina y el Caribe.

En 1971, Gustavo Gutiérrez publicó en Perú su obra clásica *Teología de la liberación: perspectivas*, una obra que adquirió valor simbólico, por dar nombre y esbozar las líneas y orientaciones fundamentales de una 'manera nueva de hacer teología', constituyéndose en su marco teórico inicial. Ese mismo año, Leonardo Boff publicó en Brasil, en forma de artículos, lo que al año siguiente aparecería como libro: *Jesucristo liberador*; Hugo Assmann publicó en Uruguay *Opresión-liberación: desafío de los cristianos*; e Ignacio Ellacuría publicó en El Salvador un artículo titulado *Liberación: misión y carisma de la Iglesia latinoamericana*. Ciertamente, otras publicaciones aparecieron ese año o en años anteriores. En todo caso, las obras que mencionamos por su valor simbólico no surgieron de la nada ni son un hecho aislado: ellas están integradas en un proceso práctico-teórico, socio-ecclesial, más amplio y complejo, del cual son expresión y se constituyen como sus esbozos teóricos iniciales.

---

\* Brasileño. Doctor en teología de la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster (Alemania). Presbítero de la diócesis de Limoeiro do Norte, en Ceará. Es profesor de teología de la Facultad Católica de Fortaleza (FCF) y de la Universidad Católica de Pernambuco (Unicap).

A lo largo de las décadas de 1970 y 1980, no sin resistencias, conflictos y persecuciones, esa reflexión va ganando cuerpo en amplitud —áreas, temas, aspectos, etcétera—, profundidad —niveles de elaboración teórica, interdisciplinaridad, etcétera— y sujetos —académicos, pastorales, mujeres, negros, indígenas—. Fueron décadas muy fecundas y creativas a nivel de la reflexión y producción teológicas. Nació y se consolidaba una teología con rostro, manera, sangre y acento latinoamericano, inserta en esta realidad y comprometida con las esperanzas y las luchas de nuestros pueblos. Una teología profética con aroma y sabor liberador: ‘teología de la liberación’ (G. Gutiérrez) – ‘liberación de la teología’ (J. L. Segundo).

En la década de 1980 se siente la necesidad de sistematizar, profundizar y ampliar los horizontes temáticos. Es en ese contexto que se integra la osada, polémica y perseguida —¡aún antes de su elaboración y publicación!— *Coleção Teologia & Libertação* que llegó a publicar 28 volúmenes de los 54 programados y los dos tomos de la obra *Mysterium Liberationis*, organizada por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino y publicada en 1990, poco después del martirio de Ellacuría y de sus compañeros, y de Elba y Celina, el 16 de noviembre de 1989. Y es en ese contexto que se van desarrollando y ganando cuerpo nuevas perspectivas teológicas, como la teología feminista, la teología negra, la teología indígena. No se trata solamente de temas nuevos para la teología, sino de enfoques nuevos —género, raza, etnia— que exigen nuevas mediaciones —teóricas y prácticas, sociales, culturales y religiosas—. Todo lo cual se irá consolidando y ampliando a lo largo de la década de 1990 con las perspectivas ecológicas, interreligiosas y de diversidad sexual.

Si en la década de 1980 surgió la necesidad de sistematizar y profundizar la reflexión teológica en curso en América Latina, que se materializó de manera particular en la colección *Teologia & Libertação* y en la obra *Mysterium Liberationis*, en las últimas décadas se



viene sintiendo cada vez más la necesidad de una obra que, desde una perspectiva de fidelidad creativa a las grandes intuiciones de la tradición teológica liberadora, permita repensar para estos tiempos algunas temáticas claves y nos abra al tratamiento teológico de los nuevos desafíos que nos presenta la realidad latinoamericana actual. Lo que se venía imponiendo como necesidad, se fue transformando en proyecto en el seno de *Amerindia*; su resultado es esta obra colectiva que tenemos entre manos.

A diferencia de la colección *Teologia & Libertação* y de la obra *Mysterium Liberationis*, este libro no versa sobre los conceptos y/o temas fundamentales de la teología de la liberación, sino que pretende más bien reflexionar teológicamente sobre los grandes desafíos de esta hora histórica que vive América Latina y el Caribe. Son enfoques distintos pero complementarios. Más que sistematizar y profundizar la reflexión teológica —en cuanto elaboración o conceptualización teológica—, se trata aquí, en esa misma tradición, de ‘teologizar’ las realidades históricas actuales, particularmente los procesos de liberación —historización de categorías/conceptos teológicos—.

El propósito/intento, es desentrañar lo teologal de los acontecimientos históricos, así como los condicionamientos históricos del quehacer teológico, desde la fe en el Dios que se revela y actúa en la historia y desde el desafío de los grandes cambios que hoy se están procesando. Se trata, por tanto, de una obra de teología que busca escuchar y conectar con los ‘susurros del Espíritu’ en los acontecimientos históricos —gemidos, partos, movimientos, procesos...—, reconociendo y explicitando la *densidad teologal de los procesos históricos de liberación*.

Más concretamente, se trata de una obra de ‘teología de la liberación’ que se integra en la tradición teológica liberadora de América Latina y el Caribe, enfrentando teológicamente los desafíos de nuestro tiempo y, de esa forma, ampliando y enriqueciendo esa misma tradición teológica.

El libro está estructurado en tres partes: la *primera parte* presenta un “panorama histórico de la teología de la liberación”; la *segunda parte* destaca la “densidad teológica de la historia”; y por último, la tercera parte, hace una “lectura teológica de algunos procesos históricos actuales”. Es una obra colectiva intergeneracional, escrita a muchas manos/cabezas/corazones, con sensibilidades y perspectivas diferentes y transversales, que implica a personas de los más diversos países, integradas a las diferentes luchas y resistencias de nuestra Patria Grande — *Pacha Mama*.

Quisiéramos que el texto motive a los lectores y a las lectoras a seguir pensando y recreando cada cuestión. Nuestro planteamiento no ha de ser percibido como algo cerrado, sino como una puerta abierta que invita a sumarse al proceso de reflexión para continuar enriqueciendo los diversos temas. Y, más que nada, deseamos que el texto anime la ‘esperanza del verbo esperar’, como decía Paulo Freire, pues, aunque pretendemos abordar los temas con realismo, no queremos que esta obra paralice ni cierre caminos, sino que tenga un horizonte utópico que impulse a seguir la fuerza del Espíritu que ‘actúa desde abajo’, caminando y luchando por otro mundo y otra Iglesia posibles.

Agradecemos a todos/as los/as que colaboraron directamente en esta obra: *Amerindia*, el equipo organizador de esta obra, y más de una treintena de autores y autoras. Agradecemos a todos/as los/as que nos antecedieron y acompañaron en esta labor teológica liberadora. Agradecemos a todos/as los/as que resisten a este sistema de muerte en nuestro continente y, animados/as por la fuerza del Espíritu, responden a la vocación fundamental de ‘vivir y dar vida’ —santidad primordial— y se comprometen en la lucha por una sociedad más justa y fraterna —santidad política—. Agradecemos a quienes, como Mons. Óscar Romero e Ignacio Ellacuría, siguiendo los pasos de Jesús, dieron la vida para que nuestro pueblo tenga

más vida... Con ellos y ellas seguiremos haciendo teología de la liberación como momento y servicio a los procesos de liberación de nuestro pueblo, signos e instrumentos del reinado de Dios en nuestro mundo.



# INTRODUCCIÓN

## HACER TEOLOGÍA EN TIEMPOS DE PANDEMIAS

Geraldina Céspedes\*

Cuando hablamos de hacer teología, lo que normalmente viene a nuestra mente es la elaboración de una reflexión y de un discurso desde la fe, los cuales se plasman, por lo general, en unos textos. Es innegable que lo que los lectores y lectoras encontrarán en este libro corresponde a una serie de textos o, mejor aún, a unas propuestas de reflexión que quieren ofrecer algunas luces para caminar como creyentes en esta hora socio-espiritual que viven nuestros pueblos en América Latina y el Caribe.

Pero, ¿qué son los textos sin su contexto? Podríamos decir que un texto sin un contexto se parece a una planta que tiene raíces, tallo, flores, etcétera, pero carece de tierra, no tiene suelo. Precisamente, lo que esta introducción al libro *Susurros del Espíritu*.

---

\* Religiosa Misionera Dominica del Rosario, de República Dominicana. Realiza su ministerio teológico-pastoral en un área marginal de México. Doctora en teología por la Universidad Pontificia Comillas (España). Ha sido profesora en la Universidad Rafael Landívar, en la Conferencia de Religiosas/os de Guatemala (Confregua) y en la Escuela Monseñor Gerardi. Profesora invitada de la Universidad Centroamericana 'José Simeón Cañas' de El Salvador. Miembro y co-fundadora del Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala y de *Amerindia* en este país. Coordina la Comisión Teológica de la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (Asett).

*Densidad teologal de los procesos de liberación* quiere presentar, es el suelo, es decir, el contexto en el cual se ubican los distintos escritos que aparecen a continuación.

Los autores y autoras de esta obra han escrito en tiempos de la pandemia del Covid-19, sintiendo muy de cerca su impacto en los más pobres y en el mismo quehacer teológico-pastoral. Aunque este libro lleva mucho tiempo gestándose, su parto ocurre en un tiempo de poli-crisis y complejidad, en el cual lo que más fuertemente nos está golpeando es sobrevivir como seres humanos afectados y/o infectados por el Covid-19, con todo el impacto socio-económico, psicológico, cultural y espiritual que ello viene implicando.

Este libro, sin embargo, no tiene un solo artículo sobre la pandemia, pues consideramos que la pandemia —y otras pandemias estructurales de nuestro mundo— no constituye para nosotras y nosotros un texto, sino que en estos momentos constituye el contexto insoslayable desde el cual partimos en nuestro senti-pensar teológico.

En un primer momento, muchos creyentes no sentimos la irrupción del Covid-19 como algo que nos tocara de cerca, sino que lo vimos de lejos. Era algo que estaba afectando a otra gente, muy lejos de nuestra realidad. Pero en muy poco tiempo, en esta ‘aldea global’ en la que por un sinnúmero de motivos nos desplazamos de un extremo a otro, el coronavirus ya estaba en casa. Rápidamente llegó a nuestros pueblos y nos encontró a la mayoría en una situación de carencia y desprotección total, pues el despojo histórico y la injusticia estructural nos ha dejado con sistemas socio-sanitarios muy precarios —y por lo general privatizados— a los que los más pobres no tienen acceso.

A medida que la pandemia del Covid-19 nos fue tocando de cerca en nuestras familias, vecindarios, comunidades, espacios laborales, pueblos, etcétera, atravesamos por diversas reacciones: a algunas personas nos dejó al principio en un largo silencio; otras nos

precipitamos en improvisadas reflexiones y discursos teológicos y pronto publicamos artículos, webinars y hasta libros; otras personas dejamos tiempo a que aflorara la realidad con toda su crudeza para contemplarla, vincularla con otras pandemias y dejar que nos manifestara sus lecciones y lo que está de fondo en toda esta crisis socio-sanitaria y eco-humanitaria.

## 1. UN TRASTOCAMIENTO DE LA REALIDAD

Aunque pareciera habernos tomado por sorpresa, esta pandemia ya se veía venir como un síntoma de una crisis muy larga y compleja. No es un fenómeno que apareció de la nada, sino que es resultado de un sistema depredador de las personas y de la naturaleza, basado en relaciones de dominación y de mercantilización de todo lo que existe.

La pandemia ha provocado un trastocamiento de la realidad, sobre todo en nuestros hábitos cotidianos, en nuestras relaciones, en nuestra vida socio-laboral y en nuestras prácticas religiosas. Todo ha sido alterado. Una ola de pérdida y dolor ha llegado a casi todos los rincones del planeta.

Cuando los seres humanos necesitamos de mayor cercanía, convivencia, ser abrazados, nos ha tocado vivir la experiencia del confinamiento y la soledad, de mantenernos a distancia. Cuando más hay necesidad de salir al encuentro del otro y la otra, hemos tenido que quedarnos en casa. Son muchas contradicciones las que estamos viviendo. Y aunque el virus es un fenómeno global, el impacto no es el mismo para todos. El confinamiento, el ‘quédate en casa’, no ha significado lo mismo para quienes tienen algunos ahorros en el banco que para quienes viven al día, no tienen agua potable y no tienen más que una habitación donde convive toda la familia. El Covid-19 como toda crisis, ha revelado las desigualdades entre personas, entre grupos sociales y entre países.

## 2. LA PANDEMIA Y SU CARÁCTER REVELADOR

Una de las funciones que ha tenido la pandemia del Covid-19 ha sido la de desvelar la realidad cruda y dura que viven las mayorías empobrecidas de nuestros pueblos. Sin más, la pandemia ha evidenciado lo que el papa Francisco denomina como la sociedad del descarte. Pero también ha desenmascarado lo que está a la base de esta situación de exclusión y de descarte: un sistema injusto e indolente. El mismo papa Francisco no vacila en denominarle como un sistema perverso e insostenible (cf. *LS* 52 y 61).

A muchas personas, la pandemia nos ha sumergido en un tiempo de reflexión, de reinterpretación de la vida y de mil preguntas sobre el ser humano y sobre Dios. Más que nunca hemos tocado fondo y han aflorado los interrogantes teo-antropológicos más hondos que nos podamos hacer como personas creyentes: ¿quién es en definitiva el ser humano y quién es Dios?

Nuestra imagen del ser humano y nuestra imagen de Dios son urgidas a ser repensadas a raíz de la pandemia. En primer lugar, lo que ha quedado al descubierto en esta coyuntura es el carácter de vulnerabilidad de la vida. La pretendida arrogancia del sistema tecnocientífico ha sido puesta en cuestión. El ser humano no es todopoderoso ni los avances tecnocientíficos garantizan la salud y la vida para todas y todos. En este contexto, la mejor definición de quién es el ser humano es la de “animal vulnerable”, como señala el libro de Juan Masiá<sup>1</sup>. Si algo hemos experimentado en carne propia y en carne ajena en este tiempo, es la fragilidad humana, social y ecológica. Pero también la fragilidad de nuestra fe y de nuestras comunidades.

Una pregunta crucial que levanta esta pandemia es la cuestión de Dios. Una gran mayoría de la humanidad se ha acordado de

---

1 Cf. Masiá, J. (2015). *Animal vulnerable. Curso de antropología filosófica*. Madrid: Trotta.



Dios: nos hemos hecho muchas preguntas sobre Dios o le hemos cuestionado directamente a Él mismo, hemos apelado a recursos y prácticas religiosas, le hemos gritado y suplicado que haga algo, etcétera. Más que nunca se ha puesto de manifiesto cuáles son las imágenes de Dios que nos habitan y desde las cuales funcionamos en la vida cotidiana y sobre todo ante situaciones dramáticas.

¿Quién es Dios y dónde está en estos tiempos de pandemia? Es la gran pregunta que surge cuando estamos en medio de la noche oscura, en medio del sufrimiento. Es el grito de Jesús en la cruz, ahora actualizado por tantas víctimas de esta pandemia y de muchas otras pandemias. Dios es interpelado por nuestras voces, por nuestras súplicas que desean —aunque fuera solo por esta vez— que actuara como un mago, que mostrara su omnipotencia. Pero Dios permanece callado para provocar en nosotros una respuesta al grito de la humanidad. No hace una demostración de poder ni un acto de magia, sino que manifiesta su absoluta cercanía, su bondad y su amor, como lo hizo en la cruz de Jesús.

En medio de este drama que vive la humanidad, Dios se revela como el anti-mal (A. Torres Queiruga), como el Dios anti-pandemia (M. Moore). Aún estamos atravesando esta noche oscura de una crisis de rostros múltiples que afecta con mayor crudeza a los más vulnerables, pero sabemos que Dios está ahí en medio de la tragedia y en las mismas víctimas. Es, como afirma M. Moore, un Dios-en-pandemia<sup>2</sup>.

---

2 Cf. Moore, M. (2020). De dioses y pandemias. *Revista Latinoamericana de Teología*, 309, 3-10.

### 3. NO ES SIMPLEMENTE UNA PANDEMIA: ES UNA SINDEMIA

La emergencia mundial del Covid-19 ha generado infinidad de análisis, teorías y reflexiones. A través de las redes sociales han circulado todo tipo de versiones y de puntos de vista sobre lo que está de fondo en esta pandemia.

Muchos análisis van en la línea de la interconexión que existe entre esta pandemia y muchas otras pandemias que azotan a nuestros pueblos: hambre, crisis sanitaria, crisis ética, crisis ecológica, corrupción, violencia, racismo, androcentrismo, militarismo, etcétera. Esta es una perspectiva que aporta mucha luz y permite colocar al Covid-19 en un contexto más amplio, ateniendo a otros muchos factores estructurales y coyunturales que ponen al descubierto cuáles son las situaciones que hacen que esta realidad se torne más dramática y mortal, especialmente para las poblaciones más vulnerables.

Sin embargo, tenemos el desafío de analizar el Covid-19 desde una perspectiva más profunda, estructural y sistémica, de modo que podamos captar qué es lo que está a la raíz no solo de esta pandemia, sino de otras que han ocurrido en nuestra historia y que seguirán ocurriendo. En este sentido, algunos análisis hablan de que no estamos ante una pandemia, sino ante algo mucho más complejo y peligroso: se trata de una sindemia, lo cual consiste en

un cuadro epidémico en el que la enfermedad infecciosa se entrelaza con otras enfermedades, crónicas o recurrentes, asociadas a su vez a la distribución desigual de la riqueza, la jerarquía social, el mayor o menor acceso a vivienda o salud, etcétera, factores todos ellos atravesados por una inevitable marca de raza, de clase y de género. La sindemia es una pandemia en la que los factores biológicos,

económicos y sociales se entreveran de tal modo que hacen imposible una solución parcial o especializada y menos mágica y definitiva<sup>3</sup>.

Es la sindemia del capitalismo que amenaza con tragarse a la comunidad científica, a cualquier iniciativa política, y que destruye la 'casa común', convirtiéndola en un enorme laboratorio. Como el capitalismo es una sindemia, quiere decir que continuará generando virus y pandemias sin parar; y va a seguir produciendo —también sin parar— vacunas y medicamentos selectivos y mal distribuidos<sup>4</sup>. Entonces el compromiso ético que tenemos todos los sectores sociales, religiosos, políticos, científicos, etcétera, consiste en luchar contra este capitalismo sindémico que seguirá convirtiéndose en negocio rentable tanto las enfermedades como las vacunas y seguirá excluyendo a los más pobres del derecho a la salud.

#### 4. TIEMPOS DE CRISIS, TIEMPOS DE CREATIVIDAD

La realidad ha cambiado, lo cual nos desafía a un cambio en nuestro modo de hacer teología, de hacer pastoral y de celebrar nuestra fe. Desde nuestra fe, tenemos el reto de reinventarnos como creyentes y de reinventar nuevos modos de ser y hacer Iglesia. La pandemia cuestiona ciertas tendencias que se han ido imponiendo en la Iglesia: una Iglesia centralizada, clericalizada, masificada, ritualista y sacramentalista.

Más que nunca necesitamos ejercitar nuestra creatividad como comunidades eclesiales capaces, con la fuerza y la inspiración de la *Ruah*, de echar el vino en odres nuevos. Estos son tiempos de una nueva comprensión y praxis eclesial: una Iglesia en salida a las

---

3 Alba, S. (24 de diciembre de 2020). Contagio global: capitalismo pandémico. *Cronicon. El observatorio latinoamericano*. Disponible en <https://cronicon.net/wp/contagio-global-capitalismo-pandemico/>.

4 *Ibidem*.

periferias existenciales, samaritana, tienda de campaña —como nos dice el papa Francisco—.

Estos tiempos críticos nos están mostrando también muchos gestos creativos y solidarios. Como decíamos en el mensaje final del encuentro de *Amerindia* en 2020,

esta crisis nos está mostrando la conmovedora solidaridad vivida sobre todo a nivel de los trabajadores y sectores populares con extraordinaria ternura, creatividad y valentía, como lo vemos, por ejemplo, en los funcionarios de la salud, los servidores públicos, las ollas populares, el intercambio de medicinas tradicionales alternativas, el trueque de bienes básicos por fuera del mercado. Ellos han puesto en evidencia que el valor a defender primero es la vida, una vida que sólo es posible sostener asumiendo solidariamente la vulnerabilidad, la interdependencia y el cuidado recíproco.

## 5. RETEJER LA ESPERANZA

Cuando estamos en medio de la tormenta y de la noche oscura, quizá se hace difícil hablar de la esperanza. Pero para los creyentes es lo irrenunciable, es la virtud que nos sostiene en tiempos difíciles. Más que nunca estamos invitados a dar razón de nuestra esperanza.

En medio del dolor y del desconcierto que vivimos, estamos llamados a poner señales de esperanza y a creer en la fuerza de lo pequeño. Este tiempo duro y crítico podemos convertirlo también en un *kairós*, en un tiempo de gracia. La sinergia entre el Espíritu y el ser humano puede ayudar a que en medio de esta pandemia aflore una nueva humanidad.

La tradición teológica de nuestro continente ha estado marcada por una teología desde la realidad, desde la interpelación de los grandes clamores que nos vienen desde los pobres y desde las

entrañas mismas de la madre Tierra. Hoy más que nunca estamos urgidos a hacer teología desde el grito de una humanidad herida y esperanzada. La pregunta crucial sigue siendo: ¿quiénes son los pobres y dónde están en medio de esta crisis que vivimos?

No sabemos por dónde aflorará el nuevo día, pero tenemos la certeza de que esta humanidad y esta creación que hoy se retuerce con dolores de parto, alcanzarán la liberación. Hay pequeños signos de esperanza a los que debemos prestar atención. Son las señales de los brotes pequeños que nos vienen de los movimientos de resistencia, de las alternativas y de las propuestas que vienen de los pueblos originarios y afrodescendientes, de las mujeres y de los jóvenes. Vemos como una señal de esperanza las propuestas de una ecología integral y la propuesta del ‘buen vivir’.

Caminamos en la esperanza de que podamos resucitar a una vida nueva, a una nueva forma de relación entre los humanos y con la naturaleza. Seguimos soñando con “un cielo nuevo y una tierra nueva en los que habite la justicia” (2 Pe 3,13).



Primera

Parte



GLORIA  
DEI

PAUPER  
VIVENS  
S. OSCAR ROMERO





# PANORAMA DEL ITINERARIO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN\*

Agenor Brighenti\*\*

La teología de la liberación<sup>1</sup> se acerca al medio siglo de una rica trayectoria, desafortunadamente con sus pioneros saliendo de escena, pero sin que su audaz iniciativa haya perdido significado o importancia. Por el contrario, después de tres décadas de “involución eclesial” (J. I. González Faus)<sup>2</sup> durante los dos pontificados que precedieron al papa Francisco, marcadas por intentos de una ‘reforma de la reforma’ del Concilio Vaticano II, hay un nuevo escenario eclesial prometedor, también para la teología de la liberación. La ‘opción por los pobres’, corazón del Evangelio y

---

\* Texto original en portugués. Traducido por Álvaro Martínez.

\*\* Presbítero brasileño. Doctor en ciencias teológicas y religiosas por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica); profesor en la Pontificia Universidad Católica de Paraná (PUCPR) de Curitiba (Brasil); profesor-visitante del Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina y el Caribe (Cebitepal) del Celam, en Bogotá (Colombia). Miembro del Equipo de Reflexión Teológico Pastoral del Celam. Fue experto en la Conferencia de Santo Domingo, de la CNBB en la Conferencia de Aparecida y del Sínodo de la Amazonía.

1 Como se verá, optamos por designar aquí a la ‘teología de la liberación’ en singular, dada la presencia de un denominador común de fondo entre diferentes corrientes teológicas en una perspectiva liberadora, ya sea en América Latina, en África, en Asia, en Europa o en los Estados Unidos. También incluimos a las teologías específicas que son depositarias de este denominador común, tales como la teología feminista, la teología negra o afroamericana, la teología india y la ecoteología. Cf. Tabor-da, F. (1987). Métodos teológicos en América Latina. *Perspectiva teológica*, 19, pp. 293-319.

2 La involución fue la marca, sobre todo, de los dos pontificados anteriores a la elección del papa Francisco. Cf. González Faus, J. I. (1989). El meollo de la involución eclesial. *Razón y Fe*, 220 (1089/90), pp. 67-84.

alma de una ‘nueva teología’, dada la sensibilidad eclesial rescatada frente a la escandalosa “extensión de la pasión de Jesús en la pasión del mundo” (L. Boff), volvió a colocar a la teología de la liberación en la plaza pública.

Tres acontecimientos principales propiciaron este nuevo momento eclesial: la Conferencia de Aparecida (2007), que rescató el Vaticano II y la tradición liberadora de la Iglesia en América Latina y el Caribe; la renuncia de Benedicto XVI, en gran medida como consecuencia del agotamiento de un proyecto de evangelización vinculado a la neocristiandad, vigente desde el pontificado anterior; y la elección del papa Francisco, quien retoma la renovación del Vaticano II en la perspectiva de su “recepción creativa” (J. Sobrino) en América Latina, de donde es originario Francisco. Es un giro inusual que deja a la mayoría perpleja, a otros entusiastas y a segmentos conservadores y tradicionalistas en abierta oposición. Mientras tanto, también para la teología de la liberación, es hora no solo de retomar el camino obstaculizado por tantos percances, sino también de avanzar, para poder responder a los nuevos desafíos de un nuevo tiempo. Y más que eso, tenemos el reto de acelerar nuestros pasos, con los pies en la tierra y los ojos en el horizonte, porque “asumir el riesgo es la única garantía de futuro” (K. Rhaner).

Para imaginar ‘el paso al frente’ que debe dar la teología de la liberación en la actualidad, es importante comenzar dando ‘un paso atrás’. Como se trata de crear algo nuevo y nada es muy claro en esta gran tarea, recuerda Jostein Gaarder en *El mundo de Sofía*, que “si en algún momento no sabemos para dónde ir, puede ser muy útil saber de dónde venimos”<sup>3</sup>. Eso es lo que vamos a intentar hacer en este trabajo. No hay forma de avanzar sin volver a las fuentes o referirse a las propias raíces, ya que el futuro depende, en buena parte, de la reinención o reproyección del pasado.

3 Cf. Gaarder, J. (1998). *O mundo de Sofia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Vamos a comenzar esta breve visión panorámica de la teología de la liberación, caracterizando el contexto de su nacimiento, ya que se trata de una teología contextualizada que busca ser coherente, a la luz de la fe, con los desafíos de la concreción de la historia. A continuación, haremos memoria del itinerario de esta ‘nueva manera de hacer teología’ en América Latina, que luego trascendió sus fronteras a África, Asia, Europa y al mundo hispano de los Estados Unidos. Terminaremos, también de manera sucinta, presentando el proceso de gestación de algunas características fundacionales de la identidad de una teología única y plural en movimiento.

## 1. EL CONTEXTO DEL NACIMIENTO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Toda forma de conocimiento es un saber situado, así como toda auténtica teología debe ser el momento teórico de las prácticas de comunidades eclesiales concretas en el seno de la sociedad. Básicamente es eso. Es el resultado de una Iglesia comprometida con prácticas liberadoras, tanto en el ámbito eclesial como social. Es en medio de una sociedad circunstancial y una Iglesia concreta que se explica una teología. Algunos indicadores del contexto social y eclesial de América Latina y el Caribe en las décadas de 1950 y 1960, que presentamos en la siguiente secuencia, revelan de dónde vino esta ‘nueva manera de hacer teología’.

## 1.1. *El contexto social*

Paradójicamente, en América Latina el nacimiento de una conciencia liberadora está relacionada con la intensificación de la dominación<sup>4</sup> y de una indignación ética contra ella.

‘Opresión-liberación’ es el primer binomio que caracteriza el contexto del nacimiento de la teología de la liberación. Fue desde el cautiverio que se hizo oír una voz clamando por liberación. En nuestro continente, la opresión adquirió mayor intensidad con el rápido avance del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial. En su forma salvaje impuesta por los grandes centros económicos, se modernizó rápidamente, aumentando la explotación de la fuerza laboral. Como resultado, se generaron enormes masas de pobres y explotados, de desempleados marginados y excluidos, especialmente en el llamado ‘Tercer Mundo’. Por un lado, el capital se concentraba cada vez más en pocas manos y, por otro, el aumento significativo en el número de excluidos: “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres” (Juan Pablo II).

Cuando las fuerzas liberales no lograron mantener la insatisfacción de la gente, se recurrió a la implantación de regímenes autoritarios basados en la ideología de la ‘seguridad nacional’. Con el apoyo y la intervención directa del ejército, las clases dominantes intensificaron aún más la explotación de las grandes masas populares<sup>5</sup>.

El ‘pacto populista-nacionalista’ es otro binomio característico del contexto original de la teología de la liberación. El clima de insatisfacción que estaba generando una conciencia liberadora cada vez más vigorosa, encontró un nuevo estímulo en el pacto populista,

4 Cf. Dussel, E. (1981). *De Medellín a Puebla. Uma década de sange e esperança I. De Medellín a Sucre, 1968-1972*. São Paulo: Paulinas, pp. 47-51.

5 Cf. Arroyo, G. (1972). Pensamiento latinoamericano sobre el desarrollo y la dependencia externa. En Instituto Fe y Secularidad. *Fe cristiana y transformación social en América Latina. Encuentro de El Escorial*. Salamanca: Sígueme.

que fue evolucionando estrechamente ligado a las reivindicaciones populares y creando un clima de expectativas y conquistas. El populismo se extendió desde la década de 1940 hasta la primera mitad de la década de 1960. Argentina, con Perón, y Brasil, con Getulio Vargas, fueron dos países prototipos del fenómeno. Fueron gobiernos de los sectores trabajadores urbanos, desarrollista-reformistas, que despertaron muchas esperanzas y expectativas populares.

En el populismo, existe un juego o pacto de poder implícito entre el líder carismático y las masas, sin la mediación de cuadros intermedios. En este tipo de relación, el líder promete a las masas respuestas a sus demandas a cambio de que se le confiera un mayor poder a él. Naturalmente, el líder no podía atenderlas ya que estaban más allá de las posibilidades políticas y económicas del país. Sin embargo, las protestas y reclamos, a pesar de la imposibilidad de respuesta, acababan creando un clima de expectativa de cambios. Era un populismo revestido de un nacionalismo desarrollista con una promesa de liberación del colonialismo imperialista.

La solución propuesta fue la creación de un modelo de desarrollo nacional, a través de la emancipación económica, social y cultural del país, rompiendo con el sistema neocolonial vigente, que es una fuente de subdesarrollo en todos los campos: económico, social, político y cultural.

Es en este contexto populista que una teoría político-económica vino a dar mayor consistencia al movimiento liberador: 'la teoría de la dependencia'<sup>6</sup>. Después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), el capitalismo tuvo un gran crecimiento, con verdaderos

---

6 Cf. Cardoso, F.H. (1979). Teoría da dependência ou análises concretas de situações de dependência. *Estudos 1*. São Paulo: CEBRAP. Son referencias obligatorias los estudios y publicaciones de la Cepal de sociólogos como Celso Furtado, Teotônio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, E. Faletto, etcétera. Al respecto, ver también: Cardoso, F.H. & Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI; Himkelammer, F. (1970). *El subdesarrollo de América Latina: un caso de desarrollo capitalista*. Buenos Aires: Paidós; Himkelammer, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Eudeba.

‘milagros económicos’ en los países devastados por la guerra. Con esto, los países desarrollados de Europa central y de América del Norte se distanciaron aún más de los países del llamado ‘Tercer Mundo’, la periferia del sistema liberal-capitalista. La tesis predominante en los medios liberales es que los países ricos se desarrollaron de esta manera, gracias a la combinación de tres factores: capital, tecnología y mercado. En consecuencia, los países del ‘Tercer Mundo’ estaban en el subdesarrollo precisamente por la carencia de estos tres factores.

El subdesarrollo es visto como una etapa previa al desarrollo. De acuerdo con esta lógica, en la medida en que se vaya inyectando capital, ampliando los mercados y desarrollando la tecnología, los países del ‘Tercer Mundo’ saldrán de su situación de subdesarrollo y caminarán hacia el desarrollo. En estos medios se defiende también que la expansión del capitalismo en esta fase se produjo, principalmente, por la internacionalización del capital, en particular realizada por las multinacionales. Como ellas tienen, al mismo tiempo, capital, tecnología y mercado, implantarlos en los países subdesarrollados sería el camino más corto hacia el desarrollo. Esta tesis creía que los países de América Latina debían abrirse a las multinacionales, con la esperanza de entrar, con ellas, en el ‘Primer Mundo’.

Sin embargo, sociólogos vinculados a la Comisión Económica para América Latina (Cepal) encontraron que este camino había llevado, de hecho, a una modernización del capitalismo en estos países y al enriquecimiento de una pequeña capa de su población, pero sin reducir la distancia entre los países desarrollados y los subdesarrollados que, por el contrario, se había incrementado. Había crecido en los países periféricos la dependencia en relación a los países centrales, sin mostrar signos de un verdadero desarrollo autónomo. Se descubrió que el subdesarrollo no era realmente una fase previa para el desarrollo, que podría ser superada con la introducción del capital, la tecnología y el mercado. Por el contrario, la afluencia

de capital fue grande, pero aún mayor fue su evasión. Era, por lo tanto, una verdadera dependencia y con tendencia a crecer: cuanto más desarrollo en el Sur, más dependencia del Norte.

La solución sería romper con la dependencia. La tesis también encontraría adhesión en círculos eclesiales y contribuiría a dar base histórica a la categoría de ‘liberación’. A su vez, respaldándose en la ‘teoría de la dependencia’, la teología naciente encontraría el marco socio-analítico para asumir una postura liberadora y decolonial, ya sea dentro del alcance del poder —la articulación del Sur global—, del ser —el paso del ‘no creyente’ al ‘no hombre’— y del conocimiento —una ruptura epistemológica con el eurocentrismo—.

Un cuarto factor que caracteriza el contexto social en el que nació la teología de la liberación es la vinculación entre los cristianos y los ‘movimientos populares y estudiantiles’. Antes de los golpes militares que se dieron en el continente desde la década de 1960, había en América Latina y el Caribe una amplia movilización popular y estudiantil. Las movilizaciones populares levantaban, sobre todo, las banderas de la reforma agraria —cooperativas y asociaciones campesinas—, de la lucha sindical —Comando General de los Trabajadores— y de la cultura —educación popular—. Los movimientos estudiantiles ya tenían un carácter nacionalista, como en el caso de la Unión Nacional de Estudiantes (UNE) en Brasil, que estaba firmemente comprometida con la campaña para defender el patrimonio nacional —minerales, petróleo— frente a las multinacionales.

La Acción Católica, especializada en los medios urbanos, estudiantiles y rurales fue de gran importancia en la concientización y en la organización de los movimientos populares; tanto así, que no actuaron aisladamente. Además de la creciente movilización popular a través del apoyo a la creación de organizaciones independientes de las cúpulas cooptadas por el sistema, la organización de las clases populares estaba vinculada a un proceso de radicalización de

los sectores intelectuales de la clase media, lo que daba una impresión general de estar en plena fase pre-revolucionaria.

Fue entonces cuando comenzaron los golpes de Estado con una rapidez vertiginosa, de la mano de ejércitos truculentos que implantaron, con el apoyo del gran capital internacional, sangrientas y largas dictaduras en Argentina: 1966 y 1976; Bolivia: 1971; Brasil: 1964; Chile: 1973; Ecuador: 1972; Perú: 1968; Uruguay: 1973; entre otros. Las dictaduras militares fueron alimentadas por la ‘ideología de la seguridad nacional’<sup>7</sup>, en defensa de la ‘civilización occidental y cristiana’ contra el comunismo, mediante la cual se justifican las leyes de excepción, la represión violenta, el exterminio de los militantes sociales y la creciente presencia de los militares en la política y la economía. Se estableció, así, una verdadera guerra al interior de los países en contra de las fuerzas que se oponían a los grandes intereses del capital internacional y al desarrollo de un capitalismo salvaje. Y en esta guerra, todos los medios eran ‘justificables’, independientemente de las referencias de carácter ético o de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

## *1.2. El contexto eclesial*

Fue la sintonía y la presencia de sectores de la Iglesia en los medios populares y la militancia de cristianos en movimientos sociales, lo que hizo que el grito y los problemas que hacían eco en las calles, entraran en los templos y fuesen confrontados con la fe. En la medida en que la Iglesia se fue haciendo presente en los procesos de liberación, iluminada por la fe, la respuesta a determinadas preguntas fueron exigiendo una nueva manera de teologizar<sup>8</sup>.

7 Cf. Comblin, J. (1978). *A ideologia de la segurança nacional. O poder militar na América Latina*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

8 Cf. Dussel, E (1981). *De Medellín a Puebla. Op. cit.*, pp. 52-63.



La nueva forma de la presencia de la Iglesia en la sociedad solo fue posible, primero gracias a la inserción de los cristianos en lo social, particularmente debido a la proximidad a la realidad de los trabajadores, propiciada, sobre todo, por las encíclicas sociales de Juan XXIII, *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963), coherentes con su espíritu de diálogo y servicio con el mundo moderno, especialmente en el ámbito social.

En segundo lugar, debido al nuevo clima creado por el Concilio Vaticano II, principalmente en torno a *Gaudium et spes* y a *Lumen gentium*. Después de casi cinco siglos de encierro eclesiástico o afianzamiento de la identidad, la Iglesia salía del Concilio dispuesta a insertarse en el mundo moderno, sin miedo ni resentimiento, sin desconfianza ni envidia, por el contrario, creyendo en la bondad fundamental de todo ser humano. Se tomó conciencia de que las grandes conquistas de la modernidad se habían dado fuera de la Iglesia y, en gran medida en contra de ella, pero fundadas en valores evangélicos.

La *Lumen gentium* propició una nueva conciencia de la Iglesia como Pueblo de Dios que peregrina en medio de una humanidad toda ella peregrina, signo e instrumento del Reino de Dios, sacramento de salvación para toda la humanidad. La *Gaudium et spes*, a su vez, haciendo un discernimiento de los nuevos ‘signos de los tiempos’, insta a los cristianos a asumir su misión en el mundo, advirtiendo que “se alejan de la verdad, aquellos que sabiendo que no tenemos aquí en la tierra una ciudad permanente, pero que estamos en busca de una futura (cf. Hb 13,14), piensan que por eso pueden descuidar sus deberes terrenales, sin darse cuenta de que su propia fe los obliga aún más a cumplirlos, según la vocación propia de cada uno (cf. 2Ts 3,6-13; Ef 4,28)”. Y advierte que “el divorcio entre la fe que profesan y el comportamiento diario de muchos debe contarse entre los errores más graves de nuestro tiempo”. Termina diciendo que “el cristiano que descuida sus deberes temporales, no cumple

con sus deberes hacia su prójimo e incluso hacia Dios y pone en peligro su salvación eterna” (GS 43a).

En América Latina, la Conferencia de Medellín buscó hacer una ‘recepción creativa’ del evento y del espíritu del Concilio Vaticano II en el contexto del continente, insertándose en el proceso de apertura de la Iglesia a la sociedad y, de modo particular su presencia en el mundo de los pobres, abriendo nuevos caminos hacia experiencias y prácticas originales<sup>9</sup>. En realidad, el ‘espíritu de Medellín’ viene en la estela de la *Populorum progressio* (1967), publicada por Paulo VI un año antes, con una nueva visión sobre la situación de pobreza de las mayorías en el ‘Tercer Mundo’, entendida como un subproducto del desarrollo de los países del ‘Primer Mundo’<sup>10</sup>.

Poco después, el Sínodo de los obispos de 1971 y 1974 corroboró aún más la perspectiva liberadora. Sumado a esto, se destaca la contribución de una generación de nuncios apostólicos con sensibilidad social, que propició el nombramiento de toda una generación de obispos en la perspectiva de una Iglesia de los pobres, la gran mayoría ex asistentes eclesiásticos de la Acción Católica. Estos obispos, no solo fueron decisivos en la Conferencia de Medellín, sino que durante décadas mantuvieron a los cristianos comprometidos en Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y movimientos sociales, defendiéndolos con sus comisiones de derechos

9 Cf. Sobrino, J. (1985). El Vaticano II y la Iglesia latinoamericana. En C. Floristán & J.J. Tamayo (eds.). *El Vaticano II veinte años después*. Madrid: Cristiandad, pp. 105-134; ver también, Gutiérrez, G. (1987). La recepción del Vaticano II en América Latina. En G. Alberigo & J.P. Jossua (eds.). *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad, pp. 213-237. El sueño de Juan XXIII: “una Iglesia de los pobres para que sea la Iglesia de todos”, trabajado durante el Concilio por el grupo ‘Iglesia de los pobres’, integrado por el cardenal Giacomo Lercaro, don Hélder Câmara, Yves Congar y otros, tuvo poco impacto en el Vaticano II; sin embargo, en Medellín sería central. Cf. Brighenti, A. (2015). El Pacto de las Catacumbas y la tradición eclesial liberadora. En X. Pikaza & J. Antunes da Silva. *O Pacto das Catacumbas: a missão dos pobres na Igreja*. São Paulo: Paulinas, pp. 123-140.

10 Hablando de la *Populorum progressio*, G. Gutiérrez afirma que ella constituye el puente entre el Vaticano II y Medellín. Cf. Gutiérrez, G. (1987). La recepción del Vaticano II en América Latina. En G. Alberigo & J.P. Jossua (eds.). *La recepción del Vaticano II*. Op. cit., p. 228.

humanos frente a la represión de las dictaduras e inspirándolos con su testimonio profético.

Sin embargo, fue principalmente la Acción Católica especializada el segmento de la Iglesia que estrechó lazos de interacción con las prácticas transformadoras, la base para una pastoral liberadora y una reflexión teológica consecuente con ella. En su forma especializada por ambientes, especialmente la Juventud Obrera Católica (JOC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC)<sup>11</sup>, el movimiento jugó un papel destacado en la creación de las condiciones para la aparición de la teología de la liberación.

A partir de mediados de 1950, en contacto con las ideas de L.J. Lebreton y animados por la acción profética de obispos como Hélder Câmara, Samuel Ruiz, Sergio Méndez Arceo y Leonidas Proaño, se toma conciencia de la necesidad de una práctica cristiana que incida sobre lo político y lo social, en favor de una transformación de la realidad<sup>12</sup>. La práctica de estos cristianos, generalmente de la clase media, junto a los sectores populares, estaba sustentada en la teología de las realidades terrenas de G. Thils, el humanismo integral de J. Maritain, el personalismo social de E. Mounier, la visión positiva de las conquistas modernas de Teilhard de Chardin, la reflexión sobre la dimensión social de los dogmas de H. Lubac, la teología del laicado de Y. Congar o la reflexión de M. D. Chenu<sup>13</sup>, protagonista de la *nouvelle théologie* en la Escuela de Le Saulchoir. Apoyados en estos pensadores, los jóvenes de la Acción Católica reunieron las

---

11 Cf. Gómez de Souza, L.A. (1984). *A JUC: os estudantes e a política*. Petrópolis: Vozes.

12 Alves, M. (1979). *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Loyola, pp. 124-125. Sobre el pensamiento de J. Lebreton ver: Lebreton, J. (1958). *Princípios para a ação*. São Paulo: Duas cidades, 3ª ed.; Lebreton, J. (1969). *Suicídio ou sobrevivência do Ocidente*. São Paulo: Duas cidades; Lebreton, J. (1961). *Dynamique concrète du développement*. París: Fayard; Lebreton, J. (1963). *O drama do século XX*. São Paulo: Duas cidades, 3ª ed.; Lebreton, J. (1969). *Desarrollo-Revolución solidaria*. Bilbao: DDB.

13 Boff, L. & Boff, C. (1986). *Como se faz teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, pp. 95-96. Sobre los orígenes de la teología de la liberación, ver también, Floristan, C. (1984). Así nació la teología de la Liberación. *Vida Nueva* 1433, pp. 1203-1210.

condiciones para comprender lo que estaba sucediendo a su alrededor y para plantear preguntas en nombre de la fe, sobre el papel de los cristianos en el seno de una sociedad marcada por la injusticia y la exclusión.

Y, poco a poco, el movimiento fue pasando de una concepción de transformación de la sociedad a través de la ‘conversión de las conciencias’ —ideal histórico—, en la óptica de neocristandad de J. Maritain, hacia una ‘transformación de las estructuras sociales’ —conciencia histórica—, desde la perspectiva del pensamiento de E. Mounier y J. Lebreton. La transición del ‘ideal histórico’ a la ‘conciencia histórica’ les permitió colocar su compromiso personal no simplemente en el mundo, de manera genérica, sino colectivamente en el seno de una sociedad autónoma en la cual estaban insertos. La pregunta crucial de los jóvenes: ‘¿qué significa ser cristiano en un mundo injusto?’ marca el origen de la teología de la liberación como un intento de dar una respuesta coherente y consecuente con el Evangelio<sup>14</sup>. Fueron especialmente los jóvenes de la Acción Católica quienes hicieron que la Iglesia tomara conciencia de la problemática opresión-liberación y desarrollara una reflexión teológica consecuente<sup>15</sup>.

Finalmente, otro factor importante del contexto eclesial del cual surgió la teología de la liberación, fue la forma de ser Iglesia de las CEB. Ellas nacieron precisamente en torno a la celebración de la fe en perspectiva liberadora y en la presencia de la Iglesia en las periferias, en los medios populares, en el compromiso social, en torno a la lectura popular de la Biblia. En sus primeros tiempos, en la década de 1960, ellas estaban más volcadas hacia la vida interna de la Iglesia, pero poco a poco, con la creciente articulación entre fe y vida, Palabra de Dios y compromiso social, las CEB se fueron

14 Cf. Freire, P. (1970). *A pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz y Tierra; Freire, P. (1969). *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz y Tierra.

15 Cf. Gómez de Souza, L.A. (1984). *A JUC: os estudantes e la política*. Op. cit., pp. 153-158.

abriendo e insertando proféticamente en la sociedad. Al estrechar lazos entre la fe y los procesos de reclamo de las aspiraciones populares, reforzaron la conciencia de base de estas luchas y proporcionaron una pastoral liberadora<sup>16</sup>. En Brasil, como en otros países del continente, con sabiduría, las CEB supieron combinar la metodología de los círculos bíblicos desarrollados por Carlos Mesters, el método de la Acción Católica ver-juzgar-actuar y la pedagogía liberadora de Paulo Freire, practicada por el Movimiento de Educación de Base (MEB)<sup>17</sup> y otros.

## 2. ITINERARIO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN: FASES Y ETAPAS

Se sabe que hasta la década de 1960, la Iglesia en América Latina no tenía un rostro propio ni una palabra propia en el escenario teológico mundial<sup>18</sup>. Con la Conferencia de Medellín y la aparición de la teología de la liberación, es innegable la irrupción de un nuevo hecho que pasó a ocupar un espacio en el diálogo teológico mundial<sup>19</sup>. Un diálogo vivo y abierto, además del intercambio de publicaciones especializadas. En poco tiempo, la teología de la liberación ganó espacio en los medios eclesiales, en la esfera pública, en los medios de comunicación y, en particular, en los medios populares.

Sin embargo, la teología de la liberación no es fruto de un movimiento espontáneo y libre. Las condiciones para su aparición se

---

16 Cf. Azevedo, M. (1986). *Comunidades eclesiais de base e inculturação de la fé*. São Paulo: Loyola.

17 Cf. Wanderley, L.E. (1984). *Educar para transformar: educação popular, Igreja católica e política no Movimento de Educação de Base*. Petrópolis: Vozes.

18 Cf. Scannone, J.C. (1987). *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: Cristiandad, pp. 30-32.

19 Una buena visión de esta trayectoria se encuentra en VV.AA. (1981). *História da teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas. Ver también el capítulo 6 de Boff, L. & Boff, C. (1986). *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, pp. 109-124.

deben a las transformaciones que sufrieron la Iglesia y el continente en las décadas de 1950 y 1960. En resumen, la historia de esta ‘nueva forma de hacer teología’ se caracteriza por un proceso llevado a cabo en tres fases principales. La primera va de Medellín a Puebla, pasando por su gestación (1962-1968), génesis (1969-1971) y crecimiento (1972-1979); la segunda sucede con Puebla y tiene un período de consolidación (1979-1985), de sistematización (1985-1990)<sup>20</sup>, de revisión (1986-2000); y de reproyección (a partir del 2000).

## **2.1. Gestación o tiempo de preparación (1962-1968): del Vaticano II a Medellín**

La gestación de la teología de la liberación se inserta en la atmósfera teológica marcada por una gran libertad en el debate y por la creatividad en torno a la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965). Este evento, no solo reconcilió a la Iglesia con el mundo moderno, colocándola en el seno de él, sino que también, a través de la Constitución *Gaudium et spes*, inauguró una forma diferente de leer la realidad o los ‘signos de los tiempos’ en la perspectiva de la trilogía del método ‘ver-juzgar-actuar’ de la JOC, ya anteriormente asumida por el Magisterio pontificio en *Mater et magistra*<sup>21</sup>. Además, la realización del Concilio propició un conocimiento mutuo de las iglesias locales y una mayor conciencia de la necesidad de una unidad continental entre pastores y teólogos, al tiempo que alentó a los teólogos a pensar sus propios problemas pastorales, sin el habitual mimetismo en relación a la teología europea. Sobre nuevas bases comenzarán a proliferar reuniones de teólogos y teólogas para

20 Para una aproximación a estas fases, ver: Oliveros, R. (1989). Teología de la Liberación: su génesis, crecimiento y consolidación (1968-1988). En VV.AA., *Teología y Liberación, Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, I. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas / CEP, pp. 89-107. Para una visión histórica de la teología de la liberación, ver también: Libânio, J.B. (1993). Panorama de la teología de América Latina en los últimos veinte años. En J. Comblin, J.I. González Faus, & J. Sobrino, (eds.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta, pp. 57-78.

21 El método de la JOC es asumido por el magisterio a través de la *Mater et magistra*, como se registra en el n. 232.

profundizar, especialmente la relación entre fe y política, Evangelio y justicia social, problemas que emergen de la mano de los cristianos insertos proféticamente en la sociedad, especialmente a partir de los jóvenes vinculados o que surgieron de la Acción Católica<sup>22</sup>.

La primera reunión de teólogos latinoamericanos, en esta perspectiva, tuvo lugar en Petrópolis (Brasil), en marzo de 1964, seguida de las reuniones de La Habana (Cuba), Bogotá (Colombia) y Cuernavaca (México) en 1965, así como las reuniones de Montreal (Canadá) y Chimbote (Perú) en 1967. Otras reuniones siguieron en el inmediato post-Medellín: del 6 al 7 de marzo de 1970 se celebró en Bogotá (Colombia) el primer Congreso sobre la teología de la liberación, que se repite en el mismo lugar del 26 al 31 de julio de 1971. En el lado protestante, el ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), entre 1970 y 1971 también organizó un evento similar en Buenos Aires (Argentina).

Dada la importancia del primer encuentro celebrado en Petrópolis en 1964, conviene señalar algunos aspectos que determinaron el rumbo de las demás reuniones y reflexiones del grupo<sup>23</sup>. Entre los estudios presentados en el encuentro, se destacan los textos de Gustavo Gutiérrez<sup>24</sup> y, sobre todo, el texto de Juan Luis Segundo<sup>25</sup>. Este, en un primer momento, partiendo de una reflexión inductiva,

---

22 Del lado católico se destacan los teólogos Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Lucio Gera, etcétera, y del lado protestante, Emilio Castro, Julio de Santa Ana, Rubem Alves y José Míguez Bonino. En cuanto a las preguntas planteadas por los cristianos comprometidos, Leonardo Boff y Clodovis Boff dicen que en Brasil, entre 1959 y 1964, la izquierda católica, especialmente en torno a la JUC, produjo una serie de textos sobre la necesidad de un 'ideal histórico cristiano', cuya metodología ya presagiaba a la teología de la liberación, en la medida en que proponían un discernimiento de la realidad a la luz de la fe, mediado por las ciencias sociales. Cf. Boff, L. & Boff, C. (1986). *Como se faz Teologia da Libertação. Op. cit.*, p. 97. También debe señalarse que la mayoría casi absoluta de los teólogos vinculados a esta perspectiva eran militantes de la Acción Católica.

23 Además de las referencias de L. Boff y C. Boff, una buena documentación sobre esta reunión fue publicada en Oliveros, R. (1989). *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión, 1966-1977. Op. cit.*

24 Gutiérrez, G. (1964). *Ponencia I Reunión de teólogos latinoamericanos celebrada en Petrópolis en 1964*, mimeo. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.

25 Segundo, J.L. (1964). Pastoral latinoamericana: tiempo de decisión. *Mensaje*, 127, pp. 74-82.

es decir, del desafío de una presencia de la Iglesia en la realidad del continente, en seguida hace algunas consideraciones teológicas en términos de iluminación de esta misma realidad, para desembocar en tres propuestas pastorales concretas que, aunque de forma embrionaria y velada, ya vislumbran los trazos característicos de la epistemología y el método de la ‘nueva teología’. En cuanto a G. Gutiérrez, en esa oportunidad presentó la teología como una reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la fe, sentando las bases de la nueva forma de teologizar<sup>26</sup>.

Pero, sería especialmente en torno a la preparación de la Conferencia de Medellín (1968)<sup>27</sup>, que aparecieran las intuiciones básicas y los grandes ejes temáticos de la futura teología. Las múltiples reuniones preparatorias habían sido verdaderos laboratorios para una teología pensada a partir de los problemas derivados del compromiso de los cristianos en una sociedad marcada por la injusticia institucionalizada y la exclusión de las mayorías<sup>28</sup>.

Alrededor de 1967 y 1968 comienzan a surgir los primeros artículos en los que se utiliza explícitamente, en la reflexión teológica, un método de reflexión desde la perspectiva del método ver-juzgar-actuar de la Acción Católica<sup>29</sup>. Aparece en los textos la

26 Él propone una acción pastoral *ad extra*, en unión con los no cristianos de buena voluntad, lo que implica una revisión del concepto de salvación y de sus medios. Cf. Carneiro de Andrade, P.F. (1991). *Fé e eficácia. O uso da sociologia na teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, p. 34 y pp. 58-59, respectivamente.

27 Sobre la trayectoria de la Iglesia en América Latina desde el Vaticano II hasta Medellín, ver el excelente trabajo —también documental— de Scatena, Silvia. (2007). *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1965)*. Bolonia: Il Molino.

28 En este período, el tema de la liberación comenzó a hacerse presente en los documentos pastorales, como se muestra en el trabajo organizado por Rossi, J.J. (1964). *Iglesia latinoamericana. ¿Protesta o profecía?* Buenos Aires: Avellaneda.

29 Del lado católico, se destacan los siguientes: Assmann, H. (1968). Tarefas e limitações de uma teologia do desenvolvimento. *Revista Vozes*, 62, pp.13-21; Gutiérrez, G. (1968). *La pastoral de la Iglesia en América Latina*. Lima: CEP; Gutiérrez, G. (1969). *Hacia una teología de la liberación*. Lima: CEP. Del lado protestante se publica la tesis doctoral de Rubem Alves: Rubem, A. (1968). *Towards a theology of liberation*. Princetón: Theological Seminary; y también el artículo Shauli, R. (1968). La liberación humana desde una perspectiva teológica. *Mensaje*, 168, pp. 175-179.



búsqueda de una nueva perspectiva teológica, elaborada de forma inductiva al igual que el Magisterio, que había leído los nuevos ‘sig-nos de los tiempos’ en *la Gaudium et spes*. Hugo Assmann iría aún más lejos, afirmando que este punto de partida no podría limitarse a algo abstracto como la “dignidad humana” o la “vocación a la libertad”, sino en un “análisis estructural de la sociedad”<sup>30</sup>. Con esto queda explicitado el carácter particular de la ‘nueva teología’, al mismo tiempo que se pretende que sea una teología global, una teología fundamental, dado que aborda la totalidad de la revelación desde la perspectiva de los pobres.

Toda esta reflexión influiría directamente en la preparación de la Conferencia de Medellín, inicialmente basada en esquemas desarrollistas. La reunión de Mar del Plata (Argentina) en 1966, que celebró la X Asamblea Ordinaria del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) es prueba de ello. Si, por un lado, el evento marca la recepción del episcopado latinoamericano desde la perspectiva desarrollista, por otro lado, se consideró que esta no tenía el consenso de todos, lo que quedaría explícito en encuentro de preparación sobre el tema de la misión, celebrado en Melgar (Colombia) en 1968.

La Conferencia de Medellín, a pesar de algunas ambigüedades, dejaría atrás la perspectiva desarrollista y adoptaría una postura liberadora. Los 16 documentos en su conjunto reflejan, por un lado, su conocida ‘fidelidad creativa’ en relación al Concilio Vaticano II, en la medida en que lo acoge no de manera mimética, sino con madurez y originalidad<sup>31</sup> y, por otro lado, temas como la violencia, la justicia, la paz, la pobreza, la promoción humana, etcétera,

---

30 Assmann, H. (1968). *Tarefas e limitações de uma teologia do desenvolvimento*, op. cit., p. 17.

31 Cf. Sobrino, J. (1985). El Vaticano II y la Iglesia latinoamericana. En C. Floristán & J.J. Tamayo (eds.). *El Vaticano II, 20 años después*. Madrid: Cristiandad, pp. 105-134; ver también, Gutiérrez, G. (1987). La recepción del Vaticano II en América Latina. En G. Alberigo & J.P. Jossua (eds.). *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad, pp. 213-237.

tienen una especial relevancia en el documento, en parte, fruto de la influencia de la *Populorum progressio*, publicada en el año anterior. Expresiones como “liberación de todas las situaciones opresivas”, “situación de pecado”, “violencia institucionalizada”, “cambio de estructuras”, “concientización”, “educación liberadora”, entre otras, presentes en los 16 documentos conclusivos, marcan la recepción de la temática ‘dependencia-liberación’ y el rechazo a los esquemas desarrollistas<sup>32</sup>.

## 2. 2. Génesis (1969-1971): de Medellín a Sucre

Los antecedentes evocados en el contexto socio-ecclesial y el tiempo de preparación para Medellín hicieron propicio el terreno para el nacimiento de la ‘nueva teología’ —como mencionamos—, resultado de la confluencia de dos movimientos: por un lado, el compromiso de sectores cristianos en la sociedad en una perspectiva liberadora, principalmente de la Acción Católica, tratando de ser coherente con su fe; y, por otro, la búsqueda por parte de un inquieto grupo de teólogos de una teología que iluminara la práctica de esos cristianos y que diese respuesta a la situación de dependencia en el continente<sup>33</sup>.

Fueron tres años intensos de mucha creatividad e ingenio por parte de pensadores comprometidos en el lugar y en el momento correctos. Vale la pena mencionar algunos pasos. Ya a partir de 1964, en plena realización del Concilio Vaticano II, un grupo de teólogos y pastoralistas de América Latina se da cuenta de que la teología desarrollada en América Latina es una reproducción mimética de la teología europea. Para responder a los desafíos del propio

32 Cf. Dussel, E. *De Medellín a Puebla*, op. cit., pp. 70-78. G. Gutiérrez afirma que la *Populorum progressio* fue un puente entre el Vaticano II y Medellín. Cf. Gutiérrez, G. *La recepción del Vaticano II*. Op. cit., p. 228.

33 Cf. Tamayo Acosta, J.J. *Para comprender la Teología de la liberación*. Op. cit., pp. 53-54.

contexto, se propone, entonces, forjar una reflexión teológica que tome como punto de partida la situación de dependencia y dominación, no solo de América Latina, sino de dos tercios de la humanidad. En esto jugó un papel importante la mediación de las ciencias humanas y sociales en la comprensión de la realidad<sup>34</sup>, especialmente de la sociología y de la economía, las cuales, en América Latina, a partir de 1964 habían pasado de la socio-economía del desarrollo a la ‘teoría de la liberación’, a través del diagnóstico de la ‘teoría de la dependencia’<sup>35</sup>. Según esta perspectiva, la situación de pobreza en el ‘Tercer Mundo’ es el resultado de un desequilibrio creciente y estructural entre el centro y la periferia de un sistema económico que hace que el subdesarrollo de los países pobres sea el subproducto del desarrollo de los países ricos.

Convencidos de la pertinencia de tal teoría, teólogos y teólogas de varios países de América Latina también toman conciencia de que el método teológico europeo es inadecuado para América Latina. La realidad particular del continente no permite que la teología ignore su propio contexto. Se impone, con urgencia, según Hugo Assmann, si no se quiere caer en el “cinismo”<sup>36</sup>, la elaboración de un discurso teológico con una metodología original que dé respuesta, desde la fe, sobre todo a los desafíos socioeconómicos, políticos, culturales y religiosos del continente, es decir, a la cuestión de la pobreza estructural.

---

34 Cf. Maldonado, E. & Dussel, E. (orgs.). (1975). *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina. Encuentro latinoamericano de teología*. México, pp. 54-56.

35 Uno de los grupos más creativos estaba en Brasil, apoyado por: Guerreiro Ramos, A. (1958). *A redução sociológica*. Río de Janeiro, fue un grupo estructurado alrededor del Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), integrado, entre otros, por Helio Jaguaribe, Cândido Mendes, Álvaro Vieira Pinto, a los que se unieron luego Celso Furtado, Theotônio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso y otros. La ‘teoría de la dependencia’, como tal, se formularía entre 1968 y 1970, con la Cepal desempeñando un papel de liderazgo.

36 Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, p. 40.

Es precisamente en este período de recepción de las Conclusiones de Medellín, un documento que había asumido estas intuiciones básicas, que aparecerán las reflexiones embrionarias de la teología de la liberación. Gustavo Gutiérrez, por ejemplo, contrapone una teología de la “liberación” a la del “desarrollo”<sup>37</sup>, así como Richard Schull<sup>38</sup> y Rubem Alves<sup>39</sup>. Lucio Gera se opone a las teologías de la secularización, la revolución y la “muerte de Dios”<sup>40</sup>. Hugo Assmann marca la diferencia entre una teología de la liberación y una teología de la esperanza<sup>41</sup>. Otros, como Enrique Dussel<sup>42</sup> y Juan Carlos Scannone<sup>43</sup> proporcionan un sustrato histórico-filosófico y epistemológico, respectivamente, para la nascente teología. También varias revistas de teología publican importantes contribuciones en esta línea<sup>44</sup>.

Sin embargo, la teología de la liberación, como reflexión sistemáticamente articulada, solo surgiría con el primer Congreso de teología

- 
- 37 Cf. Gutiérrez, G. (1969). *La pastoral de la Iglesia en América Latina*. Montevideo: Mosca; Gutiérrez, G. (1969). *Hacia una teología de la liberación*. Montevideo: Mosca; y, especialmente, su obra magna: Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP.
- 38 Cf. Schull, R. (1968). Consideraciones teológicas sobre la liberación del hombre. *IDOC*, 43; Schull, R. (1968). La liberación humana desde la perspectiva teológica. *Mensaje*, 168, pp. 175-179.
- 39 Cf. Alves, R. (1968). El protestantismo como forma de colonialismo. *Perspectivas de Diálogo*, 38, pp. 242-248; Alves, R. (1972). *Towards a theology of liberation*. Princeton; Alves, R. (1972). *Tomorrow's child*.
- 40 Cf. Gera, L. (1970). *La Iglesia debe comprometerse en lo político*. Montevideo: JECI; Gera, L. (1972). La misión de la Iglesia y del presbítero a la luz de la teología de la liberación. *Passos*, 8, pp. 21-42.
- 41 Cf. Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- 42 Cf. Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana (Tomos I y II)*. Buenos Aires: Edicol; Dussel, E. (1974). *Ética y teología de la liberación*. Buenos Aires: Edicol; Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- 43 Cf. Scannone, J. C. (1971). Hacia una dialéctica de la liberación. *Stromata*, 17, pp. 23-60; Scannone, J. C. (1972). El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación. *CIAS*. 211, pp. 5-20; Scannone, J. C. (1975). *Ontología del proceso auténticamente liberador. Panorama de la teología latinoamericana*. Salamanca: Seladoc.
- 44 Cabe destacar *Stromata* (Buenos Aires), *Teología y vida* (Santiago), *Christus* (México), *Pastoral popular* (Chile), *Revista Eclesiástica Brasileira / REB* (Petrópolis, Brasil), *SIC* (Caracas), *Diálogo* (Panamá), *Víspera* (Montevideo), *Servicio de Documentación del MIEC* (Lima).

de la liberación —al que ya se hizo referencia previa—, en Bogotá en 1970, el cual que se repitió al año siguiente en el mismo lugar<sup>45</sup>.

Luego de estos congresos, aparecieron las obras de Gustavo Gutiérrez<sup>46</sup>, Hugo Assmann<sup>47</sup> y Leonardo Boff<sup>48</sup>. Entre ellos, es Gustavo Gutiérrez quien presenta la primera propuesta orgánica de una ‘teología de la liberación’ —una teología fundamental de la liberación—, y quien encuentra para ella una formulación prácticamente definitiva<sup>49</sup>. Su obra —*Teología de la liberación. Perspectivas*— tiene el mérito de convertir el concepto de ‘liberación’ en un concepto fundante de un sistema teológico o de una teología global. La naciente teología de la liberación se autocomprende, no como una teología del genitivo, una teología temática, en la cual la liberación es apenas un tema ligado a la teología moral, sino una categoría fundamental de una teología fundamental, que repiensa de manera inductiva, o sea, a partir de la situación histórica de un continente dependiente y dominado, la globalidad de la Revelación<sup>50</sup>.

Es en este sentido que Gustavo Gutiérrez habla de ‘una nueva forma de hacer teología’, ya que la ‘praxis liberadora’ se asume como una nueva perspectiva hermenéutica. Se trata de una teología no solo con una función crítica de la acción pastoral, sino como un “reflejo

---

45 El primer congreso, en marzo de 1970 en Bogotá, se tituló *Teología de la liberación: opción de la teología latinoamericana en la década del 70*; el segundo se llevó a cabo en la misma ciudad, en julio de 1971. Todas las conferencias de estos dos congresos fueron publicadas en: *Simposio de teología de la liberación: I. Liberación, Opción de la teología latinoamericana en la década de los 70, Aportes para la liberación (Conferencias, encuentros de teología de la liberación en Bogotá 1970)*, Bogotá, 1970; *Simposio de teología de la liberación II - Liberación en América Latina (encuentro teológico celebrado en Bogotá en julio de 1971)*, Bogotá, 1972.

46 Cf. Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP, luego traducido en Italia (1972), en Estados Unidos (1973), en Bélgica (1974) y en Alemania (1975).

47 Cf. Assmann, H. (1971). *Opresión-liberación: desafío de los cristianos*. Montevideo: Tierra nueva.

48 Cf. Boff, L. (1972). *Jesus Cristo Libertador*. Petrópolis: Vozes (publicado inicialmente en forma de artículos durante el año 1971 en la revista *Grande sinal*).

49 Cf. Scannone, J.C. (1987). *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Op. cit., p. 25.

50 Cf. Tamayo Acosta, J.J. (1990). *Para comprender la teología de la liberación*. Op. cit., p. 57.

crítico de la praxis histórica a la luz de la Palabra revelada<sup>51</sup>. Una reflexión ‘en la’ y ‘sobre’ la praxis histórica, en confrontación con la Palabra<sup>52</sup>. Teología ‘de’ la liberación: la preposición ‘de’ se explica ‘en la’ y ‘sobre’, en el sentido de que la liberación o la praxis histórica no es solo el objeto de reflexión, sino que también explica el lugar ‘donde’ y ‘a partir de donde’ ella se articula, un lugar con implicaciones para el sujeto de la misma<sup>53</sup>.

La teología se comprende así, como un ‘segundo acto’, precedido por un ‘primer acto’, que es la praxis de liberación. Es lo que luego se llamaría ‘paso cero’ o ‘momento pre-teológico’, lo que supone el compromiso o la ‘experiencia espiritual de los pobres’ por parte del teólogo, ya que la reflexión teológica no toma la praxis simplemente como un tema u objeto, sino como lugar epistémico. Sin esta ‘síntesis viviente con la práctica viva’, el teólogo no reúne las condiciones epistemológicas adecuadas para hacer teología<sup>54</sup>. La ‘nueva teología’, sin embargo, enfatizan sus pioneros, en cuanto reflexión crítica de la praxis, no reemplaza las funciones tradicionales de la teología como ‘sabiduría espiritual’ (teología patristica) o como ‘conocimiento racional y científico’ (teología clásica), pero las presupone y necesita de ellas, además de complementar y permitir una nueva comprensión de ellas<sup>55</sup>.

51 Gutiérrez, G. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Op. cit., p. 38.

52 Cf. Scannone, J.C. (1987). *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Op. cit., p. 25.

53 Para Gustavo Gutiérrez, una teología basada en la praxis significa una “reflexión crítica sobre la sociedad y la Iglesia”. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. Op. cit., p. 36.

54 A este respecto ver el “mise au point” de C. Boff en el prefacio de la edición francesa de su tesis: Boff, C. (1990). *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération* (Cogitatio Fidei 157). Paris: Les Éditions du Cerf, p. II.

55 Cf. Scannone, J.C. (1987). *Teología de la Liberación y doctrina social de la Iglesia*. Op. cit., p. 26.

### 2.3. *Crecimiento (1972-1979): de Sucre a Puebla*

Nacida en torno a Medellín, la teología de la liberación creció y se desarrolló hasta la Conferencia de Puebla (1979) en condiciones poco favorables. Ya desde 1972, cuando recién había surgido, estaría marcada por el ‘cautiverio’ y por el ‘exilio’. El fervor profético que emanaba del Vaticano II y de Medellín, y que encontraba eco en muchos cristianos comprometidos y en varios teólogos, pronto enfrentaría reacciones tanto de parte de los Estados dictatoriales como de la institución eclesial y de algunos sectores de la Iglesia.

En el campo social, la proliferación de golpes militares y posterior instalación de dictaduras sangrientas, no fue un obstáculo menor para los teólogos y teólogas de América Latina. Tanto es así que varios teólogos y pastores fueron expulsados de sus países o de sus lugares de trabajo, y poco después muchos de ellos también serían perseguidos por la propia Iglesia<sup>56</sup>.

En el ámbito eclesial, en este período el Celam cambia radicalmente su perspectiva. En la Asamblea de Sucre, realizada en noviembre de 1972, con el nombramiento de Alfonso López Trujillo para la Secretaría General, se decide el cierre de los Institutos de Pastoral, en Quito (Ecuador), de Liturgia, en Medellín (Colombia), y de Catequesis, en Manizales (Colombia), para concentrarlos a todos en un solo instituto en la ciudad de Medellín y así ejercer un mayor control sobre la ortodoxia de la formación ofrecida<sup>57</sup>. Poco después, en una reunión que tuvo lugar en Bogotá, en noviembre de 1973<sup>58</sup>, así como con ocasión del Congreso de teología de la liberación celebrado en Toledo (España), en 1974, el Celam se

---

56 Maldonado, E. (org.). (1975). *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina. Encuentro Latinoamericano de Teología*. México, pp. 58-61.

57 Sobre ese cambio del Celam a partir de 1972, ver: Houtart, F. (1975). *Le Conseil Épiscopal d'Amérique latine accentue son changement. ICI, París*, 481, pp. 10-24.

58 Las reflexiones de esta reunión se publicaron bajo el título Celam (1974). *Liberación. Diálogos en el Celam*. Bogotá: Centro de Publicaciones.

pronuncia abiertamente en contra de teología de la liberación, y en contra de las iniciativas con las que la ‘nueva teología’ se relacionaba con las Comunidades Eclesiales de Base, la lectura popular de la Biblia, la pastoral social, la inserción de la vida religiosa en los medios populares y la memoria de los mártires de las causas sociales<sup>59</sup>.

Sin embargo, incluso en medio de las controversias y las persecuciones, la teología de la liberación tuvo en estos años el período de mayor creatividad, especialmente en el campo de la epistemología y del método.

Entre los acontecimientos más significativos se encuentra el primer encuentro de la teología de la liberación en El Escorial (España), del 8 al 15 de julio de 1972, bajo el tema: “fe cristiana y cambio social en América Latina”. El evento reunió a teólogos latinoamericanos y algunos europeos, especialmente españoles<sup>60</sup>. En la ocasión, se reflexionó sobre el significado de la teología y del método teológico de la teología de la liberación, en comparación con el método de la teología europea<sup>61</sup>.

Poco después, en 1974, se publicó un número especial de la revista *Concilium* dedicado íntegramente a la teología de la liberación, que contribuyó decisivamente a su difusión y afirmación en el panorama teológico mundial<sup>62</sup>.

En 1975, del 11 al 15 de agosto, tuvo lugar en México el encuentro latinoamericano de teología, centrado en el método de la

59 Las reflexiones de este congreso, que reunió a teólogos latinoamericanos y europeos críticos a la teología de la liberación, se publicaron bajo el título AA.VV. (1974). *Teología de la Liberación. Conversaciones de Toledo*. Burgos: Ediciones Aldecoa.

60 Cf. Oliveros, R. (1990). Historia de la Teología de la Liberación. En I. Ellacuría & J. Sobrino (orgs.). *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación (Tomo I)*. Madrid: Trotta, p. 36.

61 Cf. Instituto fe y secularidad. (1973). *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial*. Salamanca: Sígueme.

62 Cf. *Concilium*, n. 96, junio de 1974, pp. 301-447, bajo el título: *Práxis de libertação e fé cristã. O testemunho dos teólogos latino-americanos*.



teología de la liberación, que es visto como fruto de la inspiración del Vaticano II y como un método consecuente con los desafíos de la realidad del continente<sup>63</sup>.

Luego vino la reunión de Detroit (Estados Unidos), realizada del 18 al 24 de agosto de 1975, marcando el inicio de un fructífero proceso de colaboración entre cristianos comprometidos en perspectiva liberadora de Estados Unidos y de América Latina, especialmente a nivel ecuménico<sup>64</sup>.

Mención especial en el desarrollo de la teología de la liberación merece el Sínodo de los Obispos de 1974, mediante el cual la Iglesia en América Latina hace llegar al corazón de la Iglesia universal las intuiciones básicas y los ejes fundamentales de Medellín. Fruto de ese evento, en la Exhortación *Evangelii nuntiandi*, el papa Pablo VI reconoce la recepción de categorías de la tradición eclesial latinoamericana, como liberación, Comunidades Eclesiales de Base, inculturación, los lazos intrínsecos entre evangelización y promoción humana, la justicia y la transformación social (cf. EN 31), etcétera, aunque sin hacer referencia explícita a Medellín ni a la teología de la liberación.

Posteriormente, otro evento importante para el crecimiento de la teología de la liberación fue el encuentro de teología celebrado en Dar-es-Salaam (Tanzania), del 5 al 12 de agosto de 1976. El evento reunió a importantes teólogos y científicos sociales de Asia, África, América Latina y algunos de Europa, preocupados con la perpetuación en el hemisferio sur de neocolonialismos y regímenes de opresión. Fue el comienzo del fructífero trabajo de la Asociación

---

63 Cf. Maldonado, E. (org.). *Liberación y cautiverio, debates en torno al método de la teología en América Latina*. Op. cit. Vale destacar las conferencias de L. Boff: ¿qué es hacer teología desde América Latina? (pp. 129-154); y de I. Ellacuría: hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano (pp. 609-635).

64 El informe del encuentro fue publicado bajo el título *Theology in the Americas*, en 1975 (Nueva York: Public Library).

de Teólogos del Tercer Mundo (ASETT), que permanece viva y activa hasta hoy<sup>65</sup>.

Finalmente, no se puede dejar de mencionar el proceso de preparación, celebración y recepción de la Conferencia de Puebla (1979). Con el objetivo de hacer la recepción de la exhortación *Evangelii nuntiandi* y una evaluación de Medellín, su preparación involucró a amplios sectores de la Iglesia en el continente, lo que contribuyó a profundizar y ampliar la lectura de los documentos en cuestión, así como la perspectiva liberadora.

Los estudios y las contribuciones de las Iglesias locales y de las conferencias episcopales nacionales tuvieron un gran peso en el proceso de preparación de la asamblea, aunque no exactamente en los documentos oficiales publicados, debido a la influencia de los nuevos aires de ‘involución eclesial’ que se habían instalado en el Celam, sopladados por sectores de la Curia romana, especialmente con la llegada del papa Juan Pablo II y del entonces cardenal Joseph Ratzinger como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Esta ambigüedad se refleja en el documento final de la Conferencia, que además pasó por una revisión en Roma antes de ser publicado. Puebla, aunque no niega la perspectiva liberadora, ya es un freno para Medellín, aunque reafirma que todo compromiso pastoral proviene de un discernimiento de la realidad (cf. *DP* 28-30; 1306-1307) y que la misión de la Iglesia es evangelizar de forma liberadora, contribuyendo así a la construcción de una nueva sociedad pluralista (cf. *DP* 1206), incluyente de los pobres y marginados (cf. *DP* 1206), expresión del Reino definitivo en la historia. El documento, de manera general, tuvo buena recepción en las comunidades eclesiales y entre los teólogos.

En esta etapa, en resumen, y entre los avances más significativos en el campo de la reflexión teológica, se destacan, entre otros: la

---

65 Otras importantes reuniones de la Asociación se celebraron en Brasil (1980), India (1983) y México (1986).

temática del ‘no hombre’ y no la del ‘no creyente’ como el interlocutor de la teología de la liberación; la lectura de la Biblia desde los pobres, en perspectiva popular; la lectura de la realidad desde la perspectiva de los oprimidos o desde el ‘reverso de la historia’; los pobres como sujetos y mediadores privilegiados del Reino; el rescate del Jesús histórico, Jesús de Nazaret, como liberador; una espiritualidad reflejo de la contemplación en la acción; la situación de opresión-liberación como ‘punto de partida’ para la reflexión teológica; las Comunidades Eclesiales de Base como “célula inicial de la estructura eclesial” (*DM* 6, 1), etcétera<sup>66</sup>. En el campo de la epistemología y del método de la teología de la liberación, se destacan las publicaciones de João Batista Libânio<sup>67</sup>, Juan Carlos Scannone<sup>68</sup> y, sobre todo, la contribución de Clodovis Boff<sup>69</sup>, que le da a la teología de la liberación un estado epistemológico propio, a pesar que se concibe como una teología de lo político.

#### ***2.4. Consolidación (1979-1985): de Puebla a las instrucciones de la Curia romana***

El período de consolidación de la teología de la liberación podría ubicarse entre Puebla (1979) y la publicación de las *Instrucciones sobre la teología de la liberación*, por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe. La primera en 1984, y la segunda *Instrucción* en 1986. No solo la génesis sino también la consolidación de la ‘nueva teología’ se dio en medio de tensiones, marcadas por sospechas, desconfianza y ataques<sup>70</sup>.

---

66 Cf. Oliveros, R. (1990). *Historia de la teología de la liberación*. Op. cit., pp. 37-40.

67 Cf. Libânio, J.B. (1977). Teologia no Brasil, reflexões crítico-metodológicas. *Perspectiva teológica*, 178, pp. 27-79.

68 Cf. Scannone, J. C. (1977). La reflexión teoría-praxis en la teología de la liberación. *Christus*, 499, pp. 10-16.

69 Cf. Boff, C. (1990). *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações*. Op. cit.

70 Cf. Oliveros, R. (1990). *Historia de la teología de la liberación*. En I. Ellacuría & J. Sobrino (orgs.). *Mysterium Liberationis (Tomo I). Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Op. cit., p. 43.

Por parte de los teólogos y teólogas vinculados a la teología de la liberación, en este período se procura reafirmar su identidad y método, colocándolo dentro de la tradición teológica de la Iglesia. También se busca justificar la lectura de la globalidad del mensaje revelado desde una perspectiva particular, pero no parcial<sup>71</sup> —la opción por los pobres y la dimensión liberadora de la fe—, que está implícita en la fe cristológica, como afirmaría Benedicto XVI en el *Discurso inaugural* de la Conferencia de Aparecida. Del lado de los sectores preocupados por la ortodoxia del discurso teológico, se acusa a la ‘nueva teología’ de reducir la totalidad del misterio de la fe a la dimensión liberadora<sup>72</sup> y, por lo tanto, de configurarse en una teología reduccionista.

Es precisamente en este período que se explicitará mejor la identidad, así como la epistemología y el método de la teología de la liberación en relación a las teologías clásica o escolástica y a la teología moderna europea. Se muestra que la primera busca responder a las preguntas ‘de la fe para la fe’, de forma deductiva y esencialista, mientras que la segunda, aunque se articule a partir de preguntas de carácter más existencial y de modo inductivo, aún se restringe al ámbito de la antropología, sin tomar las consecuencias de la fe para el contexto histórico. Ya la teología de la liberación, en la interrelación de la praxis con la fe, de forma dialéctica, justifica, busca responder al desafío concreto de cómo ser cristiano en un continente marcado por la opresión<sup>73</sup>.

Frente a esto, no faltó quien acusara a la ‘nueva teología’ afirmando que ‘partir de la praxis liberadora desde la perspectiva de los oprimidos’ no era más que un discurso ‘sociologizante’ o incluso un

71 Cf. Boff, L. & Boff, C. (1986). *Como se faz teologia da libertação*. Op. cit., p. 162.

72 Cf. Cabral, Luciano. (1984). Reflexões sobre a teologia da libertação. *Boletim da Revista do Clero*. Rio de Janeiro: abril, pp. 28-29.

73 Cf. Libânio, J.B. (1980). Metodologia da teologia da libertação. *Teocomunicação*, 48, pp. 118-126. Porto Alegre.

‘racionalismo teológico’, una teología sin Dios<sup>74</sup>. Por otro lado, se objetaba abogando por la necesidad de un discurso de la fe basado en una racionalidad histórica y contextual, articulado a partir de la realidad histórica, comprendida con la mediación de las ciencias humanas y sociales, seguida de una lectura de la realidad a la luz de las Escrituras y de la Tradición, para desembocar en un compromiso cristiano coherente con los desafíos surgidos de la praxis<sup>75</sup>.

Afortunadamente, las partes escucharon y, aunque con dificultades, el diálogo tejó lazos enriquecedores para ambos lados. Diferente fue el posicionamiento de segmentos de la Curia romana y de ciertos obispos latinoamericanos muy escuchados en Roma, quienes continuaron manteniendo que la teología de la liberación, supuestamente, al perder de vista la metafísica por partir desde la praxis de la fe y, por lo tanto, al tomar un procedimiento inductivo, se situaría en lo particular, eclipsando lo universal<sup>76</sup> y, por lo tanto, rompería con la catolicidad de la fe.

Sin embargo, el tema más controvertido sería la cuestión del uso del marxismo como mediación analítica para comprender la realidad. De hecho, no fueron todas las tendencias epistemológicas de la teología de la liberación las que utilizaron el marxismo. Pero quienes lo hicieron, argumentaron que solo se hacía uso instrumental del materialismo histórico (la ciencia del marxismo), tomando distancia del materialismo dialéctico (la filosofía del marxismo), que es ateo y, por lo tanto, debe ser rechazado<sup>77</sup>. Por su parte, los sectores contrarios a la ‘nueva teología’, objetan que el análisis ‘dialéctico-estructural’ puede dar lugar a una práctica política y social contraria al pensamiento social de la Iglesia, ya que limita

---

74 Cf. Kloppenburg, B. (1985). A nova maneira de fazer teologia. *Boletim da Revista do Clero*. Rio de Janeiro: septiembre, pp. 33-34.

75 Cf. Libânio, J.B. (1980). *Metodologia da teologia da libertação*. Op. cit. p. 122.

76 Cf. Kloppenburg, B. (1985). A nova maneira de fazer teologia. Op. cit., pp. 33-34.

77 Cf. Libânio, J.B. (1980). *Metodologia da teologia da libertação*. Op. cit., p. 124-125.

la realidad social al nivel estructural (económico, político, social). Al llevar este análisis al ámbito pastoral, dicen, la ‘nueva teología’ puede conducir a identificar el Reino de Dios con un proyecto para construir una sociedad terrenal<sup>78</sup>.

En medio de esta controversia, en 1984 se publica la primera *Instrucción* sobre la teología de la liberación, titulada *Libertatis nuntius*<sup>79</sup>. En la introducción, el documento hace hincapié en que su propósito es llamar la atención de los pastores, los teólogos y de todos los fieles, sobre, entre otros, las desviaciones y los peligros para la fe, así como para la vida cristiana, de ciertas formas de teología de la liberación que utilizan de manera insuficientemente crítica, conceptos asumidos a partir de diferentes corrientes del pensamiento marxista<sup>80</sup>.

Como era de esperarse, el documento provocó todo tipo de reacciones. Entre los sectores en que acusó gran recepción la *Instrucción*, se afirma que el documento no pretende ser un desincentivo a la participación activa de los cristianos en la promoción humana, ya que el documento no critica la opción preferencial por los pobres, sino el carácter ideológico de esta opción, que negaría el amor evangélico. El objetivo del documento, continúan ellos, es corregir las innumerables desviaciones doctrinarias en que incurren los teólogos y las teólogas de la liberación en los aspectos hermenéutico, antropológico y sociológico, ético o moral, exegético, dogmático, cristológico y eclesiológico. Para los sectores críticos de la teología de la liberación, los asuntos más serios serían las desviaciones hermenéuticas y dogmáticas. El principio hermenéutico elegido por los teólogos de la liberación sería la praxis marxista, que desemboca en la lucha de clases; en la cristología, Cristo se reduce a un liberador político; y en

78 Cf. Freire Falcão, J. (1983). Análise dialetico-estrutural. *Communio*, 7, pp. 12-23.

79 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe. (1986). *Instrução Libertatis nuntius sobre alguns aspectos da teologia da libertação*; CNBB. *Instrução sobre a Teologia da Libertação*. São Paulo: Paulinas, pp. 7-41.

80 Cf. Ruiz, L. (1984). La Congregación para la Doctrina de la Fe y su concepto sobre el marxismo. *Theológica Xaveriana*, 4, pp. 439-452.

la eclesiología, la Iglesia no es más que una organización del pueblo oprimido que lucha por la liberación política<sup>81</sup>.

Por el lado de los sectores vinculados a la teología de la liberación, por el contrario, la recepción del documento no fue nada positiva. Incluso si se reconoce que el documento puede aplicarse a ciertas elaboraciones teóricas que llevan el nombre de ‘teología de la liberación’, pero que ni siquiera son reconocidas por los teólogos de la liberación, existe un desacuerdo con el tono pesimista del documento, que en la práctica parece dirigirse contra todas las ‘teologías de la liberación’ y, al mismo tiempo, a ninguna de ellas<sup>82</sup>. Sobre todo, se critica la visión caricatural del documento del marxismo, cuyo elemento central es la lucha de clases, elevada a la ley fundamental de la historia<sup>83</sup>. Según ellos, el tema de la liberación se aborda en el documento de una manera diferente a como se hace dentro de la teología de la liberación. En la *Instrucción* es teórico, mientras que en la teología de la liberación es una vivencia concreta. Para uno de los teólogos más representativos de la ‘nueva teología’, en realidad, la *Instrucción* no ve el carácter estructural de la vida humana. Ella es incapaz de pensar lo social socialmente<sup>84</sup>.

Mucho más positiva fue la publicación, por la misma Congregación, de una segunda *Instrucción* en 1986 titulada *Libertatis conscientia*<sup>85</sup> que, en la práctica, presenta un esquema de una auténtica ‘teología de la liberación’. Su recepción fue mucho más positiva. Se destaca en los medios eclesiales vinculados a la ‘nueva teología’, que

---

81 Cf. Moreno, F. (1984). El Vaticano y la teología de la liberación. *Revista Javeriana*, 510, pp. 333-342.

82 Cf. Pastor, F.A. (1986). Gnose marxista e teoria cristã. Análise da Instrução romana sobre a teologia da libertação. *Perspectiva teológica*, 41, pp. 77-86.

83 Cf. Boff, L. & Boff, C. (1984). Em vista do novo documento vaticano sobre a teologia da libertação. Petrópolis. *REB*, 176, pp. 709-725.

84 Cf. Lorscheider, A. (1984). Observações a respeito da Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação. Petrópolis: *REB*, 176, pp. 700-708.

85 Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe. (1986). *Instrução Libertatis conscientia sobre a liberdade cristã e a libertação*; CNBB (ed.). Instrução sobre a teologia da libertação (Documentos e comentários 3). São Paulo: Paulinas, pp. 42-100.

la *Instrucción*, en líneas generales, sigue el método ver-juzgar-actuar, aunque el ‘ver’ presenta la realidad de una manera genérica, restringida a la aspiración de libertad por parte de los pueblos, analizándolo cultural y filosóficamente. En el documento, la teología de la liberación es entendida como el encuentro entre la aspiración a la libertad y el tema bíblico de la libertad, y no como el discurso de un Dios que se revela como ‘amor’ en una realidad marcada por la pobreza y la opresión<sup>86</sup>. Apartados estos límites, se reconoce que el mayor significado de la segunda *Instrucción* radica en aceptar el tema de la liberación de los oprimidos como una realidad también teológica<sup>87</sup>. El concepto de ‘liberación’, aunque parta de la liberación soteriológica para llegar a la liberación histórico-social, permea positivamente todo el misterio de la salvación<sup>88</sup>.

En medio de este proceso de consolidación de la teología de la liberación, Juan Pablo II publicó en 1988 la Encíclica social *Sollicitudo rei socialis*. En el último capítulo, el Papa habla de la teología de la liberación como una ‘nueva forma’ de abordar el problema de la miseria y el desarrollo, centrándose en ellos desde la perspectiva de la ‘liberación’ (cf. *SRS* 46). El Papa enfatiza que la Iglesia es servidora del Reino y, en su dimensión inmanente, debe anticiparse en la vida concreta de todas y cada una de las naciones (cf. *SRS* 48). Estructuralmente, después de hacer un balance de la *Populorum progressio*, la encíclica tiene como punto de partida un ‘ver’ dedicado a presentar un panorama del mundo contemporáneo (capítulo III), seguido de un ‘juzgar’ a través de una lectura teológica que recurre a un instrumental filosófico-teológico (capítulos IV y V), para terminar en un ‘actuar’ presentado en forma de pistas de acción (capítulo VI).

86 Cf. Palacio, C. (1985). A Igreja da América Latina, a teologia da libertação e a Instrução do Vaticano. Um discernimento. *Perspectiva Teológica*, 438, pp. 293-323.

87 Cf. Boff, L. & Boff, C. (1986). Convocatória geral em prol da libertação. Carta aberta ao Cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé. Petrópolis: *REB*, 182, pp. 251-262.

88 Cf. Boff, C. (1986). Retrato dos 15 anos da teologia da libertação. Petrópolis: *REB*, 182, pp. 263-271.



Además de aceptar el principio de la ‘opción preferencial por los pobres’, tematizado por la teología de la liberación, elevándolo a un principio ético-orientador del juicio de la realidad actual y de las acciones a tomar, *Sollicitudo rei socialis* toma algunos elementos del diagnóstico de la ‘teoría de la dependencia’. El Papa afirma, por ejemplo, que es imposible restringir el esfuerzo de desarrollo a una lucha por el desarrollo exclusivamente interno a los países subdesarrollados (cf. SRS 17-19).

## 2.5. *Sistematización (1985-1990): de la Colección teología y liberación a *Mysterium liberationis**

Dos grandes trabajos se destacan en el esfuerzo de sistematización de la teología de la liberación dentro de las fechas que delimitan este período. En años anteriores, sin embargo, hubo otros dos esfuerzos en la misma perspectiva. El primero, al que ya nos hemos referido, es la tesis doctoral de Clodovis Boff en la Universidad de Lovaina (Bélgica), presentada en 1976, bajo el título *Teología y práctica. La teología de lo político y sus mediaciones*<sup>89</sup>. Se trata de una obra de peso, sobre todo por buscar darle a la teología de la liberación un estatus epistemológico y metodológico sistematizado, aunque entendiéndola como una teología parcial o una ‘teología 2’ (teología de lo político), dentro de la ‘teología 1’ (teología global universal). Diez años después, C. Boff revisaría su posición en varios escritos<sup>90</sup>, pasando a concebir a la teología de la liberación como una teología global, reemplazando la ‘teología 1’ y la ‘teología 2’ por ‘momento 1’ y ‘momento 2’, en el seno de una teología ‘una’ y ‘global’.

---

89 Cf. Boff, C. (1978). *Teologia e prática. A teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes. Antes de la publicación de la tesis en forma de libro en 1978, el autor publicó un artículo, presentando una visión general de los resultados de su investigación: cf. Boff, C. (1976). *Teologia e prática*. *REB*, 36, pp. 789-810.

90 Cf. Boff, C. & Boff, L. (1986). *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes; Boff, C. (1990). *Théorie e pratique. La méthode des théologies de la libération (Préface)*. *Cogitatio Fidei* 157. Paris: Cerf; Boff, C. (1990). Epistemología y método de la teología de la liberación. En I. Ellacuría & J. Sobrino. *Mysterium liberationis (Tomo I)*, pp. 79-114.

Vale la pena señalar, sin embargo, que 20 años después —más precisamente en el inmediato posAparecida—, comentando el documento en dos artículos, uno de los cuales es una respuesta a las muchas reacciones provocadas en los medios de comunicación de la teología de la liberación<sup>91</sup>, el autor regresa a su primera posición, diciendo que “reconoce” que “vaciló” al “alinearse con la ambigua epistemología pobrista”, que ahora “impugna”<sup>92</sup>.

También merece destaque otra voluminosa obra de Clodovis Boff (*Teoría del método teológico*)<sup>93</sup>, que hace una sistematización de la epistemología y del método de la teología como tal. Aunque recoge gran parte de la posición del autor en su segunda fase, la obra ya presenta distanciamientos que preanuncian la tercera fase de su pensamiento, explicitado en torno a la recepción de Aparecida.

Contemporánea a la primera obra de Clodovis Boff aparece un precioso y pequeño libro de Segundo Galilea, publicado en 1977: *Teología de la liberación. Ensayo de síntesis*<sup>94</sup>. El trabajo tuvo gran divulgación, también porque fue escrito en un lenguaje accesible al gran público, sin perjuicio, sin embargo, de la profundidad del abordaje y de su carácter analítico. El autor comienza situando a la teología de la liberación en relación al conjunto de la teología, pasando por su carácter crítico a la sociedad latinoamericana, por los principales temas teológicos que caracterizan la ‘nueva teología’, terminando con la explicación de los lazos entre liberación e Iglesia de los pobres. La presentación es de Mons. Jorge Hourton, entonces obispo

91 Cf. Susin, L.C & Hammes, É.J. (2008). A teologia da libertação e a questão dos fundamentos. Em debate com Clodovis Boff. *REB*, 270, pp. 392-406; Aquino Júnior, F. (2008). Clodovis Boff e o método da teologia da libertação: uma aproximação crítica. *REB*, 271, pp. 597-613; Boff, L. (2008). Pelos pobres contra a estreiteza do método. *REB*, 271, pp. 701-710.

92 Cf. Boff, C. (2007). Teologia da libertação e volta ao fundamento. *REB*, 268, pp. 1001-1022; Boff, C. (2008). Volta ao fundamento: réplica. *REB*, 272, pp. 892-927.

93 Boff, C. (1998). *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes.

94 Fue publicado dos años después en Brasil: cf. Galilea, S. (1979). *Teologia da libertação. Ensaio de síntese*. São Paulo: Paulinas.

auxiliar de Santiago de Chile. Después de tantos años, el libro aún conserva su actualidad.

Además de estas dos obras pioneras, hay otras dos iniciativas audaces en relación con la sistematización de la teología de la liberación. La primera de estas fue el proyecto editorial abortado antes de su conclusión: *Colección teología y liberación*<sup>95</sup>, una especie de ‘suma teológica’ de la teología de la liberación. De los 52 tomos previstos, cubriendo siete grandes áreas temáticas, apenas se publicaron 17. Esperándose presiones en un momento marcado por la publicación del *Documento de Santa Fe* como la estrategia del gobierno de los Estados Unidos para combatir a la teología de la liberación, por el ascenso del cardenal Alfonso López Trujillo a la presidencia del Celam y la visita a los seminarios latinoamericanos por parte de la Curia romana, la Colección contaba con un calificado consejo editorial compuesto por los teólogos más representativos del continente y un amplio comité patrocinador compuesto por 121 obispos de América Latina, así como algunos de los Estados Unidos y España.

Los primeros tres tomos de la colección se publicaron en diciembre de 1985 y con la intervención de Roma a partir de entonces. Nunca se contactó al consejo editorial para hacer llegar las objeciones. Hubo presión directa sobre las conferencias episcopales nacionales para que impidieran la participación de sus teólogos, así como sobre los obispos que integraban el comité patrocinador. Con respecto a los teólogos religiosos, se presionó a sus superiores generales y, a través de estos, a sus superiores provinciales.

Con relación al proyecto, en la segunda semana de enero de 1986, llegó la intervención del Prefecto de la Congregación para

---

95 Acerca de la colección, nos hacemos eco de la historia de Oscar. Beozzo, miembro del consejo editorial, según texto publicado por él mismo: O. Beozzo. (2009). Colección teología y liberación. Un proyecto editorial interrumpido. En R. Hermano & P. Bonavía. *Construyendo puentes entre teologías y culturas. Memoria de un itinerario colectivo*. Montevideo: Amerindia / Editores Doble Clic, pp. 203-216.

la Doctrina de la Fe, el entonces cardenal Ratzinger, quien envió a São Paulo al Superior General de los Franciscanos para comunicar al consejo editorial y a las editoriales Voces (de los franciscanos) y Paulus (de los paulinos), que estaba prohibido publicar cualquier otro tomo “antes de que se dieran garantías adicionales de ortodoxia y fuesen retirados del proyecto aquellos autores que no gozaban de la confianza de las autoridades eclesiásticas”. En la misma noche, dos miembros del consejo editorial (Leonardo Boff y Oscar Beozzo) recurrieron al cardenal Paulo Evaristo Arns, arzobispo de São Paulo y cabeza del comité patrocinador. Este movilizó al presidente de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, don Ivo Lorscheider, así como al presidente de la Comisión de Doctrina, cardenal Aloísio Lorscheider, y programó una reunión de los tres con el cardenal Ratzinger para el 14 de marzo en Roma. Los acompañaron dos obispos brasileños contrarios a la teología de la liberación: don Lucas Moreira Neves, entonces secretario de la Congregación de Obispos y el cardenal Eugenio Sales, arzobispo de Río de Janeiro. La posición inicial de Ratzinger era que se abortara la colección y que no se publicara ningún nuevo tomo. Sin embargo, se negoció la continuidad, pero eran tantas las condiciones adversas y las presiones, que el proyecto fue desactivado después de la publicación del 17<sup>o</sup>. tomo.

La segunda iniciativa audaz de sistematización de la teología de la liberación fue completamente exitosa, estratégicamente se trató de una iniciativa de dos teólogos jesuitas (Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino) que gozaban de todo el apoyo del Superior General, el Padre Arrupe, y con la publicación por parte de una editorial comercial e independiente de la institución eclesial. Se trata de la obra *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, en dos volúmenes. Hay más de mil trescientas páginas con

la contribución de decenas y decenas de teólogos y teólogas del continente y de algunos de Europa<sup>96</sup>.

La obra fue publicada a principios de 1990, póstuma a la muerte de I. Ellacuría, brutalmente asesinado en 1989 junto con otros cinco jesuitas y la cocinera y su hija, en el Centro Mons. Romero de la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador. Como dice J. Sobrino en la presentación, el propósito de la obra es ofrecer “de manera sistematizada, lo central de la teología de la liberación”. Una sistematización, enfatiza, “no para encerrarla en un sistema, por el contrario, para mejorarla, como oportunidad y desafío de un mayor rigor teórico y un serio diálogo entre los teólogos latinoamericanos”.

Los contenidos se agrupan en dos grandes bloques. El primero (tomo I) —*aspectos históricos y metodológicos*— recoge el desarrollo histórico y los presupuestos fundamentales de la ‘nueva teología’, en 23 capítulos. El segundo (tomo II) —*contenidos sistemáticos*— trata los temas fundamentales de toda teología desde la perspectiva de la teología de la liberación, en 24 capítulos. Llamaba la atención en ese momento que la teología de la liberación no era una moda pasajera. Y realmente no lo fue, tanto que en este trabajo se ofrece a los agentes eclesiales que se alimentan de él una especie de *Mysterium liberationis II*<sup>97</sup>, que no es otra cosa que una expresión de su vitalidad y actualidad.

Recientemente, fuera de los límites cronológicos de esta fase, los teólogos de la Universidad Católica de Lovaina —una institución que desempeñó un papel importante en el Vaticano II y continúa siendo un espacio de formación para muchos teólogos latinoamericanos y

---

96 Cf. Ellacuría, I. & Sobrino, J. (orgs.). (1990). *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. (Tomo I-II)*. Madrid: Trotta.

97 Esta obra —*Susurros del Espíritu. Densidad teológica de los procesos de liberación*— ha sido concebida en continuidad con la rica tradición que ha sido recogida en los dos volúmenes de *Mysterium liberationis*, como se explicita en el Prefacio (nota de los editores).

africanos—, bajo la dirección de Maurice Cheza (*in memoriam*), Luis Martínez Saavedra y Pierre Sauvage<sup>98</sup>, fue publicada una obra *sui generis* de sistematización de la teología de la liberación. Se trata de un diccionario que aborda sus ‘temas, lugares y autores’. Son casi 700 páginas de entradas escritas por teólogos y teólogas latinoamericanos y europeos, dando una visión global de la teología de la liberación, ahora con la distancia de medio siglo de un rico itinerario.

Con respecto a los ‘grandes temas’, se abordan doce, relativos a las intuiciones y a las características fundantes de la teología de la liberación: cristología de la liberación, Comunidades Eclesiales de Base, Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II, evangelización y promoción humana, lectura popular de la Biblia, liberación, mártires, método de la teología de la liberación, opción por los pobres, pneumatología liberadora, religiosidad popular, y teología del pueblo.

Con relación a los ‘lugares’, se hace referencia a países de casi todos los continentes donde la teología de la liberación está presente, abordando su itinerario *in loco*, los eventos realizados y las contribuciones hechas.

Luego viene la presentación de casi 200 autores de todas las generaciones de la teología de la liberación, así como de las instituciones que la promueven o la apoyan, seguido por un listado descriptivo de periódicos y revistas vinculadas a la misma. Terminando la obra, Pierre Sauvage, en más de 100 páginas, presenta una visión panorámica de la teología de la liberación, abordando su nacimiento, evolución y actualidad.

Es en este contexto de sistematización de la teología de la liberación que también se ubica el proyecto de formación bíblica *Palabra y vida* de la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas

98 Cf. Cheza, M., Martínez, L., Sauvage, P. (2017). *Dictionnaire historique de la théologie de la libération. Les thèmes, les lieux, les acteurs*. Namur / París: Lessius.

y Religiosos (CLAR), diseñado entre 1985 y 1988 en el marco de las celebraciones de los 500 años de evangelización (1992), a pedido del Celam. El objetivo era movilizar a los religiosos y religiosas de todo el continente, en torno a la Palabra de Dios y a la opción por los pobres, con miras a una nueva evangelización.

El texto del proyecto fue aprobado en la asamblea general de la CLAR en 1988 y luego fue publicado para su circulación interna. Sin embargo, en febrero de 1989, el Celam hizo un comunicado de prensa, calificando el texto como una lectura ideológica y reduccionista de la Biblia, con una forma de opción para los pobres de carácter clasista, marxista. La Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica de la Curia romana, a su vez, también desautorizó el texto y solicitó que se reelaborara el proyecto. Y más que eso, intervino en la directiva de la CLAR designando a un secretario general y reemplazando al secretario elegido.

Como las objeciones al proyecto eran infinitas, en octubre del mismo año la entidad desistió del mismo, aunque sin dejar de justificar su decisión. A través de un largo y sabio texto, Carlos Mesters demostró que el proyecto estaba dentro de las normas clásicas de la hermenéutica bíblica, al tiempo que se inscribía en la Tradición y era fiel al Magisterio de la Iglesia. En verdad, lo que se rechazaba era cualquier vínculo entre el proyecto y el espíritu y las tesis de la teología de la liberación, una teología que también se inscribe en la Tradición de la Iglesia y en las orientaciones del Magisterio<sup>99</sup>.

---

99 Cf. Sauvage, (2017). P. Genèse, évolution e actualité de la théologie de la libération. En M. Cheza, L. Matínez, & P. Sauvage. P. *Dictionnaire historique de la théologie de la libération. Op. cit.*, pp. 598-599.

## 2.6. *Revisión (1990-2000): el impacto de la caída del muro de Berlín y de la crisis de la modernidad*

La década de 1990 fue particularmente dura para los segmentos comprometidos con una sociedad inclusiva para todos, para los cristianos comprometidos proféticamente en los medios populares, para la tradición eclesial liberadora nacida en Medellín, en fin, para la teología de la liberación como tal y sus teólogos y teólogas. La ‘caída del muro de Berlín’ pasó a ser un símbolo dominante, no solo de la imposibilidad de un modelo alternativo de sociedad al modelo capitalista, sino también del ‘fin de las utopías’, de los sujetos sociales y sus ideales, de una Iglesia en una perspectiva liberadora y de la propia teología de la liberación<sup>100</sup>, vista por sus detractores como una derivación del marxismo.

En esta década, en el campo social era promocionado el neoliberalismo como una promesa de desarrollo, el ‘Estado mínimo’ en lugar del ‘Estado de bienestar social’, la competencia en todas las esferas como una manera de ascenso, el mesianismo del mercado y de la técnica, la globalización regida por el libre mercado y el sistema financiero, en definitiva, la felicidad en tanto acceso a una sociedad de consumo. En la esfera cultural aparece el ‘pequeño burgués’ como utopía, el individualismo como sinónimo de autonomía y libertad y los fundamentalismos, resultados del ‘pánico identitario’ ante un ‘hamburguerización de las culturas’, la fragmentación del tejido social y el anonimato.

En el campo eclesial, también la religión pasa a ser consumista y puesta al servicio de los individuos. Dios tiende a ser concebido como objeto de los deseos personales y la salvación es sinónimo de salud física, salud afectiva y prosperidad material, impregnada de providencialismos y ‘milagristos’, entre la magia y el esoterismo.

100 Cf. Betto, F. (1990). A teologia de la libertação ruuiu com o muro de Berlim? *REB*, 5 (200), pp. 922-929.



En este período, la Iglesia católica entra en un proceso de ‘involución eclesial’, apoyado en el reflujó del proyecto apologético de neocristiandad, en torno a una supuesta ‘nueva evangelización’, que en la realidad no es más que una misión centrípeta: salir de la Iglesia para atraer a católicos alejados, configurando una ‘Iglesia autorreferencial’.

El hecho es que hay una innegable irrupción de profundas transformaciones y grandes desafíos, no exactamente debido a pasos dados en falso o errores cometidos, a pesar de que ha habido muchos, y algunos con graves consecuencias. Lo que dejó a todos perplejos —incluso hasta hoy—, fue la aparición de nuevas preguntas, surgidas de nuevas y desconcertantes realidades, que en un mundo globalizado son imposibles de ignorar o dejar de lado. Ya en ese momento, se percibía que las nuevas preguntas dejaban sin respuesta a los metarrelatos y a las grandes utopías de la modernidad, en gran medida basadas en una falsa concepción de la historia. Como afirma Robert Menasse, “quizás el mayor error histórico del género humano haya sido la historia”, o sea, la fe en la existencia de un futuro con un fin predeterminado. Si hay una “basura de la historia”, dice, “lo primero que se debe hacer es tirar en esa basura nuestra propia concepción de la historia”<sup>101</sup>. Las propias ciencias ven sus paradigmas cortos frente a la complejidad de sus objetos, incluida la teología. Por lo tanto, se presenta el desafío de la urgente necesidad de reconstrucción de las identidades colectivas en tres órdenes: el social —razón comunicacional—, el epistemológico —razón hermenéutica— y el religioso —razón teológica—<sup>102</sup>.

---

101 Menasse, R. (1996). El mayor error histórico ha sido la historia. *Humboldt*, 117, p. 17. Sobre este tema ver también Vattimo, G. (1986). El fin del sentido emancipador de la historia. Barcelona: *El País* (6-XII).

102 Cf. Mendonza, C. (1996). Los paradigmas teológicos latinoamericanos. En E. Castillo, C. Mendoza, F. Merlos, *Los desafíos contextuales de la teología latinoamericana (I)*. Coloquio de teología latinoamericana. México: UPM, pp. 13-30.

El cambio de milenio coincidió con un momento marcado por la sensación de que “todo lo sólido se rompe en el aire” (Jean Baudrillard). A raíz de la crisis de la ‘razón técnica-instrumental’<sup>103</sup> (Escuela de Frankfurt), llega la ‘crisis del metarrelato’, apoyada en una ‘razón fría que desconoce las razones del corazón’ (razón emocional). El ‘pensamiento *light*’ o la ‘cultura del vacío’, como bien fueran caracterizados por Gianni Vattimo<sup>104</sup> y Gilles Lipovetsky<sup>105</sup>, señalan la única forma de razón que se sostiene en estos tiempos de cambio: la ‘razón débil’.

Las ciencias en general, que en este último siglo han estado “mucho más cerca del poder que de la verdad” (Pedro Demo), también entran en total ‘crisis de paradigmas’. Las grandes ideas sociales que persiguieron las revoluciones desembocarán en el “desencanto de las utopías” (Herbert Marcuse), que parecen anunciar el “fin de la historia” (Francis Fukuyama)<sup>106</sup>. Solo quedó el sabor amargo del presente, el “triunfo del individuo solitario” (Benjamín González Faus). Con eso se da la transición de lo social a lo cultural, de la sociedad a la multitud, así como la emergencia del individuo hiper-narcisista, hiperindividualista e hiperconsumista. La técnica, aparentemente el único sector triunfante, sin embargo, es la responsable de un planeta enfermo, en el que están amenazadas “la vida humana y sus ecosistemas” (Leonardo Boff). Se apodera de todos un ‘sentimiento de orfandad’, marcado por la inestabilidad, la inseguridad y, en muchos casos, el caos, el miedo y el apocalíptico.

En medio de este contexto desconcertante, la teología de la liberación también entró en un período atribulado y de perplejidad.

103 Cf. Horkheimer, J. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.

104 Cf. Vattimo, G. (1996). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Anagrama.

105 Cf. Lipovetsky, G. (1988). *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

106 Cf. Fukuyama, F. (1992). *O fim da história e o último homem*. Río de Janeiro: Rocco.

Varios de sus teólogos fueron puestos bajo sospecha<sup>107</sup> y algunos de ellos sancionados<sup>108</sup>. Se trata de mantener viva la tradición eclesial liberadora tejida en torno a Medellín y a Puebla, al mismo tiempo en que se asumen los nuevos desafíos, teniendo presente la emergencia de una nueva racionalidad en una modernidad en crisis, así como los nuevos rostros de la pobreza y del pluralismo cultural y religioso<sup>109</sup>.

Ya en la década de 1980, dado el nuevo contexto, Gustavo Gutiérrez advertía que era hora de mirar más lejos<sup>110</sup>. Positivamente, este período fue también un tiempo de un diálogo más fecundo con la doctrina social de la Iglesia<sup>111</sup>, así como para hacer un balance de la situación de la teología en el continente<sup>112</sup>. Y no se tuvo miedo de asumir las consecuencias de la implosión del socialismo real<sup>113</sup> y de la crisis de la modernidad. Uno de los teólogos de la nueva generación, pionero y original en este diálogo entre la teología de la liberación y la modernidad tardía, es el mexicano Carlos Mendoza Álvarez. Tres grandes obras presentan una reflexión de vanguardia

---

107 Cf. González Faus, J.I. (1989). El meollo de la involución eclesial. *Razón y fe*, 220 (1089/90), pp. 67-84; González Faus, J.I. (1981). O neoconservadorismo. Um fenómeno social e religioso. *Concilium*, 161 (981/1); Cartaxo Rolim, F. (1989). Neoconservadorismo eclesialístico e uma estratégia política. *REB*, 49, pp. 259-281; Comblin, J. (1990). O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana. *REB*, 50, pp. 44-73.

108 Cf. AA. VV. (1986). *O caso Leonardo Boff*. São Paulo: Centro Pastoral Vergueiro.

109 Libânio, J.B. (1993). *Panorama de la teología de América Latina en los últimos veinte años*. *Op. cit.*, p. 58; Palacio, C. (2001). *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola; Tamayo, J.J. (1994). *Presente y futuro de la teología de la liberación*. Madrid: San Pablo; Boff, L., Ramos, J., y Boff, C. (1996). *Teologia da libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática.

110 Cf. Gutiérrez, G. (1980). *Mirar lejos*. *Páginas*, 93, pp. 63-97.

111 Cf. Antoncich, R. (1990). Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia. En I. Ellacuría & J. Sobrino (orgs.). *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación (Tomo I)*. *Op. cit.*, pp. 145-168; Libânio, J.B. (1991). Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación. En AA. VV., *Doctrina social de la Iglesia y lucha por la justicia*. Madrid: Hoac, pp. 111-128.

112 Cf. França Miranda, M. (1987). A situação da teologia no Brasil hoje. *Perspectiva Teológica*, 19, pp. 367-376.

113 Cf. Betto, F. (1990). *Fome de pão e de beleza*. São Paulo: Siciliano; Boff, L. (1990). Imploração do socialismo e da teologia da libertação. *Tempo e Presença*, 12, pp. 252ss; Frei Betto. (1990). Imploração do socialismo autoritário e teologia da libertação. *REB*, 50 (200), pp. 76-92; Hernández Pico, J. (1990). El pueblo nicaragüense educó a los educadores. Autocriticando mi análisis de las elecciones ante factum. *Amanecer*, pp. 28-33.

y sugerente: *Deus liberans*, *Deus absconditus* y *Deus ineffabilis*<sup>114</sup>. Recientemente publicó el primer trabajo de una nueva trilogía, ahora ya acusando recibo del pensamiento decolonial, en ruptura epistemológica con la racionalidad moderna y posmoderna: *La resurrección como anticipación mesiánica*<sup>115</sup>.

## 2.7. Reproyección (a partir del 2000)

La reproyección de la teología de la liberación, después de más de una década de hibernación y casi dispersión de sus actores, debido a la fragmentación del tejido social y a las difíciles condiciones de investigación en el ámbito eclesial, se debe a las iniciativas de varias instituciones y organizaciones académicas, entre las que se destacan cuatro principales: la Asociación de teólogos/as del Tercer Mundo (ASSET), *Amerindia* (red de teólogos/as y pastores comprometidos en la perspectiva de la teología de la liberación), la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión de Brasil (Soter) y el Foro Mundial de Teología y Liberación (FMTL)<sup>116</sup>. Estos son espacios de debate, investigación y publicación de una rica bibliografía, respaldados por universidades, institutos de investigación, agencias de desarrollo y obispos representativos de la ‘Iglesia de los pobres’ en el continente.

114 Cf. Mendoza, C. (1996). *Deus liberans*. Friburgo: Éditions Universtaires; Mendoza, C. (2010). *Deus absconditus. El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna*. Guadalajara: SUJ; Mendoza, C. (2015). *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona / México: Herder.

115 Mendoza C. (2020). *La resurrección como anticipación mesiánica. De las fosas a la tumba vacía*. Barcelona / México: Herder.

116 Aunque no sea una organización específicamente académica, la CLAR ha hecho y continúa haciendo una contribución importante a la teología de la liberación. Digno de mención en este esfuerzo de reproyección de la teología en el continente es la realización del Congreso del 2009, con ocasión del 50.º aniversario de la organización (1959-2009), cuyas conferencias están publicadas en el volumen: CLAR (2010). *Aportes de la Vida Religiosa a la teología latinoamericana y del Caribe. Hacia el Futuro*. Bogotá: Kimpres.

No fue una tarea fácil movilizar a la comunidad teológica en medio del franco proceso de ‘involución eclesial’ que vivió la Iglesia desde mediados de la década de 1980 hasta la renuncia de Benedicto XVI en el 2013, en gran parte debido al agotamiento de un proyecto de evangelización y un posicionamiento frente al mundo contemporáneo típico del régimen de neocristiandad.

La Conferencia de Aparecida ya había sido el ‘renacer de una esperanza’, ya que no solo rescató el Concilio Vaticano II, sino que también rehabilitó la tradición eclesial liberadora de la Iglesia en América Latina y el Caribe. Sin embargo, nada puede compararse con la grata sorpresa de la elección del papa Francisco, no solo por ser un Papa latinoamericano, sino por caminar por las sendas abiertas por Juan XXIII de ‘una Iglesia de los pobres para ser la Iglesia de todos’. Con Francisco, las demandas contra teólogos y teólogas fueron archivadas, se volvió a la libertad de investigación y debate, incluso sobre temas anteriormente reservados al Papa, además de haber regalado a la Iglesia en el continente el Sínodo de la Amazonía, llamándola a adquirir un rostro amazónico y a ser centinela al cuidado de la ‘casa común’.

Una iniciativa pionera, un espacio para la interacción de teólogos y teólogas de América Latina, África y Asia, fue la ASSET, creada en 1976 con ocasión de su primera conferencia celebrada en Dar-es-Salaam (Tanzania), a la que asistieron 21 teólogos y teólogas, algunos de ellos también de Europa y de los Estados Unidos. Se debe a François Houtart, sociólogo de Lovaina (Bélgica), Enrique Dussel, Sergio Torres y algunos estudiantes del ‘Tercer Mundo’ en Lovaina, los primeros pasos de una asociación que reuniese a teólogos y a cientistas sociales de los países del hemisferio sur, comprometidos con la renovación del Concilio Vaticano II y la inserción profética de la Iglesia en la sociedad desde

la perspectiva de los pobres<sup>117</sup>. El documento final de este primer encuentro, que funda la Asociación, producto del consenso de los participantes, da la identidad y marca la agenda de una asociación que continúa avanzando, al tomar distancia de una teología ‘divorciada de la acción’ y al asumir que ‘el primer acto de teología es el compromiso’, lo que implica ‘una ruptura epistemológica’ con relación a la teología vigente, por lo que hace de la teología ‘una reflexión crítica de la praxis histórica’ en el contexto del ‘Tercer Mundo’<sup>118</sup>.

Posteriormente, también fueron momentos fuertes las Conferencias de Accra (Ghana, 1977)<sup>119</sup>, de Sri Lanka (1979)<sup>120</sup>, de Nueva Delhi (1981), de Ginebra (1983) y otras. La ASSET mantiene la Revista *EATWOT's Theological Journal VOICES*, la cual, en este esfuerzo de reproyección de la teología en el ‘Tercer Mundo’, dedicó en 2014 un número completo sobre *Teología de la liberación y nuevos paradigmas* (Vol. XXXVII, 2014/4). Entre las publicaciones recientes con el mismo objetivo, vale la pena subrayar la colección *Por los muchos caminos de Dios*, una iniciativa de José María Vigil, publicada en cinco volúmenes entre 2003 y 2010<sup>121</sup>, buscando resituar a la

117 Cf. Houtart, F. (2009). Búsquedas convergentes. 1976: origen de la Asociación EcuMénica de Teólogos del Tercer Mundo. En R. Hermano & P. Bonavía. *Construyendo puentes entre teologías y culturas*. Op. cit., pp. 53-55.

118 Cf. Gutiérrez, G. (2009) Conferencia de Dar-es-Salaam. Una teología samaritana. En R. Hermano & P. Bonavía. *Construyendo puentes entre teologías y culturas*. Op. cit., pp. 47-52.

119 Cf. Gebara, I. (2009) Conferencia de Accra, 1977. La teología de la liberación latinoamericana en diálogo con África y Asia. En R. Hermano & P. Bonavía. *Construyendo puentes entre teologías y culturas*. Op. cit., pp. 57-66.

120 Cf. Balasuryia, T. (2009) Un estilo asiático de pensar y teologizar. En R. Hermano & P. Bonavía. *Construyendo puentes entre teologías y culturas*. Op. cit., pp. 69-74.

121 Cf. Vigil, J.M. (org.). (2003). *Pelos muitos caminhos de Deus. Desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação*. Goiás: Rede; Tomita, L. & Barros, M. (orgs.). (2005). *Pluralismo e libertação. Por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã*. São Paulo: Loyola / ASETT; Tomita, L. & Barros, M. (orgs.). (2006). *Teologia latino-americana pluralista da libertação*. São Paulo: Paulinas; Tomita, L. & Barros, M. (orgs.). (2008). *Teologia pluralista libertadora intercontinental*. São Paulo: Paulinas; Vigil, J.M. (org.). (2010). *Por los muchos caminos de Dios. Hacia una teología planetaria*. Quito: Abya Yala.

teología de la liberación frente al desafío del pluralismo, en particular, del pluralismo religioso.

Otra organización importante en la reproyección de la teología de la liberación en el nuevo contexto en el que vivimos es *Amerindia*, una red de teólogos/as y pastores comprometidos en una perspectiva liberadora, con una secretaría ejecutiva con sede en Montevideo (Uruguay) y núcleos de agentes, prácticamente en todos los países de América Latina y el Caribe, así como con una presencia entre hispanos en los Estados Unidos<sup>122</sup>.

Como una iniciativa de Sergio Torres, en sus primeros tiempos *Amerindia* tenía una acción dirigida principalmente a la asesoría de obispos en grandes eventos, como fueron las Conferencias de Puebla (1979) y de Santo Domingo (1992). Pero luego, además de continuar teniendo presencia en los Sínodos de obispos del 2001 (sobre el ministerio episcopal) y del 2008 (sobre la Palabra), en la Conferencia de Aparecida (2007) y en el Sínodo de la Amazonía (2019), pasó también a convocar a la comunidad teológica del continente para retomar y re proyectar la teología de la liberación. En conjunto con la Soter de Brasil, una primera iniciativa en este sentido fue la celebración de un gran Congreso en el año 2000, en São Paulo, que dio lugar a dos publicaciones, una de preparación (*El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*)<sup>123</sup>, y otra recogiendo los aportes del congreso (*La zarza ardiente. Teología en América Latina. Prospectivas*)<sup>124</sup>.

Junto con la Soter, también vale la pena mencionar, en la preparación de la Conferencia de Aparecida, la movilización de treinta teólogos y científicos sociales en la publicación de la obra *Caminos*

---

122 Cf. Acevedo, P. (2009). Historia de la fundación de Amerindia. Una memoria que se prolonga hasta nuestros días. En R. Hermano & P. Bonavía. *Construyendo puentes entre teologías y culturas*. Op. cit., pp. 181-188.

123 Cf. Susin, L.C. (2000). *O mar se abriu. Trinta anos de teologia em América Latina*. São Paulo: Loyola.

124 Cf. Susin, L.C. (2000). *Sarça ardente. Teologia na América Latina, prospectivas*. São Paulo: Paulinas.

de la Iglesia en América Latina y el Caribe. Nuevos desafíos, buscando situar a la teología en el contexto histórico y socio-económico-cultural actual. También fueron eventos de grandes proporciones, los congresos continentales de teología de la liberación de 2012 (São Leopoldo, Brasil)<sup>125</sup>, de 2015 (Belo Horizonte, Brasil)<sup>126</sup>, y de 2018 (San Salvador, El Salvador)<sup>127</sup>, que movilizó a toda la comunidad teológica del continente, con participación también de teólogos de Europa, Estados Unidos y Canadá. El primero celebró los 50 años del Concilio Vaticano II y los 40 años de la publicación de las dos obras pioneras de la teología de la liberación: *Teología de la Liberación. Prospectivas*, de Gustavo Gutiérrez, y *Jesucristo liberador*, de Leonardo Boff. El segundo se dedicó a identificar las tareas futuras de la teología en el momento presente. El tercero, celebrado junto con la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ (UCA), de San Salvador, centró su mirada en las interpelaciones de los clamores de los pobres y de la Tierra, con motivo de los 50 años de la Conferencia de Medellín. Los teólogos de la nueva generación de la teología de la liberación vinculados a *Amerindia*, también han estado aportado en la tarea de su re-proyección<sup>128</sup>.

Otro espacio de resistencia y creatividad también ha sido la Soter, fundada en 1985 por un grupo de teólogos de Brasil, con congresos anuales, sin interrupción hasta la actualidad. Para garantizar

125 Cf. Brighenti, A. & Hermano, R. (2013). *Teologia da Libertação em Prospectiva. Congresso Continental de Teologia*. São Paulo: Paulinas / Paulus.

126 Cf. Elizalde, O., Hermano, R., Moreno, D. (eds.). (2016). *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres. Ponencias y reflexiones del II Congreso Continental de Teología*. Montevideo: Fundación Amerindia; Elizalde, O., Hermano, R., Moreno, D. (eds.). (2017). *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres. Talleres y comunicaciones científicas del II Congreso Continental de Teología*. Montevideo: Fundación Amerindia.

127 Cf. Elizalde, O., Hermano, R., Moreno, D. (eds.). (2019). *Los clamores de los pobres y de la Tierra nos interpelan*. Montevideo: Fundación Amerindia; Elizalde, O., Hermano, R., Moreno, D. (eds.). (2020). *Los clamores de los pobres y de la Tierra nos interpelan. Conversatorios*. Montevideo: Fundación Amerindia.

128 Cf. Aquino Júnior, F. (2012). *Teoria teológica, práxis teológica. Sobre o método da teologia da libertação*. São Paulo: Paulinas; Aquino Júnior, F. (2017). *O caráter prático-social da teologia. Tópicos fundamentais de epistemologia teológica*. São Paulo: Loyola.



la libertad de debate y de investigación, la organización se constituyó como una sociedad civil, con carácter ecuménico, pero siempre manteniendo una estrecha relación con los espacios institucionales y con los organismos eclesiales. Durante mucho tiempo estuvo integrada, sobre todo, por teólogos y teólogas profesionales, así como por científicos sociales y, por lo tanto, dirigiendo la reflexión y las publicaciones hacia un servicio a las comunidades eclesiales y a la sociedad. Es vasta la bibliografía surgida de estos congresos.

En la década de 1990 estuvo en su agenda, sobre todo, la crisis de la modernidad y la emergencia de nuevos paradigmas como tarea para la teología, así como los cambios en la experiencia religiosa de corte neopentecostal. En la década del 2000, los congresos se centraron más en las tareas futuras de la teología de la liberación y su relación con la nueva cosmología y las ciencias de la vida, especialmente las relacionadas con la ecología.

En los últimos tiempos, la reflexión se ha centrado más en el campo de las ciencias de la religión, adquiriendo un carácter más universitario que eclesial, más socio-religioso que teológico, en torno a temas referidos a la relación entre religión y sociedad, religión y violencia, religión y laicidad, etcétera. Es tradición en los congresos invitar a conferencistas extranjeros, valorando el debate, el diálogo y la investigación.

Finalmente, un cuarto organismo que ha contribuido a la reproducción de la teología de la liberación es el FMTL. Nació en el 2003 en la ciudad de Porto Alegre (Brasil), en el marco del Foro Social Mundial (FSM) creado en el 2001, en oposición al Foro Económico Mundial, realizado anualmente desde 1974 en Davos (Suiza) y apoyado por más de mil empresas multinacionales, en defensa de la mejoría y expansión del neoliberalismo. Se unieron en la creación de la nueva organización: *Amerindia*, ASSET, Soter, el Centro Ecuménico de Servicio a la Evangelización y la Educación (Ceseo), el Centro Pastoral de la Pontificia Universidad Católica de Río

Grande do Sul (PUCRS), el Centro Ecuménico de Evangelización, Capacitación y Asistencia (CECA), la Escuela Superior de Teología de São Leopoldo (EST) y el Instituto Humanitas de la Universidad del Valle del Rio de los Sinos (Unisinos), también de São Leopoldo. A partir del Foro del año siguiente (2004) en Mumbai (India), gracias a las gestiones de Sergio Torres en Europa y en América del Norte, se sumaron teólogos y teólogas de universidades europeas y se aseguró el apoyo financiero<sup>129</sup>.

El FMTL ha contribuido no solo a colocar a la teología de la liberación en el seno del FSM, sino que también ha sido un enlace para el diálogo, la colaboración y la búsqueda conjunta de teólogos, agentes sociales y eclesiales de todos los continentes. Esto solo fue posible porque *Amerindia* ya era un puente entre teólogos y teólogas en el ámbito latinoamericano, y la ASSET en el ámbito de los países del ‘Tercer Mundo’. Ahora, el FMTL posibilitaba un espacio de interacción global entre agentes de los cinco continentes. En este nuevo tiempo la teología de la liberación se torna planetaria; por un lado, desafiada a integrar un pluralismo cultural y religioso más amplio y, por otro, enriquecida por una reflexión de intercultural e interreligiosa de liberación.

### 3. LA IDENTIDAD DINÁMICA Y PLURAL DE UNA TEOLOGÍA EN LA PERIFERIA

La teología de la liberación llega en la estela de la teología europea, aunque esta ha asumido la racionalidad moderna de la primera Ilustración —emancipación de la razón individual y experiencial—, mientras que la teología en América Latina ha asumido la racionalidad de la teología de lo genitivo, que se articula en la razón

129 Cf. Susin, L.C. (2006). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, pp. 9-10.

práctica de la segunda Ilustración. Desde su génesis, ella se entiende a sí misma como ‘una nueva forma de hacer teología’ y como ‘una teología fundamental’ que ofrece, no solo una justificación de la fe vivida antes que pensada<sup>130</sup>, sino que se propone, sobre todo, buscar el sentido del ‘sin sentido’, o sea, de la situación de miseria y opresión de dos tercios de la humanidad. Y, más concretamente en América Latina, buscar el sentido de ‘la muerte de Dios en el pobre’. Con este fin, se entendió que la primera tarea de la teología de la liberación era liberar a la teología de la ideología, que históricamente fue connivente con posiciones colonizadoras de regímenes de explotación y opresión. Es necesario liberar a la teología de la connivencia con la opresión, para que sea una teología de la liberación, dirá Juan Luis Segundo<sup>131</sup>.

### ***3.1. La comunidad eclesial como lugar natural de la teología***

Como inteligencia reflexiva de la praxis histórica, ya hemos visto que la teología de la liberación nació como un ‘acto segundo’, articulado a partir de un ‘acto primero’, ‘la reflexión’ sobre ‘la praxis liberadora de la fe’ en la Iglesia y en la sociedad. Se llama la atención sobre el hecho de que frente a la teología como discurso sobre la Revelación de un Dios que se manifiesta a través de ‘símbolos, conceptos y acciones’<sup>132</sup>, la teología de la liberación se articula a partir de la acción.

Históricamente, la teología patrística privilegió lo ‘simbólico’ en su reflexión, elaborando una teología como ‘sabiduría’<sup>133</sup>; la

---

130 Cf. Tamayo-Acosta J.J. (1990). *Para comprender la teología de la liberación*. Navarra: Verbo Divino, 301 p., aquí, p. 98.

131 Cf. Segundo, J.L. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

132 Trilogía evocada por Libânio, J.B. (1989). *Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio* (Col. Presencia Teológica 55). Santander: Sal Terrae, p. 212.

133 Cf. Gutiérrez, G. (1979). *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina. Análisis teológico* (5ª ed.). Lima: CEP, p. 10.

teología clásica<sup>134</sup>, lo ‘conceptual’, llevando a la teología al nivel de la ‘ciencia’<sup>135</sup>; la teología de la liberación, por otro lado, junto con la teología moderna<sup>136</sup>, privilegia el nivel ‘performativo’ de la fe, es decir, las acciones.

Principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, poco a poco, la teología se fue afirmando como reflexión crítica de la acción de la Iglesia *ad intra* y *ad extra*. ‘Primero’ viene la acción pastoral o la praxis histórica, ‘después’ llega la teología como una reflexión sobre la presencia y la actuación de la Iglesia<sup>137</sup>. La teología de la liberación coloca como condición para una teología auténticamente eclesial, el imperativo de ser también una teología pastoral<sup>138</sup>. Una teología que no sirve, no sirve para la Iglesia ni para la sociedad.

Por esta razón, para la teología de la liberación la vida de la comunidad eclesial es el ‘lugar natural’ de la teología, no la academia o los textos. Con esto, no solo se afirma que la teología es inseparable de la conciencia viva de la Iglesia, sino que es la convicción reflexiva de que la vida y la experiencia de la ‘fe eclesial’ vivida dentro de una comunidad inserta proféticamente en la sociedad, precede a la teología. En este sentido, la teología es, entonces, el esfuerzo por transferir al concepto la experiencia de la fe; es decir, el momento teórico de la vida y la acción eclesial.

De acuerdo con lo anterior, la teología de la liberación es una teología contextualizada original, no necesariamente por su método o incluso por su producto final, sino por la experiencia eclesial que la sustenta. Lo esencial de este paradigma teológico no es la

134 Se entiende ‘teología clásica’ por teología escolástica.

135 Cf. Gutiérrez, G. (1979). *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Op. cit., p. 11.

136 Se entiende por ‘teología moderna’ la teología europea tejida a partir de la racionalidad moderna, de la primera Ilustración: la emancipación de la razón individual e histórica.

137 Cf. Gutiérrez, G. (1979). *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Op. cit., p. 11.

138 Cf. Libânio, J.B. (1989). *Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio*. Op. cit., p. 164, aludiendo a Karl Rahner, quien se refiere al impacto provocado por la teología pastoral sobre la teología como tal.

teología, sino las prácticas transformadoras o la experiencia encarnada de la fe en perspectiva liberadora. Es a partir de ahí que nace la teología como inteligencia de la fe, de manera deliberada, intencional y reflexiva ‘en’, ‘desde’ y ‘hacia’ el contexto de esta misma experiencia. Su originalidad en la experiencia eclesial, de la que ella vive y para la cual ella quiere señalar caminos que sean respuestas a desafíos concretos. Finalmente, la teología latinoamericana innova en relación con otras teologías por cambiar de lugar y de función.

### 3.2. *Una teología dinámica*

En los inicios se destaca que, en el seno de la teología de la liberación, el nivel ‘performativo’ es trabajado a partir de un método de ‘ruptura epistemológica’ en relación a los métodos de las grandes teologías de la tradición de la Iglesia. En ruptura con el método ‘deductivo’ de la teología clásica, por la cual *scientia de Deo* o *fides quaerens intellectum*, a través del método de la *analogía fidei*, articula *auctoritates* y *ratio*, para dar una respuesta a la pregunta de la fe para la fe<sup>139</sup>. En ruptura también con el método como regla ‘inductiva’ de la teología moderna, dado que, en la medida que se articula a partir de las preguntas planteadas por la ‘razón autónoma’ y por la ‘experiencia’, a través del método *auditus fidei*, elabora una teología positiva, buscando comunicarse y explicitar en el transcurso del tiempo y de acuerdo a las condiciones culturales de cada época, las verdades reveladas (una hermenéutica de la hermenéutica)<sup>140</sup>.

La teología de la liberación, por su parte, se articula a partir de un método ni deductivo ni inductivo, sino precisamente ‘dialéctico’, producto de la correlación de los dos, en la medida en que tiene como ‘punto de partida’ a la “experiencia de Dios en el pobre” (hermenéutica de la dialéctica). El punto de partida es la fe,

---

139 Cf. Libânio, J.B. (1989). *Teología de la Liberación. Guía didáctica para tu estudio*. Op. cit., pp. 84-87.

140 *Ibid.*, p. 90-94.

sin duda, pero si “parte de Dios partiendo del pobres, o si parte del pobre partiendo de Dios”<sup>141</sup>, haciendo una distinción, por un lado, entre teología, revelación y fe y, por otro, una relación inseparable entre estos tres factores, en la medida en que la norma de la fe (*norma normans*) es la Palabra de Dios, proclamada y vivida en la Iglesia que peregrina en la historia.

Sin embargo, con el pasar del tiempo, una vez conquistado su lugar en el debate teológico global y superado el tiempo de los enfrentamientos con la teología europea<sup>142</sup>, en los medios de la teología de la liberación se comienza a preguntar si la relación de la ‘nueva teología’ con las teologías que la precedieron sería realmente de ‘ruptura’ e, incluso, si es posible una teología auténticamente eclesial sin estar apoyada en la tradición viva de la Iglesia, espacio donde fueron elaboradas las grandes síntesis teológicas del pasado.

Ante esto, se reconoce que lo ‘nuevo’ de la nueva teología, en verdad, no es un comienzo totalmente nuevo. Se afirma que la nueva forma de teologizar está ubicada en el seno de la Tradición de la Iglesia, como una lectura actualizada de la Palabra revelada, tradición viva del conocimiento y de la experiencia que vino acumulando interpretaciones a lo largo de los siglos. La ‘nueva teología’ o la nueva forma de teologizar, no necesariamente es un ‘nuevo comienzo’, sino que su relación con la larga tradición teológica de la Iglesia es la apropiación, no de forma paralela o yuxtapuesta, sino de síntesis teórica o de asimilación metabólica, a través de la

141 Expresión usual en producciones de la teología de la liberación. Clodovis Boff la invoca justificando la necesidad de definir el estatuto epistemológico de la opción por los pobres. Cf. Prefacio a la edición francesa de la tesis de Boff, C. (1990). *Théorie et pratique. Le méthode des théologies de la libération. Op. cit.*, p. IV.

142 Un ejemplo de este embate es la reducción de la teología de la liberación a una teología temática, tal como la definía Jean Daniélou: “una subdivisión de la teología moral, más precisamente la parte de la teología que estudia el acto moral, parte de la moral que estudia el acto social, parte de la teología de lo social que estudia el acto político, en resumen, parte de este último que estudia los problemas de los países subdesarrollados”, Scannone, J.C. (1973). Necesidad y posibilidades de una teología socio-culturalmente latinoamericana. Instituto fe y secularidad. *Encuentro de El Escorial, Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca: Sígueme, p. 356.

producción de un ‘nuevo significado’ para un nuevo contexto marcado por la injusticia y la exclusión.

Se afirma que, dentro de la teología de la liberación, la relación entre el significado de ayer y el significado de hoy, no se ha establecido por medio de la afirmación o de la negación, sino por la ‘superación dialéctica de los sentidos’ en un proceso de continuidad-discontinuidad. Así pues, la ‘nueva teología’ innova, sí, pero apoyada en la larga Tradición de la Iglesia. Incluso asociamos la nueva forma de hacer teología con el método de la *Gaudium et spes*<sup>143</sup>, luego asumido por Medellín.

Se dice que, en la teología de la liberación existe una ‘ruptura epistemológica’ en relación con las teologías del pasado, pero que ella es relativa. Más que una ‘ruptura’ epistemológica, el método de la ‘nueva teología’ es una ‘refundación’ epistemológica de los métodos de las teologías anteriores. Tan cierto es esto, que la crisis de la racionalidad moderna también alcanzó a la teología de la liberación, ya que se funda en ella y ahora tiene el desafío de superarla, comenzando por la expansión del concepto de razón, para después incorporar otras racionalidades, como son las epistemologías del Sur global, puestas en evidencia por el pensamiento decolonial<sup>144</sup>.

### 3.3. Una teología única y plural

En la historia del cristianismo, con excepción del período patrístico cuando reinaba cierto pluralismo teológico<sup>145</sup>, la teología de la

---

143 Cf. Boff, L. (1978). *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid: Paulinas. Original en portugués: Boff, L. (1976). *Teologia do cativo e da libertação*. Lisboa: Multinova, pp. 37-38; Gera, L. (1974). Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica. *Stromata*, 1-2 (30), p. 179.

144 Cf. Sousa Santos, B. & Meneses, M.P. (2010). *Epistemologías do Sul*. São Paulo: Cortez; Tamayo, J.J. (2017). *Teologías del Sur. El giro decolonizador*. Madrid: Trotta.

145 En la época patrística, además de las particularidades entre Oriente y Occidente, coexistieron al menos dos grandes sistemas teológicos: uno alrededor de Ireneo de Lyon, vinculado a la cultura semita, que profesa, entre otros, una antropología unitaria y, otro, alrededor de Agustín de Hipona, vinculado a la cultura griega, dualista.

liberación es la primera teología diferente de la única teología del centro que se pretendía universal y, además, nacida en la periferia. Y por haber sido la primera, una teología diferente y nacida en la periferia, pronto hicieron de ella una teología-mártir. Como resultado, la teología de la liberación tuvo que gestarse, desarrollarse y sistematizarse en poco más de diez años, de Medellín a Puebla, lo cual no impidió, sin embargo, que se solidificara como una ‘nueva teología’, hoy reconocida como una nueva etapa de la teología en la larga tradición teológica del cristianismo<sup>146</sup>.

Gracias al camino abierto por la teología de la liberación, ya no es posible hablar de ‘teología’ en singular, sino de ‘teologías’, en plural. Incluso en el seno de la propia teología de la liberación, desde muy temprano se impuso el desafío de un pluralismo que también es interno.

Este pluralismo se manifestó primero en la teología de la liberación en América Latina y la teología en perspectiva liberadora que surgió, especialmente, en África y Asia. ¿Sería la teología de la liberación una ‘teología latinoamericana’, o sería también teología de la liberación, la teología surgida en África en torno a la pregunta por la inculturación de la fe y la teología surgida en Asia desarrollando el tema de la relación del cristianismo con otras religiones? Los encuentros de teólogos y teólogas en ámbitos intercontinentales y el fecundo diálogo establecido entre ellos, mostró que, aunque se caracterizan por diferentes matices, convergen en un denominador común que permite que se reconozcan como ‘teología de la liberación’, haciendo de la ‘nueva manera de hacer teología’, aunque nacida en América Latina, una teología no exclusiva del continente que la vio nacer.

146 En una carta a los Obispos de Brasil, el papa Juan Pablo II habla de la teología de la liberación como “una nueva etapa —en estrecha relación con las anteriores— de la reflexión teológica”. Juan Pablo II. (1986). Carta a los Obispos de Brasil. *REB*, 182, pp. 396-402, n. 6.



Lo mismo ocurrió en relación al pluralismo interno en la teología de la liberación, tanto en América Latina como en otros continentes. ¿Habría ‘teologías’ de la liberación, en plural, diversas y diferentes entre sí, que caracterizarían diferentes tipologías<sup>147</sup>, o más bien, serían diferentes ‘corrientes epistemológicas’, que al privilegiar ciertos aspectos de la realidad, articulan su discurso desde un enfoque específico, pero siempre dentro de un denominador común? El hecho es que, a pesar de la existencia de matices, las diferentes corrientes epistemológicas comparten intuiciones básicas y ejes temáticos comunes, desde donde releen, en perspectiva liberadora, la globalidad del mensaje revelado en un contexto particular.

Para demostrar este pluralismo interno de la teología de la liberación, varios teólogos buscaron caracterizar diferentes tendencias epistemológicas<sup>148</sup>. Entre otros, Juan Carlos Scannone ya en la década de 1980, a modo de ilustración, distinguió cuatro tendencias principales<sup>149</sup>. La primera, representada por el cardenal Eduardo Pironio<sup>150</sup>, es una teología hecha a partir de la ‘praxis pastoral’ de

---

147 Tamayo Acosta, J.J. (1990). *Para comprender la Teología de la Liberación*. Op. cit., pp. 125-134. Para Bruno Chenu se trata de teologías diferentes en su “contexto, método y contenido”: Chenu, B. (1987). *Théologies chrétiennes des tiers mondes: latin-américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*. París: Le Centurion, p. 13. Ver también, Sobrino, J., Lois J., Sánchez, J. (1998). *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*. Madrid: PPC.

148 Cf. Fierro, A. (1980). *Presentación de la teología*. Barcelona: Laia, pp. 131-135; Ramos, J. (1991). *Gesù e il risveglio degli oppressi*. Milán: Arnoldo Mondadori, pp. 39-40. Múgica, G. (1985). Trayectoria de la teología de la liberación (1970-1985). *Iglesia Viva*, 116/117, pp. 144-148; Scannone, J.C. (1982). Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, 38 (1), pp. 3-40; Tabora, F. (1987). Métodos teológicos en América Latina. *Perspectiva Teológica*, 19, pp. 293-319; Aquino Júnior, F. (2012). *Teoría teológica, praxis teológica. Sobre o método da teologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, pp. 39-68.

149 Cf. Scannone, J.C. (1987). *Teología de la liberación*. Op. cit., pp. 562-579; Scannone, J.C. (1982). La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, 38 (1), pp. 3-40. Un abordaje sistemático de la teología de la liberación como ‘teología del pueblo’ se encuentra en Scannone, J.C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme.

150 Cf. Pironio, E. (1970). Teología de la liberación. *Teología*, 8, pp. 7-28; Pironio, E. (1974). *Sentido, caminos y espiritualidad de liberación. Diálogos en el Celam*. Bogotá: Centro de Publicaciones, pp. 17-25; Pironio, E. (1975). *Latinoamérica: Iglesia de la Pascua. Panorama de la teología latinoamericana*. Salamanca: Sígueme, pp. 165-184; Pironio, E. (1975). Reflexiones pastorales sobre el hombre nuevo en América Latina. En AA.VV. (1975). *Teología y mundo contemporáneo*. Madrid: Cristiandad, pp. 299-324.

la Iglesia, a través de la confrontación entre la realidad y la noción bíblica de la liberación, derivando las implicaciones para la praxis de la fe. Incluso teniendo en cuenta los datos provenientes de las ciencias sociales, utiliza una mediación analítica de tipo ético y antropológico.

La segunda tendencia, según él, es la teología que se elabora a partir de la ‘praxis histórica’, encabezada por Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff, quienes, sin caer en elitismos, le dan gran importancia en la elaboración del discurso teológico, a la praxis liberadora de los cristianos comprometidos en lo político. Críticamente, recurren al análisis marxista de la realidad latinoamericana, tratando de separarse de sus presupuestos filosóficos, así como haciendo uso de otras corrientes de las ciencias sociales.

La tercera tendencia es la teología hecha a partir de la ‘praxis de los grupos revolucionarios’, representada por Hugo Assmann, quien se distancia de los demás y se acerca a una ‘ideología de la liberación’. Es una tendencia minoritaria, que asume globalmente el análisis marxista y la ideología del marxismo, vaciándose del contenido teológico.

La cuarta corriente es la teología a partir de la ‘praxis de los pueblos latinoamericanos’, encabezada por Lucio Gera y caracterizada por una mediación del análisis histórico-cultural y la sabiduría popular latinoamericana y sus símbolos<sup>151</sup>.

Algo similar puede decirse de las teologías feminista, india, negra y ecoteología, que a primera vista también podrían ser vistas como ‘teologías de la liberación’ distintas. Pero, también a este respecto, es de consenso que antes de convertirse en ‘teologías’ de la liberación en plural, son ‘teologías específicas’ en el seno de la teología de la liberación, que surgen de la necesidad de asumir más

---

151 Tamayo-Acosta, J.J. (1990). *Para comprender la Teología de la Liberación*. Op. cit., p. 128.

concretamente realidades y sujetos específicos, ante la irrupción de nuevos rostros de exclusión o pobreza.

Ya a finales de la década de 1970, se tomó nota de que la complejidad de la realidad de la exclusión no cabía dentro de los parámetros de la ‘teoría de la dependencia’. Que las diferentes caras de la pobreza y de la exclusión superan las categorías de ‘oprimido’ o ‘empobrecido’<sup>152</sup>, sin que reconocerlo implique abandonar el *theologoumenon* de la liberación. Y, de hecho, se dio naturalmente el paso de una teología con una pluralidad de enfoques epistemológicos, a un abanico de ‘teologías específicas’, consecuencia de la diversificación de aproximaciones a realidades concretas y a experiencias históricas diversificadas. Además de la pobreza por razones económicas y políticas, se observó que también hay exclusión debido al género —mujeres, homosexuales—, a la edad —niños, jóvenes, adultos mayores—, a lo étnico —indígenas, negros—, a lo cultural —extranjeros— o a lo ecológico —planeta depredado—.

Más que oprimidos y empobrecidos, en una sociedad excluyente, hay pobres ‘descartables’, que constituyen el mundo de la insignificancia, de los invisibles y abandonados. Y, por lo tanto, fueron surgiendo las teologías feminista<sup>153</sup>, negra<sup>154</sup>, india<sup>155</sup> y, poco después, una vigorosa ecoteología<sup>156</sup>. No como teologías antagónicas

---

152 Cf. Gutiérrez, G. (1980). *Mirar lejos*. Páginas, 93, pp. 63-97.

153 Cf. Tepedino, A.M. & Ribeiro, M.L. (1990). Teología de la mujer en la teología de la liberación. En I. Ellacuría & J. Sobrino (orgs.). *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Op. cit., pp. 287-298.

154 Cf. Aparecido da Silva, A. (org.). (1998). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas; Aparecido da Silva, A. (2000). Caminos e contextos da teología afro-americana. En L.C. Susin. *O mar se abriu. Treinta años de teología na América Latina*, op. cit., pp. 11-38.

155 Cf. López, E. (2000). La teología en días en la actual Globalización. En L.C. Susin. *O mar se abriu. Trinta anos da teología na América Latina*. Op. cit., pp. 109-130.

156 En este aspecto, se debe señalar la consistente obra de Leonardo Boff, en la segunda fase de su trayectoria teológica: Boff, L. (1995). *Ecología. Grito da Terra, grito dos pobres*. Río de Janeiro: Rocco; Boff, L. (1996). *Ecología, mundialização, espiritualidade*. São Paulo: Ática; Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta; Boff, L. (2001). *Cuidar la tierra. Hay una ética universal*. México: Dabar.

o paralelas entre sí o en relación a la teología de la liberación como tal, dado que entre ellas existe una afinidad de búsquedas. Además, teologías, que, en una diversidad de contextos, al tratar de ser consecuentes con los desafíos concretos de su lugar específico, solo podrían dar lugar a teologías específicas.

## CONSIDERACIONES FINALES

Una teología articulada a partir de una racionalidad inductiva e histórica es una teología en contexto. Y como todos los contextos son dinámicos, la teología también está desafiada a cambiarse a sí misma permanentemente, a reubicarse en nuevos contextos, para ser coherente con ellos. Las profundas transformaciones dentro del proyecto civilizatorio moderno en crisis también dejan a la teología de la liberación perpleja y desafiada a incorporar las nuevas realidades y los nuevos valores emergentes.

Esta es una tarea que genera incertidumbre e inestabilidad, pero no hay otra manera de mantener la identidad dinámica de la teología de la liberación, sin llevarla continuamente a originarse en nuevos contextos a partir de sus intuiciones epistemológicas y ejes temáticos. El carácter dinámico de teología de la liberación se debe al hecho de que es un ‘segundo momento’, precedido por un ‘primer momento’, que es el itinerario de las comunidades eclesiales insertas proféticamente en la sociedad en perspectiva liberadora. Esto hace de ella una teología en continuo movimiento, condición para poder continuar siendo apoyo a las comunidades eclesiales en éxodo permanente de situaciones de cautiverio, rumbo a una ‘nueva tierra’. Este es el lugar y la función de la teología de la liberación, tal como ella se descubrió en su génesis: contribuir a “el paso de situaciones menos humanas a situaciones más humanas” (*DM* 2,14), o

de las situaciones de opresión a una sociedad nueva, anticipación del Reino de Dios en la precariedad de la historia.

Por esta razón, por más incómodo que sea, especialmente en este momento de re-proyección de la teología de la liberación, el lugar del teólogo y de la teología no es la academia, sino las periferias en donde resisten y ensayan prácticas liberadoras las víctimas de una sociedad excluyente. La opción para los pobres, alma de la teología de la liberación, además de la opción por el sujeto social, implica reposicionarse continuamente en su lugar social, que es la periferia. Lo nuevo siempre viene de abajo y de las fuentes, espacio donde el Espíritu encuentra más apertura y acogida para actuar. En América Latina y el Caribe, un continente por siglos colonizado y saqueado, pensar y actuar desde el reverso de la historia, a partir de las víctimas, sobre todo hoy ante la irrupción del pensamiento decolonial, es hacer de la liberación también un proceso descolonizador.



Segunda

Parte

---

Densidad teologal de la historia





GLORIA  
DEI

PAUPER  
VIVENS  
Oscar Romero





# EXPERIENCIA DE DIOS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

*Pablo Bonavía, Jorge Márquez, María Laura Manrique,  
Afonso Murad, Margot Bremer, Luis Van de Velde*

## INTRODUCCIÓN

*Pablo Bonavía\**

### ***Una mística ‘alterada’***

Los testimonios que presentamos en este apartado son una expresión entrañable de que en la perspectiva cristiana el acceso al misterio de Dios es posible sólo desde dentro de las relaciones con el mundo, con los demás y con uno mismo. Más aún: ellos proclaman que lo Trascendente se descubre en lo ‘intrascendente’, lo profundo va de la mano de lo sencillo, lo inconmensurable se manifiesta en lo pequeño y lo definitivo en lo provisorio.

Las parábolas de Jesús nos enseñan, con inigualable maestría, que la apertura al misterio indecible que nos habita no ha de buscarse en primer lugar bajo el envoltorio de complicadas elucubraciones teóricas, sino en narraciones sencillas ligadas a hechos y decisiones de la vida cotidiana. ¿Por qué para acceder a la experiencia de Dios con

\* Teólogo uruguayo. Presbítero de la arquidiócesis de Montevideo. Ha sido párroco en zonas suburbanas. Es profesor de teología fundamental en la facultad de teología de Uruguay. Es el responsable del Observatorio Eclesial de *Amerindia* y también hace parte del comité coordinador a nivel continental.

frecuencia nos internarnos en reflexiones ajenas al espesor de las historias personales y colectivas? ¿No sería más acorde con la originalidad teologal y pedagógica de Jesús apuntar a relatos que liberen nuestra mirada y nos permitan descubrir la presencia convocadora de lo trascendente en lo ordinario de la vida?

Los textos que aquí presentamos son relatos surgidos al interior de procesos personales y colectivos marcados por la decisión de sus protagonistas de ‘salir fuera’, de ‘des-centrarse’ de sí mismos, de ‘des-ensimismarse’. No sólo como actitud interior sino también como cambio de lugar social y cultural. Procesos que apuntan a compartir la vida con las y los pobres como camino privilegiado para acoger al Dios de Jesús que nos sale al encuentro en lo pequeño y despreciado y nos invita a configurar desde allí toda nuestra existencia. Ellos nos desafían a introducirnos, “despojados y abordables” (Jorge Márquez) en una mística ‘alter-ada’, es decir, marcada por la decisión de ponerse en el lugar del ‘otro’ (*alter*). Especialmente del otro que sufre en cuanto pobre, mujer, etnia, cultura, madre Tierra... para así redescubrir al Otro.

Pablo VI en su célebre discurso de clausura del Concilio Vaticano II denunció la tentación de acceder a Dios al margen de la experiencia histórica en la que estamos insertos y de la que formamos parte, es decir, en forma ‘in-mediata’ y supuestamente ‘objetiva’. En una preciosa síntesis apuntaba a la ‘mediación humana’ como lo más característico de la concepción jesuánica de la experiencia de Dios y, dentro de ella, de forma especial, del rostro de los seres humanos que se han hecho transparentes por el sufrimiento<sup>1</sup>. Vale la pena transcribirla íntegramente:

Y si recordamos, venerables hermanos e hijos todos aquí presentes, cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho

1 En esta misma línea Leonardo Boff explica la concepción específicamente cristiana de la experiencia de Dios acudiendo a la categoría de ‘transparencia’ para superar tanto la visión puramente ‘trascendente’ como la exclusivamente ‘inmanente’ de la presencia de Dios en la creación y en la historia.

transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt 25, 40), el Hijo del Hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además, reconocer el rostro del Padre celestial: “quien me ve a mí —dijo Jesús— ve también al Padre” (Jn 14,9), nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico; tanto que podemos afirmar también: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre<sup>2</sup>.

No vamos a referirnos aquí a la fundamentación propiamente filosófica de la mediación personal, social y cultural en el acceso al conocimiento del misterio de Dios. Tampoco vamos a justificar la validez de abordar la experiencia de Dios en un contexto socio-ecclesial específico como el latinoamericano y caribeño. Estos aspectos han sido tratados con amplitud y rigor en los escritos de Jon Sobrino<sup>3</sup>. En esta introducción queremos desentrañar, más sencillamente, el horizonte teológico en el que se insertan y comprenden los testimonios que se presentarán a continuación.

### *El Dios verdadero sólo es accesible en el acto de justicia*

El texto papal recién citado no innova. Sólo recoge una larga tradición creyente que por momentos se oscurece, pero que hunde sus raíces en el testimonio que la Biblia nos ofrece como lo más característico de la experiencia de Dios en Israel. En el Antiguo o Primer Testamento se nos revela un Dios ‘empático’, que escucha el clamor del pueblo oprimido y sale-de-sí porque no puede soportar el sufrimiento injusto que viven los israelitas. Un Dios que asume como propia la causa de su liberación sin que eso lo lleve a actuar al margen del protagonismo del pueblo, sino, por el contrario, a

---

2 Pablo VI. (1965). *El valor religioso del Concilio, Alocución pronunciada en la clausura del Concilio Vaticano II el 7 de diciembre de 1965*, no. 16.

3 Cf. Sobrino, J. (1981). La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres. En J. Sobrino. *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Santander: Sal Terrae, pp.143-176; Sobrino, J. (2005). Dios. En J.J. Tamayo. *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Trotta, pp. 252-264.

suscitarlo y mantenerlo. Por eso llama a Moisés y a otros a ir más allá de su pequeño mundo y asumir un rol decisivo en el proceso de liberación de su pueblo.

La experiencia fundante de Israel es el haber conocido a Dios al interior de un acontecer histórico que hoy, con nuestras categorías, consideraríamos puramente profano: la liberación de la esclavitud en Egipto. Por eso el ‘credo’ religioso israelita no va a describir *in recto* las cualidades metafísicas de Dios en sí mismo ni a narrar hechos fantásticos acontecidos en espacios sagrados:

Mi padre era un arameo errante, bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron y nos impusieron *dura esclavitud*. *Gritamos* al Señor, Dios de nuestros padres, y el Señor *escuchó* nuestra voz, *vio* nuestra miseria, nuestros trabajos, nuestra opresión... nos *sacó* de Egipto... y nos *trajo* a este lugar dándonos esta tierra, una tierra que mana leche y miel (Dt 26, 5-9)<sup>4</sup>.

Hablar de la fe en el Primer Testamento es hablar de la experiencia de un Dios que hace suyo el clamor de los pobres (cf. Sal 10, 14, 17), se compromete en la lucha contra la injusticia y llama a quienes creen en Él a asumir esa lucha como una misión suya. Así aparece, paradigmáticamente, en la vocación de Moisés: “y ahora anda que yo te envió al Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas” (Éx 3,10)<sup>5</sup>.

A partir de esta experiencia, en una historia en la que se entremezclan fidelidades e infidelidades, los profetas van a dar un paso

4 Las cursivas sobre el texto bíblico corresponden al autor. La misma anotación es válida para otras citas de la Biblia que siguen a continuación (nota de los editores).

5 El Sínodo de Obispos católicos realizado en 1971, cuyo tema fue ‘La justicia en el mundo’, lo dice de una forma inequívoca: “en el Antiguo Testamento Dios se nos revela como el liberador de los oprimidos y el defensor de los pobres, exigiendo a los hombres la fe en Él y la justicia para con el prójimo. Sólo en la observancia de los deberes de justicia se reconoce verdaderamente a Dios liberador de los oprimidos”.

más en el camino de la fe de Israel. Van a condicionar el conocimiento del verdadero Dios a la práctica de la justicia, especialmente con los pobres, huérfanos, viudas y extranjeros. Así, el profeta Jeremías, dirigiéndose al rey Joaquín, pone como ejemplo a su padre “porque él practicó la justicia y el derecho, *hizo justicia a pobres e indigentes, y eso sí que es conocerme* —oráculo del Señor” (Jr 22, 15-16).

El conocimiento de Dios aparece como una profunda comunión con Él y con la actitud empática que lo caracteriza. El profeta Oseas pone en boca de Yahvé esta impresionante declaración de amor a su pueblo: “me casaré contigo para siempre, *me casaré contigo a precio de justicia y derecho, de afecto y de cariño*. Me casaré contigo a precio de fidelidad, *y así conocerás al Señor*” (Os 2, 21-22).

Los mismos profetas denuncian como falso el culto ofrecido por quienes desoyen el clamor de los pobres y se desentienden de la realización de la justicia. Dice Isaías:

¿Es ese el ayuno que el Señor desea, el día en que el hombre se mortifica? Doblar la cabeza como un junco, acostarse sobre estera y ceniza, ¿a eso lo llaman ayuno, día agradable al Señor? El ayuno que yo quiero es éste: abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos; compartir el pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo y no preocuparte de tu hermano (Is 58, 5-7).

El camino para acceder a Dios no es reducirlo a un objeto entre otros, aunque sea el más importante entre ellos. Si el ser humano no está dispuesto a dejarse interpelar, ya no es a Dios a quien adora, ya no es Yahvé. Se ha transformado en un ‘ídolo’. En este sentido dice J.P. Miranda:

El conocer directamente a Dios es imposible no por limitación del entendimiento humano sino porque de lo contrario la trascendencia total de Yahvé, su otredad irreductible, desaparecerían...

Trascendencia no significa solamente un Dios inimaginable e inconceptualizable, sino un Dios que sólo en el acto de justicia es accesible. Poner al Trascendente como indigente y huérfano es impedir que la relación metafísica con Dios se intente realizar prescindiendo de los hombres y de las cosas<sup>6</sup>.

### *Jesús, presencia definitiva de un Dios ‘fuera de sí’*

Jesús de Nazaret profundiza hasta la raíz la experiencia de este Dios cuya esencia es ‘alterarse’ ante el sufrimiento inocente y comprometerse en su liberación, impulsando a quienes creen en Él a hacer lo mismo. A partir de su experiencia de Padre, como Amor Incondicional, Jesús va a cuestionar una forma de concebir el misterio de Dios que legitimaba todo un sistema de relaciones de dominación. Una visión tergiversada de Yahvé en la que este aparecía como un ser ensimismado e indiferente al sufrimiento humano, sólo preocupado por imponerse a través del miedo y reclamando un culto egocéntrico ajeno a la búsqueda de la fraternidad y la justicia entre sus hijos.

Jesús comprende expresamente su vida y misión al interior de la tradición profética. Así lo proclama en la sinagoga de Nazaret. Luego de leer al profeta Isaías que dice: “el Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha unguido para que dé la Buena Noticia a los pobres, me ha enviado a anunciar la libertad a los cautivos, y la vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año de gracia del Señor”. Agrega enseguida: “Hoy, en presencia de ustedes, esta Escritura *se ha cumplido*” (cf. Lc. 4, 18-21). Ignacio Ellacuría llama la atención de que lo que confirma a Jesús como unguido por el Espíritu de Dios es justamente su práctica de liberar a los oprimidos para gestar relaciones de fraternidad. Por

6 Miranda, J.P. (1975). *Marx y la Biblia*. México: Sígueme, p. 72.

eso el reconocimiento de la misión mesiánica del Nazareno aparece en relación directa con lo que sucede a los pobres a través del encuentro con él<sup>7</sup>.

Hay un aspecto de la vida de Jesús que es clave para comprender el sentido de su experiencia de Dios como Amor Incondicional: su marginación de los centros de poder político y religioso. Es muy elocuente el episodio que el evangelista Marcos coloca al comienzo de su libro, y que, a partir de entonces, marcará el resto de la trayectoria pública de Jesús: su encuentro con un leproso. El nombre y las condiciones particulares de esta persona se omiten pues en realidad él representa a todos los marginados de Galilea. Su enfermedad, según la concepción judía, no solo era un peligro sanitario, sino también, y más profundamente, un castigo de Dios. Por eso, para no contaminar a los demás desde el punto de vista sanitario o religioso, el leproso debía evitar aproximarse a ellos. Sin embargo, en este episodio el leproso transgrede la ley y se acerca a Jesús para decirle que, si él quiere, puede sanarlo. Por su parte Jesús, conmovido “hasta las entrañas” por su sufrimiento, no solo permite que se le acerque, sino que por propia iniciativa extiende su mano y lo toca. Y, al hacerlo, afirma “*quiero, queda limpio*”, como para subrayar que el verdadero querer de Dios se opone a esta ley y a todo el sistema de marginación que ella genera (cf. Mc 1, 40-45).

Pero Jesús no sólo quiere eliminar la causa exterior de la exclusión. A él le importa sobremanera que la persona tome conciencia de la injusticia de que ha sido víctima. Por eso confronta al leproso con las condiciones que le impone la ley para readmitirlo. Así lo ayuda a tomar conciencia de que si las acepta deberá permanecer subordinado a ellas y, además, estará convalidando la marginación de los otros.

---

7 Cf. Ellacuría, I. (1987). Pobres. En C. Floristán & J. Tamayo. *Conceptos Fundamentales de pastoral*. Madrid: Cristiandad, pp.792-793.

El desenlace de este encuentro es sumamente revelador: el que había liberado al leproso de la marginación quedará, por eso, él mismo marginado. Como dice Marcos, a partir de entonces “Jesús ya no podía presentarse en público en ninguna ciudad, sino que se quedaba *fuera*, en lugares despoblados” (Mc 1, 45)<sup>8</sup>.

Este ‘quedar fuera’ marcará toda la trayectoria del Nazareno. La razón de tal exclusión social y religiosa aparece en la acusación de sus propios parientes: Jesús está “fuera de sí” (Mc 3, 21), expresión que, en su ambivalencia, revela bien la originalidad de su experiencia de Dios. Porque estar ‘fuera de sí’ tiene una primera acepción que es haber perdido el juicio. Pero en un nivel más profundo remite a un estar ‘descentrado de sí mismo’, ‘alter-ado’, ‘en-ajenado’ en cuanto centrado en la voluntad de su Padre y los sufrimientos de los demás. En realidad, toda la existencia de Jesús fue un vivir excluido del ‘centro’, desde su nacimiento fuera de Belén hasta su crucifixión “fuera de la ciudad” (Hb 13, 12).

Esta marginación de Jesús habrá de configurar radicalmente la vida de todo cristiano o cristiana, como señala el versículo siguiente: “salgamos también nosotros fuera del campamento, para ir hacia él, cargando con sus afrentas; porque no tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura” (Hb 13, 13). Por eso Benjamín González Buelta señala que para el seguidor de Jesús

cada paso hacia las periferias del mundo es también un paso contemplativo hacia el encuentro con el Señor de la historia, que nos llama desde abajo y desde fuera. El contemplativo aprende a ver a Dios y al marginado en una misma mirada y a oírlos a los dos en una misma palabra<sup>9</sup>.

8 Lugares ‘desiertos’ dice el texto griego, con la connotación particular que la palabra desierto tenía en la historia de fe del pueblo de Israel.

9 González, B. (1992). *Signos y parábolas para contemplar la historia*. Bilbao: Sal Terrae, p.36.



Los trabajos que presentamos a continuación son expresión de esta mirada teológica a partir de diversas perspectivas: el encuentro liberador con quienes son invisibilizados, las mujeres sistemáticamente marginadas y vulneradas, la ecología integral, el diálogo intercultural y las Comunidades Eclesiales de Base.

## 1. ENCUENTROS LIBERADORES DESDE LO SENCILLO, LO PEQUEÑO

*Jorge Márquez\*\**

Nuestra vida es, por el simple hecho de ser personas, un itinerario permanente, instintivo, consciente o no, en búsqueda de comunión, del encuentro con Dios, y en esto podríamos decir que se nos va la vida entera. Jesús nos muestra el camino, iniciándolo y recorriéndolo él mismo. La clave es el encuentro con el hermano, con el pobre, el pequeño, el último, ‘encuentros liberadores’ donde profundizamos juntos nuestro ser hijos del Padre, hermanos entre nosotros, rescatándonos así del vacío existencial y de todas las injusticias sociales que nos puedan marginar de una vida digna, plena.

Muy sencillamente y como laico, compartiré unas pequeñas reflexiones, desde experiencias cotidianas, donde el escuchar, y ponernos en camino, despojados y abordables, nos preparan y permiten el encuentro.

---

\*\* Uruguayo. Como laico vive el celibato opcional. Perteneció a la familia espiritual Carlos de Foucauld. Estudió arte —dibujo y pintura—. Se desempeña como jardinero. Es parte del equipo de redacción de la revista *Umbrales*.

## *1.1. Escuchar y ponerse en camino*

Desde jovencito anidaba en mí el deseo de ir a vivir en soledad a un medio pobre, aún más pobre que el mío, que soy hijo de una familia de obreros y de un popular y populoso barrio de Montevideo, deseo que me fue desaconsejado, en primera instancia y con buen juicio, por los acompañantes espirituales de aquella etapa de mi vida. Fueron pasando los años, pero siempre persistió aquella inquietud, que se hacía más fuerte y, al ver en mi camino aquellos rancheríos de techos de lata, alejados, al borde de los barrios, como expulsados de los mismos, se me hizo más claro escuchar, visibilizar, de dónde provenía ‘el clamor’, el llamado.

Recién a principios de la década del 2000 fue que pude comenzar a concretar aquel sueño. Lo único que sabía era que tenía que ir solo, a vivir y rezar allí, y que no iba a reproducir la experiencia de otros, ni a iniciar alguna obra social, ni como agente pastoral de una parroquia, etcétera. Era un cambio de barrio, de dirección, y abierto a lo que Dios quisiera mostrarme. Así empecé a buscar “el cantegril” (asentamiento) en el que afincarme, y, ya de arranque, comenzaron las experiencias removedoras, a través de personas concretas.

En uno de mis primeros recorridos, saliendo de un asentamiento, me encuentro con un hombre mayor: venía tirando de su carro, volviendo de su trabajo como hurgador. Y allí mismo lo abordo y le pregunto: “señor, ¿usted sabe si acá habrá algún pedazo de terreno donde pueda hacerme un rancho?”. El hombre me mira en silencio, y luego me dice: “¿y vos qué querés hacer acá? Vos no sos de acá...”. Yo le contesto que sí, “yo soy de barrio”... Ante mi sorpresa veo aparecer lágrimas en sus ojos y sigue: “m’hijo, no ves que no sabés ni dónde estás, ni con quién estás hablando, yo tengo varios años de cárcel arriba” ... y seguían las lágrimas. No atiné a decirle nada más que, a pesar de eso, él seguía siendo un hombre bueno, pues al contármelo, en cierta forma, me estaba cuidando. El hombre puso

su mano sobre mi hombro y simplemente dijo “¡gracias!” y siguió su camino... Dios se hacía presente, en ese simple acto de encuentro entre dos desconocidos. Seguramente a mí me liberaba de una visión idealizada... intuía que aquel interlocutor también se fue un poco más aliviado.

A lo largo de los meses siguió la búsqueda hasta encontrar finalmente el lugar donde levantar la casita, que se realizó con la ayuda concreta de hermanos en la fe, y con mi hermano menor hicimos de albañiles, y comenzamos a levantar las paredes con bloques, y ponerle techo de chapas. Allí viví durante varios años, fue una de las experiencias más transformadoras y enriquecedoras de mi vida, siendo simplemente un vecino más, y dejando que Dios me hablara a través de aquellas personas concretas, mayoritariamente parejas jóvenes con hijos. Allí puedo decir que si bien era ‘sapo de otro pozo’, me sentí bien recibido. Pude constatar de cerca que la mayor pobreza, no es solo material, sino la consecuencia de esta: el estar marginado, al borde, separados. Allí también estábamos materialmente separados del resto del barrio por una cañada. Pocas son las posibilidades de socialización, sacando la escuela, los mandados, y algún evento ocasional. Esa situación de lejanía y aislamiento en la que viven estos hermanos es lo que mayor dolor me produce, también la estigmatización, pues para muchas personas, por el sólo hecho de vivir en un asentamiento “son todos chorros” (ladrones), a mí me lo gritaron alguna vez y tuve que vencer la tentación del orgullo herido que quería defenderse: “yo estoy acá, pero no soy así”...

¡Cuánto tengo para agradecer a mis amigos del cantegril! Estando con ellos pude profundizar la fe, despojándola de tantos ‘adornos sobrantes’, mostrándome “el verdadero rostro de Cristo”, como dice papa Francisco. Aprender junto a ellos lo que significa ser de los últimos, compartir sencillamente de lo poco, ¡haciendo de ello una fiesta!

Pero uno de los hallazgos más grandes fue el cambio de mi paradigma de comunidad, tantas veces asociado casi exclusivamente con los hermanos con quienes uno comparte y celebra la fe. Acá se me reveló claramente que mis hermanos, ‘mi fraternidad’, han de ser los alejados, invisibilizados por la pobreza, fracturados e inmovilizados por tantísimos dolores, que les impiden entrar en relación plena en derechos y deberes con el resto. Allí pude agudizar el oído y escuchar claramente ‘el sordo clamor del hombre’ que pide liberación y vida, que clama por ‘entrar en comunión’, una comunión profunda que se realiza en pequeños encuentros, cotidianos, ¡pequeños, pero muy profundos!

A través de distintas intuiciones y experiencias vamos también haciendo necesarias opciones que pueden dar una nueva orientación a nuestra vida —en mi caso estas exigieron hasta un cambio de espiritualidad, que se escribe fácil, pero que implicó todo un duelo...—.

## *1.2. Despojados y abordables para el encuentro*

Hace ya más de 20 años que la vida me presentó la posibilidad de trabajar como jardinero, trabajo que tiene mucho “de pico y pala, de flores y mariposas” ¡y del que disfruto mucho! Dada la importancia que tiene el trabajo en nuestras vidas, por la sabiduría y experiencia que nos exige, por el tiempo y esfuerzo que conlleva, podemos decir también que el mismo ‘nos posiciona socialmente’, y acá una nueva invitación a ‘insertarme y asumir como hermanos’ a todos los que forman parte de una gran masa de trabajadores itinerantes, generalmente provenientes de barrios pobres, algunos también marginados, que cruzan cada día hacia los barrios más acomodados de la ciudad buscando sustento, especialmente para sus familias, entre ellos, pequeños albañiles, feriantes, hurgadores,

vendedores ambulantes, y este hace que mis primeros compañeros de trabajo sean todos los empleados en el servicio doméstico.

Al iniciar la jornada, tempranito en la mañana, comienzo con un ‘laudes callejero’ que alaba y agradece a Dios desde el encuentro y saludo —como dándonos ánimo— con cada uno de los de ‘nuestro gremio’, generalmente señores mayores, algunos con muy magras jubilaciones que tienen que salir a hacerle frente para poder parar la olla, y de muchachos jóvenes, con poca formación y, por lo tanto, con pocas posibilidades. Todos ellos trabajan duro, en largas jornadas, expuestos y finalmente ‘como amigados’ con las situaciones climáticas, de extremo calor en verano, y los fríos del invierno...

Espacio privilegiado también para una contemplación profunda de Jesús obrero en Nazaret, transpirando al igual que cualquier hijo de vecino, con la pasión por la justicia y la paz que consumen su alma, ¡y entregando así la vida con el mismo amor con el que lo hizo en la cruz!

Si de pasión por la justicia y la paz hablamos, no podemos dejar de mencionar las difíciles condiciones laborales de gran parte de estos trabajadores itinerantes, muchas veces ‘en negro’, o sea sin aportes y respaldo social, que agrava aún más su situación de vulnerabilidad. Y constatar también que la mujer en el servicio doméstico sigue siendo, pese a los distintos avances en la lucha social que vienen haciendo para ‘empoderarse’ desde su ser mujer y salir de las distintas situaciones de opresión a las que muchas veces las ha llevado la estructura de nuestras sociedades patriarcales, las más afectadas por estas condiciones, muchas veces hasta inhumanas, pero que toleran. Un verdadero sacrificio por sus familias. No olvidemos el altísimo porcentaje de familias monoparentales donde en su mayoría la mujer ‘es jefa’, nunca mejor empleado el término.

Es en este ambiente, en esta realidad diaria, cotidiana, escondida, donde surgen preciosos ‘encuentros liberadores’, de verdadera

fraternidad, desinteresada, gratuita. En el prestar oído para escuchar mutuamente nuestros sueños y proyectos, cansancios y quejas, Dios se hace presente. Él está, y sigue acompañando la historia, y vuelve a ponerse del lado del pobre, y nos anima con el aliento de su Espíritu en el anhelo y la construcción de una sociedad más justa y fraterna: “mira, hago nuevas todas las cosas” (Ap 21, 5).

Termino este pequeño texto proponiendo un pensamiento de Luis Pérez Aguirre, que nos puede iluminar para afinar el oído y sincronizar el corazón en nuestras búsquedas de Dios y de los hermanos: “hazte radicalmente pobre para ser radicalmente fraternal. Busca, desde el impulso amoroso del eros, la identificación con los más pobres y pequeños a fin de reconstruir la nueva familia humana”<sup>10</sup>.

## 2. HABITADAS POR EL ALIENTO DESDE LA VULNERABILIDAD/MARGINALIDAD

*María Laura Manrique Nava\*\*\**

Dos décadas del siglo XXI han pasado y nos encontramos ante una realidad diferente para la humanidad. ¿Será que solo ahora, como humanidad, reconocemos que en el día a día que vamos viviendo es diferente, de que hay alguna novedad?

En todo caso, en el contexto en el que nos hallamos, las mujeres siguen siendo esa parte de la humanidad que perseveran en buscar horizontes que les permitan desarrollarse y recrearse desde la mirada misericordiosa de la Trascendencia... y es por ello que hablar de la espiritualidad de las mujeres desde su experiencia —y me incluyo—, es hablar desde lo cotidiano e ‘intrascendente’.

<sup>10</sup> Pérez, L. (2005). *Vademécum para cristianos y cristianas*. Montevideo: Trilce, p. 471.

\*\*\* Teóloga mexicana. Hace parte de la Asociación Mexicana de Reflexión Teológica Feminista.

Esto es porque la espiritualidad de las mujeres<sup>11</sup>, se entiende como la búsqueda de sentido de sus vidas y, por ello mismo, se vive en la misma corporalidad y en el día a día. Además, esta espiritualidad tiende a ser comunitaria, sinodal, empática, creativa, acogedora... , lo que nos lleva a reconocer que se habla de diferentes corrientes de espiritualidad, y que, a pesar de ello, lo común de las mujeres es mirarse desde la mirada de la Trascendencia.

Particularmente, la espiritualidad feminista cristiana, tiende a ser abierta a los aportes del enfoque feminista, lo que le hace ser una opción de liberación de las estructuras y sistemas que limitan y oprimen. En este sentido, me permito hablar de la espiritualidad feminista cristiana de liberación, la cual acontece, en lo cotidiano y en los cuerpos de las mujeres, siendo la corporalidad la que permite que la acción de la *Ruah* posibilite la concientización para abrir horizontes de vida.

Es claro que, en el 2020, el surgimiento de la pandemia del Covid-19, ha venido a trastocar todos los aspectos de la vida de la humanidad. La considero la ‘enfermedad de la sorpresa’, ya que ha sido como un chubasco de agua helada pues no se tenía ninguna certeza sobre ese virus, que nos llevó al confinamiento y a tener que convivir con él 24 sobre 24 horas, los siete días de la semana y los 30 días del mes durante más de dos años. Hecho que nos llevó a sacar lo peor de nuestra humanidad o lo más noble y bello. Para las mujeres, en su gran mayoría, ha sido extenuante y arriesgado, pues han padecido la violencia de sus parejas, incluso hasta la muerte. Ante ello, ¿cómo vivir la espiritualidad feminista cristiana de liberación?

Si se entiende la espiritualidad como ese vivir de acuerdo con lo profundo del propio ser y en comunión con la Trascendencia, entonces, ¿cómo responder a la pregunta anterior? Y, más aún, desde

---

11 En este texto hablaré de mujeres y no por dejar a los hombres fuera, sino por resaltar, en este caso, a las mismas mujeres.

la espiritualidad feminista cristiana de liberación. Tratar de responderla sería arriesgado. Sin embargo, es imperativo buscar respuestas, sí, en plural, pues la realidad de las mujeres es particular, aun si hay puntos de encuentro. Algunas de las respuestas se distinguen en el día a día de las mujeres que viven, en y desde sus cuerpos, las violencias impuestas por las estructuras y los sistemas opresores (*patrikyriarcado*), así como la diversidad de la marginación en la que están inmersas las vidas de las mujeres.

Jesús, el nazareno, es el fundamento en la espiritualidad feminista cristiana de liberación, y a lo largo de las narraciones que encontramos en los evangelios, se puede distinguir que vive en comunión con D\*\*s, su *Abbá*, con la Trascendencia. Si bien, estuvo inmerso en situaciones de tensión, contradicción, violencia, marginalidad, esa comunión con la Trascendencia lo mantuvo hasta su resurrección. Es por ello que la fuerza de su vida y comunión, permite a las mujeres vivirse en ese viento alentador de la espiritualidad de liberación y máxime cuando las situaciones que viven son adversas a una vida apacible. Vivirse espiritualmente implicaría mantenerse en el paradigma de la vida digna y justa, lo cual resultaría un reto, pues en la estructura y en el sistema que vivía Jesús, atentaba contra ello.

Así que, aventurando una respuesta, me remito a un ejemplo. Marisela Escobedo Ortiz, asesinada el 16 de diciembre de 2010, estando en un plantón en la Plaza Hidalgo, frente al Palacio de Gobierno de la Ciudad de Chihuahua, recibió un disparo en la cabeza. El motivo del plantón fue el asesinato de su hija Rubí Marisol Frayre Escobedo, de 16 años, quien fue asesinada por su pareja en 2008<sup>12</sup>.

Marisela Escobedo, después de que desapareció su hija, se dio ella misma a la tarea de buscar respuesta sobre el paradero de su hija. Su cotidianidad cambió abruptamente con la desaparición de

12 Cf. Osorio, C. (2020). *Las tres muertes de Marisela, retrato del feminicidio y la impunidad en México (documental)*. Disponible en Netflix. Consultado el 11 de octubre de 2020.



su hija y vivió en sus propias entrañas el dolor de no saber de ella, así como las madres y familiares de otras tantas desaparecidas y víctimas de feminicidio. Se dió a la tarea de la búsqueda de su hija y lo que encontró fueron obstáculos por parte de las autoridades encargadas de hacer justicia. Es desde el propio dolor que emerge la fuerza de la esperanza por encontrar a su hija Rubí y se reúne con otras madres de víctimas, generando empatía en medio del dolor. La fuerza que van creando esas mujeres, emerge y se mantiene en sus propios cuerpos que viven su día a día en la búsqueda de sus hijas. Me atrevo a decir que el espíritu/*Ruah* les fortalece en ese camino, como si ellas mismas tuvieran que vivir su propio calvario durante esa búsqueda, motivadas por encontrar a sus hijas, pues no quieren venganza sino justicia.

Sí, al día de hoy, a Marisela Escobedo la han asesinado. Sin embargo, su lucha se mantiene, pues la fuerza de las mujeres que le acompañaron permanece y, por lo tanto, su propia lucha sigue vigente. Por ello, trataré de dibujar una respuesta a la pregunta: ¿cómo vivir la espiritualidad feminista cristiana de liberación? Desde este ejemplo de vida de Marisela Escobedo y su búsqueda de justicia y vida con dignidad, voy a proponer una aproximación a una espiritualidad catedral.

El filósofo Roman Krznaric<sup>13</sup> ha planteado el ‘pensamiento catedral’. Denuncia que vivimos en ‘la era de la tiranía del ahora’, que tiene un ‘cortoplacismo frenético’ en la raíz de las crisis que estamos enfrentando. Señala que

el pensamiento catedral es la capacidad de concebir y planificar proyectos con un horizonte muy amplio, tal vez décadas o siglos por delante y, por supuesto, se basa en la idea de las catedrales medievales.

---

13 Rodríguez, M. (2020). *Qué es el ‘pensamiento catedral’, una de las grandes lecciones de 2020 según el filósofo Roman Krznaric (entrevista)*. BBC News Mundo. 29 de diciembre 2020. Actualizado el 30 de diciembre 2020. Disponible en [https://www.bbc.com/mundo/noticias-55448362?fbclid=IwAR0d-DF1-eKniMyW6NgdqmAwni6ujDeUCejZgxdwhcQo3XRMUSdXG\\_gIFqM](https://www.bbc.com/mundo/noticias-55448362?fbclid=IwAR0d-DF1-eKniMyW6NgdqmAwni6ujDeUCejZgxdwhcQo3XRMUSdXG_gIFqM).

En Europa, la gente comenzaba a construirlas y sabía que no las verían terminadas en el transcurso de sus vidas<sup>14</sup>.

Posiblemente Marisela Escobedo ni siquiera se planteó vivir con toda la fuerza de ella misma para encontrar a su hija Rubí, lo que sí es evidente es que durante su activismo de la búsqueda de justicia ella se vivió, sin plazos. Es decir, Marisela tenía como objetivo que se hiciera justicia a su hija, que el responsable del feminicidio de su hija respondiera y asumiera su punición, y no se puso fecha para ello. Ahora se continúa con la búsqueda de la justicia tanto para Rubí como para Marisela, desde el grupo de madres y familiares de las víctimas de feminicidio, así como de todas aquellas mujeres a quienes se les ha cortado de tajo la vida, truncando sus esperanzas y sueños.

Es desde estas historias truncadas de quienes se han dado a la tarea de denunciar las injusticias y buscar respeto a sus propias historias que me atrevo a esbozar la respuesta de que sí es posible que se viva de manera espiritual lo cotidiano e intrascendente, en busca de la liberación de las estructuras que oprimen y que incluso cesan la vida. Y más aún, la lucha esperanzada de quienes viven el dolor de la ausencia de sus hijas y familiares, se sostiene en una espiritualidad catedral, pues como se ve en el caso de Marisela Escobedo, ella no ha visto los frutos de su lucha. Sin embargo, ella aún continúa y contagia la vida de otras tantas mujeres que siguen la lucha, pues la ausencia de Marisela se ha convertido en presencia en los grupos de mujeres que se mantienen en la búsqueda de un horizonte de justicia y dignidad. Sí, el silencio de Marisela es presencia que desconcierta al sistema que, al imponerle el silencio, ha pretendido censurarla y tal vez ese es un signo de que la vida espiritual de Marisela se ha vuelto un grito de justicia junto a las demás voces silenciadas.

---

14 *Ibid.*

En el tiempo pandémico se ha visibilizado con mayor intensidad la violencia intrafamiliar. De eso dan cuenta las cifras que se han dado a conocer a nivel mundial. En el caso de las mujeres es particularmente alarmante. Esta problemática no es ajena a la espiritualidad feminista cristiana de liberación, por lo que, desde ella, considero que es posible mirarla desde/con la espiritualidad catedral, en el sentido de que la violencia hacia las mujeres es histórica y, por ello, replantearnos perspectivas múltiples para reconfigurar derroteros que permitan abrir espacios de vida libres de violencia.

Tal vez una ventana para mirarla así, es recuperando la memoria de nuestras ancestras. En cierta forma, las mujeres han ido recuperando esa memoria para transformar la cotidianidad que, en ocasiones, ha resultado árida, ardua, peligrosa, retadora, marginal, pues de manera resiliente reconfiguran las teselas de las violencias, por otras de esperanzas que emanan desde las propias entrañas de las ancestras y de las generaciones venideras. Es en este sentido que la espiritualidad catedral conllevaría a replantearnos vivir la espiritualidad feminista cristiana de liberación para acrecentar las esperanzas de vida que la inmediatez de la cotidianidad mantienen invisibilizadas.

Evidentemente, resulta complejo en estas sociedades de la inmediatez y la exclusión, de la marginalidad y la indiferencia, que las mujeres puedan vivirse holísticamente y en perspectiva espiritual, con claves feministas y liberadoras. Pareciera que esto potencia su cotidianidad desde su propia corporalidad, para dejar huellas que permitan transitar a las demás generaciones por sendas que lleven a la certeza de vivirse en comunión permanente con D\*\*s, la Trascendencia...

Así que posiblemente surjan preguntas a borbotones con la intención de que las posibles respuestas den paso a que las mujeres sigan construyendo las catedrales vislumbradas por las ancestras. Aún si ellas no alcanzaron a verlas terminadas, sin embargo, tenían

infaliblemente la ruta de la vida justa, libre, digna, equitativa, para sus hijas, nietas... y con ello seguir siendo copartícipes de la creación, no obstante que un virus —estructuras, sistemas, poderes, etcétera—, tienda a socavar esa creación, pues quienes hemos transitado desde nuestros cuerpos por esta pandemia, reconocemos que es la fuerza del espíritu/*Ruah* la que nos ha habitado para sucumbirlo, y ello posibilita el desafío de construir otro mundo posible.

### 3. EXPERIENCIA DE DIOS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE DESDE UNA PERSPECTIVA ECOLÓGICA

*Afonso Murad\*\*\*\**

Podemos comparar la experiencia de Dios en una perspectiva ecológica con una hermosa colcha de retazos, tejida por nuestras costureras y artesanos. Cada parte se conecta con las demás, constituyendo así un hermoso conjunto. Esta colcha se está haciendo en nuestras comunidades y grupos. Por ahora, seleccionamos siete solapas que estamos cosiendo: encantamiento, gratitud, escucha de la Palabra, profecía, conversión, interdependencia, en el Espíritu.

#### 3.1. *Encantamiento*

Cultivamos la sensibilidad a la belleza en la naturaleza, en las personas y en los procesos históricos de liberación. Para Jesús, sólo aquellos que desarrollan el corazón de un niño participan en el Reino de Dios (cf. Mt 18, 1-4). La belleza de los ecosistemas y de cada criatura despierta en nosotros admiración y respeto. Estamos llamados

\*\*\*\* Brasileño. Hermano marista. Pedagogo, especialista en gestión y doctor en teología sistemática. Es profesor, investigador y escritor. Se dedica a las causas sociales y ambientales. Es profesor de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE) en Belo Horizonte (Brasil), y miembro de diversos grupos de investigación y de reflexión teológica.

a hablar el lenguaje de la fraternidad y la belleza en nuestra relación con el mundo. Si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, entonces la sobriedad y el compromiso brotan espontáneamente, como en Francisco de Asís (cf. *LS* 11). ¡La belleza es parte del plan salvador de Dios! Y está ligada a la práctica del bien, a nivel interpersonal y planetario. Otras criaturas y personas, especialmente aquellas invisibles en la sociedad, no son cosas, porque llevan las señales del Creador. “Siendo creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde” (*LS* 89).

Absorbidos por el dolor del mundo, causado por la degradación del medio ambiente y las condiciones de vida de los pobres, corremos el riesgo de dejarnos llevar por el desencanto. Aprender a apreciar lo bello, con lucidez y gratuidad, también nos ayuda a salir de la visión dominante del antropocentrismo moderno. Nos reconocemos como hijos e hijas de la Tierra (cf. *LS* 2), hermanos y hermanas de otras criaturas. La gratitud y el encantamiento nos llevan a alentar la alegría y la alabanza: “alégrate siempre en el Señor” (Flp 4,4).

### ***3.2. Gratitud***

Estamos agradecidos por nuestros antepasados, especialmente por los más cercanos a nosotros: abuelos, padre y madre. Estamos contentos con las generaciones actuales en la familia: hijos, sobrinos y nietos. Agradecemos a la Tierra, que nos da las condiciones para vivir y como madre nos nutre de flores y frutos. Expresamos nuestra gratitud a las personas que nos han formado, a aquellos con quienes constituimos comunidad y a los mártires que dan testimonio de la pasión por Jesús y del Reino hasta la muerte. ¡Retejamos los pequeños logros de la lucha por la justicia social y ambiental!

Nuestra espiritualidad está marcada por la gratitud, la alabanza y la acción de gracias al Dios de la vida. Somos continuaciones del pueblo de la Biblia, que cantó Salmos y canciones a Dios (cf. Sal 103; Sal 149). Reconocemos su amor en la Creación (cf. Sal 136, 1-9) y en la liberación de la opresión histórica (cf. Sal 136, 10-24; Sal 146). Llamamos a las criaturas a alabar y a agradecer a Dios (cf. Sal 148; Sal 150; Dn 3, 57-88). Como Jesús, alabamos al Padre por revelar sus secretos a los pequeños (cf. Mt 11, 25). Como María en el Magnificat, cantamos las alabanzas a Dios y le pedimos que derroque a los poderosos de sus tronos y exalte a los humillados (cf. Lc 1, 46-55).

### *3.3. Oyentes de la Palabra*

Nuestra experiencia de Dios está anclada en la lectura orante de la Biblia. La Palabra de Dios se convierte en la compañera de cada día, una linterna en el camino de fe y luz de nuestro camino (cf. Sal 119, 105). De ella hemos probado y por ella somos probados (cf. Sal 34, 8). Nos alimenta y fortalece (cf. Dt 8, 3). Sentimos su dulzura (cf. Ez 3, 3) y amargura, porque es necesario guardar la profecía (cf. Ap 10, 8-10). Descansamos en ella y ella no nos deja descansar.

Durante este tiempo, meditamos en la Palabra de Dios diariamente y la colocamos en el corazón de nuestras celebraciones comunitarias. Sin embargo, su luz puede cegar a las personas cuando hacen una lectura fundamentalista de la Biblia. Por lo tanto, la sensibilidad para aceptar la Palabra escrita también requiere escuchar las llamadas de Dios en la realidad, y discernir los ‘signos de los tiempos’.

Hay una ‘palabra sin palabras’ en cada criatura y en los ecosistemas (cf. Sal 19, 1-4). La naturaleza es un libro espléndido donde Dios nos habla y nos transmite algo de su belleza y bondad (cf. LS 12). Como todas las criaturas están interconectadas, profesamos con afecto el valor de cada una de ellas, y que todos los seres

creados nos necesitamos unos a otros (cf. *LS* 42). Somos oyentes atentos de la Palabra, que se manifiesta de maneras diferentes y complementarias en la Creación, en la Biblia y en la realidad personal, social y planetaria.

### **3.4. Profetismo**

Isaías, Jeremías, Amós y Oseas son personajes cercanos a nosotros. De sus palabras y gestos vemos a los profetas y profetisas de hoy. Proclaman con valentía la ‘Buena Nueva’ de Jesús, denuncian las injusticias sociales y ambientales y nos invitan a abrazar la esperanza. De los profetas de ayer y de hoy asimilamos la pasión por Dios, que nos conmueve e instiga (cf. Jr 7, 20). Al igual que Isaías y los primeros discípulos de Jesús, escuchamos la voz del Señor: “¿a quién enviaré?, ¿quién irá por nosotros?”. Y respondemos: “aquí estoy, envíame” (Is 6, 8; Mt 4,19).

Como los profetas de la Biblia, ¡guardamos la indignación! Denunciamos una religión vacía y de apariencia (cf. Is 1, 10-16). Ayudamos a desenmascarar los mecanismos políticos, económicos e ideológicos que mantienen la pobreza y destruyen nuestros biomas. ¡No podemos dejar de hablar de lo que hemos experimentado, visto y oído! (cf. Am 7, 14-15, Hch 4, 20). La proclamación profética nos coloca en situaciones de conflicto, incomprensión y persecución, en la Iglesia y en la sociedad (cf. Jr 20, 8-10; Jb 15, 20).

Hemos aprendido desde la Conferencia de Medellín que la fe tiene una dimensión social indispensable. Por empatía, experimentamos como nuestro hijo el dolor del planeta y de los pobres. Mostramos la fortaleza de las empresas solidarias y los movimientos sociales y ambientales, así como su debilidad frente al inmenso poder de las corporaciones que lideran el mercado global. Para nosotros, profetizar requiere acción política, ambiental y social, pero no se reduce a ella. Tiene su raíz en la experiencia mística de ser tocado

por el Dios de la vida, que nos ama y nos convoca. Sentimos la necesidad de escuchar constantemente la Palabra y dejar que resuene en nuestros corazones; ejercicio de encantamiento y gratitud, súplica y acción de gracias. Cultivamos la sabiduría, el conocimiento con sentido, el descubrimiento de la presencia de Dios en la vida cotidiana y en las pequeñas cosas de la existencia.

### **3.5. *Conversión***

Los cristianos vivimos en una lucha interior constante. Fuimos creados en Cristo, contemplados desde el principio por la Gracia de Dios (cf. Ef 1, 4-5). Y no solo nosotros. Toda la Creación es una manifestación de la bondad de Dios y participa en su plan de salvación (cf. Ef 1, 10). Culturas, etnias y pueblos encarnan, de diferentes maneras, valores que apuntan al ‘buen vivir’. Por otro lado, el mal y la iniquidad están presentes, en diversos grados, en cada ser humano, en sus relaciones interpersonales, en las culturas y en la forma en que se organizan la economía, la política y la distribución de bienes. El pecado nos fragmenta, lo que nos dificulta integrar nuestros deseos y empuje. Crea obstáculos a la cooperación y estimula la competencia y el egoísmo, cada uno para sí mismo. El ser humano y la sociedad son, simultáneamente, luces y sombras, bondad y maldad, sensibilidad e indiferencia.

Jesús comienza su misión con un llamado: “¡el Reino de Dios está cerca! Conviértanse y crean en la Buena Nueva” (Mc 1, 15). Nuestra experiencia de Dios está marcada por un compromiso con la conversión, de percibir lo que nos desvía del camino de Jesús, pedir perdón y reanudar el camino. La conversión implica tanto el



cambio del mal al bien como el salto del bien al mejor, de una visión estrecha a una más amplia.

Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos. Pero estamos llamados a ser los instrumentos del Padre Dios para que nuestro planeta sea lo que Él soñó al crearlo y responda a su proyecto de paz, belleza y plenitud (LS 53).

En este viaje luchamos contra los pecados personales y estructurales al mismo tiempo. De esta manera, el Sínodo para la Amazonía propone a la Iglesia un movimiento ‘de la escucha a la conversión integral’, que se traduce en nuevos caminos de conversión pastoral, cultural, ecológica y sinodal.

### ***3.6. Interdependencia***

Sufrimos la influencia de una cultura colonizadora occidental que nos ha fragmentado y dividido en partes que no se comunican. Se ha creado un abismo entre los intereses del individuo y la colectividad. La razón de la emoción, el lenguaje científico de la narración y la poesía se separaron. La religión se ha reducido a prácticas devocionales, ritualismo litúrgico y moralismo individualista. Perdió su sentido original de ‘reconectar’ todas las cosas en Dios.

La política partidista y las élites económicas se han unido, dando forma a una manera de producir, consumir y desechar, que destruye a la Tierra y margina a los pobres y a los pueblos originarios. La concentración de la población en las ciudades y sus periferias nos desconectó de la naturaleza. Así que la espiritualidad fue privatizada. Se ha convertido en un instrumento de autoayuda, para dar paz interior, superar la depresión y asegurar el éxito. Hay una desviación peligrosa, porque el Dios de Jesús y el Reino son intercambiados por ídolos.

En esta situación generalizada de fragmentación, marcamos la diferencia. Creemos que ‘todo está interconectado’: las personas, las comunidades, las culturas, los pueblos y los ecosistemas que componen la biosfera. El todo es más que la suma de las partes. La solución para superar los desafíos de la compleja crisis socioambiental “requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza” (LS 139). Por lo tanto, adoptamos el ‘buen vivir’ como una utopía posible y necesaria. Promovemos la integralidad y la ecología, que incluye aspectos ambientales, sociales, políticos, culturales y cotidianos. La búsqueda de una conexión con la Tierra y con todos los seres humanos que luchan por una nueva sociedad nos constituye desde dentro, tanto en la acción transformadora como en la contemplación. Se manifiesta en palabra y en silencio. En solidaridad con los crucificados y en la esperanza de la resurrección.

Somos discípulos y misioneros, aprendices y heraldos. Aprendemos lecciones de solidaridad y resistencia entre los pobres. La naturaleza, en su sabiduría, nos enseña a vivir de manera sostenible. Aprendemos unos de otros de las contribuciones de los movimientos ecofeministas, los pueblos transgénero, los pueblos indígenas y afrodescendientes, las nuevas generaciones, las iglesias y las religiones. Creemos que la diversidad humana, como la biodiversidad, cuando está en un espíritu de cooperación, enriquece y fortalece nuestros vínculos. Aquí radica la oportunidad de la conversión para acoger a los diferentes, y para ejercer la gratitud y el encantamiento: “¡cuán numerosas son tus obras son, oh Señor! Todas las hiciste con sabiduría, de tus creaturas se llena la Tierra” (Sal 104, 24).

### 3.7. *En el Espíritu*

Estamos redescubriendo el Espíritu Santo. La fuerza femenina de Dios, la *Ruah* danza sobre las aguas al principio de la creación (cf. Gn 1, 2). Presente en la *ciranda* de la vida de nuestro planeta, sostiene los ciclos de materia y energía, e impulsa la evolución del cosmos y la humanidad. Promueve la colaboración y la interdependencia de todas las criaturas en nuestra ‘casa común’. “El Espíritu, lazo infinito de amor, está íntimamente presente en el corazón del universo animando y suscitando nuevos caminos” (LS 238). Fuego abrasador y amoroso, viento ardiente que inquieta y trae lo nuevo (cf. Hch 2, 1-2), una brisa que nos consuela, defensor de los pobres y débiles.

El Espíritu unge a los profetas (cf. Is 61, 1-2) y a Jesús de Nazaret (cf. Lc 4, 18-19) para evangelizar y restaurar el mundo herido. Él/ella nos ayuda a recordar y actualizar el mensaje de Jesús (cf. Jn 14, 26). El Espíritu Santo nos recuerda al ‘padre-madre’, el principio de toda vida. Nos hace volver, con un corazón renovado, a la persona y al mensaje de Jesús.

La relacionalidad humana y la naturaleza tienen su raíz en la Trinidad. “Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad” (LS 240). Así, en el Espíritu, cultivamos una espiritualidad trinitaria, relacional, amorosa y recreativa. Y en él clamamos: “envía tu Espíritu Señor, y renueva la faz de la tierra” (Sal 104, 30).

## 4. EXPERIMENTAR A DIOS EN LAS RAÍCES DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Margot Bremer<sup>\*\*\*\*</sup>

*“De las raíces viene la fuerza que nos va a hacer crecer, florecer y fructificar”<sup>15</sup>.*

Después de cinco años de inculturación en Paraguay, me decidí a aceptar la oferta de trabajar como asesora teológica en el Equipo Nacional de Misiones<sup>16</sup> con los pueblos indígenas. El año 1992 fue muy significativo para toda la población originaria de *AbyaYala*. Con esta decisión realicé el largo sueño de mi vida: conocer de cerca algunos de los 20 diferentes pueblos indígenas en estas tierras guaraní. Comencé mi misión con la primera visita a una comunidad (*ava*) guaraní, acompañada por un misionero de larga experiencia en el Bosque Atlántico —que hoy casi ya no existe— del departamento Alto Paraná.

Hoy, a lo largo de los 30 años de mis visitas a las diferentes comunidades guaraní (*mbya, avá, áva, paí tavyterá, ñandeva, aché*), nos hemos familiarizado y cada vez más fui quedando convencida de que eran visitas a lugares sagrados de la humanidad.

No obstante, el choque cultural fue más fuerte de lo que yo creía. No vine como *tabula rasa* hacia una cultura totalmente distinta, sino, lastimosamente, con una mente llena de ciertos prejuicios tradicionales, sin haberlos cuestionado anteriormente. Pero el

\*\*\*\* Religiosa del Sagrado Corazón de Jesús. Nació en Alemania en un ambiente luterano. En una larga estadia en España optó por la Iglesia católica. Siendo religiosa estudió teología. Ha trabajado con gitanos y con las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Desde hace más de 25 años vive en Paraguay, compartiendo vida y saberes con religiosos/as, indígenas, campesinos, antropólogos y seminaristas.

15 Francisco. (2019). *Video mensaje del Papa a los jóvenes indígenas reunidos en la ciudad de David (Panamá)*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=scxxulpSK-c>

16 El nombre de este equipo ha cambiado. Hoy se llama Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (Conapi).

interés de acercarme a las raíces de América Latina predominaba y rápidamente fue arrinconando tales prejuicios. Sabía de antemano que las culturas ancestrales de estos pueblos habían nacido y se habían desarrollado en íntimo contacto con su entorno natural (cf. *QAm* 40), en este caso, de la cultura guaraní con la selva.

Al encontrar en el monte una familia *avá* guaraní, todos alegres y muy libres, viviendo con lo necesario de cada día, y recibiéndonos con acogedora familiaridad, se me derrumbó aquella imagen preconcebida de ellos. Sin una palabra les miraba encontrándoles llenos de una vida austera y esencial que hizo resaltar lo auténticamente humano. Progresivamente extendí mi mirada desde las personas hacia alrededor, un espacio despejado en medio de árboles altísimos y de algunos animales del monte, domesticados. Finalmente, mi mirada incluyó su casa hecha con materiales que el ambiente les brindaba. Me explicaron que su ‘casa’ no se reducía a esta construcción, sino que abarcaba toda la naturaleza que les rodeaba. Ahí comprendí que ellos tienen otra manera de interpretar la vida y el mundo, más incluyente y más holística. Me dio una alegría enorme que sea posible vivir sin nuestro paradigma monopolizado de un ‘orden del mundo’.

En las siguientes visitas me contaron que ellos no se consideraban el centro del mundo, sino, junto con todo el universo, formaban la ‘casa grande’. Se me abrió un nuevo horizonte para reconocer la multiplicidad de otras formas de sentir, pensar y vivir.

Comentaron que ese lugar en el que viven, fue elegido por sus antepasados para adaptarse y convivir en sintonía con la vida de la tierra, los árboles, los frutos, hierbas medicinales del lugar, etcétera. Supieron construir su vida partiendo de las oportunidades y limitaciones que ese lugar les había ofrecido. Así, viviendo en y con este pedacito de tierra, ellos habían encontrado y construido su modo de ser y de convivir con él, lo que les había dado su cultura y su identidad (*teko porá*). Esta fascinante visión de convivir

comunitariamente con la inclusión de toda la vida que les rodeaba, me hizo sentir —con ellos— la tierra como algo sagrado, ya que les había sellado su vida con sus bondades, como una verdadera madre.

En las visitas progresivas se generaron diálogos cada vez más profundos entre nuestras culturas tan diferentes. Al principio me tenían desubicada y un poco confundida. Entonces tomé la decisión de dejar caer de mí el monopolio occidental, y aprender a vivir entre dos culturas, en un mundo pluricultural.

Se inició en mi interior un revoltoso cuestionamiento de muchas cosas que nunca había puesto en duda, como por ejemplo, si la cosmovisión occidental es realmente cósmica y si es verdad absoluta. Me fascinaba y me atraía la cosmovisión guaraní y me parecía mucho más amplia y rica. Los guaraníes ya habían expresado varias veces, y con cierto orgullo, que en su visión del mundo y de la vida, todo estaba interrelacionado, que parece un tejido de colores en mutua interdependencia. Me enseñaron que la vida en sí, es siempre el conjunto, una ‘sagrada trama’, no fragmentos individuales.

Esta visión, centrada en la totalidad de la vida, una unidad —no una mezcla— en sus diversidades, claramente no es antropocéntrica. Esto me desafiaba a buscar e investigar el misterio de las conexiones en la vida cotidiana. A su vez, fue cuestionando la superioridad de mi cultura occidental implantada en un continente con culturas milenarias que hoy todavía están vivas. Nuestros diálogos poco a poco me revelaron una gran coherencia dentro de su cultura, forjada a partir de la perpetua búsqueda de su autenticidad y de su visión holística de la vida.

Siempre con el mismo chamán, aprendí poco a poco, en el diálogo, a compartir la búsqueda de Dios en nuestra vida cotidiana y en los cambios profundos de nuestra historia. Él comenzó a compartir sus reflexiones llenas de espiritualidad, partiendo siempre de hechos ocurridos en la vida de su comunidad que era ‘su’ vida, e

iluminándolos con algunas citas de sus relatos de creación. En eso me enseñaba a incorporar su visión de vida en la mía, amplificándola y profundizándola. Dijo que todo lo que existe y ocurre, les habla a los sabios guaraníes; cada cosa tiene un mensaje de Dios, es una palabra suya. Ellos, los chamanes, tienen la misión de buscar e interpretarlo. Reconocí que no son solamente grandes sabios, sino también grandes teólogos. Explicó que los guaraníes están siempre en camino en permanente búsqueda de la ‘Tierra sin mal’ con la que sueñan viviendo en esta ‘Tierra llena de males’: vienen de lejos y hacia más lejos caminan. ¿No hizo Jesús algo parecido al explicarnos mediante sus parábolas el sueño creacional de su Padre? Él había anunciado que desde la creación ya está escondido este sueño divino en el mundo (cf. Mt 13, 35).

Mutuamente nos atrevimos, el chamán y yo, a sacar nuestras preguntas guardadas y acumuladas que habían aflorado durante cada espera entre una visita y otra. La toma de conciencia de su admirable sabiduría cósmica y de mis ignorantes meteduras de pata, me ayudaban a ubicarme cada vez más en el lugar de discípula suya, ofreciéndole el puesto de maestro.

Mis compañeros misioneros ya me habían hablado mucho de los múltiples dioses en la religión guaraní, pero me confundieron más que aclararme, por las diferentes interpretaciones que recibí. Decidí preguntarle directamente a mi amigo chamán. En una tardecita me atreví con bastante ignorancia: “tu Dios y nuestro Dios deben ser muy diferentes: ¿cómo es tu Dios?”. Y él me contestó con otra pregunta: “¿por qué me hablas tanto de nuestro Dios y tu Dios? ¿Acaso no es el mismo Dios?”. En el fondo sentí que me había quitado una losa de encima.

Como un rayo se me iluminó que debería ser así: no hay más que un solo Dios y ellos lo encontraron de otra manera y por otro camino. Entendí que, lógicamente, debería haber diferentes

imágenes de Dios, dada la diversidad de culturas, cosmovisiones, interpretaciones de la vida y del mundo.

Me hizo pensar que nosotros, los humanos, por nuestra condición de creaturas, somos muy limitados para abarcar la plenitud de nuestro Creador, y cada cultura es limitada. Cada pueblo habrá buscado dentro de sus propias categorías culturales un acceso a Dios, construyendo su propia religión, pero nunca será posible que Dios quepa en una sola cultura y, consecuentemente, tampoco en una sola religión. Me di cuenta que el chamán estaba consciente de todas mis preguntas, ya las había pensado mucho antes que yo. Y así comprendí que es el mismo Dios que buscamos y del que hablamos. Cada pueblo lo ha encontrado en su propia cultura y cosmovisión —y lo ha expresado en su propio sistema de lenguaje: en su propio modo de pensar y hablar, en palabras, símbolos y cantos sagrados—. El chamán me explicó que esta diversidad cultural y religiosa, revela una expresión del amor y de la sabiduría de *Ñamandu*, ‘nuestro Gran Padre’. Según sus relatos sagrados, la experiencia de *Ñamandu* pasa por la palabra. *Ñamandu* es la palabra y, por tanto, todo lo creado habla ‘su palabra’. Sus antepasados les transmitieron que Dios, en su gran soledad, primero creó la palabra y después reflexionó a quien se la podía dar. Por eso creó a los seres humanos, cada uno como una ‘pequeña porción de su amor y de su sabiduría’, de su palabra divina.

En un diálogo *ad intra* me pregunté si no será nuestro verdadero destino unirnos en la diversidad de ‘pequeñas porciones’ diferentes para acercarnos más a la plenitud de la palabra divina. ¿No hemos nacido diferentes para complementarnos en un caminar, unidos, hacia la plenitud de vida, la plenitud de Dios, la plenitud de la palabra?

Provocada por nuestro diálogo interreligioso, comprendí de una nueva manera las palabras del evangelista Juan en su prólogo: “y la Palabra se hizo carne” (Jn 1,18). Francisco lo interpreta en su encíclica *Laudato si’* de una manera más amplia e inclusiva que



tradicionalmente, cuando dice que Jesús, la Palabra, “se hizo parte de esta tierra” (LS 246), es decir, parte de la Creación entera, nos habla en y a través de todo lo creado (cf. LS 62-100. *Capítulo segundo: Evangelio de la Creación*). Comprendí que, para el mundo guaraní, la palabra es todo. Cada uno es una palabra distinta del amor divino, capaz de escuchar y de ser escuchado. Aprendí que todas las cosas pueden y deben hablar e interpelarnos. Abiertos al diálogo con otros, los guaraníes se consideran en camino de constante búsqueda, haciendo crecer la pequeña porción de amor y sabiduría divina. Intentan siempre sintonizar con el rumbo de una creación que está en permanente despliegue.

Encontré esta concepción también en sus celebraciones. Allí los chamanes recitan cantando uno de sus relatos de creación que revela que “érase que *Ñane Ramoi Jusu Papa* (nuestro Abuelo Grande Eterno) hizo ‘ensanchar’ la tierra”. Reconocí que el universo no debe ser estático ya que la vida misma se nos manifiesta como una dinámica interrelación en extensión. En mi cabeza y en mi corazón, la naturaleza se me engrandeció hacia la visión transformada de una creación, llena de palabras divinas y en la que todo lo creado puede y quiere hablarnos.

Al tener esta experiencia, descubrí que me había permitido a mí misma entrar plenamente en un proceso de relecturas, cambios, perspectivas, enfoques, aspectos, reformulaciones, etcétera. Había entrado en el ritmo guaraní de buscar la ‘Tierra sin mal’. Comprendí que buscar es caminar. Consulté a un amigo que conocía muy bien el mundo guaraní y le conté mi inquietud. Ya habían sido 20 años atrás cuando me aconsejó aprender a vivir con dos cosmovisiones, dos Biblias, dos culturas y dos religiones como vivía él mismo.

Finalmente quiero decir que el diálogo interreligioso con la cultura guaraní me ha ayudado a descolonizarme de muchos conceptos heredados y nunca cuestionados. Me llevó a un renovado encuentro con Dios, gracias a los encuentros, diálogos y, especialmente, a la

conducción de aquel chamán guaraní. En mis visitas a las comunidades y en las conversaciones con él, experimenté la visita de Dios. Aquel líder espiritual guaraní me había llevado a través de nuestros frecuentes diálogos, a una nueva y profundizada experiencia de nuestro Dios común. Comencé a buscar su presencia a través del mensaje y de su palabra en todo lo creado.

El diálogo intercultural me ha interpelado, en especial, a valorar la diversidad como un don de Dios para unirnos en nuestras diferentes cosmovisiones, culturas, dones y bondades, lenguas, géneros y generaciones. La diferencia, dice Francisco, puede ser bandera o frontera, pero se deja transformar siempre en un puente (cf. *QAm* 37). Parece que hemos nacido ya en una interdependencia con el destino de complementarnos.

Me ha transformado el testimonio guaraní de su fe comunitaria en un Dios Palabra que habla desde su creación. Así pude ahondar mi fe en un Dios de la vida. La experiencia del diálogo en la diversidad cultural me ha ayudado también a profundizar en lo propio: pude crecer en humanidad y en autenticidad, y estoy convencida de que mis interlocutores también.

Termino con una palabra parafraseando a Francisco: la propia fe siempre se repiensa y se re-expresa en el diálogo con otras culturas, dejando re-brotar la eterna novedad (cf. *LS* 121). ¿Cómo reavivar nuestra fe cristiana con el fuego de las raíces vivas de la fe en esta Tierra guaraní?

## 5. CAMINOS PARA ENCONTRAR A DIOS DESDE MI CAMINAR EN LA EXPERIENCIA DE CEB EN EL SALVADOR

*Luis Van de Velde*\*\*\*\*\*

Quiero iniciar esta reflexión con una experiencia impactante que me ha dejado un desafío inquietante durante el resto de mi vida. Era marzo de 1978, para mí era la primera Semana Santa en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) en El Salvador. Antes de la eucaristía del domingo de resurrección vi entrando a Santiago y a Raquelita, quienes vivían en una ‘champanita’<sup>17</sup> en una zona marginal cerca de parroquia. Ese día se iba a juntar el resultado del ‘ayuno cuaresmal’. Viendo que Santiago llevaba una bolsita con monedas, le dije que no era la idea que ellos ayunaran, sino, que lo que íbamos a juntar lo tendríamos que entregar a las familias en su zona. Me contestó: “usted no entiende, Padre. Siempre hay familias más pobres que la de uno. Por eso hemos comido menos tortillas diarias, menos tortillas con frijoles y más con sal. Usted no entiende, Padre”. Santiago me dijo la verdad. Yo estaba entrando en la gran escuela de las y los pobres, que poco a poco me iban enseñando dónde encontrar al Dios de la vida y cómo ser Iglesia. Serán las y los pobres quienes nos dirán dónde encontrar a Dios y cómo ser testigo del Evangelio.

---

\*\*\*\*\* Nació en Bélgica. Es licenciado en teología y ha tenido una amplia experiencia en el acompañamiento de Comunidades Eclesiales de Base en Centroamérica —sobre todo en El Salvador— entre 1977 y 1985, y entre 2004 y 2020. Es tutor de la Escuela ‘Oscar Arnulfo Romero’ en el diplomado en teología y Biblia. Desde 2015 publica semanalmente reflexiones a la luz del Magisterio de San Oscar Romero.

17 En El Salvador, ‘champanita’ equivale a una estructura sencilla, pequeña y frágil que sirve de vivienda. Es propia de las zonas más pobres (nota de los editores).

Durante decenios en las parroquias se ha cantado: “dónde, dónde, dónde encontraré al Señor”, en las procesiones en el campo y en la ciudad, en los viacrucis de Cuaresma y Semana Santa. Aunque se cantaba “en el niño pobre, en la madre enferma, en campesino con su milpa fracasada, en los pies desnudos, en las amarguras que padecen tus hermanos...”, esto no ha alimentado el quehacer de las y los cristianos de aquel tiempo. Era un canto de procesión, pero no tocaba la vida.

Esto cambió cuando nacieron las comunidades cristianas, las CEB a finales de los años 60 y en los 70. Había en El Salvador un despertar del pueblo, donde el texto del libro del Éxodo funcionaba como espejo para que las y los pobres, explotados, descubrieran que su situación de pobreza no era la voluntad de Dios. En las CEB oíamos la voz de Dios en el grito de las y los pobres. El *Documento de Medellín* confirmó y orientó nuestro caminar. Nuestro centro de formación se llamaba ‘El Despertar’. Esto generó un dinamismo evangelizador donde los pobres se hicieron porteros —los que iban a tocar las puertas—, animadores visitando y convocando a juntarse para reflexionar juntos sobre la vida y la presencia —o ausencia— de Dios en la realidad concreta.

Las CEB se multiplicaron. Esto generó, al mismo tiempo, dinámismos de solidaridad, de ayuda mutua, de ‘ayunar’ para compartir, de alfabetización, de costura, de unirse para construir casitas y hasta una nueva colonia con familias que antes ‘alquilaban’ en zonas marginales. Se daba gracias al Dios de la vida por esas ‘obras’, signos concretos de la vivencia evangélica.

La tercera ola de respuestas tenía que ver con la incorporación cada vez más decisiva en las organizaciones populares. No bastaba escuchar a Dios en el grito del pueblo. No bastaba anunciar la ‘Buena Nueva’ y formar CEB. En el horizonte, la esperanza del Reino motivaba a mucha gente pobre en las comunidades a responder asumiendo responsabilidades en las organizaciones populares.

Recordemos lo que Monseñor Romero expresó con claridad en su discurso en Lovaina al recibir el Doctorado *Honoris Causa*, el 2 de febrero de 1980:

El mundo de los pobres nos enseña cómo ha de ser el amor cristiano, que busca ciertamente la paz, pero desenmascara el falso pacifismo, la resignación y la inactividad; que debe ser ciertamente gratuito, pero debe buscar la eficacia histórica. El mundo de los pobres nos enseña que la sublimidad del amor cristiano debe pasar por la imperante necesidad de la justicia para las mayorías y no debe rehuir la lucha honrada. El mundo de los pobres nos enseña que la liberación llegará no sólo cuando los pobres sean puros destinatarios de los beneficios de gobiernos o de la misma Iglesia, sino actores y protagonistas ellos mismos de su lucha y de su liberación desenmas-carando así la raíz última de falsos paternalismos aun eclesiales<sup>18</sup>.

La reacción del sistema injusto y opresor no tardó mucho. La represión contra las movilizaciones populares, los cateos de las casas, los asesinatos, las capturas y desapariciones aumentaron cada vez más. En la zona de la parroquia los guardias preguntaban: “¿quién es Medellín?, ¿dónde vive?”, porque la gente en las CEB comentaba: “así como Medellín dice...”. Ser miembro —público— de CEB se hizo complicado. Estábamos ante nuevos retos de ir al encuentro con el Dios de Jesús en medio de la persecución sangrienta. Tener una Biblia en la casa podría provocar ser capturado. Muchas familias en las CEB tuvieron a algún familiar capturado, desaparecido, asesinado. Surgieron preguntas y dudas: ¿cómo es que creemos que Dios es el Dios de los pobres, si los pobres somos las víctimas de la explotación y de la represión? Han sido tiempos de vivir la tensión entre enfrentarnos con la ‘ausencia de Dios’ en el sufrimiento tan

---

18 Romero, Ó. (1980). *La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica. Discurso de Mons. Oscar Amulfo Romero al recibir el doctorado honoris causa por la Universidad de Lovaina*. 2 de febrero de 1980. Disponible en <https://www.servicioskoinonia.org/relat/135.htm>

injusto y la esperanza y la confianza en que la ‘cruz’ no tuviera la última palabra.

A pesar de las amenazas, con los representantes de las CEB íbamos a buscar a familiares en los cuarteles y en los hospitales, pero también en las morgues y en los basureros. Unirnos para celebrar la Eucaristía o en una vigilia sencilla alrededor de ataúdes de asesinados/as, se hizo parte del diario caminar. En las CEB logramos que la voz de Dios fuera más fuerte que la muerte. Las y los pobres nuevamente dieron el ejemplo en la lucha de las madres de asesinados y desaparecidos, en la acción solidaria con familias destrozadas, en el consuelo auténtico, asumiendo en lágrimas el dolor del pueblo.

El asesinato de sacerdotes, catequistas y delegados de la Palabra, llegó a su máxima expresión con el asesinato de Monseñor Romero el 24 de marzo de 1980. En su sangre derramada reconocimos la muerte de los profetas y, especialmente, de Jesús de Nazaret. Monseñor nos había dicho que ‘la persecución’ era una de las características fundamentales de la Iglesia. “La persecución es una nota característica de la autenticidad de la Iglesia”<sup>19</sup>. La Iglesia participó en el dolor del pueblo. La Iglesia sufrió en carne propia la represión en contra del pueblo. En las CEB hubo personas que se desanimaron y, vencidos por el miedo, se retiraron. Otras tuvieron que salir del país en búsqueda de exilio político. Otros salimos a acompañar a refugiados salvadoreños. Otros miembros, sobre todo jóvenes, se integraron aún más en la lucha popular, también en las organizaciones guerrilleras con el objetivo de arriesgar todo —hasta la propia vida— por lograr romper las estructuras injustas del país. Encontrar a Dios en el dolor del pueblo, muchas veces sentido en la propia familia y en la propia comunidad, significa asumir nuevos compromisos de solidaridad —en atención a heridos/as, a refugiados internos, a huérfanos— y de lucha.

19 Romero, O. (1979). Homilía del 11 de marzo de 1979.

Otra prueba dura para las CEB ha sido el abandono de parte de la jerarquía de la Iglesia que dio un giro en su proceso de evangelización. Nacieron varios movimientos católicos —el plan SINE<sup>20</sup> con sus pequeñas comunidades, los neocatecúmenos, el movimiento carismático...—. En las parroquias ya no daban atención al modelo de Iglesia de las CEB. Se olvidaron de Medellín y de Puebla. Varias CEB fueron expulsadas de sus propias parroquias. Entonces era la misma Iglesia —desde donde nacimos como Iglesia de los pobres— la que echaba a los integrantes de las CEB a la calle. En analogía con el relato del nacimiento de Jesús, en el caso de las CEB no había lugar para ellas en la casa de la Iglesia.

La gran mayoría de las CEB se desintegraron por factores que han sido mencionados. La comunidad Zacamil<sup>21</sup> (con Santiago y Raquelita) empezó a llamarse “Zacamil en el exilio”. Los domingos iban a misa en la cripta de la catedral de San Salvador —alrededor de la tumba de Mons. Romero—, y por la tarde se reunían para hacer su propia reflexión, descubriendo desde dónde Dios los estaba llamando, y concretando pequeños gestos de fraternidad, cercanía, visitas, ayudas. Eran como los *anawim*, los pobres de Yahvé, que a pesar de su expulsión de la institucionalidad de la Iglesia, se mantenían fieles en la esperanza de que Dios fuera fiel a su pueblo. Sin sacerdote, sin religiosos/as, caminaron solos durante varios años. Reflexionaban el Evangelio del domingo y algún texto de las homilias de Monseñor Romero. Para las CEB los evangelios y los textos de Monseñor Romero se tornaron un dúo inseparable. Las y los pobres dejaban iluminar su realidad de vida —pobreza, expulsión, persecución— desde Jesús, los evangelios y Monseñor Romero.

---

20 La sigla SINE significa ‘Sistema Integral de Nueva Evangelización’ (nota de los editores).

21 Zacamil es una zona ubicada al norte de Mejicanos, un suburbio de San Salvador. La parroquia Cristo Salvador nació en ese sector que a finales de los 60 estaba en construcción. Santiago y Raquelita murieron el mismo día, el 11 de junio de 2020, víctimas de covid-19. La CEB se llama ahora “CEB Santiago y Raquelita – Zacamil”.

Aunque después de los acuerdos que pusieron el fin a la guerra habían nacido nuevas experiencias de CEB en algunas zonas<sup>22</sup> empobrecidas y fuertemente golpeadas por la violencia, estas CEB quedaron fuera de la institucionalidad de la Iglesia. En el 50.º aniversario de las CEB, que nacieron desde la experiencia de la parroquia Cristo Salvador, en Zacamil, el arzobispo de San Salvador repitió varias veces que nadie puede expulsar las CEB, que “ustedes son Iglesia”, pero las CEB no son parte del plan pastoral de la arquidiócesis.

¿Dónde encontrar a Dios en estos tiempos? Los acuerdos del fin de la guerra facilitaron cierta democratización política formal, pero no tocaron en nada las injustas estructuras económicas. La posguerra ha sido una desmovilización popular a pesar de algunas luchas puntuales en contra de la privatización de la salud, en contra de la minería y por el derecho al agua. Las CEB son pequeñas experiencias que desean aportar pero que ahora no tienen la fuerza necesaria. Hay más personas de edad que adultos jóvenes. Es un tiempo que se parece al exilio en tierra extraña.

En las CEB se escucha al Dios de la vida en las memorias de las y los mártires. Así como Dios habló en aquel tiempo, y ellos/as dieron testimonio claro hasta con su propia vida, así también hoy somos convocados a dar testimonio. Estas celebraciones son nuestros cantos al Señor en tierras extrañas (cf. Sal 13,4) y nos animan. Desde el sufrimiento y el dolor vividos durante los años de represión y guerra sigue brotando esperanza. De ahí que entre las CEB se ha fortalecido la solidaridad fraterna. Algunas CEB tienen acceso a fondos de apoyo a proyectos productivos y sociales. Pero a nivel de país sentimos mucha impotencia para la acción evangelizadora y profética.

22 Por ejemplo, en el Norte del departamento de Morazán, zona de guerra, y en el Bajo Lempa en el departamento de Usulután.



Es, sobre todo, en las pequeñas acciones de solidaridad, de compartir, de estar pendientes unos de otros, donde los miembros de las CEB hoy encuentran la presencia viva del Dios de la esperanza. Si escuchamos bien, el otro pobre y la otra pobre son la voz de Dios. La reflexión comunitaria —que se ha visto muy limitada por el encierro durante la pandemia— desde nuestra realidad muy concreta, a la luz del Evangelio y de Monseñor Romero, fortalece nuestra esperanza. Dios será fiel.

Este recorrido breve por la historia de una experiencia de CEB donde hemos encontrado a Dios, nos invita hoy a descubrir senderos para ser ‘Iglesia de las y los pobres’ en los márgenes de la institucionalidad de la gran Iglesia. No podemos dejar de evangelizar. Además, sabemos que las y los pobres serán los auténticos testigos del Reino de Dios. ¿Qué podemos hacer en nuestro entorno donde vivimos o donde trabajamos para impulsar ese proceso de toma de conciencia crítica y organizativa? Ahí nos corresponde ser fermento y luz. ¿De qué manera podemos como CEB hacer alianzas —ecuménicas— con otros modelos de ser Iglesia para ir forjando el Reino, defendiendo la vida y el planeta?



# SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Jorge Costadoat\*

## INTRODUCCIÓN

La teología de los ‘signos de los tiempos’ no es un tema pacífico entre los autores. Por cierto, ha habido un “uso frecuente e indiscriminado” del término, que ha conducido a confusiones sobre el mismo<sup>1</sup>.

Desde *Gaudium et spes* en adelante la invocación teológica de los signos de los tiempos ha sido problemática porque los teólogos no han terminado de aclarar cómo se relacionan, se conectan o se asocian los acontecimientos históricos con los principios teológicos<sup>2</sup>.

---

\* Sacerdote jesuita chileno. Doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Se ha desempeñado como director de la carrera de Licenciatura en Teología en esta universidad (2010-2012) y como director del Centro Teológico Manuel Larraín (2004-2016) en el que, en la actualidad, desarrolla labores de investigación. Ha sido Coordinador de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina en dos periodos (2000-2004 y 2006-2013). Entre sus publicaciones se cuenta el libro *Trazos de Cristo en América Latina. Ensayos teológicos* (2010); *Cristianismo en construcción* (2014); *La Iglesia todavía. Fracaso y porvenir de la transmisión de la fe* (2014); *Francisco Papa. Señal de grandes cambios* (2014); *El impacto del Vaticano II en los jesuitas chilenos. A 50 años del Concilio: 1965-2015* (2015); *Cristianismo en tempestad. Fe, coraje y esperanza* (2016); *Francisco: un papa que mira lejos* (2017); *Jesús, antes y después de Cristo* (2019).

1 Cf. Ruggieri, G. (2017). *Chiesa sinodale*. Bari-Roma: Laterza.

2 Cf. Shickendantz, C. (2018). El teologar sinodal. Interacción dialéctica de lugares teológicos y sujetos eclesiales. *Cristianesimo nella storia* 39, No. 2, pp. 444-452..

El recurso a esta categoría nueva en la historia de la teología ha sido muy significativo especialmente en América Latina y con resultados muy positivos para la pastoral de la Iglesia. Pero no se puede desconocer que el método que parte de la realidad no ha sido acogido fácilmente en la Iglesia del continente. Por su medio, unos han podido querer predominar sobre otros en un continente en conflictos sociales y otros, rechazándolo, se han protegido de una eventual apelación evangélica. En todo caso es comprensible que no se acepte un método que, desde un punto de vista teológico deductivo tradicional, parezca tan novedoso como poco claro.

Por otra parte, desde la perplejidad de los comienzos hasta ahora, la teología ha avanzado en la elucidación del concepto. La apertura de la Iglesia y de la teología a la historia, giro decisivo ocurrido en el siglo XX, ha exigido a los teólogos construir el método, hacer el camino teórico de lo que en el camino se practica, que permite hablar mejor de Dios.

En adelante se tratará de algunas claridades fundamentales acerca de la teología de los signos de los tiempos con especial atención a la suerte del concepto en América Latina. Se atenderá al origen del concepto, a sus supuestos teológicos y a la Iglesia, su intérprete.

## 1. ORIGEN Y USO DEL TÉRMINO

### 1.1. *Origen bíblico*

La expresión ‘signos de los tiempos’ se abrió un espacio en el Magisterio y en la teología de la segunda mitad del siglo XX. En la Iglesia latinoamericana este concepto ha llegado a inspirar una pastoral comprometida con los pobres como respuesta a un llamado actual de Dios. Sin embargo, la teología que lo ha tomado como bandera,

llámese teología de los ‘signos de los tiempos’, teología de la historia o teología de la liberación, aún no logra hacerse comprender del todo.

El texto evangélico que sustenta el valor de la expresión ‘signos de los tiempos’ (*σημεῖα τῶν καιρῶν*) es de Mateo 16, 3. Dice el evangelista:

Se acercaron los fariseos y saduceos y, para ponerle a prueba, le pidieron que les mostrase una señal del cielo. Mas él les respondió: “al atardecer decís: «va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego», y a la mañana: «hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un rojo sombrío». ¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las *señales de los tiempos*! ¡Generación malvada y adúltera! Una señal pide y no se le dará otra señal que la señal de Jonás” (Mt 16, 1-4)<sup>3</sup>.

En el Israel de la época era común la idea de que antes de la llegada del Mesías se darían signos catastróficos como rebeliones, guerras, pestes y hambrunas<sup>4</sup>. Tampoco era extraño entre los judíos pedir señales mesiánicas. Estas podían evidenciar la acción de Dios. En Mateo aquellos ‘signos de los tiempos’ no se refieren a un período histórico ni al clima. Ellos aluden a ‘este tiempo’, el tiempo de Jesús. La palabra utilizada por el evangelista es *καιρός*: ‘coyuntura’ u ‘oportunidad’. Lo que los saduceos y los fariseos no sabían o no querían reconocer, era el tiempo decisivo que exigía de ellos una conversión. Es Jesús mismo, ante sus ojos, quien les pide acoger el reinado de Dios. Por no acogerlo, Jesús los llama hipócritas.

Este núcleo cristológico del concepto ‘signos de los tiempos’ precave contra el peligro de entender que en cualquier acontecimiento histórico Dios pudiera revelarse. El vínculo entre los signos

---

3 Las cursivas son propias.

4 Cf. González, A. (2005). Reinado de Dios y signos de los tiempos. *Senderos* 82, pp. 435-458.

de los tiempos y el tiempo de Jesús permite discernir los primeros en virtud del segundo, evitando así articular un discurso teológico ideológico. Por cierto, Jesús no niega el valor de los signos que revelan a Dios, pero rechaza el tipo de signos que le piden los que lo ponen a prueba y, por otra parte, indica cuáles han de ser considerados los signos mesiánicos auténticos.

Los evangelios sinópticos son congruentes. Para Marcos, un gran signo es la multiplicación de los panes (cf. Mc 8, 1-21). Para Lucas, todo el ministerio de Jesús y él mismo como Hijo del Hombre constituye un signo. Para Mateo, como indica 16, 3, además de la multiplicación de los panes (cf. Mt 15, 32-39), es signo la suerte de Jonás, símbolo de la muerte y resurrección del mismo Jesús (cf. Mt 16, 4). A lo largo de los evangelios se nos dice que Jesús rechaza los signos del poder. El episodio de las tentaciones de Jesús en el desierto es paradigmático (cf. Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13). Jesús desvirtúa la idea de un Dios que habría de reinar imponiéndose a la libertad de las personas. En el Nuevo Testamento, además de los signos señalados, lo son, por ejemplo, dar vista a los ciegos, hacer andar a los cojos y oír a los sordos, sanar a los enfermos, resucitar a los muertos y anunciar la 'Buena Nueva' a los pobres (cf. Lc 7, 18-23; Mt 11, 2-6). Por lo demás, en todo el Antiguo Testamento es una constante la idea de que Dios no prevalece gracias a las fuerzas políticas o meramente humanas, sino a partir de los débiles, las infértiles, los pequeños y los insignificantes. Triunfan quienes, como David ante Goliat, confían en Yahvé (cf. 1 Sam 17, 1-58).

Cuando Jesús remite a la interpretación de signos de los tiempos, en consecuencia, pide fe en el Dios que estimula una praxis libre y creativa, en lugar de fiarse de un Mesías que pueda imponerse

a los demás por las vías del poder y del prestigio. En palabras de Antonio González:

El reinado de Dios no comienza desde el poder del Estado, sino desde un pueblo que libremente decide seguir los caminos del Mesías. El reinado de Dios no comienza desde arriba, sino desde abajo, mediante un compartir que, con el auxilio de Dios, alcanza para todos y aún sobrea abunda<sup>5</sup>.

La atención a los signos de los tiempos exige correr el riesgo de creer. Creer que la acción de Dios en la historia se verifica en los que no tienen cómo prevalecer sobre los demás o superar limitaciones naturales.

El caso es que la invocación que en América Latina se ha hecho de la categoría de los signos de los tiempos en nombre de la liberación de los pobres ha podido ser ideológica, pues, por decirlo así, no indiferente al modo de alimentar a las multitudes, es mesiánica. “No cualquier acontecimiento extraordinario, aparentemente grandioso y benéfico puede ser considerado sin más, de una forma apresurada, como ‘signo de nuestro tiempo’”<sup>6</sup>. La invocación de la expresión ‘signos de los tiempos’ encuentra en la praxis de Jesús el criterio de su correcta interpretación. La mejor de las interpretaciones, en sintonía con los textos bíblicos, proviene de la convicción de que Dios, en virtud de Jesús, cambia la historia desde su reverso<sup>7</sup>, desde los pobres; desde los que no tienen ‘la’ razón de la historia, sino que esperan haberla tenido.

---

5 *Ibid.*, p. 456.

6 *Ibid.*, p. 456.

7 Cf. Gutiérrez, G. (1979). *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

## 1.2. *Gaudium et spes en América Latina*

La entrada del concepto de ‘signos de los tiempos’ en el Concilio Vaticano II fue exigida por una necesidad de actualización (*aggiornamento*) pastoral<sup>8</sup>. La primera vez que el Magisterio utilizó la expresión fue para la convocatoria del Concilio que hizo Juan XXIII en *Humanae salutis* (1961)<sup>9</sup>. El concepto fue luego usado por el mismo Juan XXIII en *Pacem in terris* (1963), aunque sin emplear el término, para valorar la presencia de la mujer en la vida pública, la emancipación de los pueblos y la conciencia de igualdad entre los seres humanos (cf. *PT* 39-44). Pablo VI, en *Ecclesiam suam* (1964) retomó el programa de *aggiornamento* de Juan XXIII, recurriendo a la expresión ‘signos de los tiempos’ (cf. *ES* 26).

Con motivo de la redacción del documento que habría de tratar de las relaciones de la Iglesia con el mundo actual, la expresión signos de los tiempos fue muy discutida<sup>10</sup>. El esquema que se había encomendado a la comisión presidida por Marcos McGrath, obispo de Panamá, gustó a la asamblea, pero no a los exégetas<sup>11</sup>. Esto obligó a usar la expresión ‘signos de los tiempos’, pero sin hacer referencia al texto de Mt 16, 3.

En *Gaudium et spes* el término se usó con claridad una sola vez para afirmar lo siguiente:

Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos (*signa temporum*) e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada

8 Cf. Schickendantz, C. (2013). Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*. En V. Azcuy, C. Schickendantz, E. Silva. *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 53-87. 67.

9 Cf. *Humanae Salutis* 4.

10 Cf. Chenu, M. D. (1965). Les signes des temps. *Nouvelle Revue Theologique* 87, pp. 29-39.

11 Villegas, B. (1976). En torno al concepto de signos de los tiempos. *Teología y vida* 17, pp. 289-291.



generación, 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. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza (GS 4)<sup>12</sup>.

Es de destacar que, independientemente del empleo de las palabras ‘signos de los tiempos’, el concepto tuvo en *Gaudium et spes* un “papel estructurante”. “Es la arquitectura misma del documento conciliar la que está determinada por él”<sup>13</sup>. Fue la inquietud por responder con el Evangelio a las exigencias de los contemporáneos, la que llevó a los padres conciliares a organizar los contenidos en dos grandes partes. La primera se ocupó de describir la época y declarar cuáles eran los grandes asuntos históricos a discernir (cf. GS 4-11); la segunda, abordó directamente estos asuntos, a saber, el del matrimonio y la familia, la cultura, la vida económica y social, la vida política, y la paz y su organización. De este modo pareció y fue novedoso que un concilio ecuménico comenzara la reflexión a partir de los acontecimientos, en vez de hacerlo desde los principios teológicos.

Esto fue nuevo, además, porque se supuso que Dios actúa y continúa revelándose en la historia mediante el Espíritu Santo, por lo que no es posible oponer simplemente el orden de la gracia al de un mundo profano. Por el contrario, ha de encontrarse en este a aquel. La Iglesia del Concilio reconoció a la historia un estatuto teologal. Este modo de ver el acontecer de la trascendencia de Dios en la inmanencia del mundo, por cierto, ha tenido como antecedente el dogma de la Encarnación en virtud de la cual Dios penetra en la historia y, desde dentro de ella, la lleva a su plenitud por medio del

---

12 En otros textos se enriqueció el concepto, pero sin utilizar la expresión con la misma claridad (cf. GS 11 y 44).

13 Villegas, B. (1976). *Op cit.*, p. 292. Cf. Noemi, J. (2012). *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, p. 86.

Espíritu que realiza la creación, especialmente capacitando para hacerlo con las respuestas libres de los seres humanos. La Iglesia debió discernir, escuchar, juzgar esta presencia del Espíritu en los hechos de la humanidad, pues estos no han podido revelar sin más la presencia y la voluntad de Dios. El Concilio no ignoró la posibilidad de un uso indebidamente interesado de este conjunto de ideas nuevas<sup>14</sup>.

Pero el Vaticano II no tuvo total claridad sobre su método. Utilizó un método que incluía un momento inductivo, el del ‘ver-juzgar-actuar’, en boga en años anteriores al Vaticano II, consciente de la originalidad de su modo de proceder<sup>15</sup>. La noción signos de los tiempos no fue aclarada. En el mismo título de la Constitución quedó grabada esta novedad, y la razón de la tensión que se produjo entre los participantes, obispos y teólogos<sup>16</sup>.

Esta nueva relación Iglesia-mundo, facilitada por un método que hizo posible enfocarse en la historia, permitió, en definitiva, sensibilizarse con la suerte los pobres. *Gaudium et spes* 1, que reza: “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...”, ha sido citado infinitas veces en las actividades eclesiales en América Latina y el Caribe. En la medida que se pudo observar en los acontecimientos mundanos la obra del Espíritu, la Iglesia llegó a reconocer la autoridad, es decir, la necesidad de acatar el reclamo de los que sufren<sup>17</sup>.

14 Cf. Suess, P. (2015). Sinais dos tempos. En J. Décio & W. Lopes. (orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, pp. 895-901, 587.

15 Cf. McGrath, M. (1966). La génesis de *Gaudium et spes*. *Mensaje* 153, pp. 495-502; Brighenti, A. (1994). Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana. *Medellín* 78, pp. 207-254.

16 Cf. Schickendantz, C. (2013). *Op. cit.*, p. 63.

17 Cf. *Ibid.*, p. 79.

El impacto de *Gaudium et spes* América Latina y el Caribe, su método para aproximarse a la realidad del continente, fue enorme. Según Víctor Codina es el documento mejor recibido en la Iglesia del continente<sup>18</sup>. En Latinoamérica, las tensiones y discordias a causa del nuevo método se manifestaron en el plano de la teología, como ya se ha señalado, pero también en el de la praxis, pues la mirada creyente de la realidad obligó a los cristianos a tomar partido ante el signo de los tiempos de la opresión de una pobreza que se consideró estructuralmente injusta (cf. *DM*. Paz 14, 16, 19, 32; Pobreza 1, 10; Pastoral de conjunto 1). La recepción del Concilio en América Latina fue, así, doblemente conflictiva.

La “Conferencia de Medellín fue convocada bajo el lema de los ‘signos de los tiempos’. El tema general adoptado fue: ‘La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio’”<sup>19</sup>. La importancia de la mirada en la perspectiva señalada se comprueba en el hecho de que dos de las siete conferencias introductorias tuvieron por tema los signos de los tiempos, a saber, la de Eduardo Pironio y la de Marcos McGrath<sup>20</sup>. Este, en particular, subrayó el hecho de que en América Latina el principal problema no era la secularización, sino la lamentable realidad socio-económica de la que era causa la dependencia unilateral del continente respecto de los países desarrollados.

---

18 Cf. Codina, V. (2013). Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II. En *Amerindia. 50 años del Concilio Vaticano II. Congreso Continental de Teología*. Bogotá: Paulinas, p. 84. Cf. McGrath, M. (1985). Método teológico-pastoral: clave del postconcilio. *Teología y vida* 24, No. 4, pp. 285-294; Galilea, S. (1987). Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla. En G. Alberigo & J.P. Jossua. *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad, pp. 86-101; Gutiérrez, G. (1987). La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico de la Iglesia y los pobres. En G. Alberigo & J.P. Jossua. *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad, pp. 213-237.

19 Villegas, B. (1976). *Op cit.*, p. 297.

20 Cf. McGrath, M. (1969). Los signos de los tiempos en América Latina hoy. En Celam. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. 1. Ponencias*. Bogotá: Celam, pp. 73-100; Pironio, E. (1969). Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina. En Celam. *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. 1. Ponencias*. Bogotá: Celam, pp. 99-120.

La visión general de la historia de los latinoamericanos en Medellín no fue optimista. Puede decirse que hizo suyos los signos de los tiempos *sub contrario*. En vez de apreciar el advenimiento de la modernidad, optó por la denuncia profética y un llamado a la liberación. Las situaciones injustas, por cierto, fueron consideradas un pecado (cf. *DM*. Justicia 1, 2; Paz 2).

En las Conclusiones de Medellín se hizo explícito una supuesta clave de la teología de los signos de los tiempos, a saber, la de la unidad de la historia (cf. *DM* 9). Se verá en adelante. La recepción de Medellín en la Iglesia latinoamericana hasta el presente, sin embargo, no ha sido pacífica. En los documentos finales de las sucesivas conferencias latinoamericanas el método del ‘ver-juzgar-actuar’ ha jugado un rol decisivo. La atención a los signos de los tiempos está presente en Puebla (*DP* 12, 15, 420, 473, 653, 847, 1115, 1128), en Santo Domingo (*DSD* 147a, 164-209) y Aparecida (*DAP* 33, 366).

Pero en cada una de estas conferencias generales del episcopado latinoamericano la discusión acerca del método que partía de la realidad ha sido motivo de conflictos<sup>21</sup>. Unos obispos quisieron partir de ella —método inductivo—, mientras otros prefirieron hacerlo desde principios teológicos —método deductivo—. No puede pasarse por alto que quienes quisieron adoptar el método del ‘ver-juzgar-actuar’, abierto a ver la realidad de un continente mayoritariamente pobre, fueran de ‘izquierdas’ y los otros, quienes preferían comenzar por los principios teológicos, es decir, por categorías ahistóricas, fueran de ‘derechas’. El caso es que la Conferencia de

21 Cf. Schickendantz, C. (2013). *Op. cit.*, p. 87. En la Iglesia latinoamericana los conflictos se han dado al nivel del CELAM —desde 1972, con la llegada del cardenal López Trujillo como presidente—, de la CLAR —con la censura del CELAM al Proyecto Palabra-Vida (1988-1993)— y en relación a la teología de la liberación —mediante sanciones a teólogos como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino y otros, censurados o expulsados de institutos y facultades de teología, además de las llamadas de atención de la Congregación para la Doctrina de la Fe mediante sus dos documentos: la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984) y la *Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación* (1986)—.

Santo Domingo fue intervenida por la Santa Sede y con dificultad se redactó un documento; y que el texto de Aparecida enviado a Roma volviera del Vaticano gravemente modificado en varios lugares, incluido el párrafo referente al método del ‘ver-juzgar-actuar’ (cf. *DAp* 19).

Por otra parte, Medellín ha tenido el mérito de considerarse muchas veces la fragua de la teología de la liberación. Es muy significativo que Gustavo Gutiérrez, llamado el ‘padre de la teología de la liberación’, haya participado en la Conferencia como redactor del documento sobre *Pobreza* y haya participado en la comisión redactora del documento titulado *Paz*; que este mismo año el teólogo peruano pronunciara la conferencia “Hacia una teología de la liberación” (publicada luego como libro en 1971); y que todos los demás teólogos latinoamericano tengan a Medellín como un hito en su modo de pensar y de método teológico<sup>22</sup>.

Gracias a la atención de los signos de los tiempos, dicho en breve, la Iglesia latinoamericana recibió el Concilio en términos de ‘opción por los pobres’. Esta opción, promovida en Medellín, formulada en Puebla y confirmada en Santo Domingo y en Aparecida, y postulada como el núcleo organizador de la teología de la liberación, ha remecido internamente a la Iglesia del continente y le ha costado incluso mártires como San Romero de América.

El papa Francisco, el primer papa latinoamericano, representa bien la convergencia dialéctica del Magisterio y la teología de la liberación, y los conflictos dentro de la Iglesia. El Papa respalda la lucha de los movimientos sociales<sup>23</sup>. Su expresión oral “¡ah, como querría una Iglesia pobre y para los pobres!”, repetida luego en *Evangelii gaudium*: “por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres”

---

22 Cf. Céspedes, G. (2018). Medellín, memoria y provocación para abrir la puerta a tiempos nuevos. *Fronteiras* 78, No. 309, pp. 109-122.

23 Cf. Aquino, F. (2018). *Organizações populares*. São Paulo: Paulinas.

(EG 198)<sup>24</sup>, ha expresado el decantarse espiritual, pastoral y teológico de una Iglesia que redescubre su identidad en la atención prestada a lo que Dios hace en su historia y en el servicio de personas y pueblos colonizados, oprimidos y crucificados<sup>25</sup>. Es de notar, además, que Leonardo Boff, teólogo sancionado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en los años 80, haya contribuido con Francisco en la redacción de *Laudato si'*, la encíclica que responde “tanto el clamor de la Tierra como el clamor de los pobres” (LS 49), probablemente el ‘signo de los tiempos’ más importante en la actualidad.

## 2. SUPUESTOS TEOLÓGICOS FUNDAMENTALES

### 2.1. *Signos de los tiempos y praxis histórica*

En América Latina la teología de los signos de los tiempos ha sido acogida de un modo emblemático en Medellín. El *aggiornamento* pastoral que el Vaticano II impulsó por doquier, tuvo en este continente una acogida metodológica y un resultado temático. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, al atender los acontecimientos de la época, descubre que en ella se dan signos de los tiempos propios. Afirma el documento:

Esta evangelización debe estar en relación con los ‘signos de los tiempos’. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los ‘signos de los tiempos’ que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un ‘lugar teológico’ e interrelaciones de Dios (*DM. Pastoral de Élités* 13).

24 Cf. Aquino, F. (2018). *Igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, pp. 10-20.

25 Cf. Sobrino, J. (1991). *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, pp. 18, 254, 260, 322-325. Cf. Ellacuría, I. El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica. *Cruz y resurrección*, pp. 49-82.

Por cierto, el objetivo primario de Medellín fue promover una respuesta eclesial al habla de Dios en los acontecimientos de la época. En el mensaje conclusivo, la Conferencia sostiene: “a la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los ‘signos de nuestros tiempos’” (*DM. Mensaje a los pueblos de América Latina*). Medellín tiene una visión cristológica, escatológica y unitaria de la historia. Ve en las aspiraciones y clamores de los pobres del continente los “signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal” (*DM. Mensaje a los pueblos de América Latina*).

Esta visión de gran angular, sin embargo, no se presta a forjar un concepto de mundo que pudiera invocarse ideológicamente, pues el Señor de la historia es el Dios que “se hace pobre” (1 Cor 8, 6), es decir, un Dios que hace suya la queja de los pobres con Él mismo. Jesús, el hombre crucificado, es irreductible a cualquier explicación teológica. Su grito a Dios y contra Dios no puede ser aprovechado por ninguna teología: “Dios mío, por qué me has abandonado” (Mt 27, 46). Jesús representa a tantos seres humanos a los cuales es muy difícil explicarles que Dios los ama e imposible si la respuesta a la pregunta por el mal del mundo no proviene de la praxis por combatirlo<sup>26</sup>. Responder al sufrimiento de los inocentes es, por cierto, no la única, pero sí la razón decisiva que justifica hablar de un sentido unitario de la historia.

La historia es el lugar en el cual los cristianos han descubierto al Dios trino que, por una parte, vincula principio y fin, creación y redención y, por otra, lo hace en virtud de su participación en un

---

26 Cf. Gutiérrez, G. (1986). *Hablar de Dios desde el sufrimiento inocente*. Salamanca: Sígueme, pp. 18-19; cf. 49, 50, 184-185; Trigo, P. (1998). *Creación e historia en el proceso de la liberación*. Madrid: Paulinas, pp. 22-23; Sobrino, J. (1992). Teología en un mundo suficiente. La teología de la liberación como ‘intellectus amoris’. En J. Sobrino. *El principio misericordia*. Santander: Sal Terrae, pp. 47-80, 77.

mundo roto. La Encarnación es la respuesta trinitaria a la demanda de un tipo de salvación que sería mera alienación si no se verificara en el tiempo como liberación de las penalidades de la finitud y de la culpa de los seres humanos. El salvador no es el *Logos*, por decirlo así, sino el *Logos* encarnado, Jesús<sup>27</sup>, aquel que asume la Creación y su fracaso mediante una praxis acorde con un plan de Dios que, en última instancia, es un misterio.

En esta misma historia los seres humanos, gracias al Espíritu, prosiguen la praxis de Jesús de un modo equivalente a la suya<sup>28</sup>. Los cristianos y cristianas, supuestamente, son conscientes de aquella adhesión a Cristo que los demás seres humanos cumplen de acuerdo a sus propios paradigmas conceptuales religiosos o culturales. Estos pueden concretar de otros modos aquello que en el cristianismo se llama 'seguimiento de Cristo'<sup>29</sup>. También en estos actúa el Espíritu, y no menos, llevándolos por otras vías a la plenitud de Cristo. En todos los casos el acontecer salvífico de Dios no tiene lugar de un modo genérico e indeterminado sino trinitario, es decir, concreto, tan concreto como Jesús de Nazaret, su predicación del Reino, el Reino que le costó la vida y el Reino que en la actualidad lo tiene a él por Mesías para siempre.

Los signos de los tiempos pertenecen al ámbito de la razón práctica. Tienen arraigo en la existencia secular de los seres humanos. No son signos teológicos sin antes ser signos históricos-filosóficos-éticos<sup>30</sup>. Las acciones de unas personas son 'signos' para las acciones de otras. Las acciones de unos pueden ser significativas

27 Según Jon Sobrino "la teología de la liberación insiste en verificar la verdad de lo que cree descubrir en los signos de los tiempos desde la Escritura y, muy especialmente, desde el acontecimiento total de Jesús de Nazaret". Sobrino, J. (1989). Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación. *Estudios eclesiológicos*, No. 64, pp. 249-269, 266.

28 Cf. Trigo, P. (2010). El método en teología. En Instituto de Teología para Religiosos. *XXX años de itinerancia*. Caracas: ITER, pp. 135-230, 153-155.

29 Cf. Costadoat, J. (2016). Seguimiento de Cristo. *Theologica Latinoamericana*. Disponible en <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1411>.



para los demás. Tales signos no consisten en cataclismos, tsunamis, sequías y desastres de este tipo, sino en respuestas a estos fenómenos mediante praxis colectivas y mantenidas en el tiempo.

Lo significativo es siempre una acción libre y compartida por muchos que invita a ser proseguida, sea como empeño por un bien, sea, *sub contrario*, como una lucha contra un mal. Son signos que pueden tener un sesgo apocalíptico las veces que verifican acciones humanas que procuran interrumpir el curso de la historia a una tragedia global. No lo son, en cambio, cuando excusan a la libertad humana de encarar desastres como si solo pudiera impedirlos o contrarrestarlos un salvador no humano.

Considerados bajo el respecto teológico, los signos de los tiempos pertenecen al orden del Reino de Dios. Ellos merecen ser discernidos porque en ellos se juega el reinado de Dios en la historia. Este Reino se hace visible en liberaciones históricas, aunque estas no agoten su alcance escatológico.

## 2.2. *Índole histórica de la revelación cristiana*

La revelación de Dios en el cristianismo proviene de praxis personales individuales y colectivas. El Dios del judeo-cristianismo, no obstante algunos textos de la Escritura que parecen contradecir esta tesis, no se entromete en el curso del mundo, sino que actúa en él a través de su Espíritu, moviendo los corazones en una determinada dirección. Los paradigmas de este modo de verificarse la salvación de Dios, a saber, como liberación intrahistórica<sup>31</sup>, son, en el Antiguo Testamento, el éxodo y el retorno del exilio; y, en el Nuevo Testamento, el acontecimiento de Jesucristo que reconstituye histórica y pascualmente a la humanidad y a la Creación. Estos paradigmas de la salvación son, a la vez, los paradigmas de la revelación.

---

30 Cf. Ellacuría, I. (1990). Historicidad de la salvación cristiana. En I. Ellacuría & J. Sobrino. *Mysterium liberationis*, vol 1. Madrid: Trotta, pp. 323-372.

La teología de los signos de los tiempos supone este modo de entender la salvación y la revelación. Ella parte de la base de que la historia es un lugar teológico, un lugar que tiene densidad teológica porque en ella Dios se hace presente y lo hace liberando; llamando a los seres humanos a la acción y capacitándolos con su Espíritu para hacerlo al modo como lo hizo el Mesías en pos del Reino. En este sentido, la revelación cristiana no se ha cerrado con la predicación del ‘último apóstol’, como suele decirse, sino solo en la medida en que el Nuevo Testamento contiene todo lo que de Jesucristo es necesario saber por haber acontecido en él anticipadamente la plenitud de los tiempos. Pues, bajo el respecto principal, la revelación continúa dándose en la historia de los seres humanos —y no solo de los cristianos— que actúan conforme al Espíritu de Cristo. Esta tesis, difícil de aceptar hasta hace poco para quienes han separado tajantemente la historia profana de la historia de la salvación, es hoy aceptada fácilmente por muchos. La afirmación del carácter histórico de la revelación cristiana, dado que el *Logos* no irrumpe en el mundo, sino que hace propio el mundo y ‘mundanamente’ realiza el sentido de la historia, obliga a suponer que ella no ha concluido. Los seres humanos, gracias a Cristo, aún actualizan su misterio toda vez que se liberan unos a otros de los males naturales y morales que los aquejan.

La misma teología de los signos de los tiempos hace suyas dos maneras de entender la relación entre ‘texto’ y ‘contexto’<sup>31</sup>. Una de ellas supone que la actualización de la Palabra de Dios tiene lugar cuando sus textos son leídos y comprendidos desde un contexto determinado<sup>32</sup>. Aún más, así como los textos pueden iluminar un

31 Cf. Schickendantz, C. (2014). Autoridad teológica de los acontecimientos históricos: perplejidades sobre un lugar teológico. *Revista Teología* 50, No. 115, pp. 157-183.

32 Lo dice Juan Carlos Scannone en estos términos: “pues precisamente son esos textos, leídos en la Iglesia actualmente movida por el Espíritu Santo, que siguen siendo actuales y dan la luz o el objeto formal para interpretar y discernir teológicamente los signos de los tiempos, aun el signo que para la teología de la liberación es el hecho mayor: el de la irrupción del pobre; aunque —a su vez— desde esos signos actuales discernidos por la fe se *redescubren* en la misma fe y en las Escrituras *nuevas profundidades*, por ejemplo, en la línea del amor preferencial de Dios, de Cristo y la Iglesia por los pobres”. Scannone, J. C. (1984). El método de la teología de la liberación. *Theologica Xaveriana* 34, pp. 369-389. Las cursivas son propias.

determinado contexto, también este puede ayudar a comprender mejor aquellos textos. Esta circularidad hermenéutica, activada y mantenida por la fe, hace posible que la revelación acontecida en Jesús de Nazaret, en su muerte y resurrección, continúe realizándose hasta el final de la historia. La teología de los signos de los tiempos es una teología contextual. De aquí que los teólogos y las teólogas latinoamericanos sostengan que el lugar teológico de su reflexión creyente sea un 'lugar social' y, más en concreto, el 'mundo de los pobres'<sup>33</sup>. Ellos postulan que en este mundo las Escrituras son mejor conocidas porque fueron escritas para salvaguardar la liberación de los pobres, principio de la salvación de todos los seres humanos.

Un segundo modo de relacionar revelación y hermenéutica en una teología de los signos de los tiempos va todavía más lejos. No son pocos los teólogos latinoamericanos que sostienen que, independientemente de las Escrituras, la Palabra de Dios continúa apelando a los seres humanos en el presente a través de praxis históricas. Estos piensan que la voz de Dios se oye en las voces humanas y, en particular, directamente en las voces de los pobres. Lo dice Elsa Támez, en perspectiva feminista:

Sabemos que la paloma del Espíritu Santo vuela donde quiere y se posa en otros cuerpos distintos al escrito. Es correcto señalar que lo sagrado en la mujer no solo puede arribar del texto escrito,

---

33 La aplicación del término 'lugar teológico' a los pobres o al mundo de los pobres es muy común en la teología de la liberación latinoamericana. Cf. González, A. (1994). *Trinidad y liberación*. San Salvador: UCA, pp. 77ss; Gutiérrez, G. (1987). *Op. cit.*, pp. 213-237; Irarrazaval, D. (1990) Religión popular. En I. Ellacuría & J. Sobrino. *Mysterium liberationis*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 354-375; Ochoa, M. (2007). Los pobres como lugar teológico en el pensamiento de Gustavo Gutiérrez. *Labor theologicus* 38-39, No. 19, pp. 167-188; Susin, L. C. (2007). El privilegio y el peligro del 'lugar teológico' de los pobres en la Iglesia. En J.M. Vigil (org.) *Bajar de la cruz a los pobres*. México: ASSET /EATWOT, pp. 260-266; Ellacuría, I. (1981). Los pobres, lugar teológico en América Latina. *Misión abierta*, No. 4-5, pp. 225-240.

sino directamente de Dios. *Dios puede revelarse directamente* desde el cuerpo de las mujeres, sus sufrimientos, luchas, alegrías y utopías<sup>34</sup>.

Estas dos maneras interpretar la Palabra son distintas, pero no fáciles de distinguir porque el ‘lugar social’ de la teología es en ambas el mismo, aunque el modo de entender la actualidad de la revelación es diferente. Un modo de interpretación traslapa al otro, pues son distintos porque el objeto de uno no es exactamente el mismo del otro. Sostener que ‘desde’ un determinado lugar se interpretan las Escrituras no es lo mismo que decir que ‘en’ aquel lugar Dios habla directamente en el presente, haya o no Escrituras para discernir su Palabra.

Esta novedad en la historia de la teología ha sido compleja de ser dicha entre los teólogos latinoamericanos, porque ha sido dicha con la terminología tradicional de Melchor Cano, pero sin suficiente atención a su sistema teológico. Se ha solido hablar de la historia, de los pobres, de los pueblos originarios, de las mujeres, y otras realidades parecidas, como de un ‘lugar teológico’.

El problema que se ha producido es que, al afirmarlo, se ha desconocido que Cano, cuando habla de historia, se refiere a archivos, monumentos, pruebas útiles para el estudio y no a la historia como acontecimientos; o, aun sabiendo esto, se ha usado la expresión sin hacer referencia al sistema completo de los ‘lugares’ del dominico. Como resultado de esto, suele ocurrir que los teólogos latinoamericanos hablen de ‘lugar teológico’ para referirse a un ‘lugar

34 Tamez, E. (1998). La vida de las mujeres como texto sagrado. *Concilium*, No. 276, pp. 419-429. Las cursivas son propias. Cf. Herrera, J. (1975). La historia, lugar teológico dentro de la experiencia eclesial. E. Dussel & E. Ruiz. *Liberación y cautiverio: debates en torno al método de la teología en América Latina*. México: s.n., pp. 341-352; Richard, P. (1990). Teología en la teología de la liberación. En I. Ellacuría & J. Sobrino. *Mysterium liberationis*, vol. II. Madrid: Trotta, pp. 201-222; Mesters, C. (2015). *Leitura popular da Bíblia*. En J. Décio & W. Lopes (orgs.) *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, pp. 533-536; Croatto, S. (1985). La contribución de la hermenéutica bíblica a la teología de la liberación. *Cuadernos de teología*, No. 6, pp. 45-69.

hermenéutico' sin reparar en que este puede y no puede constituir una fuente de conocimiento y de argumentación teológica.

Puede ser que al contexto 'desde' el cual se interpreta la revelación, por ejemplo el territorio amazónico, no se atribuya la virtud revelar algo de Dios. Pero también es posible que este mismo 'lugar hermenéutico' sea considerado un lugar 'en' el cual Dios apela con su autoridad a las gentes de ese territorio. En este caso, la Amazonía, para seguir con el ejemplo, deviene un *locus theologicus proprius* —como son para Cano las Escrituras y la Tradición de la Iglesia, y otras mediaciones de esta naturaleza—<sup>35</sup>. En este caso se estaría reconociendo que Dios habla a través de la praxis creyente de quienes habitan este territorio.

Esta mutación semántica en la teología latinoamericana no ha sido captada del todo<sup>36</sup> y, por consiguiente, requiere ser aún trabajada. Para la hermenéutica latinoamericana el método de captación de la revelación histórica no acaba de aclararse. Como se ha dicho en la introducción, demanda de clarificaciones mayores tanto a propósito de la hermenéutica histórica como de la hermenéutica teológica. Un ulterior desarrollo exigiría, por de pronto, abandonar el sistema de Cano o reformularlo por completo. Pues si se reconoce que Dios habla hoy, los 'lugares teológicos' excogitados por este teólogo servirán para conservar la tradición de un modo tradicionalista. Si, por contrario, se acepta que Dios efectivamente continúa revelando 'directamente' cosas nuevas, la tradición de la Iglesia se convierte en un reservorio inapreciable para activar un cristianismo creativo. Si se admite que Dios, en virtud de su Espíritu habla hoy, y que su Palabra actual tiene prioridad sobre los textos tradicionales

---

35 Cf. Hünermann, P. (2006). *Fe, tradición y teología como acontecer de habla y verdad. Dogmática fundamental*. Barcelona: Herder, p. 212.

36 Cf. Aquino, F. (2019). *Teologia em saída para as periferias*. Recife: Unicap - Paulinas, p. 64.

que contienen la revelación acontecida en Jesucristo<sup>37</sup>, han de buscarse los signos de los tiempos en aquellas acciones nuevas, originales, que anticipan la realización escatológica de la historia.

### 3. LA IGLESIA, HERMENEUTA DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

#### 3.1. *Las muchas mediaciones posibles de la revelación*

La expresión ‘signos de los tiempos’ es, en sentido estricto, un concepto que refiere al discernimiento que la Iglesia hace, en los términos de su tradición, de la actuación de Dios en la historia. En un sentido amplio, empero, esta actuación no es otra que la que se verifica en todos los pueblos de la tierra, cristianos y no cristianos. En contra del aserto teológico ‘fuera de la Iglesia no hay salvación’, después del Vaticano II es imperioso afirmar que fuera de la Iglesia ‘sí hay salvación’. Subyace a este nuevo modo de entender la relación Iglesia-mundo la convicción teológica de que la Encarnación ha tenido por objeto la salvación del mundo, y no la salvación de la Iglesia.

Por cierto esta salvación se verifica en la Iglesia en la medida que esta, como creatura entre otras creaturas, responde afirmativamente al sí incondicional del amor de Dios. Nada impide que los otros pueblos del mundo respondan del mismo modo a su llamada,

37 Los biblistas latinoamericanos ceden su experticia en la Biblia en favor de la vida de las personas que la leen en las comunidades. La prioridad está del lado de la vida. Las Escrituras son un medio. El fin, en cambio, es lo que Dios tiene que decir a la vida de cada una de las personas. Cf. Mesters, C. (2015). *Leitura popular da Bíblia. Op cit.*; Richard, P. (1990). *Op cit.*; Croatto, S. (1985). *Op. cit.*

haciéndolo a través de sus propias tradiciones religiosas o filosóficas. Sostiene *Gaudium et spes*:

Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por *todos*, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a *todos* la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, se asocien a este misterio pascual (GS 22)<sup>38</sup>.

La convicción de la universalidad de la salvación está muy presente en otros documentos del Concilio Vaticano II<sup>39</sup>. Lo está en *Lumen gentium* (16-17) *Nostra aetate* (2) y en *Ad gentes* (9). La referencia a 1 Tim 2, 4, que afirma que Dios quiere que ‘todos’ se salven y conozcan la verdad, es de las más importantes del Concilio.

En este predicamento *Lumen gentium* subordina la importancia de todas las tradiciones religiosas y filosóficas, incluida la cristiana, a la caridad (LG 14). La Iglesia del Concilio puso entre paréntesis su propia necesidad y, por otra parte, valoró la posibilidad de salvación y de revelación en toda la humanidad, aunque fuera con afirmaciones germinales. Así las cosas, la misión de anunciar el Evangelio ha debido replantearse. Desde ahora, el anuncio que un cristiano o una cristiana pueda hacer del Evangelio a los que no creen en Cristo, tendrá que quedar abierto a una co-evangelización. Incluso los ateos pueden ‘evangelizar’ a los cristianos en la medida que aman a su prójimo con el mismo amor con que son amados por Dios.

Ubicarse en estas coordenadas es un reto de primera importancia para la Iglesia. La Iglesia puede tener, en principio, un privilegio hermenéutico para discernir los signos de los tiempos, pero

---

38 Las cursivas son propias.

39 Cf. Ladaria, L. (2007). *Jesucristo, salvación de todos*. Madrid: San Pablo, pp. 147-150.

no un privilegio epistemológico. La Iglesia comparte con toda la humanidad el hecho de haber sido creada por Dios y, en cuanto creatura, salvada por Él. Ella es mundana por naturaleza. Requiere ser salvada como las demás creaturas. Puede alcanzar la salvación si la discierne en ella misma, en su condición de creatura condenada por su pecado y salvada por la gracia de Dios. Por esto, una distinción ontológica entre Iglesia y mundo, en orden a retener la Iglesia la salvación para sí, condenando a los demás al error y al pecado, después del Vaticano II solo consigue lo contrario. Precisamente el mayor desafío de la teología de los tiempos hoy, es pensar la unidad de Dios y la Creación, y de la Iglesia y el mundo, en términos cristológicos y, sobre todo, pneumatológicos<sup>40</sup>.

Dicho con otras palabras, lo decisivo para la misma Iglesia es la *fides qua*, no la *fides quae*. Es cierto que ambas son distinguibles, pero no separables. La fe practicada como caridad —que incorpora la justicia— es prioritaria respecto del conocimiento del depósito de la fe —la verdad acumulada y transmitida por los siglos acerca de lo acontecido en Jesucristo—. Este puede ser un privilegio hermenéutico de la Iglesia. Los cristianos han vaciado su experiencia de Cristo en los mismos recipientes en que Jesús se entendió a sí mismo y su misión; y, a lo largo de los años, han precisado en qué consiste la fe de la que depende la salvación y cuál no. Pero la ortopraxis tiene prioridad sobre la ortodoxia<sup>41</sup>. Una empresa evangelizadora que no haga suya esta distinción y subordinación de un modo de entender la fe del otro, más aún si hace prevalecer la ortodoxia sobre la ortopraxis, no puede sino auapar empeños colonizadores

40 Cf. Noemi, J. (2013). Teología de y en la historia. Sobre la pretensión historiológica de una teología de los signos de los tiempos. En V. Azcuy, C. Schickendantz, E. Silva. *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 129-146.

41 Cf. Segundo, J. L. (1990). Libertad y liberación. En I. Ellacuría & J. Sobrino. *Mysterium liberationis*, vol. I. Madrid: Trotta, pp. 373-391, 380; Sobrino, J. (1990). Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios. En I. Ellacuría & J. Sobrino. *Mysterium liberationis*, vol. I. Madrid: Trotta, pp. 575-599; Pastor, F. (1989). Ortopraxis y ortodoxia. *Gregorianum* LXX, pp. 689-793.



como los que se han conocido en América Latina desde la Conquista en 1492<sup>42</sup>.

Esto mismo obliga a entender la Tradición de dos modos estrechamente relacionados. Si se trata de ordenar los factores, la prioridad la tiene aquella Iglesia de los orígenes que ha comunicado por generaciones una experiencia de salvación, la cual se ha articulado en ritos, cantos, expresiones artísticas, monumentos y textos que indican a los cristianos y cristianas del presente y del futuro cómo transmitir de un modo auténtico lo que la Iglesia ha probado como camino válido para toda la humanidad. Lo decisivo siempre será una comunicación del Evangelio de persona a persona, en el entendido de que una a otra pueda compartir su experiencia del amor de Dios.

La argumentación contraria, que prioriza el *fides quae* sobre la *fides qua*, entorpece la experiencia de Dios de la Iglesia. Ella, en la práctica, acaba siempre en intentos grotescos o finos de imponer el cristianismo. Por cierto, la teología deductiva en la cual predomina la visión desde la *fides quae* suele olvidar o ignorar la índole histórica de los testimonios. En el extremo de las posibilidades, una incorrecta comprensión de la Tradición desemboca en el tradicionalismo que constituye precisamente una traición de la Tradición. No hay antónimo mayor a la Tradición que el tradicionalismo. A saber, el ahistorizar las mediaciones de la fe imponiendo el cristianismo a las siguientes generaciones como si el Espíritu Santo nada aportara a la experiencia que estas pudieran hacer de Dios. Pero el tradicionalismo no se puede descartar tan fácilmente. Se replica cada vez que se insinúa algún tipo de separación y contraposición entre Iglesia y mundo.

---

42 La Teología india ha explicitado la gravedad que ha tenido en América Latina la imposición del cristianismo. Cf. López, E. (1999). *Espiritualidad y teología de los pueblos amerindios*. México: UNAM; López, E. (2012). Disponible en [http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar\\_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/assteologica/Eleazar_LATEOLOGIAINDIAYSULUGARENLAIGLESIA.pdf). Consultado el 2 de noviembre de 2017; Sarmiento, N. (2000). *Caminos de la teología india*. Cochabamba: Verbo Divino.

Es precisamente este el espacio que una teología de los signos de los tiempos abre a la Iglesia. Esto es, saberse ella misma un *locus theologicus*, antes como testigo —comunidad de los creyentes—, que como institución que tiene enseñanzas sobre la fe —indicaciones objetivas de la vía de la salvación—. El mundo en el cual la Iglesia arraiga y que la Iglesia es, constituye el *locus* de la gracia y de la salvación. En adelante cabe decir que, en realidad, fuera del mundo ‘no hay salvación’, sino alienación y perdición. Por esto mismo, la Iglesia está llamada a un *amor mundi*, esto es, a amar al mundo como Dios lo ama.

Una Iglesia que discierne en sí misma las esperanzas y tristezas, la liberación y la opresión de los contemporáneos, sean cristianos o no, anticipa la realización escatológica de un Reino que no puede ser identificado con instituciones estatales, eclesiásticas o semejantes que valgan por sí mismas y sacrifiquen a las personas en favor de su perdurabilidad. La misión de la Iglesia, por el contrario, no puede ser sino una misión expurgadora y descolonizadora de toda suerte de mediaciones que esclavizan o menoscaban a los seres humanos.

Precisamente esta necesidad de la Iglesia de reconocer su mundanidad y, en virtud de la fe en la Encarnación, progresar en su humanización; este hacer suyo la Iglesia la Creación que el ser humano continúa con su creatividad; este reconocerse a sí misma necesitada de salvación, son condiciones indispensables para articular fe y razón, fe y ciencia, fe y cultura, y fe y justicia. Estas articulaciones son indispensables. En palabras de Eduardo Silva: “distinguir la voz de Dios en medio de las voces de los hombres nos obliga a juzgar la realidad desde criterios teológicos, filosóficos, éticos y antropológicos”<sup>43</sup>.

43 Silva, E. (2013). Criterios de discernimiento para una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. En V. Azcuy, C. Schickendantz, E. Silva *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 173-208, 182.

Estas mediaciones hacen posible responder a los llamados históricos de Dios con una praxis que pueda efectivamente convertir este mundo en el Reino de Dios, pues la mediación de la revelación propia de la Tradición, como interpretación de las variadas interpretaciones del cristianismo, requiere recurrir también a la muchas mediaciones teóricas y prácticas, interpersonales y colectivas, a riesgo de afirmarse de un modo genérico y, en consecuencia, reciclar la dualidad Iglesia-mundo y la yuxtaposición de la gracia y la naturaleza<sup>44</sup>, de las que se siguen las posibilidades contrarias de experiencias de Dios y pastorales alienantes y colonialistas. En este sentido, una teología de los signos de los tiempos necesita desarrollar una criteriología compleja como para que la mediación de Cristo<sup>45</sup>, criterio y factor de la salvación trascendente y de liberación intramundana, transforme la realidad a los niveles más profundos posibles.

La teología latinoamericana ha dado pasos significativos a este propósito<sup>46</sup>. Una teología que reconoce que el ‘mundo de los pobres’ y de las ‘víctimas’ revela a Dios, que este mundo no es un mero ‘lugar hermenéutico’ que incide en la interpretación histórica de la Palabra, ha de ser muy responsable al momento de señalar exactamente cómo Dios se halla entre los pobres y cómo los libera de su opresión. Ha de serlo por una razón de justicia con los no-pobres y de responsabilidad con los pobres mismos.

---

44 Cf. Silva, E. & Costadoat, J. (2005). Centro Teológico Manuel Larraín: una interpretación teológica del presente. *Teología y vida*, No. 46, pp. 503-509, 505.

45 Cf. Hünermann, P. (2014). *Op cit.*, p. 243, 249.

46 Cf. Vale destacar el intento de Eduardo Silva de elucidar una ‘topología de criterios’ teológico-hermenéuticos, filosófico-ético-políticos y también los más propios de una cristología pneumatológica. Cf. Silva, E. (2013). *Op. cit.*

### 3.2. *Corolario: las Comunidades Eclesiales de Base como ‘lugar teológico’*

Considerado todo lo anterior, ha de reconocerse que la Iglesia misma constituye un ‘lugar teológico’; y que las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina representan a la Iglesia por excelencia<sup>47</sup>. No es exagerado sostener que en ellas han tenido lugar la recepción más característica del Concilio Vaticano II en América Latina. En ellas se cumplen las principales expectativas de las cuatro constituciones: preeminencia de la Palabra de Dios (*DV*), liturgia participativa (*SC*), Iglesia como sacramento de salvación y como Pueblo de Dios (*LG*), y discernimiento de los signos de los tiempos (*GS*). En la ‘Iglesia de los pobres’ Dios se revela como el Dios de la vida y el Dios de los pobres. Por esto mismo, debe lamentarse que estas comunidades hayan sido algo marginadas en el conjunto de la Iglesia latinoamericana y que, en las últimas décadas, hayan sido abandonadas a su suerte por los párrocos o derechamente suprimidas. Es de recordar que otros de los textos de la Conferencia de Santo Domingo que volvió cambiado del Vaticano, fue el que se refería a las Comunidades Eclesiales de Base.

En estas comunidades se ha realizado de un modo artesanal, pero real, el discernimiento de los signos de los tiempos<sup>48</sup>. En ellas se da una hermenéutica del Evangelio en virtud de la Tradición que es apropiada en la Iglesia de los pobres, sea en la religión del pueblo, en la religiosidad o en la sabiduría popular, de un modo espiritual,

47 Cf. Alonso, A. (1970). *Comunidades eclesiales de base*. Salamanca: Sígume; Marins, J. (1975). *Comunidades eclesiales de base*. Bogotá: Paulinas; Carvalho, M. (1986). *Comunidades eclesiales de base: alcance y desafío de un modo nuevo de ser Iglesia*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas; Trigo, P. (1999). Comunidades eclesiales de base. *Revista latinoamericana de teología* XVI, No. 47, pp. 189-206; Boff, C. (1981). *Comunidades eclesiales de base y prácticas de liberación*. Bogotá: Indo-American Press Service.

48 Cf. Bacher, C. (2017). El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios. Una lectura desde la teología pastoral fundamental. En C. Schickendantz, D. García, V. Azcuy. *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 133-162, 150-151.

fervoroso y creativo. Esta práctica normalmente es precedida y continuada por acciones de caridad, de solidaridad y de lucha social.

El pueblo cristiano reunido en comunidades populares no dispone de las mediaciones complejas referidas anteriormente, pero suele informarse en términos generales de lo que ocurre y, en todo caso, su misma vida, su ‘conato agónico’<sup>49</sup> por vivir de acuerdo al Espíritu, le hace experto en sintonizar con las víctimas de la época y comprenderlas como no puede hacerlo ningún instrumento técnico. En ellos se concreta mejor que en muchos otros que el discernimiento de los signos de los tiempos es, en última instancia, una actividad espiritual. Es notable, por cierto, que en las Comunidades Eclesiales de Base no existe mayor dificultad para integrar el cristianismo del Concilio al cristianismo pre-conciliar<sup>50</sup>. Antes bien, este constituye un soporte extraordinario para localizar una opción por los pobres que asuma los desafíos de cambios sociales y culturales liberadores. De aquí que los cristianos y cristianas pobres tienen un privilegio epistemológico para, gracias al Espíritu, captar la voluntad del Dios solidario con las víctimas y los pueblos crucificados en los acontecimientos del presente.

En las Comunidades Eclesiales de Base acontece una experiencia eclesial de Dios que es, dicho por los mismos biblistas latinoamericanos, más importante que la Biblia misma<sup>51</sup>. Esta experiencia no sería posible sin las Escrituras. El pueblo cristiano cree que la Biblia es la Palabra de Dios. Pero la lectura de esta Palabra está al servicio de la Palabra que Dios dirige a las personas singularmente consideradas

---

49 Cf. Trigo, P. (2013). *Relaciones humanizadoras. Un imaginario alternativo*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, p. 52.

50 Cf. Rubens, P. (2004). *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus: enjeux d'une théologie du croire*. Paris: Cerf; Costadoat, J. (2015). La imagen de Cristo en Edith Cabezas. *Teología y vida* LVI, No. 4, pp. 407-429; Costadoat, J. (2017). El cristianismo de Hilda Moreno. Un estudio de caso. *Cuadernos de teología* IX, No. 1, pp. 126-154.

51 Cf. Costadoat, J. (2019). La hermenéutica bíblica de la teología latinoamericana de la liberación. *Revista latinoamericana de teología* XXXVI, No. 107, pp. 120-138.

por medio de un diálogo comunitario. En la comunidad se compar-ten y se sacan las conclusiones de las interpretaciones personales de la Palabra. La contribución de los exégetas puede ser muy importante, pero solo como medio. Lo mismo debe decirse de las indicaciones del Magisterio. Pues el fin de esta lectura es que este compartir constituya y fortalezca la fe de los hermanos y las hermanas.

Además de esta lectura popular de la Biblia —que puede tener espacio en la Eucaristía al momento de la homilía—, las misas en las Comunidades Eclesiales de Base suelen comenzar con un compartir los ‘hechos de vida’. El sacerdote que preside comienza la celebración preguntando a los participantes qué ha ocurrido en el mundo, en el país, en la Iglesia y en sus vidas que merece ser analizado a la luz de la fe. Los participantes, a continuación, conversan, e incluso discuten, a propósito de asuntos generales y, en todo caso, compar-ten reverentemente los hechos más significativos para las vidas de la gente de la de comunidad; asuntos tan sencillos como decisivos para sus vidas: la salud, el trabajo, la necesidades básicas del agua, la luz, la alimentación y la educación de los hijos y, por cierto, el recuerdo de personas que necesitan oraciones y de los difuntos.

La teología de los signos de los tiempos, como se ha señalado otras veces en este texto, tiene una tarea pendiente. Dicho aún en otras palabras, ella ha de articular la Palabra de Dios en su versión escrita y tradicional, y su expresión actual. Este desafío, por otra parte, remite a las expresiones eclesiales de tal articulación. Debe reconocerse, por lo mismo, que las Comunidades Eclesiales de Base, habiendo constituido el ícono de la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina y el Caribe, tienen un futuro incierto.

# LUGAR SOCIAL COMO LUGAR TEOLÓGICO Y TEOLOGAL

*Pedro Trigo\**

## 1. SENTIDO DEL LUGAR SOCIAL EN UNA ANTROPOLOGÍA INTEGRAL

Desde el individualismo ambiental se puede vivir el lugar social como meras posibilidades y limitaciones para mi realización individual. Como no tengo ningún compromiso con él, el único asunto es optimizar las posibilidades y disminuir al máximo las limitaciones. Si es que no puedo salir de ese lugar y llegar a otro más favorable para mi proyecto.

Pero si yo me acepto a mí mismo como un ser social, es decir como una persona que pertenece a una sociedad y que está inserta en ella en un determinado lugar, no sólo geográfico sino social, tengo que discernir qué me demanda esa pertenencia y cómo habérmelas

---

\* Jesuita filósofo y teólogo venezolano, de origen español. De 1964 a 1966 tuvo contacto con monseñor Leonidas Proaño en Ecuador, sintiéndose comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representaba. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde ese año pertenece al Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela (Centro Gumilla). Ha sido profesor invitado en varias universidades de América Latina, vinculado principalmente a la facultad de teología de la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas. Vive en una zona popular y acompaña a las comunidades cristianas de base.

para vivir personalizadamente en ese lugar social, si no se me pide que lo cambie para desempeñar mejor ese compromiso con la sociedad a la que pertenezco.

El punto de partida es que, al aceptarme como una persona, me acepto como hijo y como hermano: no he nacido de mí mismo sino de mis padres y de tantos otros que me han puesto en la existencia con su amor constante, gratuito y horizontal y me han posibilitado que llegara a estar a la altura del tiempo histórico<sup>1</sup>. También convivo con tantos otros de los que recibo sus dones y les entrego los míos. Así pues, siendo un individuo, es decir, este ser específico que soy, del que me tengo que hacer cargo y optimizar y, ante todo, aceptar y echar adelante responsablemente, no me defino, sin embargo, por esa condición individual ya que, habiendo nacido desvalido y por eso autocentrado, la relación constante de amor de mis papás me hizo posible la vida y logró que me pusiera en sus manos como respuesta a su fe en mí<sup>2</sup>.

Así pues, me defino como una persona: por las relaciones que me trajeron al mundo e hicieron posible mi vida y a las que correspondí y sigo respondiendo. Ese tipo de relaciones, desde mi individualidad, no desde mis particularidades sino desde lo más auténtico de mí, es la que me define como venido de otros, existiendo con otros y entregado a otros<sup>3</sup>.

Desde esta experiencia primordial, que me caracteriza como un ser comunitario, viene mi comprensión de estar inserto en una sociedad y de pertenecer a ella, y mi aceptación de esa pertenencia

1 Cf. Trigo, P. (2018). El ser humano: individuo, sujeto, persona. En P. Trigo. *La enseñanza social de la Iglesia*. Caracas: Gumilla, pp. 45-50.

2 Cf. Trigo, P. (2013). Estructura de las relaciones de Fe. En P. Trigo. *Relaciones humanizadoras*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 19-47.

3 "Hace falta la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos". "Siendo creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde" (LS 202 y 89).



desde lo más genuino de mí. Esa aceptación se da cuando pongo en común mis haberes, no mis particularidades sino mis dotes y lo que he llegado a ser ejercitándolas, inhibiendo mi mismidad, para que se constituyan sociedades —grupos, organizaciones e instituciones— y el cuerpo social<sup>4</sup>. Tengo que inhibir mi mismidad porque en el cuerpo social todo es de todos, pero de nadie en particular porque tiene que estar a disposición de todos.

Actualmente, porque hemos llegado a la mundialización, aunque diste mucho de ser reconocida, mi sociedad no se puede abstraer de toda la sociedad humana y de su pertenencia a la Tierra. Así pues, desde esta sociedad concreta en la que hago vida, pertenezco a la humanidad y soy “terreno de la tierra” (Gn 2, 7).

Este modo de concebirme se afianza y trascendentaliza al considerar que Dios no me creó con un acto de causalidad eficiente, como un carpintero hace una mesa, sino que me pone en la existencia con su relación de amor constante y absolutamente discreta<sup>5</sup>. Esto implica que soy radicalmente persona en este sentido trascendente: existo por la relación de amor de Dios que me pone fuera de sí y me mantiene ante sí, libre de sí. Esta condición de persona se acrecienta enormemente al haber recibido la revelación de que Dios me ha creado para relacionarse también históricamente conmigo y con los demás seres humanos. Esa relación histórica se hizo irreversible cuando envió a su Hijo único y eterno, no sólo como un ser humano sino precisamente como nuestro hermano, porque nos lleva

---

4 Cf. Ellacuría, I. (1999). *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA, pp. 238-261, 380-394.

5 “Las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones. Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente (cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 11, art. 3; q. 21, art. 1, ad 3; q. 47, art. 3.). Esto no sólo nos invita a admirar las múltiples conexiones que existen entre las criaturas, sino que nos lleva a descubrir una clave de nuestra propia realización. Porque la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas” (LS 240).

realmente en su corazón, en su amor concreto<sup>6</sup>. Jesús murió llevándonos en su corazón y por eso al recrearlo su Padre en su seno, en él estamos también ya realmente nosotros.

De ese modo, el lugar social tiene que ser concebido como el lugar concreto desde el cual el ser humano realiza su sociabilidad, como un componente ineludible de su condición de persona<sup>7</sup>. Por tanto, no puede ser absolutizado: ese lugar social no se puede cerrar a los demás lugares sociales y ni siquiera prescindir de ellos. Yo no me puedo definir por él. Es el lugar desde donde yo me realizo como ser humano por mi apertura en principio a todos los seres humanos. Si no me abro a todos los seres humanos, no me defino como humano sino por un elemento de mí absolutizado o por el orden establecido (cf. GS 26)<sup>8</sup>.

Cada lugar social tiene sus virtualidades y sus limitaciones. Ahora bien, estas últimas se relativizan muchísimo si vivimos nuestro lugar social no como privilegio o como una factualidad que se absolutiza o como una fatalidad a la que tenemos que resignarnos, sino, como hemos insistido, de modo abierto, relacionándonos en principio horizontalmente con todos los seres humanos buscando el bien común<sup>9</sup>, en el que, si somos relación, se encuentra el verdadero bien personal.

6 Cf. Trigo, P. (2018). *Jesús nuestro hermano*. Maliaño: Sal Terrae, pp. 39-41.

7 Cf. Trigo, P. (2018). *La enseñanza social de la Iglesia*. Op. cit., pp. 89-94.

8 Cf. Trigo, P. (2012). Afirmarse como seres humanos y afirmar a todos los seres humanos: vocación y misión de todos los seres humanos. *Iter Humanitas* No.17, pp. 105-146.

9 Cf. Trigo, P. (2018). *La enseñanza social de la Iglesia*. Op. cit., pp. 95-122; Messner, J. (1959). *El bien común, fin y tarea de la sociedad*. Madrid: Euramérica; Conferencia Episcopal Venezolana. (2006). *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. Caracas: CEV, pp. 109-112; Ducoïn, G. (1963). *Para una economía del bien común*. Zaragoza: Hechos y Dichos, pp. 164-179.

## 2. CONSTITUIRNOS EN HUMANOS

*En esta sociedad piramidal, por inequitativa, no todos los lugares sociales propician constituirnos en humanos, aunque viviéndolos personalmente, desde todos, es posible.*

Ahora bien, como, de hecho, vivimos en una sociedad piramidal porque no nos hemos entendido como personas sino como meros individuos en competencia constante para conseguir el provecho privado<sup>10</sup>, y como las reglas sociales, en último término, están moldeadas por las corporaciones globalizadas y los grandes inversionistas, de hecho unos lugares sociales posibilitan dinero y poder, en otros casi resulta imposible obtener establemente la subsistencia, y en otros se trabaja hasta la extenuación para conseguir pequeñas mejoras, afán que consume casi todas las energías. Desde esta antropología y estas reglas subyacentes tenemos que decir que hay pobres porque hay ricos. Este es el carácter dialéctico de la pobreza, del lugar social de los pobres y de los ricos<sup>11</sup>. “Los pobres del mundo casi siempre lo son por injusticia social y a la fuerza; se trata de una pobreza impuesta, injusta, real y padecida”<sup>12</sup>.

En este sentido, como la sociedad es cada vez más inequitativa, en el lugar social de los vencedores resulta muy difícil constituirse en personas, es decir, vivir humanizadamente porque en él las relaciones se dan, no con las personas, sino a través del mercado, de la producción y del consumo, y en ese mundo exclusivo de los de arriba, las mayorías desaparecen del horizonte para poderlas explotar sin conflictos interiores. Sin embargo, si se relativiza ese

---

10 Es el conatus de Spinoza —“el empeño de conservarse en la existencia es el primero y único fundamento de la virtualidad positiva”. (Spinoza, B. [1980]. *Ética IV, XXII, corol.* México: FCE, p. 191)—, que según Horkheimer y Adorno es el *ethos* y el *pathos* del occidente (Horkheimer, M. & Adorno, T. [1994]. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, p. 82).

11 Cf. Ellacuría, I. (2009). Los pobres, lugar teológico en América Latina. En I. Ellacuría *Mi opción preferencial por los pobres*. Madrid: Nueva Utopía, pp. 43-44.

12 Calleja, J. I. (2016). *Misericordia, caridad y justicia social*. Maliaño: Sal Terrae, p. 32.

lugar y se ponen en primer lugar las relaciones con las personas y las ventajas no se utilizan para prevalecer sino para servir más eficazmente, sí es posible vivir en él humanizadamente, aunque sea absolutamente a contracorriente.

También resulta difícil vivir en esa zona media en la que el trabajo resulta tan asfixiante por las reglas impuestas y por la compulsión al consumo y a confinarse en la condición de individuo, porque en un medio tan competitivo la solidaridad se ve como absolutamente disfuncional<sup>13</sup>. Sin embargo, siendo consciente de que esas reglas de juego y esa presión ambiental deshumanizan, se puede optar por solidarizarse no sólo para ayudarse mutuamente, una relación no contemplada en el sistema, sino también para cambiarlo.

Finalmente vivir en un medio en el que no hay condiciones para vivir es vivir siempre a contracorriente, un modo de vivir que produce mucha fatiga y frecuentemente frustración y la compulsión a dejarse llevar por las pulsiones más elementales porque no se puede mantener esa tensión para vivir unificándose en torno a lo más genuino. Pero, si triunfa la humanidad, viviendo en paz, haciendo justicia a cada elemento de la realidad, conviviendo de modo abierto en relaciones fraternas, cuando faltan los elementos más indispensables para vivir, es el modo más humano de vivir<sup>14</sup>. Jon Sobrino, siguiendo a Ellacuría, lo llama ‘civilización de la pobreza’<sup>15</sup>. Ronaldo Muñoz describe muy analítica y ajustadamente tanto las negatividades, en gran medida inducidas, como las vivencias humanizadoras que se dan en el lugar social de los pobres<sup>16</sup>.

13 El caso paradigmático en América Latina es Chile, que por eso es puesto como ejemplar por las corporaciones globalizadas y la opinión que dimana de ellas.

14 Es el modo de vivir de los pobres con espíritu (Cf. Ellacuría, I. [2009]. *Op. cit.*, pp. 45-48.)

15 Cf. Sobrino, J. (2007). La civilización de la pobreza. En J. Sobrino. *Fuera de los pobres no hay salvación*. Madrid: Trotta, pp. 33-38.

16 Cf. Muñoz, R. (1991). La Iglesia de los pobres: el pueblo y la comunidad. En Instituto Bartolomé de las Casas. *Teología y liberación: religión, cultura y ética*. Lima: CEP, pp. 164, 166-167, 169, 170-171.

Así pues, hemos asentado que el lugar social de los vencedores es el más cómodo, pero, dejado a su lógica, el más deshumanizador<sup>17</sup>. Aunque en él también cabe vivir desde otra lógica, privilegiando a las personas, un vivir a contracorriente que resulta fecundo. El lugar medio posibilita vivir con lo conveniente, pero presiona para entregarse a la competencia y al disfrute de lo conseguido con tanto esfuerzo. Se precisa una actitud muy personalizada para salir de esa lógica y jugar un juego solidario en grupos y asociaciones de ayuda mutua y hacia una alternativa superadora. 'El lugar social más bajo casi es un no lugar', por no haber en él las condiciones mínimas de vida. La conciencia de la escasez continua y la desventaja casi insuperable es proclive a que se desista del trabajo incesante por cultivar la humanidad; pero si ese empeño logra llevar la voz cantante, se logra la mayor humanidad posible.

Como se ve, todos los lugares sociales ofrecen posibilidades y no menos dificultades. No se puede demonizar ni sacralizar ninguno. Aunque si vivimos en la sociedad más inequitativa de la historia y si esa inequidad va en aumento inconteniblemente, hay que decir que esa situación de pecado que salpica a todos los que se dejan configurar por ella, vivan en el lugar social que vivan, afecta sobre todo a los que viven en 'el lugar de los vencedores'. De tal modo que se puede decir que 'es un lugar de pecado', aunque en él, como hemos insistido, se pueda vivir a contracorriente, ejercitando sistemáticamente las relaciones humanizadoras.

Más triste es la condición del lugar social medio, que exige un esfuerzo ímprobo para obtener resultados mediocres y que conlleven la deshumanización al confinarse en la competencia despiadada y el exiguo disfrute. Ahora bien, también hemos insistido que en él se da, de igual forma, la organización solidaria y la lucha por una sociedad alternativa. El lugar social más bajo no debería existir; es

---

17 Es lo que asienta Jon Sobrino, siguiendo a Ignacio Ellacuría, en Sobrino, J. (2007). *Fuera de los pobres no hay salvación*. Op. cit., pp. 27-33.

el que hace ver la inhumanidad de la dirección dominante de esta figura histórica<sup>18</sup>. Pero de él podemos decir que “donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia” (Rm 5, 20).

### 3. EL LUGAR SOCIAL DE LOS POBRES

*El compromiso orgánico y personalizado con los que viven en el lugar social de los pobres, condición de posibilidad para vivir personalizadamente.*

Cristianamente hablando tenemos que decir que la referencia vital comprometida a este lugar social de los pobres es la decisiva para constituirnos en humanos<sup>19</sup> y que esto vale en primer lugar para los que viven en él<sup>20</sup>. Este lugar social no puede ser glorificado porque, por el contrario, no debería existir. En todos los lugares sociales deberían darse las condiciones básicas para vivir humanamente, lo que comprende no sólo medios para vivir sino trabajo digno y congruamente remunerado y participación social y política. Este lugar es el que hace ver inequívocamente que vivimos en una situación de pecado<sup>21</sup>. Por eso no basta con vivir honradamente en el lugar social en el que se vive.

Si queremos ser personas, es indispensable, tanto tener relaciones solidarias orgánicas con los que viven en el lugar social de la

18 He aquí una espléndida caracterización, por su concreción, del lugar social de los pobres: “la vida del pobre es, sin duda, una situación de hambre y de explotación, de insuficiente atención a su salud y falta de vivienda digna, de acceso difícil a la educación, de bajos salarios y desempleo, de luchas por sus derechos y represión. Pero eso no es todo. Ser pobre es igualmente una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacer amigos, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. Los pobres constituyen un mundo” (Gutiérrez, G. [1983]. *Beber en su propio pozo*. Lima: CEP, p. 186).

19 “Si no se mira al mundo desde los márgenes provocados por la injusticia; si no se asume toda la realidad desde ellos —social y espiritualmente—, ninguna conversión puede dar con el hilo de la antropología justa y enhebrar las personas y los pueblos en la civilización del amor” (Calleja, J.I. [2016]. *Op. cit.*, p. 31).

20 Ronaldo Muñoz se refiere específicamente a las comunidades cristianas de pobres en el seno del pueblo pobre. Cf. Muñoz, R. (1991). *Op. cit.*, pp. 165-166, 167-168, 170, 171-173.

21 Por eso al referirse a la situación del pueblo pobre, Ellacuría y Sobrino hablan del ‘pueblo crucificado’ y describen, tanto el horror de su situación injusta, como la salvación que trae. (Cf. Sobrino, J. [2007]. El pueblo crucificado. En J. Sobrino. *Fuera de los pobres no hay salvación*. *Op. cit.*, pp. 19-27.

pobreza y la exclusión, como trabajar comprometiendo en ello a la propia persona, para que cambien las reglas de juego de manera que no haya ningún lugar social en el que no se den condiciones básicas para vivir humanamente. Es preciso insistir que no basta lo primero, que es imprescindible también lo segundo, porque sin ello esa ayuda desinteresada, en contra de lo pretendido por el que la da, es una colaboración eficaz para que se afiance esta situación de pecado, ya que al atenuarse los efectos más deletéreos sin tocar las causas que los producen, se afianza el sistema<sup>22</sup>.

Insistimos en que esa opción por los que viven en el lugar social de la pobreza y la exclusión es válida, en primer lugar, para los que viven en él. Y no es fácil hacerla porque al ser todo tan precario y al percibir la exclusión que cae sobre ellos, la propensión es a aprovecharse de lo poco que se consigue ya que compartir en la necesidad es algo realmente heroico. Esa solidaridad mecánica de la que habla la sociología (Émile Durkheim), de hecho, en lo que conocemos, no es nada automática. Por el contrario, es la decisión más personalizadora. Ella exige una congruencia vital básica y acarrea tremendos costos. Y, sin embargo, no pocos pobres la practican asiduamente.

#### 4. DIOS OPTA POR LOS POBRES

*El Dios judeo-cristiano opta por los pobres en orden a su liberación y lo hace suscitando liberadores humanos, a los que acompaña dándoles la consistencia indispensable.*

Todo lo que llevamos dicho lo hemos elaborado desde la perspectiva cristiana<sup>24</sup>. Pero no la hemos tematizado apenas para que se vea

---

22 Calleja insiste en el tema. Cf. Calleja, J.I. (2016). *Op. cit.*, pp. 27-37.

23 Ellacuría, I. (2009). El auténtico lugar social de la Iglesia. En I. Ellacuría. *Mi opción preferencial por los pobres*. Madrid: Nueva Utopía, pp. 145-156.

el carácter universal de su propuesta humanizadora. Vamos, pues, a tematizarla.

El Dios de la Biblia se define como el que oye los gemidos de los oprimidos, el que ve sus aflicciones y el que baja a liberarlos, baja al lugar social en que se encuentran<sup>24</sup>. Es así porque es el Creador de todos y no puede tolerar que unos opriman a otros. Él se define por la misericordia. De ahí arranca su carácter liberador. Él es, por eso, el Dios de los pobres.

Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios, para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama (*DP* 1142).

Hemos insistido que la creación consiste en una relación constante de amor que pone fuera de sí a los seres y los mantiene ante sí, libres de sí. Dios, como nos ama, nos pone en la existencia y no nos enfeuda a sí, sino que nos mantiene libres. Por eso le duele y no puede soportar que otros, tan no se conozcan a sí mismos ni quieran a sus hermanos, salidos, como ellos, de su amor personalizado, que los utilicen como meros instrumentos para afianzar su poder y gloria.

Así pues, Dios toma la defensa de los que están en el lugar social de la pobreza porque están en ese lugar social, que para él no debería existir en la humanidad porque todos los seres humanos existimos por su relación de amor constante y personalizada y, por tanto, deberíamos proceder con los demás con el mismo amor con el que somos puestos incesantemente en la existencia.

Por eso Dios nos pide a todos que actuemos con los demás como él actúa con nosotros y, en concreto, que seamos hermanos de

24 Cf. Trigo, P. (2020). *Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo. El cristianismo latinoamericano*. Santander: Sal terrae.



aquellos que no tienen cómo vivir, porque quienes comandan esta figura histórica y crean e interpretan las reglas de juego están tan deshumanizados que no saben que son hijos de amor y que amar a los demás es ejercitar lo más genuino de su ser y, por el contrario, buscar como individuos sin lazos, su propio provecho de modo absoluto, instrumentalizando y excluyendo a otros, deshumaniza. Por eso nos pide no sólo que los ayudemos, sino que tomemos su defensa luchando por cambiar las reglas de juego y más todavía su espíritu.

Para hacernos cargo de la trascendencia de esta propuesta, tenemos que hacernos cargo de que Dios no baja a esta tierra para actuar en ella como un sujeto intramundano más. Él baja a encargar a otros seres humanos que asuman esa tarea y les promete que él va a estar con ellos dándoles la consistencia que necesitan para cumplir este encargo. Dice más; dice que ese estar con el enviado liberador revela su nombre, es decir, que esa presencia activa, aunque trascendente, de Dios en nosotros, esa compañía que nos hace consistentes, no es para él algo secundario sino que pone en funcionamiento su propio ser, lo que lo revela.

Eso significa que el Dios bíblico no se manifiesta, sobre todo, en la esfera de la religión organizada sino en este dar compañía para que sea posible la liberación de los oprimidos hacia un horizonte fraterno en el que no haya ya opresores ni oprimidos sino el don recíproco de sí de los que habitamos la misma Tierra, creados y sostenidos por la relación constante de amor del Creador y Padre de todos. Por eso la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, del Concilio Vaticano II “sugiere que la Iglesia encuentra su plenitud en el mundo”, lo cual implica “un desplazamiento, un recentramiento, de la Iglesia desde el centro hacia los suburbios”, “por acercarse al ejemplo dado por Jesucristo”. Porque “una Iglesia auténtica es una Iglesia pobre y para los pobres”<sup>25</sup>.

---

25 Fraggioli, M. (2017). *La onda larga del Vaticano II*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 120-121, 127-128.

Por tanto, el que se solidariza con los pobres desde esta perspectiva no pelea con los opresores con las mismas armas que ellos. En realidad, no pelea a ver quién gana, es decir, no juega su mismo juego, un juego en el que lo que uno gana lo pierden los demás. El que actúa desde la perspectiva del Dios bíblico juega un juego en el que, aportando cada uno lo mejor de sí, todos salgamos ganados. Por eso juega el juego de la democracia, que no se refiere sólo ni principalmente a la democracia política sino al modo de relacionarse en cada uno de sus momentos constitutivos o elementos<sup>26</sup>.

## 5. SEGUIR A JESÚS DESDE EL LUGAR SOCIAL DE LOS POBRES

*El Hijo de Dios echó la suerte con la humanidad desde el lugar social de los pobres y nos enriqueció con su pobreza: no dio cosas, se dio a sí mismo instaurando la reciprocidad de dones. Consecuencias de esa vida para el seguidor de Jesús.*

Esta revelación de Dios como el que no puede consentir la opresión del ser humano por otros seres humanos y baja darles consistencia en la lucha por su liberación alcanza un punto de no retorno con la Encarnación de su Hijo que no sólo echa la suerte con la humanidad, sino que lo hace precisamente desde abajo, desde ese lugar social: nace como sometido al emperador y como no recibido, y por eso no en una casa sino en un refugio de animales, y por eso su madre lo reclina no en una cunita sino en un pesebre<sup>27</sup>. Sin embargo, nació en una familia de artesanos y por eso en el último lugar

26 Cf. Trigo, P. (2013). La cultura de la democracia. En P. Trigo. *Relaciones humanizadoras*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, pp. 49-100; Trigo, P. (2018). *La enseñanza social de la Iglesia*. Op. cit., pp. 181-209.

27 "No hay otro modo de ser cristianos que en la acogida de esta *Encarnación samaritana o misericordiosa y kenótica* en Jesucristo... y en la nuestra" (Calleja, J.I. [2016]. Op. cit., pp. 25-26). Las cursivas son propias.

de su sociedad, pero adentro, en un lugar social reconocido, que es lo que significaba la expresión castellana ‘pobre, pero honrado’, es decir, digno de respeto por tener un lugar y una función reconocidos, aunque fueran los más bajos.

En ese lugar se levantó de un modo completamente humano. En contra de la estimativa vigente, fue el lugar social más apropiado para la misión a la que había sido enviado: hacer de la humanidad dividida, desigual, injusta y enemistada, el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, es decir una sola familia<sup>28</sup>. Insistimos que no debería existir ese lugar social. Pero sostenemos también que, si la persona no se deja llevar por sus grandes negatividades, si vence al mal a fuerza de bien, ahí se cultiva la humanidad más cualitativa. Por eso dice Pablo que Jesús “nos enriqueció con su pobreza” (2 Cor 8, 9). Por eso insiste Calleja: “ahora que está de moda decir que debemos preservar la fe cristiana de las ideologías sociales, la peor de todas es que se quiera construir el camino de Jesús desde la equidistancia social”<sup>29</sup>.

Ahora bien, cuando fue llamado a la misión de transformar este mundo en el mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, dejó su precaria instalación y vivió en el camino: no tuvo dónde reclinar la cabeza. Y en ese ‘no lugar’ no vivió con angustia porque convivió. Ante todo, descansó completamente en el amor constante de su Padre, pero también se dedicó a vivir como hermano de todos: a sembrar la fraternidad de las hijas e hijos de Dios. Por eso dejó su familia: para hacer de toda la humanidad una sola familia, a la que obviamente invitó a la suya.

Queremos destacar este punto: Jesús no pudo encarnar literalmente al buen samaritano. Él no pudo limpiar las heridas del medio muerto con vino ni ungirlos con aceite, porque no los tenía. Él no

---

28 Cf. Trigo, P. (2018). *Jesús nuestro hermano*. Op. cit., pp. 15-28.

29 Calleja, J.I. (2016). Op. cit., p. 32.

pudo montar al herido en su cabalgadura, porque fue un ‘pata en el suelo’. Ni pudo pagar al posadero porque no tenía ‘rial’. Él no dio cosas; dio de sí, se dio completamente a sí mismo, y de modo tan fecundo que con su presencia alentadora, con sus palabras que daban qué pensar y con sus acciones liberadoras, logró levantar al pueblo que estaba contra el suelo, logró que se expresaran libremente, incluso ante los jefes y que se movilizaran. Por eso lo mataron.

Su entrega al pueblo fue fecundísima, pero también tuvo que recibir todo: el día en que una Marta no lo recibía en su casa, dormiría viendo las estrellas, y el día en que no lo invitaban a comer, no comía. Las relaciones que él instauró fueron mutuas. Nos enseñó que el que se pone en manos de Dios se pone en manos de los que por su mediación se ponen en manos de Dios. Instauró la reciprocidad de dones como alternativa al intercambio de bienes y servicios en el que cada quien busca su propio provecho.

Por tanto, la opción cristiana por los pobres, si quiere seguir la de Jesús de Nazaret, no puede consistir fundamentalmente en ayudarlos dándoles lo que necesitan. Tiene que incluir las relaciones horizontales y mutuas, unas relaciones en las que se exprese la entrega de sí. Tienen que ser, pues, unas relaciones personales en el mismo sentido en que lo son las relaciones divinas, que son las que constituyen al Padre, al Hijo y al Espíritu, que son denominaciones relacionales<sup>30</sup>.

Si el lugar social de los pobres no es para cada persona una referencia orgánica, en algún sentido constituyente, no llegamos a ser plenamente personas, seres humanos. En este sentido tenemos que recoger la fórmula que desarrolla Jon Sobrino: *extra pauperes nulla salus*, ‘fuera de los pobres no hay salvación’. Dice que la encontró en Javier Vitoria y en González Faus y que le parece decisiva “porque plantea con radicalidad el problema del lugar de salvación”.

30 “Las personas divinas son relaciones subsistentes” (Santo Tomás, *Suma Teológica* I. I, q. 40, a.2).

Citando a Porfirio Miranda, afirma: “la cuestión no está en si alguien busca a Dios o no, sino en si lo busca donde él mismo dijo que estaba’. En los pobres de este mundo”. La clave está en Mateo 25: lo que se hace o se deja de hacer por ellos, se hace o se deja de hacer a Jesús de Nazaret. Por eso de ello depende la suerte eterna: la salvación<sup>31</sup>.

Esto vale tanto para un inversor como para un gerente de una corporación, como para un profesor de universidad, como para un párroco, como para un empleado, como para un teólogo, como para un pobre. En cada uno de los casos esta relación orgánica es completamente heterogénea respecto de la dirección dominante de esta figura histórica y por eso tiene costos elevados. Exige siempre actuar lo más genuino nuestro para que esa relación nos construya, incluso nos alegre el corazón, a pesar de que suponga desmarcarnos del ambiente, lo que causa desgaste y hasta serios disgustos.

## 6. OBEDIENCIA PRIMORDIAL AL IMPULSO DEL ESPÍRITU

*Esta opción personalizada por este lugar social es una opción teologal por ser obediencia primordial al impulso del Espíritu. Cuando se da en obediencia a Dios y seguimiento de Jesús se convierte en lugar teológico.*

Cristianamente hablando calificamos esta relación orgánica personalizadora con el lugar social de los pobres y con los pobres en él, de obediencia primordial al impulso del Espíritu. Jesús ha personalizado al Espíritu, que es ya para siempre el Espíritu de Jesús de Nazaret<sup>32</sup>. Por tanto, el Espíritu, que él conjuntamente con el

---

31 Cf. Sobrino, J. (2007). *Fuera de los pobres no hay salvación*. Op. cit., pp. 98-101. Ver también Gutiérrez, G. (1990). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, p. 243.

32 Cf. Dunn, J. (1981). *Jesús y el Espíritu*. Salamanca: Secretariado Trinitario, pp. 515-528.

Padre derramaron sobre toda carne (cf. Hch 2, 17), mueve incesantemente a proseguir el camino de Jesús: a hacer en nuestra situación lo equivalente de lo que él hizo en la suya. Por tanto, no se trata de imitar a Jesús, es decir, de hacer lo mismo, sino lo equivalente desde mi situación histórica y desde el lugar social en que me encuentro y a la medida del don recibido. Así pues, caben muchos modos de expresar este compromiso personal, ya que hacer lo equivalente supone no sólo fidelidad a Jesús sino igualmente creatividad, porque son situaciones distintas y porque caben muchas especificaciones en esta vocación universal, y todas son necesarias.

Desde lo que llevamos dicho tenemos que calificar esa relación orgánica con el lugar social de los pobres como lugar teologal: lugar donde nos encontramos con Dios al obedecer el impulso del Espíritu. Y tenemos que subrayar que esta relación con el Espíritu, trascendente por inmanencia, ya que el Espíritu nos mueve desde más adentro que lo íntimo nuestro, es la única relación inmediata que podemos tener con Dios y por eso es también indirecta. Es inmediata porque la trascendencia de la acción espiritual es por inmanencia. Pero es indirecta porque el Espíritu mueve a vivir como hijos del Padre y a seguir a Jesús y a relacionarnos con todos como hermanos, es decir porque el Espíritu es verbo —amar—, no sustantivo —amor—. Este impulso espiritual es la relación con Dios —porque el Espíritu es Dios— que expresa la universalidad del acontecimiento cristiano, ya que la pueden tener personas que no hayan oído hablar de Dios ni de Jesús porque es una relación atemática: seguir un impulso, que de hecho es seguimiento de Jesús, pero sin explicitar ese nombre. Porque el Espíritu mueve, es verbo, no sustantivo: un individuo que habla.

Ahora bien, también podemos llegar a seguir el impulso del Espíritu y tener una relación orgánica con el lugar social de los pobres desde el seguimiento a Jesús de Nazaret contemplado en los evangelios y, por tanto, actuando explícitamente nuestra condición de

hijos de Dios, que como él, bajan donde sus hijos carenciados y excluidos para solidarizarse con ellos<sup>33</sup>. Claro que estas relaciones nos dan motivación y dirección vital para poder discernir lo propio del Espíritu en estas relaciones y cultivarlas consciente y deseosamente. Desde esta explicitud este lugar es también un lugar teológico, es decir, un lugar desde donde realizar conscientemente el seguimiento de Jesús y la condición de hijos de Dios y, por tanto, no sólo de relacionarse conscientemente con él sino de discernir su paso por la historia y, por tanto, de poder referirse a él concretamente, con la densidad de la realidad y poder expresarlo coherentemente<sup>34</sup>. “Sin la más elemental justicia para con los más pobres del mundo, no hay camino cristiano a Dios, porque nunca será el de Jesucristo”<sup>35</sup>.

---

33 Por eso Benjamín González Buelta tituló su primer libro de espiritualidad, *Bajar al encuentro con Dios* (1991). Asumiendo el hecho del carácter piramidal de esta sociedad asentó que al bajar a encontrarse con los pobres de modo no paternalista ni populista sino con solidaridad horizontal y abierta, la persona se encuentra de hecho con Dios. “El pobre es sacramento privilegiado del encuentro con Dios [...] Nos acoge en su intimidad, en su clase social, en su comunidad, en su proyecto de liberación y en su experiencia de Dios” (González, B. [1991]. *Bajar al encuentro con Dios*. Santo Domingo: Ediciones MSC, p. 85). Éste es también el sentido del título del libro más extenso de Gustavo Gutiérrez: *En busca de los pobres de Jesucristo* (2002), que glosa una cita de Huamán Poma que hace ver el sentido de su vida que, al salir a hacer justicia a los pobres, oprimidos en el sistema colonial, experimenta esta aventura vital no como un mero acto de humanismo sino como un encuentro con Jesús en sus pobres.

34 Por eso Leonardo Boff titula uno de sus libros *Teología desde el lugar del pobre* (1986). Y en otro afirma que se ha hecho legítimamente teología desde diversos lugares y que “el lugar social de la teología de la liberación [son] los oprimidos” (Boff, L. [1986]. *Y la Iglesia se hizo pueblo. “Eclesiogénesis”: la Iglesia que nace de la fe del pueblo*. Santander: Sal terrae, pp. 24-27). “A partir de la Iglesia entre los pobres (haciéndose pobre y de los pobres) se juzgan las restantes concreciones del misterio de la Iglesia en su función salvífica” (*Ibid.*, p. 44). Y Gustavo Gutiérrez en el prólogo nuevo a la edición revisada y aumentada de su *Teología de la liberación* (Gutiérrez, G. [1990]. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme), pregunta por “el lugar de una reflexión” (pp. 36-41) y responde: “la matriz histórica de la teología de la liberación se halla en la vida del pueblo pobre, y de modo especial en la de las comunidades cristianas que surgen en el seno de la Iglesia presente en América Latina” (p. 36). “Nuestro lenguaje teológico [...] tiene el matiz de nuestros pueblos, culturas y razas y con él intentamos proclamar la universalidad del amor de Dios” (p. 40). Y Víctor Codina, subtítulo su libro *Una Iglesia nazarena: teología desde los insignificantes* (Codina, V. [2010]. *Una Iglesia nazarena. Teología desde los insignificantes*. Maliaño: Sal Terrae), que es, como se sabe, a los que el Dios de Jesús revela los misterios del Reino que oculta a los sabios y entendidos.

35 Calleja, J.I. (2016). *Op. cit.*, p. 31. “Esa experiencia humana de lo más frágil y pobre del mundo nos permite escuchar sonidos de la Palabra que jamás nos llegarían en otro auditorio [...]. Por eso es tan vital escuchar la Palabra más allá del templo; o, dicho de otro modo, en el templo de los bienaventurados. El lugar vital desde donde escuchamos es siempre decisivo en ética y en la fe” (*Ibid.*, p. 23).

Para Ellacuría “lugar teológico es el lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial”, “el lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis de seguimiento”, y “el lugar más propio de hacer reflexión sobre la fe, de hacer teología cristiana”. Todo esto lo aplica a los pobres, presencia desconcertante y escondida, profética y apocalíptica, como la de Jesús<sup>36</sup>. Por eso habla del “carácter ‘absoluto’ de los pobres en la Iglesia”<sup>37</sup> en cuanto que “los pobres son de múltiple manera parte esencial del Reino de Dios y gozan en él de prioridad y de absolutez, en cuanto en ellos se hace presente de modo insustituible el Dios cristiano, el destino de la humanidad y el camino de la conversión”<sup>38</sup>.

Gustavo Gutiérrez asienta que la teología es acto segundo, siendo el acto primero esta experiencia de Dios en este lugar social: “el hablar sobre Dios (*teo-logía*) viene después del silencio de la oración y del compromiso”. “Así considerada la distinción entre acto primero y acto segundo (muy tradicional, además) no se sitúa sólo en lo que comúnmente se entiende por una perspectiva de metodología teológica. Es una manera de vivir la fe, es una cuestión de seguimiento de Jesús. Nuestra metodología es, a decir verdad, nuestra espiritualidad”<sup>39</sup>.

Para la teología lo primero no es la ciencia escriturística o la guía del magisterio o la discusión de las escuelas. Lo primero es la actualidad en el sentido preciso de la encarnación solidaria y kenótica en la época. Sólo desde esa posición, que es opción personal, se nos abren los lugares teológicos clásicos. Pero no sólo eso, la participación actual en el misterio cristiano que se da en la acción espiritual, al ser prosecución de la historia de Jesús, es argumento

36 Ellacuría, I. (2009). *Mi opción preferencial por los pobres*. Op. cit., pp. 48-53.

37 *Idem.*, pp. 53-56.

38 *Idem.*, p. 54.

39 Gutiérrez, G. (1983). *Beber en su propio pozo*. Op. cit., pp. 203-204. Trigo, P. (2001). Cuál es el acto primero del que la teología de la liberación es acto segundo. *Revista ITER* No. 25, pp. 109-136.



en sentido propio, es decir que no sólo encamina a aquello del acontecimiento fontal que se corresponde con lo que se quiere iluminar y abre la llave de su comprensión, sino que dice de modo directo lo que es humanizador según el paradigma de Jesús, es decir, lo que es cristiano.

Desde este razonamiento, lo que para Melchor Cano es lugar teológico, para nosotros es lugar hermenéutico. El lugar teologal por excelencia, el lugar donde cada persona, la comunidad cristiana y la humanidad se encuentran primariamente con el Dios cristiano es el seguimiento de Jesús en obediencia al impulso del Espíritu, ya que ahí desagua aquí y hoy toda la revelación. Este lugar teologal es también teológico porque contiene “la luz de la vida” (Jn 8,12). Esta luz no dispensa, sin embargo, de la ulterior interpretación, que consiste en la inscripción en la historia de salvación, en la Tradición, de la que brota la Escritura, el *sensus fidelium* y el magisterio, que serían así los lugares hermenéuticos. Esto es así desde el punto de vista de la realidad, de la existencia. Sin embargo, desde una perspectiva objetivadora, de esencias, es cierto que la revelación se encuentra en los lugares teológicos que nombra Cano<sup>40</sup>.

## 7. ALIANZA CON LOS POBRES DESDE SU LUGAR SOCIAL

*La alianza con los pobres desde su lugar social en fidelidad a Jesucristo, llevó a los cristianos que se expresaron en Medellín y Puebla a calificar esta situación como de pecado, a desolidarizarse con ella y a trabajar por otra donde los pobres fueran sujetos.*

Siempre ha habido cristianos que han seguido en este punto a Jesús hasta las últimas consecuencias y a muchos de ellos la institución eclesíástica los ha reconocido por eso como los modelos en el seguimiento de Jesús. Pero tenemos que decir que en vísperas del

---

40 Trigo, P. (2010). El método en teología. En ITER. XXX años de Itinerancia. Caracas: ITER, pp. 169-170.

Concilio Vaticano II la institución eclesiástica establecida, ni vivía como tal en ese lugar social de los pobres ni desde donde vivía tenía una relación orgánica con ellos para servirlos horizontalmente y para luchar porque se redujera sistemáticamente la pobreza, la opresión y la exclusión. Muchos vivían en pacífica posesión ese proyecto pastoral de restaurar la cristiandad y lograr la visibilidad social e influencia que le había negado la modernidad. Así insiste Calleja:

No se ha pensado la fe del Magisterio desde la periferia del mundo y los pueblo perdedores; no se ha asumido ese lugar como experiencia hermenéutica de la fe en Jesucristo; sino que se ha hecho desde dentro del mundo que cuenta, con consecuencias caritativo-diplomáticas benefactoras, pero no mucho más<sup>41</sup>.

Sin embargo, un grupo minoritario, pero muy proactivo sí estaba muy decididamente en este camino, no doctrinario sino histórico, de Jesús. Fue este grupo el que entre nosotros aceptó el Concilio como ‘Buena Nueva’ y lo recibió creativamente, desde la realidad latinoamericana, que se expresó en las Conferencias Generales del Episcopado de Medellín y Puebla, y posteriormente Aparecida. Este contacto orgánico con el lugar social de los pobres, convertido en una verdadera alianza, es una característica que unifica a los modernos Padres de la Iglesia latinoamericana<sup>42</sup>.

Desde esa alianza con los pobres en su lugar social, en seguimiento creativo y situado a Jesús de Nazaret, ya desde Medellín llegó a calificarse a esta situación latinoamericana como ‘situación de pecado’ (*DM. Paz 1*), y desde ese lugar social, se llegó a descubrir

41 Calleja, J.I. (2016). *Op. cit.*, p. 30; ver también p. 33. Y prosigue: “Francisco llega para trascender este círculo en la doctrina social de la Iglesia, y la Iglesia lo vive entre el asombro, el entusiasmo y la duda. Hay que esperar”.

42 Cf. Comblin, J. (2003). Saudades da América Latina. En J. Comblin. *A esperança dos pobres vive*. São Paulo: Paulus, pp. 719-732; Comblin, J. (2003). Los obispos de Medellín. En P. Richard (org.). *10 palabras sobre la Iglesia en América Latina*. Estella: Verbo Divino, pp. 41-77; Bidegain, A. M. (coord.). (2018). *Obispos de la Patria Grande*. Bogotá: Editorial Celam.

y denunciar que la madre de las violencias en ‘nuestra América’ era la violencia institucional (cf. *DM. Paz* 16) y por eso para lograr la verdadera paz, la paz que vino a traer Jesús, la del mundo fraterno de las hijas e hijos de Dios, había que desolidarizarse de la dirección dominante de esta situación histórica y trabajar denodadamente por instaurar otra en la que quepamos todos, en la que no haya oprimidos ni excluidos, en la que se dé la participación mancomunada en el desarrollo integral, que debe ser ante todo un desarrollo humano, que incluya la capacitación y la participación a todos los niveles: económico, social, político y cultural<sup>43</sup>.

Como esto no se limitó a ser una mera declaración de principios, como fue verdad que “esta asamblea fue invitada a ‘tomar decisiones y a establecer proyectos, solamente si estábamos dispuestos a ejecutarlos como compromiso personal nuestro, aún a costa de sacrificio’” (*DM. Introducción* 3), esta conversión personal e institucional de la Iglesia en seguida se hizo notar en la sociedad. A esto contribuyó que no fue sólo un cambio de la institución eclesiástica más representativa y dinámica, sino de amplios sectores del Pueblo de Dios, de modo especial el pueblo pobre y los aliados cualificados y comprometidos.

Sobre todo, los sectores que entendían el desarrollo como meramente económico y más restringidamente de las magnitudes económicas, vieron en este cambio de lugar social y de solidaridades un tremendo peligro para su proyecto y decidieron combatirlo por todos los medios y para eso comenzaron por demonizarlo. También la institución eclesiástica que estaba acomodada a ellos, que se entendía como parte de las clases dirigentes y también aquella

---

43 Ellacuría insiste en este sentido último de la lucha por la justicia que es “el horizonte último de reconciliación y de esperanza”. “Y es que desde el Reino de Dios y desde la fe en Jesús como Hijo consustancial del Padre que está en los cielos no puede perderse nunca ni la primacía del amor como principio de libertad y de unidad, ni el horizonte de la reconciliación y de la esperanza, incluso en el fragor de la lucha revolucionaria” (Ellacuría, I. [2009]. *Mi opción preferencial por los pobres*. Op. cit., pp. 58-59).

restringida al templo y a la piedad deshistorizada se sintieron amenazadas por este vuelco evangélico.

En cambio, los empobrecidos y sus aliados recibieron este cambio de solidaridades de la Iglesia como una inmensa 'Buena Nueva'. Digo de la Iglesia porque, aunque no fue la mayoría del Pueblo de Dios y menos de la institución eclesiástica, sí fue la que dio el tono por su significatividad, por la congruencia de su vida, por la manera como daban razón de su entrega, por sus palabras que de un modo u otro impactaron fuertemente obligando, en cierto modo, a tomar posición. Al comienzo los que se sentían excluidos y derrotados se asombraron, luego se interesaron, después se admiraron y finalmente entraron en sintonía y de un modo u otro aceptaron su conducción, que no era dirigista ni verticalista sino horizontal y sembradora de corresponsabilidad.

De ahí vino la siembra del protagonismo de los laicos en la Iglesia, sobre todo en los sectores populares y entre los solidarizados con ellos y como una consecuencia de esa dirección, la promoción y apoyo de los grupos y de las organizaciones populares, cumpliendo lo que había decidido Medellín: "alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia" (*DM. Paz 26*). La organicidad de ese apoyo a las organizaciones de base derivaba de su empeño porque esa misma fuera la célula madre de la organización en la Iglesia:

La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo (*DM. Pastoral de conjunto 10*).

## 8. PERSECUSIÓN DE LOS QUE ABSOLUTIZAN SU LUGAR SOCIAL DOMINANTE

*Este cambio de lugar social de la institución eclesiástica y de muchos cristianos, expresado en Medellín y Puebla, provocó la persecución de los que absolutizaron su lugar social dominante y de “los órganos centrales de la administración eclesiástica”<sup>44</sup>.*

Los que se sintieron amenazados y no se convirtieron a una sociedad más inclusiva, en la que la mayoría de la sociedad fuera confluyendo a una zona media, de manera que los lugares sociales más excluyentes y excluidos fueran siendo minoritarios e incluso residuales, para que no se diera ese proceso, hicieron todo lo posible porque fracasara ese proyecto pastoral de encarnación ‘kenótica’ y solidaria hacia una sociedad que expresara no sólo en sus relaciones sino en su institucionalidad la fraternidad de las hijas e hijos de Dios.

Fue un proyecto orquestado en Estados Unidos por el gobierno imperialista<sup>45</sup>, que así ratificó la pertinencia de las acusaciones de lo que ya Medellín calificó de imperialismo internacional del dinero (cf. *DM*. Paz 9), que se empeñó en mantener la dependencia neocolonial. En alianza con las clases sociales que practicaban lo que Medellín definió como ‘colonialismo interno’<sup>46</sup> calumniaron, presionaron y no pararon hasta la persecución violenta que provocó la muerte de seis obispos, de casi un centenar entre curas y religiosas y

---

44 Así calificó a la curia Juan XXIII cuando estaba de nuncio en Turquía y Grecia (*Diario del alma*, 22 noviembre a 2 de diciembre de 1926, pp. 1-2)

45 Transcribimos lo que propone sobre la teología de la liberación el documento de Santa Fe (1980): “Segunda parte: la subversión interna. Propuesta No. 3. La política exterior de Estados Unidos debe empezar a contrarrestar (no a reaccionar en contra) la teología de la liberación, tal como es utilizada en América Latina por el clero a ella vinculado. El papel de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado a la Iglesia como un arma política en contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas”.

46 Cf. *DM*. Encabezado No. 2 del documento de ‘Paz’.

de miles de laicos comprometidos, como celebradores de la Palabra y catequistas.

Esta persecución fue facilitada porque convencieron al papa Juan Pablo II, avanzado socialmente, pero férreo enemigo del comunismo por su experiencia en su Polonia natal, de que los que estaban en la onda de la liberación eran comunistas camuflados que intentaban introducir el comunismo entre los cristianos y en la Iglesia. La consecuencia fue nombrar obispos a señalados como enemigos públicos de esta corriente o a profesores ligados a seminarios, atendidos a lo intraeclesial o mejor intraeclesiástico. Y el efecto de estos nombramientos fue la desmovilización de muchos cristianos o incluso la movilización de no pocos jercas en una dirección, de hecho, preconiliar y contraria al espíritu de Medellín y Puebla, y alejada del compromiso con el lugar social del pueblo pobre. Esta involución llegó a percibir la el Papa en Brasil y por eso en carta a su conferencia episcopal llegó a asentar que “la teología de la liberación no sólo es oportuna, sino también útil y necesaria para América Latina” (1986). Pero a pesar de eso continuó espesándose el invierno eclesial, que ha durado hasta el papa Francisco.

Quienes vivieron esta recepción situada y creativa del Vaticano II como expresión de su genuinidad cristiana, no se sintieron conernidos por esos señalamientos y continuaron en paz esa alianza en el lugar social del pobre, movidos por el Espíritu de Jesús de Nazaret. Pero la paulatina involución de la jerarquía y de los salidos en esos seminarios corporativos y no evangélicos tuvo como consecuencia que el pueblo cristiano y oprimido se sintiera cada vez más solo. Y como esas comunidades de base y más aún las Comunidades Eclesiales de Base eran una alianza entre gente popular y no popular en el seno del pueblo, al irse retirando muchas comunidades de religiosas y religiosos y curas seculares y al irse muriendo o jubilandos esos obispos que se sentían, como san Agustín, antes cristianos con el pueblo que obispos para él, y que sentían y hacían sentir que la

condición compartida de cristiano era verdaderamente su gracia y su salvación (cf. *LG* 32), el pueblo se fue sintiendo cada vez más solo y desamparado y las comunidades de base y otras organizaciones inspiradas y sostenidas por ellas, languidecieron.

A ello contribuyó también ciertamente el nacimiento de una nueva época en la que hasta ahora tienen hegemonía las comunicaciones virtuales en las que tienen el mayor peso las corporaciones globalizadas que seducen y en el fondo hacen sentir que no hay más camino que plegarse a la trama que han urdido, en la que todo adquiere la dimensión del consumo, que requiere los recursos que proporciona un trabajo productivo, que ellos controlan también. Este mundo de las redes tiene una influencia muy marcada, sobre todo, en los barrios, que es el lugar social de la inmensa mayoría de los pobres. Por esto y por otras razones endógenas, las comunidades no dan el tono a la cultura suburbana. Y aunque la convivialidad y las acciones organizadas para procesar emergencias sí están en su ambiente, no es fácil que sus pobladores se organicen desde sí ni vivan en comunidad ni expresen comunitariamente su cristianismo. Sobre todo, faltando en gran medida esos aliados que fungían como catalizadores para estos procesos.

Hoy podemos hablar de una lenta revitalización de esas organizaciones en el lugar social de los pobres y en particular de las comunidades de base y de una revitalización de la opción por los pobres en un grupo significativo de agentes pastorales<sup>47</sup>. Pero como la mayoría de la institución eclesial todavía no ha aceptado la línea evangélica del papa Francisco, esta revitalización depende mayormente de que los laicos asuman su protagonismo en la Iglesia sin romper de ningún modo la comunión con la institución eclesial, pero sin depender tampoco de su anuencia.

---

47 De esto trata lúcida y muy concretamente Luis Briones en: Briones, L. (2006). Con los pobres, contra la pobreza. Una apuesta decisiva aún vigente. En A. Ávila (ed.), *El grito de los excluidos*. Estrella: Verbo Divino, pp. 261-288.

Como dictaminó Aparecida en su título, en la Iglesia todos somos ‘discípulos misioneros’. Es cierto que unos pastores evangélicos ayudan sobremanera; esa ha sido precisamente la gracia que vivió toda la Iglesia latinoamericana y caribeña con la presencia de los modernos Padres de la Iglesia latinoamericana, no sólo obispos, sino curas, religiosas y teólogos. Pero hasta que vuelvan a ser una masa crítica, los laicos tienen que asumir plenamente su papel de discípulos de Jesús de Nazaret y de misioneros, enviados por él a proseguir su misión.

## 9. COMPLEJIDAD ACTUAL DEL LUGAR SOCIAL DE LOS POBRES

Ante todo, volvemos a insistir que este lugar social no debería existir. No hay derecho que siendo técnicamente posible que nadie pase hambre y que todos tengan una vivienda digna y participación concreta en su sociedad, grandes masas, tal vez la mayoría de la humanidad, no tengan nada de eso y, lo que es más grave, que la polarización vaya en aumento. Por eso los que viven en ese lugar social no son sólo carenciados sino rechazados. Vivir en esas condiciones es proclive a vivir ahorrando energías y por tanto haciendo el menor esfuerzo posible o vivir insolidariamente, incluso aprovechándose de otros como se aprovechan de ellos o dejándose llevar por sus pulsiones más elementales por estar estresados de tanta tensión para sobrevivir o vivir como fieras tratando de arrebatar lo que necesitan. Otros viven como intermediarios de los de arriba para con sus vecinos, y otros tratan desesperadamente y casi siempre con poco éxito de salir de su ambiente.

Pero en ese lugar social también existen quienes cuando no hay condiciones para vivir, no sólo sobreviven sino que viven y viven humanamente. Se puede afirmar como tesis que en estas condiciones,



estas personas que no pueden vivir de sí, pero que no se echan a morir ni se deshumanizan ni se mimetizan a los de arriba dando la espalda a los suyos, sino que viven humanamente y dan de su pobreza, viven en obediencia al impulso del Espíritu, a quien confesamos “Señor y dador de vida”<sup>48</sup>. No estamos diciendo que obedezcan siempre al Espíritu, pero sí que lo obedecen en esto tan sustancial. Porque, si no, no se explica que vivan y que vivan como viven. El Espíritu impulsa, no habla. Por eso la relación con él es obedecer a su impulso, que se da desde más adentro que lo íntimo nuestro.

Ahora bien, muchos que viven así, al dar razón de cómo pueden hacerlo, dicen que viven así porque tienen fe. Estos son los pobres con espíritu: los que, estando en la raya de lo mínimo y no llegando muchas veces a ello, no se sienten desvalidos porque saben que pueden contar con Dios. Y por eso, porque viven con él, en circunlocución continua con él, no cara a cara sino codo a codo, comentando con él lo que pasa y lo que les pasa, se personalizan al máximo, viven en la realidad, haciéndola justicia y por eso conviven con respectividad positiva hacia todos, se cualifican, se responsabilizan de ellos y de los suyos yorean el ambiente donde viven con su actitud positiva. Tienen conciencia de sus carencias y de su íntima debilidad y se ven muchas veces al límite de sus fuerzas. Pero su vida nace de esa relación con ‘Papadios’, una relación en libertad mutua con quien saben que es la fuente de la vida y que es inmanipulable, pero que nos ama incondicionalmente. Por eso se sienten sostenidos por esa presencia, que les da paz.

Estos pobres con Espíritu se encuentran, gracias a Dios, en toda ‘nuestra América’. La expresión es precisamente de Ellacuría<sup>49</sup>, que la saca de su experiencia en El Salvador. Es también lo que está

---

48 Cf. Trigo, P. (1989). Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina. *RLT* 6 (1989); Trigo, P. (2015). *La cultura del barrio*. Caracas: Gumilla, pp. 77-81.

49 Cf. Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Santander: Sal terrae, pp. 70-79.

en el fondo de esa expresión de una indígena boliviana que glosa tan certeramente Víctor Codina: “Diosito nos acompaña siempre”<sup>50</sup>.

Por eso sostenemos que no sólo hay que servir a los pobres porque sirviéndolos se sirve a Jesús y no sirviéndolos no se lo sirve y de ello depende nuestra suerte eterna, sino también que es una tremenda gracia tener a estos pobres con Espíritu como nuestras hermanas y hermanos, y que lo que recibimos de ellos no podemos recibirlo en ningún otro lugar social. Y que también por eso debemos bajar a este lugar al encuentro no sólo con Dios sino con estas hermanas y hermanos que nos enriquecen con su pobreza.

---

50 Cf. Codina, V. (2009). La fe de los insignificantes. *RLT* 76, pp. 94-96.

# LA DIMENSIÓN TEOLOGAL DE LAS RESISTENCIAS Y LAS LUCHAS POPULARES\*

*Francisco de Aquino Júnior\*\**

La teología de la liberación latinoamericana ha nacido y se ha desarrollado al interior de las resistencias y de las luchas populares. La participación de cristianos y comunidades cristianas en luchas y organizaciones populares ha obligado a la Iglesia a confrontarse con la problemática de su compatibilidad con la fe cristiana, explicitando el carácter estrictamente teologal o espiritual de estas luchas y organizaciones. Este nuevo lugar social —resistencias, luchas y organizaciones populares— y esa nueva problemática —teologalidad de las resistencias y luchas populares—<sup>1</sup> han hecho posible desarrollar un quehacer teológico de acuerdo con lo que está en el núcleo de la experiencia bíblica de Dios: la parcialidad

---

\* Texto original en portugués. Traducido por María Elena Bicara.

\*\* Brasileño. Doctor en teología de la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster (Alemania). Presbítero de la diócesis de Limoeiro do Norte, en Ceará. Es profesor de teología de la Facultad Católica de Fortaleza (FCF) y de la Universidad Católica de Pernambuco (UNICAP).

1 Con las expresiones 'teologal' y 'teologalidad' queremos insistir en el carácter espiritual o salvífico de las resistencias y luchas populares como algo real y objetivo, independientemente de la intencionalidad y de la conciencia que se tenga de esto. Ese carácter no procede de la conciencia y de la reflexión que se pueda o se deba hacer. No es la reflexión teológica la que hace que las resistencias y luchas populares sean o tengan algo de salvífico o espiritual. Al contrario. La teología sólo puede hablar del carácter espiritual o salvífico de esos procesos porque ellos, en sí mismos, no obstante sus límites y sus ambigüedades, son o tienen algo de espiritual o salvífico.

por los pobres y marginados. Y no solo desde el punto de vista de lo emergente —asistencia inmediata—, sino también desde el punto de vista estructural —estructuras de la sociedad—. Así nació y se desarrollaba lo que se ha convenido en llamar teología de la liberación en sus diversas configuraciones —perspectivas, acentos, mediaciones, leguajes, etcétera—.

Para esas teologías, las resistencias, las luchas y las organizaciones populares son, no solo un asunto entre otros a ser tratado teológicamente —tema—, sino también, y más radicalmente, un aspecto esencial de la experiencia bíblica de Dios —dimensión— y un lugar privilegiado para el quehacer teológico en su totalidad —perspectiva—.

Desde el comienzo Gustavo Gutiérrez insistía en que la teología de la liberación, más que “un nuevo tema” para la reflexión, propone una “nueva manera de hacer teología”, esto es, “una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose (...) al don del Reino de Dios”<sup>2</sup>. Esto solo se puede comprender en un contexto eclesial en el que, como afirma Francisco Taborda, “la praxis histórica de la liberación” se convierte en el “trazo epocal de la fe”. Ciertamente, “el trazo epocal no es el único trazo, ni siquiera el más frecuente, pero es el que mejor responde a los desafíos del momento”<sup>3</sup> o, en todo caso, el que se confronta de modo más consecuente con el aspecto más determinante de la fe en un contexto dado.

Esto explica la importancia y la centralidad de las resistencias y de las luchas populares en las más diversas teologías de la liberación, aunque no se aborde directa y explícitamente la cuestión. Y

2 Gutiérrez, G. (2000). *Teologia da libertação: Perspectivas*. São Paulo: Loyola, p. 73s.

3 Taborda, F. (1994). *Sacramentos, práxis e festa: Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, p. 24.

esto justifica la importancia y la necesidad de retomar y tematizar el carácter teológico o espiritual de las resistencias y de las luchas populares. Aún más, en un contexto histórico de exacerbación de las injusticias y las desigualdades, de crisis de esperanza, y en un contexto eclesial de aversión o indiferencia a los grandes problemas del mundo, a contra corriente con el Concilio Vaticano II y con la Conferencia de Medellín<sup>4</sup>, no obstante el empeño y la actuación profética del papa Francisco.

Lo que pretendemos aquí es explicitar desde la experiencia bíblica de Dios —revelación-fe— el carácter estrictamente teológico o espiritual de las resistencias y las luchas populares —expresión/mediación de salvación—.

## 1. EXPERIENCIA BÍBLICA DE DIOS

Hablar del carácter teológico o espiritual de las resistencias y luchas populares significa decir que tienen que ver con Dios y su designio salvífico para la humanidad —revelación— y, por lo tanto, con la relación o con el vínculo con Él —fe—. Significa mostrar cómo esas resistencias y luchas populares son parte de la historia de Dios con su pueblo. Significa explicitar sus potencialidades y sus ambigüedades salvíficas.

Para eso tenemos que partir de la historia de Dios con su pueblo. Solo en esta historia y a partir de ella podemos hablar de Dios y de la relación con Él, por más que su misterio y su designio salvífico no se agoten en ninguna experiencia concreta. Dios es siempre mayor —trasciende—. Pero es siempre mayor en esa historia —trasciende ‘en’—. Nunca hablamos de Dios sin más. Hablamos

---

4 La Conferencia de Medellín corresponde a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada después del Concilio Vaticano II, del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 en la ciudad de Medellín, en Colombia (nota de los editores).

siempre de un Dios muy concreto y a partir de una experiencia muy concreta de Dios. Por más abstractos y universales que sean nuestros discursos, son siempre, de alguna manera, abstracciones y universalizaciones de una experiencia concreta o, en todo caso, hechas a partir de experiencias concretas. Y por más unidad que exista entre esas experiencias de Dios, solo podemos percibir las y articularlas a partir de experiencias concretas.

En nuestro caso, desde una tradición judeo-cristiana, hablamos de Dios a partir de su historia con Israel, historia que alcanza su plenitud en Jesús de Nazaret a quien confesamos como el Cristo de Dios. El discurso cristiano sobre Dios es inseparable de su presencia/acción en la historia de Israel y en la vida de Jesús de Nazaret, a tal punto que no se lo nombrará simplemente como Dios, sino como el Dios de Israel y como el ‘Padre de Jesucristo’<sup>5</sup>.

Ese Dios se manifiesta y se da a conocer como un Dios presente y actuante en la historia y partidario de los pobres y marginados —revelación—. Y la relación con Él es una relación histórica mediada por el compromiso con los pobres y marginados —fe—. De manera que no podemos considerar cristiano, en sentido estricto, ningún discurso sobre Dios y/o sobre la experiencia de Dios que prescindiera y, menos aún, que se contraponga a su historicidad y parcialidad por los pobres y marginados.

### **1.1. Revelación**

El Dios judeo-cristiano es un Dios ‘presente y actuante en la historia’ y un Dios que actúa ‘en favor de los pobres y marginados’. Estas

5 Cf. Gutiérrez, G. (1992). *O Deus da vida*. São Paulo: Loyola; Muñoz, R. (1989). *O Deus dos cristãos*. Petrópolis: Vozes; Muñoz R. (1994). Dios Padre. En I. Ellacuría & J. Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la Libertación II*. San Salvador: UCA, pp. 531-549; Muñoz, R. (2002). *Trindade de Deus, amor oferecido em Jesus, o Cristo*. São Paulo: Paulinas; González, A. (1994). *Trinidad y liberación: La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA.

son las dos características más importantes y decisivas de la revelación de Dios en la historia de Israel y en la vida de Jesús de Nazaret<sup>6</sup>.

La Biblia no habla de Dios de manera abstracta y universal, sino de manera histórica. Ella narra la historia de Dios con su pueblo. Y esa historia no es una historia cualquiera, sino una historia de salvación en la que Dios se manifiesta “como salvador, en la acción misma de salvar”<sup>7</sup>. Esta es la experiencia fundamental que nos transmite la Escritura.

En el Antiguo Testamento, Dios libera al pueblo de la esclavitud y, en el contexto de esa liberación, se da a conocer: “en la acción misma de salvar a su pueblo Dios dice quién es Él, y lo dice precisamente salvando”<sup>8</sup>. La revelación del nombre de Dios (cf. Ex 3, 14) es inseparable del éxodo y, por eso mismo, debemos leerla a partir y en función del éxodo.

En el Nuevo Testamento, la revelación de Dios es inseparable de la acción salvadora de Jesús: la Buena Noticia del reinado de Dios. La ‘palabra’ que Dios ha comunicado (cf. Hch 10, 36), dice Pedro, no es otra cosa que “lo sucedido en toda Judea comenzando por Galilea” (Hch 10, 37): “Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo, llenándolo de poder. Él pasó haciendo el bien y curando a todos los que habían caído en poder del demonio, porque Dios estaba con él (Hch 10, 38)”<sup>9</sup>.

---

6 Cf. Pixley, J. (2002). *A história de Israel a partir dos pobres*. Petrópolis: Vozes; Léon-Dufour, X. (2003). *Agir segundo o Evangelho: Palavra de Deus*. Petrópolis: Vozes; Fabris, R. (1991). *A opção pelos pobres na Bíblia*. São Paulo: Paulinas.

7 González, A. (1994). *Op. cit.*, p. 59.

8 *Ibid.*

9 Los textos bíblicos entre comillas son de la Biblia Latinoamericana en su versión digital (disponible en: <http://www.sanpablo.es/biblia-latinoamericana/>)

Por ser salvador, se manifiesta como un Dios partidario de los pobres y marginados (cf. Jdt 9, 11), hasta el punto de identificarse con ellos (cf. Mt 25, 31-46). Como ha insistido Jon Sobrino,

la relación de Dios con los pobres de este mundo aparece como una constante en la revelación (...); la relación Dios-pobres en el Éxodo, en los profetas o en Jesús no es solamente coyuntural y pasajera, sino estructural. Existe una correlación transcendental entre revelación de Dios y clamor de los pobres<sup>10</sup>.

La liberación de los pobres y marginados en el Éxodo y en la praxis de Jesús de Nazaret no es algo secundario o periférico en la revelación de Dios, sino algo constitutivo de esa revelación, algo que tiene que ver con el misterio más profundo de Dios. Revelarse en el proceso de liberación del éxodo —y no en el proceso de dominación del faraón— y en la praxis de Jesús de Nazaret —y no en la praxis del César— no es mero detalle, casualidad o ropaje, sino algo esencial, algo que tiene que ver con el misterio mismo de Dios que no puede asumir la ‘forma’ de un faraón o de un César —tirano— sin negarse a sí mismo —en cuanto Padre—.

Esa experiencia de Dios narrada en la Escritura, además de ser la experiencia originaria de la tradición judeo-cristiana, constituye su criterio y su norma permanente. Claro que, en cuanto acontecimiento histórico, la revelación es un proceso vivo, dinámico, abierto. Y no solo en lo que respecta a su comprensión —siempre limitada...—, sino, aún más radicalmente, en lo que respecta a su realización histórica —siempre actual...—. Es que Dios continúa actuando a través de su Espíritu. La revelación no es algo meramente pasado, sino algo muy actual. Y actual no sólo como recuerdo, sino como realización histórica. Por eso la teología no puede

10 Sobrino, J. (1992). Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *‘intellectus amaris’*. En J. Sobrino. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae, pp. 47-80, aquí p. 55.



reducirse a una especie de arqueología salvífica. Es inteligencia de la acción salvífica de Dios ‘hoy’ a través de su Espíritu. De ahí la densidad teológica de lo presente, de los procesos históricos actuales.

Pero no se debe olvidar que el ‘Espíritu de Dios’, presente y actuante en la historia, no es otro que el ‘Espíritu de Jesucristo’. Su misión, como nos recuerda el Evangelio de Juan, es enseñar y recordar todo lo que Jesús dijo (cf. Jn 14, 26), decir y explicar todo lo que oyó/recibió de Jesús (cf. Jn 16, 13-14), dar testimonio de Jesús (cf. Jn 15, 26). Así pues, es inseparable de Jesús de Nazaret, a tal punto que la vida/carne de Jesús se toma en la Escritura como criterio fundamental y definitivo de discernimiento de los espíritus (cf. 1Jn 4, 1-3; 1Cor 12, 1-3): es de Dios, se hace en nosotros lo que hizo en Jesús de Nazaret. El Espíritu Santo es el Espíritu de Jesús de Nazaret; el Espíritu que lo ungió, lo condujo y lo sostuvo en su misión de anunciar la Buena Noticia a los pobres (cf. Lc 4, 18s; Hch 10, 38). No por casualidad la Iglesia invoca al Espíritu, en un himno muy antiguo, cantado en la secuencia de Pentecostés, como ‘Padre de los pobres’ (*veni Pater pauperum*). Y los estudios pneumatológicos en América Latina<sup>11</sup> han insistido mucho en que “el Espíritu del Señor actúa desde abajo”, para usar una expresión muy querida de Víctor Codina<sup>12</sup>.

---

11 Cf. Pixley, J. (1997). *Vida no espírito. O projeto messiânico de Jesus depois da ressurreição*. Petrópolis: Vozes; Codina, V. (1997). *Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa*. São Paulo: Paulinas; Codina, V. (2010). *Não extingais o Espírito. Iniciação à pneumatologia*. São Paulo: Paulinas; Codina, V. (2015). *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Santander: Sal Tarrae; Comblin, J. (2012). *O Espírito Santo e a Tradição de Jesus. Obra póstuma*. São Bernado do Campo: Nhanduti; Boff, L. (2013). *O Espírito Santo: fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres*. Petrópolis: Vozes; Manzatto, A., Passos, J.D. y Monnerat, J.F. (2013). *A força dos pequenos. Teologia do Espírito Santo*. São Paulo: Paulus.

12 “La acción del Espíritu desde abajo está en perfecta coherencia con la opción de Jesús por los pobres y los pequeños, con el designio del Padre de hacer de ellos los destinatarios privilegiados de la revelación de los misterios del Reino” (Codina, V. [2015]. *Op. cit.*, p. 187).

## 1.2. Fe

La fe es el acto por el cual adherimos confiada y fielmente al Dios que se ha revelado en la historia de Israel y definitivamente en la vida/praxis de Jesús de Nazaret. Y, así, está constitutivamente referida, determinada y configurada por la manera de ser/actuar de ese Dios en la historia de Israel y en la praxis de Jesús de Nazaret.

No se puede comprender la fe cristiana a no ser a partir y en función del Dios de Israel y de Jesús de Nazaret. Esta fe es respuesta a la propuesta de ese Dios. La iniciativa es suya —propuesta—. Mas, para que se haga real y efectiva, es necesario que sea asumida por cada uno de nosotros —respuesta—. En este sentido la fe es, sin duda, un “don” (Ef 2, 8), pero un don que, una vez acogido, nos re-crea, insertándonos en su propio dinamismo: “lo que somos es obra de Dios: hemos sido creados en Cristo Jesús con miras a las buenas obras que Dios dispuso de antemano para que nos ocupáramos en ellas” (Ef 2, 10). Es, por lo tanto, un ‘don-tarea’: algo que recibimos para realizar.

La fe, en cuanto tal, tiene un dinamismo fundamentalmente ‘práxico’. Es una dinámica de vida, una manera de vivir: vivir como Jesús vivió. Es ‘seguimiento’ de Jesús de Nazaret, el autor y consumidor de la fe<sup>13</sup> (cf. Hb 12, 2). En verdad la fe es un ‘acto inteligente’ y tiene su momento de verdad. Pero, ni es pura intelección, ni esa intelección es, sin más, una doctrina conceptualmente bien elaborada. Y ciertamente tiene también su ‘expresión simbólico-ritual’, pero esta expresión no es otra cosa que una manifestación más o menos adecuada y eficaz del seguimiento de Jesús de Nazaret.

13 Cf. Codina, V. (2010). Fe en Cristo y opción por los pobres. En V. Codina. *Una Iglesia nazarena: teología desde los insignificantes*. Santander: Sal Tarrae, pp. 29-43; Sobrino, J. (1999). Seguimiento de Jesús. En C. Floristán & J.J. Tamayo. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Paulus, pp. 771-775; Bombonato, V. (2002). *Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas; Cátedra Chaminade. (2004). *El seguimiento de Jesús*. Madrid: Fundación Santa María; Aquino Júnior, F. (2013). A fé como seguimento de Jesus Cristo. *REB* 292, pp. 788-815.

No tratamos de contraponer el carácter ‘práxico’ de la fe a sus momentos de verdad/teoría y/o de expresión simbólico-ritual. Tratamos solamente de llamar la atención sobre el peligro de una reducción intelectualista o ritualista de la fe, para comprenderla y asumirla en su globalidad y con sus diversas dimensiones —¡también intelectual y litúrgica!— como praxis del seguimiento de Jesús de Nazaret.

La insistencia en el carácter ‘práxico’ de la fe no pone en peligro el primado de la Gracia ni, en consecuencia, cae en la tentación de la autosuficiencia y la auto-salvación humanas, como si la salvación fuese fruto de nuestra actividad —individual o colectiva—, antes que don gratuito de Dios. No debemos olvidar que si nosotros amamos, es porque “él nos amó primero” (1 Jn 4, 19) y que “el amor viene de Dios” (1 Jn 4,7). No existe contradicción entre la acción de Dios y la acción humana. Una no implica la negación de la otra. Al contrario, ambas se implican y se remiten mutuamente. Como afirma Jon Sobrino, “ha sido un error frecuente situar la experiencia de la gratuidad en lo que recibimos, como si la acción fuere meramente ‘obra’ del hombre”<sup>14</sup>. En verdad, “el don se experimenta en la propia donación”<sup>15</sup>. En la formulación de Antonio González, “la acción humana no es, sin más, ‘obra’ del hombre, sino que ‘el don se experimenta en la propia donación’, en cuanto fundamento de la misma. De modo que la fe es actividad humana en cuanto entrega a Dios como fundamento de la propia vida”<sup>16</sup>.

Y esa entrega a Dios significa concretamente configuración de la vida a Él y la colaboración en su actuación histórica en favor de los pobres y marginados. La entrega a Dios es siempre mediada por la

---

14 Sobrino, J. (1977). *Cristología desde América Latina: esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*. México: CRT, p. 193

15 *Ibid.*

16 González, A. (1994). *Op. cit.*, p. 68s. Cf. Zubiri, X. (2003). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 210-222.

participación en su acción salvífica en el mundo —historicidad—; una acción en favor de los pobres y marginados —parcialidad—. Como bien afirma el papa Francisco, “existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres” (EG 48). “Todo el camino de nuestra redención está signado por los pobres” (EG 197). Fuera de ese dinamismo salvífico en favor de los pobres y marginados no se puede hablar propiamente de fe cristiana, puesto que esta no puede ser vivida ni pensada independiente, y mucho menos contrapuesta, al dinamismo salvífico de Dios que se hizo historia en Israel y definitivamente en la vida de Jesús de Nazaret. Y aquí se puede comprender perfectamente la insistencia profética de Jon Sobrino de que “fuera de los pobres no hay salvación”<sup>17</sup>. Al fin y al cabo, si la fe es entrega a un Dios salvador de los pobres y marginados, ella nos inserta necesariamente en su dinamismo salvífico en favor de los pobres y marginados. A tal punto que esto se convierte en signo, criterio y medida de la fe (cf. Mt 25, 31-46; Lc 10, 25-37). Por los frutos se conoce el árbol (cf. Lc 6, 44).

### 1.3 Revelación-fe

Revelación y fe constituyen dos aspectos del proceso de realización histórica de la salvación. Aspectos que se remiten y se implican mutuamente. Está en juego la realización histórica de la salvación, un acontecimiento que se va realizando en procesos de liberación: Israel en Egipto y en Babilonia; pobre/huérfano/viuda/extranjero en Israel. Y aquí están siempre implicados Dios y el pueblo. Dios se revela como salvador en el acto mismo de salvar a su pueblo: Dios ‘de’ Israel, Dios ‘de’ los pobres y marginados. Y en la medida en que el pueblo acoge a ese Dios y va construyendo su vida en comunión con Él, se constituye como su pueblo: Pueblo ‘de’ Dios. En

17 Cf. Sobrino, J. (2007). *Fuera de los pobres no hay salvación: pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Trotta.

esto consiste la experiencia de Dios que nos narran las Escrituras. Ella constituye el corazón de la Torá, de la actuación de los profetas, de la sabiduría de Israel y de la vida y misión de Jesús de Nazaret y de sus comunidades.

Si hay algo en la Sagrada Escritura que no se puede negar ni ofuscar es la centralidad de los pobres y oprimidos en la historia de la salvación. Dios aparece —revelación— como *Go'el* que rescata a sus parientes de la esclavitud, como ‘pastor’ que apacienta las ovejas, como ‘rey’ que hace justicia a los pobres y oprimidos, como ‘padre’ que cuida de sus hijos y los socorre en sus necesidades. Y la relación con Él —fe— pasa siempre por la observancia y defensa del derecho del pobre y oprimido, por la proximidad con el caído al margen del camino. Todas las imágenes o metáforas que usa la Escritura para hablar de la acción de Dios y de la interacción entre Dios y su pueblo —*Go'el*, pastor, rey, padre, etcétera— revelan la centralidad de los pobres y marginados, expresados en el cuarteto ‘pobre-huérfano-viuda-extranjero’.

Joachim Jeremias, exegeta alemán, ha insistido mucho en que el “rasgo decisivo” del reinado de Dios, centro y resumen de la predicación de Jesús, consiste en el “ofrecimiento de la salvación hecho por Jesús a los pobres”<sup>18</sup>. De modo que la salvación de los pobres y marginados constituye el corazón de la historia de Dios con su pueblo, hasta el punto de convertirse en criterio y medida de fidelidad a la Alianza de Dios con Israel y de adhesión o rechazo al reinado de Dios anunciado por Jesús de Nazaret.

---

18 Jeremias, J. (2008). *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, p. 176.

## 2. CARÁCTER SALVÍFICO DE LAS RESISTENCIAS Y LAS LUCHAS POPULARES

La recuperación de la experiencia bíblica de Dios —realización histórica de la salvación— es lo que ha permitido a la Iglesia latinoamericana comprender la densidad y relevancia teológica o espiritual de las resistencias y las luchas populares: percibir en las resistencias y en los procesos históricos de liberación la presencia/acción salvífica de Dios, un signo del Espíritu que actúa desde abajo. Medellín es muy claro al respecto:

Así como otrora Israel, el primer Pueblo de Dios, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es para cada uno y para todos, el paso de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas (*DM*. Introducción 6).

Es verdad que la Iglesia no percibió eso ella sola ni por sí misma. La Iglesia fue provocada por los movimientos sociopolíticos de liberación. Fueron ellos los que recogieron los clamores del pueblo y los articularon en diversas luchas y organizaciones sociales en las más diversas regiones del continente. Pero también es verdad que solo a medida que la Iglesia ha ido descubriendo que la experiencia bíblica de Dios es fundamentalmente una experiencia histórica de liberación de las más diversas formas de injusticia, opresión y marginación, ha podido percibir y comprender la densidad teológica de los procesos históricos de liberación. Es que, como advierte Ignacio Ellacuría, ‘origen’ y ‘principio’ no son lo mismo, y “no todo origen se convierte en principio”. Por más que los movimientos y las organizaciones sociales hayan despertado y convocado a la Iglesia a colaborar con los

procesos históricos de liberación —origen—, esta solo pudo ser asumida por la Iglesia porque constituye “la esencia misma del mensaje revelado, del don salvífico de Dios a los hombres” —principio—<sup>19</sup>.

Y también es verdad que eso no ocurre en la Iglesia de un momento a otro, no por arte de magia. Ha sido preparado por un largo proceso de renovación teológico-pastoral que culminó en el Concilio Vaticano II y se ha desarrollado en su proceso de recepción eclesial, sobre todo en América Latina y el Caribe.

Es conveniente destacar aquí dos aspectos de ese proceso de renovación eclesial que han sido decisivos para la percepción de la densidad espiritual de los procesos históricos de liberación.

En primer lugar, el esfuerzo de superación del dualismo natural-sobrenatural que ha dominado la reflexión teológica durante siglos<sup>20</sup>. Al querer ‘salvar’ la gratuidad de la salvación, este dualismo acababa comprometiendo el carácter creatural/gracioso del mundo, tornando la salvación irrelevante para este mundo y debilitando el compromiso de la Iglesia con la transformación de ese mundo. Eso llevará al Concilio a comprender la Iglesia como signo e instrumento de salvación en el mundo (cf. *LG* 1, 9, 48) y a afirmar:

El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. (...) No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo,

---

19 Cf. Ellacuría, I. (2000). En torno al concepto y a la idea de liberación. En I. Ellacuría. *Escritos teológicos* I. San Salvador: UCA, pp. 629-657, aquí 631 y 629 respectivamente.

20 Cf. Ladaria, L. (2003). Natural e sobrenatural. En B. Sesboüe (dir.) *História dos dogmas*. Tomo 2. *O homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, pp. 313-343.

a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación (GS 43)<sup>21</sup>.

En segundo lugar, el re-descubrimiento de la universalidad de la salvación que extrapola los límites visibles de la Iglesia y se realiza muchas veces por caminos que desconocemos (cf. NA; LG 16). Eso llevará al Concilio a afirmar que “la Iglesia católica no rechaza nada de lo que en [otras] religiones hay de santo y verdadero”, a reconocer que ellas “reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres”, y a exhortar a todos a que “reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales que en ellos existen” (NA 2). El Concilio llega incluso a afirmar que “no podemos invocar a Dios, Padre de todos, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios” (NA 5). Esto será fundamental y decisivo para la percepción de la salvación fuera de la Iglesia.

Pero nada de eso compromete u ofusca la gran novedad que se ha dado en la Iglesia latinoamericana y que se refiere precisamente al descubrimiento de la densidad espiritual de los procesos históricos de liberación. No se trata únicamente de la participación de cristianos en procesos históricos de liberación —‘a pesar’ de su fe—. No se trata sólo de una comprensión histórico-abstracta de la salvación y de una apertura genérica al mundo. Se trata, primero y más radicalmente, de un retomar el sentido bíblico de la salvación que se realiza en procesos históricos de liberación, y de asumir esos procesos no ‘a pesar’ de la fe, sino precisamente en la fe y motivados por la fe. La historicidad de la salvación se materializa en procesos históricos de liberación. De ahí el carácter salvífico de esos procesos, no obstante sus límites y sus ambigüedades. De ahí la importancia y centralidad de esos procesos en la vivencia de la fe,

21 Este texto corresponde a la versión en español de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* disponible en [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html).



particularmente en un contexto como el nuestro marcado por tan profundas injusticias, opresiones y marginaciones.

El re-descubrimiento y la explicitación del carácter salvífico de los procesos históricos de liberación y de su importancia y centralidad en la vivencia de la fe fueron, sin ninguna duda, uno de los aportes más importantes, si no el mayor, de la Iglesia latinoamericana: tanto en su acción pastoral, como en su reflexión teológica.

Desde el punto de vista de la acción pastoral, esto ha confirmado y llevado a miles de cristianos a comprometerse en los procesos de liberación a través de las más diversas luchas y organizaciones populares en todo el continente. Cientos de cristianos, entre los cuales encontramos muchos presbíteros e incluso obispos, han llegado a dar la vida en esos procesos. Son mártires por la justicia del Reino, y esto ha provocado y/o sensibilizado al conjunto de la Iglesia latinoamericana y caribeña al compromiso con los pobres y a la lucha por la justicia mediante lo que se ha convenido en llamar ‘opción preferencial por los pobres’ —“uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña” (DAp 391)—.

Desde el punto de vista de la reflexión teológica, la conciencia y el desarrollo de esa problemática han ido creando, en medio de tensiones y ambigüedades, algunos consensos teológicos fundamentales<sup>22</sup>: superación del dualismo natural —sobrenatural o profano— sagrado; historicidad de la salvación; salvación como liberación; liberación integral; necesidad de mediaciones históricas de la salvación/liberación, no obstante sus límites y ambigüedades;

---

22 Cf. Segundo, J.L. (1994). Libertad y liberación. En I. Ellacuría & J. Sobrino. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*. Madrid: Trotta, pp. 373-391; Ellacuría, I. (2000). El desafío cristiano de la teología de la liberación. En I. Ellacuría *Escritos teológicos I*. San Salvador: UCA, pp. 19-33; *Ibid.* Los pobres, 'lugar teológico' en América Latina, pp. 139-161; *Ibid.* Historia de la salvación, pp. 597-628; *Ibid.* En torno al concepto y a la idea de liberación, pp. 629-657; Ellacuría, I. (2000). La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación. En I. Ellacuría. *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA, pp. 453-485.

tensión escatológica entre el ‘ya’ y el ‘aún no’ de la salvación/liberación; los pobres como ‘lugar teológico’, entre otros.

Es verdad que esos consensos teológicos fundamentales fueron, en buena medida, más intuitivos y esbozados que ampliamente desarrollados<sup>23</sup>. Es verdad también, como reconoce Juan Luis Segundo, que fueron muy rápidamente tomados como presupuestos evidentes: como si fuese algo evidente y consensual en la Iglesia y como si fuese algo resuelto que dispensase mayores investigaciones y desarrollos<sup>24</sup>. En todo caso, fueron decisivos para la comprensión y explicitación del carácter teológico o espiritual de las resistencias, de las luchas y de las organizaciones populares.

En lo que refiere específicamente a ese carácter teológico o espiritual de las resistencias, luchas y organizaciones populares, podemos destacar dos aspectos fundamentales que se implican mutuamente.

Por un lado, ellas denuncian y se enfrentan con las ‘estructuras de pecado’ que continúan matando hijos e hijas de Dios en este mundo, o sea, los mecanismos económicos, políticos, jurídicos, culturales, religiosos, etcétera, que recusan las condiciones materiales de vida a gran parte de la población, que oprimen y marginan a amplios sectores de la sociedad y que legitiman las más diversas formas de injusticia, opresión, y marginación. Aquello que desde Medellín y Puebla se ha convenido en llamar ‘estructuras de pecado’, ‘pecado estructural’ o ‘pecado social’.

Por otro lado, estas resistencias, luchas y organizaciones se constituyen como ‘mediadoras de salvación’, en la medida en que

23 Cf. Gutiérrez, G. (2000). *Op. cit.*, pp. 196-197.

24 “La teología de la liberación no ha insistido lo suficiente en el fundamento teológico de esa *vuelta* [a lo humano] exigida por el Concilio. La teología de la liberación ha seguido como si aquella vuelta hubiera tenido lugar y hubiera sido aceptada por la Iglesia entera y, de un modo especial, por la jerarquía que la había firmado por abrumadora mayoría” (Segundo, J.L. [1993]. *Críticas y autocríticas de la teología de la liberación*. En J. Comblin, J.I. González-Faus, J. Sobrino. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta, pp. 215-236, aquí 219).

buscan y ensayan alternativas de vida y sobrevivencia en medio de la miseria, la injusticia y la marginación, así como nuevas formas y nuevos mecanismos de organización de la sociedad que garanticen los derechos de los sectores empobrecidos y marginados, más allá de su afirmación formal. Y eso, independientemente de su vínculo religioso y eclesial, de la conciencia del carácter salvífico de su acción y de los límites y ambigüedades de tal acción<sup>25</sup>.

Aquí se trata de la denuncia y del enfrentamiento del pecado en su dimensión socio-estructural —materializado en estructuras sociales y mediado por ellas—, así como de la realización de la salvación en su dimensión socio-estructural, o sea, del esfuerzo de organización de la sociedad de acuerdo con el espíritu evangélico, el cual tiene su criterio y su medida permanente en los derechos de los pobres y marginados —mediación de la salvación en estructuras sociales—.

La afirmación del carácter teológico o espiritual de las resistencias, luchas y organizaciones populares en su doble dimensión de denuncia/enfrentamiento del pecado socio-estructural y de ensayo/mediación socio-estructural de la salvación, no refiere ni implica la absolutización de esas resistencias, luchas y organizaciones, ni la negación de las ambigüedades y contradicciones existentes en ellas —y ¿dónde no hay ambigüedades y contradicciones?—. Ellas no constituyen la salvación o el reinado de Dios ‘sin más y en su plenitud’, como no lo es ningún proceso histórico social o eclesial. Pero son ‘signos y mediaciones históricas’ de la salvación o del reinado de Dios en este mundo. Signos y mediaciones limitadas, ambigüas y contradictorias, pero reales y verdaderas.

En palabras de Leonardo Boff, “las liberaciones históricas son (...) anticipaciones y concreciones, siempre limitadas, pero reales, de la salvación que será plena solamente en la eternidad”; entre “Reino

---

25 Cf. Aquino Júnior, F. (2011). Fé-política: uma abordagem teológica. En F. Aquino Júnior. *A dimensão socioestrutural do reinado de Deus: escritos de teologia social*. São Paulo: Paulinas, pp. 173-195.

de Dios y sociedad justa” existe una “identificación” —se identifica ‘en’—, pero no una “identidad” —no se identifica ‘con’—<sup>26</sup>.

Gustavo Gutiérrez lo afirma en los siguientes términos:

El crecimiento del Reino es un proceso que se da históricamente *en* la liberación, (...) pero no se agota en ella; realizándose en hechos históricos liberadores, denuncia sus límites y ambigüedades, anuncia su cumplimiento pleno y lo impulsa efectivamente a la comunión total (...). Es más, puede decirse que el hecho histórico, político, liberador *es* crecimiento del Reino, *es* acontecer salvífico, pero no es *la* llegada del reino, ni *toda* la salvación<sup>27</sup>.

Naturalmente que la salvación o el reinado de Dios no se puede reducir a su dimensión social ni la dimensión social de la salvación o del reinado de Dios puede reducirse a los procesos organizados de lucha por la transformación de las estructuras de la sociedad. La salvación o el reinado de Dios tiene que ver con todas las dimensiones de la vida humana —personal, social, histórica— y con la totalidad de la creación —cosmos—; se realiza en la historia, pero abriendo y trascendiendo la historia más allá de sus límites espacio-temporales —trascendencia en la historia—.

La dimensión social de la salvación o del reinado de Dios tiene que ver con la diversidad de formas y niveles de vínculo social: relaciones interpersonales —familia, comunidad, conocidos, asociaciones, etcétera— y relaciones impersonales o estructuras —costumbres, normas, leyes, estructuras económicas, políticas, etcétera—<sup>28</sup>. La lucha por la justicia y por la transformación de la sociedad es, incluso, mucho más amplia y compleja que los movimientos y organizaciones populares. Sea porque tiene muchas

26 Boff, L. & Boff, C. (1980). *Da libertação: o teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, pp. 26 y 58 respectivamente.

27 Gutiérrez, G. (2000). *Op. cit.*, p. 237. Las cursivas son nuestras.

28 Cf. Aquino Júnior, F. (2011), *Op. cit.*, pp. 15-28.

dimensiones y necesita ser asumida y mediada por muchos grupos y sectores de la sociedad; sea porque está enraizada en procesos más básicos y sutiles de resistencia popular: la lucha cotidiana por la vida y la solidaridad primaria vivida en situaciones límites de la vida<sup>29</sup>. Es lo que Jon Sobrino denomina: “santidad primordial”<sup>30</sup>.

Es también evidente que los procesos históricos de liberación —resistencias, luchas y organizaciones populares— no son puros ni perfectos. Son limitados, ambigüos y contradictorios. Tienen sus pecados: reduccionismo, cerrazón, autoritarismo, sectarismo, centralismo, personalismo, violencia, corrupción, machismo, racismo, homofobia, antropocentrismo, falta de respeto y agresión a los propios compañeros, entre otros. Y es necesario purificarlos, prolongarlos y dinamizarlos con la luz y la fuerza del Evangelio. El reconocimiento de su densidad teológica o espiritual no puede ofuscar ni comprometer la necesidad de conversión y la llamada a la misma, incluso para no comprometer aún más su densidad espiritual, sino para intensificarla.

Vale la pena recordar aquí la tercera carta pastoral de Monseñor Oscar Romero, que lleva como título *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*<sup>31</sup>, publicada el 6 de agosto de 1978. Al tratar

---

29 Cf. Aquino Júnior, F. (2011). Tudo tem jeito. Só não tem jeito para a morte. A esperança que vem das ruas e dos lixões. *Op. cit.*, pp. 197-212; Aquino Júnior, F. (2014). Entre ruas: fé e esperança de um povo. *Espiritualidade da Pastoral do Povo da Rua*. En F. Aquino Júnior. *Viver segundo o espírito de Jesus Cristo. Espiritualidade como seguimento*. São Paulo: Paulinas, pp. 47-58.

30 Sobrino, J. (2002). *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York, Afganistán*. Madrid: Trotta, pp. 35-37, 125-135. “En la decisión primaria de vivir y dar vida (...) se hace presente una como santidad primordial”; “el anhelo de vivir y sobrevivir en medio de grandes sufrimientos, la decisión y los trabajos para lograrlo, con creatividad sin límites, con fortaleza, con constancia, desafiando innumerables dificultades y obstáculos, es lo que llamamos santidad primordial. Ellos, pobres y víctimas —mujeres sobre todo, con sus hijos—, aún en medio de la catástrofe y en el imposible día a día, cumplen insigne y ponen en práctica la llamada de Dios a vivir y a dar vida a otros”; “es la santidad del sufrimiento por querer vivir, que tiene una lógica distinta, pero más primaria, que la santidad de la virtud” (*Ibid.*, pp. 125-126) y la santidad política.

31 Cf. Romero, O. & Rivera, A. (2007). La Iglesia y las organizaciones políticas populares. En Centro Monseñor Romero. *Cartas pastorales y discursos de Monseñor Oscar A. Romero*. San Salvador: UCA, pp. 67-105. La numeración que se utiliza a continuación corresponde a la tercera carta pastoral de Mons. Oscar A. Romero y primera de Mons. Arturo Rivera Damas titulada *La Iglesia y las organizaciones políticas populares*.

sobre las ‘relaciones entre la Iglesia y las organizaciones populares’, hace una doble consideración. A nivel práctico, “todo depende de la situación histórica real”. A nivel teórico, es preciso tomar en consideración ‘tres principios’ fundamentales: “la naturaleza propia de la Iglesia”; “la Iglesia al servicio del pueblo”; y la “inserción de los esfuerzos liberadores en la salvación cristiana”. En el contexto de la explicación de esos principios hace algunas afirmaciones que son decisivas en lo que se refiere a la densidad teológica o espiritual de las luchas y organizaciones populares y de la relación de la Iglesia con esas mismas luchas y organizaciones populares:

- “La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina” (52).
- “A la Iglesia le compete recoger todo lo que de humano haya en la causa y lucha del Pueblo, sobre todo de los pobres. La Iglesia se identifica con la causa de los pobres cuando estos exigen sus legítimos derechos” (63).
- “Esta solidaridad con los objetivos justos no está condicionada a determinadas organizaciones. Llámense cristianas o no, estén protegidas, legal o realmente, por el gobierno o sean independientes u opuestas a él, a la Iglesia solo le interesa una condición: que el objetivo de la lucha sea justo para apoyarlo desde la fuerza de su Evangelio. Así como también denunciar con sincera imparcialidad lo que es injusto en cualquier organización donde se detecte” (64).
- “La Iglesia, hemos dicho, alienta y fomenta los anhelos justos de organización y apoya, en lo que tienen de justo, sus reivindicaciones. Pero no estaría completo el servicio de

la Iglesia a estos esfuerzos legítimos de liberación si no los iluminara con la luz de su fe y de su esperanza cristiana, enmarcándolos en el designio global de la salvación operada por el Redentor Jesucristo” (70).

- “Si la Iglesia, por apoyar a cualquier grupo en sus esfuerzos de liberación temporal, perdiera esta perspectiva global de la salvación cristiana, entonces ‘la Iglesia perdería su significación más profunda, su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado (...), no tendría autoridad para anunciar, de parte de Dios, la liberación’ (EN, 32)” (72).

Esto demuestra la complejidad de la problemática del carácter teológico o espiritual de las luchas y organizaciones populares. Debemos considerarlas tanto en lo que tienen de mediación positiva de la salvación o del reinado de Dios en este mundo, como en sus límites y en sus ambigüedades y contradicciones en relación a la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios. Aquí, en todo caso, hemos querido explicitar el carácter salvífico de las luchas y organizaciones populares, sin reducir la salvación a su dimensión socio-estructural ni negar las ambigüedades y contradicciones salvíficas ahí presentes.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Toda esta reflexión nos pone frente a un reto enorme: enfrentarnos teológicamente con la realidad en que estamos insertos y discernir allí los signos de los llamamientos de Dios en su acción salvífica. Ella nos devuelve a la realidad y nos provoca para que nos enfrentemos con ella, y la configuremos a partir y en función del reinado de Dios que tiene su criterio y su medida permanente en los pobres y marginados, y en sus resistencias y luchas.

Esto tiene muchas consecuencias para el quehacer teológico:

- Hacer y entender teología como un momento de la fe de la Iglesia y del proceso más amplio de realización histórica de la salvación o del reinado de Dios.
- Ser consecuentes con el carácter histórico y parcial de la salvación o del reinado de Dios, superando toda forma de dualismo y universalismo abstracto.
- Insistir en la centralidad de los procesos históricos de liberación como signo y mediación históricos privilegiados de la salvación o del reinado de Dios
- No desperdiciar el gran *kairós* que el ministerio pastoral del papa Francisco representa para la Iglesia y para el mundo, y colaborar en el proceso de renovación eclesial —‘Iglesia en salida hacia las periferias del mundo’— y, más concretamente, en el proceso de renovación teológica —teología en salida hacia las periferias del mundo<sup>32</sup>—.
- Tomar en serio el hecho de que ‘fuera de los pobres no hay salvación’, y permanecer siempre unidos a ellos en sus resistencias y luchas, siempre atentos y vigilantes sobre el riesgo y la tentación permanente de ‘docetismo teológico’.

Por eso el carácter inconcluso, abierto y prospectivo de nuestra reflexión. Esta nos provoca, nos convoca y nos compromete. El reto está lanzado. La fidelidad y la creatividad de nuestros ‘padres y madres’ en la vivencia de la fe y en el quehacer teológico nos animan en esta tarea. No huyamos del desafío de nuestra ‘hora’. Es el tiempo y la situación que nos corresponde vivir y que el Señor confía a nuestra responsabilidad. Los pobres y marginados son, en Él, jueces y señores de nuestras vidas y de nuestras teologías.

32 Cf. Aquino Júnior, F. (2019). *Teologia em saída para as periferias*. São Paulo: Paulinas.



# PARA UN CRISTIANISMO PROFÉTICO Y MARTIRIAL. APROXIMACIONES DECOLONIALES SOBRE LA PROFECÍA Y EL MARTIRIO, AYER Y HOY

Diego Pereira Ríos\*

Marcelo Barros\*\*

Desde la segunda mitad del siglo XX, en los ambientes eclesiales latinoamericanos, profecía y martirio son dos de las palabras más utilizadas. Lo uno se articula con lo otro. Quien es profeta de Dios y de su proyecto en el mundo, solo puede realizar su profecía mediante el testimonio —en griego, *martiria*—. Mediante el martirio, los profetas y profetisas revelan la iniquidad del sistema dominante, manifiestan el sueño de Dios y actualizan la Pascua de Jesucristo en el compromiso por un mundo justo y fraterno, que es más grande que la muerte.

La profecía puede ser anónima —hay profetas anónimos en la Biblia— y puede ser poco clara e incluso misteriosa, pero para que

---

\* Uruguayo. Profesor de filosofía y religión en enseñanza media. Maestrando en Teología Latinoamericana en la Universidad Centroamericana 'José Simeón Cañas' de San Salvador. Miembro de Amerindia Uruguay. Autor de los libros *La fuerza transformadora de la esperanza* (Nueva Visión, 2016) y *En un camino liberador desde el Sur* (Rumbo, 2020).

\*\* Brasileño. Teólogo y biblista. Es asesor de Comunidades Eclesiales de Base y de movimientos sociales en Brasil. Ha publicado 58 libros en Brasil y en otros países. Uno de los más recientes es *Teologías de la liberación para nuestros días* (Vozes, 2019).

sea profecía debe haber alguien que la interprete (cf. 1Co 14). Diariamente, personas y comunidades de diversos orígenes, dan su vida por la vida de los demás, por la defensa de la justicia eco-social y la paz. Son profetas y profetisas, así como mártires de lo que el difunto teólogo suizo Hans Küng llamó el *Proyecto de ética mundial*, como base de una sociedad mundial<sup>1</sup>.

Una teología pluralista y decolonial de la liberación necesita interpretar teológica y espiritualmente estas formas de donación de la vida como profecías de carácter laico y a menudo anónimo, y también como martirio, es decir, testimonio del proyecto divino en el mundo. Son mártires del Reino, incluso más allá de la confesionalidad de la fe. Por todo ello, estas relaciones entre profecía, martirio y fe necesitan ser profundizadas desde una mirada decolonial, de modo que nos provoque alcanzar conclusiones para nuestra vida y para el camino de las comunidades.

En estas páginas, invitamos a profundizar en algunos elementos de este tema. Nos proponemos tratarlos con la metodología latinoamericana de ver, juzgar —discernimiento teológico de los problemas planteados— y actuar, en el sentido de las conclusiones que debemos asumir nosotros y las comunidades.

## 1. EL DESAFÍO DE VIVIR LA FE CRISTIANA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

A lo largo de la Biblia y en la tradición cristiana, siempre se ha hablado de martirio y profecía cuando las comunidades de fe judías y cristianas sufrieron persecución y fueron víctimas de los imperios extranjeros y de los infieles. El primer problema serio y grave

1 Cf. Küng, H. (1999). *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis: Vozes, p. 166ss.

es que en la historia de América Latina y el Caribe, desde los primeros tiempos de la colonización y durante siglos, el cristianismo representado por la Iglesia católica nunca había sido perseguido, ni había optado por la profecía del proyecto divino en un mundo por transformar.

Por supuesto, no podemos juzgar el pasado con criterios del presente. Sin embargo, debemos reconocer que, en la historia del continente, los mártires no fuimos nosotros. Nuestra Iglesia no solo no ha sufrido el martirio, sino que, por el contrario, junto con los imperios ha provocado el largo martirio de los pueblos indígenas y de pueblos enteros secuestrados en África para alimentar la economía esclavista<sup>2</sup>. Gracias a Dios siempre han existido misioneros como Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos, Diego de Medellín, Antonio Valdivieso y otros, críticos con el sistema colonial, que tomaron partido en defensa de los pueblos esclavizados. Sin embargo, siempre representaron una ínfima minoría entre los misioneros y fueron marginados por la propia jerarquía.

En los años 80, el sacerdote mártir Ignacio Ellacuría hablaba de “pueblo crucificado”<sup>3</sup>. Jon Sobrino utiliza la expresión en plural<sup>4</sup>. Sebastián Soares está de acuerdo, pero nos recuerda que estos pueblos crucificados han sido, en primer lugar, los pueblos indígenas y las comunidades negras. En América Latina y en todo el ‘Tercer

---

2 Al afirmar esto, no negamos que numerosos misioneros fueron martirizados por los indios en la época de la conquista, ya sea en Brasil o en otros países. Podríamos hacer aquí una lista de estos mártires, algunos incluso canonizados. Dieron su vida por la fe y han sido comparados con los mártires cristianos de los primeros siglos. Sin embargo, los antiguos mártires fueron asesinados por un imperio opresor. En el caso de la colonización, los mártires cristianos fueron asesinados por los indios que se defendían con razón de los imperios opresores traídos para oprimirlos en nombre de Cristo. Además, por cada mártir cristiano asesinado por los indios rebeldes, se podrían contar las muertes de miles y miles de indios reducidos a la esclavitud y también asesinados por el imperio cristiano. Sobre esto ver: Grondin, M. & Viezzer, M. (2021). *Abya Yala, O maior genocídio da história da humanidade*. Rio de Janeiro: Editora Bambual.

3 Ellacuría, I. (1990). El pueblo crucificado. En I. Ellacuría & J. Sobrino. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo 2. Madrid: Trotta, pp. 189-216.

4 Cf. Sobrino, J. (1994). *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes, pp. 367; 369.

Mundo', estos son los pueblos crucificados que se convierten en el 'chivo expiatorio'<sup>5</sup>, sacrificado para pagar los pecados del mundo.

En 1992, cuando el papa Juan Pablo II fue a Santo Domingo para abrir las celebraciones del V centenario de la colonización e inaugurar la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y Caribeño, reconoció públicamente el pecado cometido en el pasado por los hijos de la Iglesia contra los pueblos indígenas y las comunidades negras. Sin embargo, este reconocimiento fue minimizado de varias maneras. Se limitó a pedir perdón sin sacar ninguna consecuencia para hoy. En la justicia restaurativa, cuando se reconoce la culpabilidad, se busca la recomposición de la justicia en conjunto.

Al destacar y valorar el martirio que muchos cristianos en América Latina y el Caribe han sufrido por su forma de vivir la fe, desde la segunda parte del siglo XX, también debemos tener en cuenta que al mismo tiempo y a veces en las mismas condiciones, muchos no cristianos y no religiosos han arriesgado sus vidas y también han sufrido el mismo tipo de martirio en la lucha por los derechos humanos y de la Tierra, así como por la justicia eco-social.

## 2. UNA MIRADA AL MARTIRIO CRISTIANO EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Queremos tratar aquí el martirio de los cristianos que dieron su vida en la realidad de América Latina y el Caribe a partir de la renovación de la Iglesia católica y la participación de otras iglesias cristianas en el camino de la justicia y la liberación, desde los años 70. Junto a religiosos y religiosas, así como laicos y laicas con funciones

---

5 Cf. Soares, S. (1991). *Leitura bíblica na América afro-latíndia e as sugestões de René Girard*. En H. Assmann (org.), *René Girard com os teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes / Piracicaba: Unimep, pp. 273-279.

en su Iglesia, también fueron martirizados por la misma causa campesinos/as, indios/as, obreros/as, así como abogados/as, educadores/as y personas de otras profesiones, que colaboraban con organizaciones eclesiales de pastoral social.

Sabemos que desde el comienzo de la colonización ha habido mártires cristianos. Algunos son conocidos y nombrados en la historia y otros son anónimos. Sin embargo, vamos a detenernos aquí en este nuevo tipo de martirio con un contenido de testimonio social y político, de una nueva forma de vivir la fe y de testimonio cristiano.

Desde los años 60 hasta hoy, en América Latina y el Caribe, el cristianismo ha sido un continente de mártires. Este nuevo tipo de martirio proviene de la propia historia del continente ya mencionada —cristianismo ligado a los imperios colonizadores—. Ahora bien, el que mata no es, como aparece en la historia antigua, un imperio que está en contra de la confesión de la fe cristiana. Los mártires cristianos ya no tienen que dar su vida por recitar el Credo en una plaza pública o por rezar en nombre de Jesús. No es toda la Iglesia católica o alguna Iglesia evangélica la que es perseguida. La persecución solo afecta a determinados tipos de personas o grupos cristianos que asumen causas sociales y ecológicas en nombre de la fe.

Esta persecución nunca es declarada, ni oficializada contra la propia institución eclesial. Los perseguidores de hoy no dan a los mártires la ‘satisfacción’ y la ‘seguridad’ de haber sido condenados pública y oficialmente por los tribunales, para que sea ‘legalmente’, ‘canónicamente’ evidente que son mártires<sup>6</sup>.

Los y las mártires de la caminata ni siquiera tienen derecho a proclamar que dan su vida por su fidelidad —fe— al plan divino.

---

6 Marins, J., Trevisan, T., Chanona, C. (1984). *Martirio: memória perigosa na América Latina*. São Paulo, Paulinas, p. 21.

Además, aún hoy, gran parte de la propia jerarquía eclesial no acepta considerarlos como mártires. Según la teología tradicional católica y evangélica, esta categoría está reservada a los que mueren en defensa del anuncio de la fe. En América Latina, salvo algún caso, en momentos aislados de la historia, no se ha atacado la fe expresada en los libros de teología y catequesis. Sin embargo, cuando la fe penetró en el modo de ser cotidiano y empezó a revelar la injusticia de la sociedad contraria al proyecto divino de paz y justicia, entonces esta práctica liberadora de la fe se convirtió en motivo de martirio. En nuestros días, muchos hermanos y hermanas se convierten en mártires por dar testimonio del amor de Dios a los excluidos y por trabajar para transformar el mundo según los criterios del Reino de Dios.

En América Latina y el Caribe, el martirio ha vuelto a ser un elemento constitutivo de las iglesias cristianas, como testimonio profético de que la fe debe llevarnos a una militancia social y política transformadora. Esto ocurrió principalmente después de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia). Allí se produjo un nuevo nacimiento de una Iglesia, ahora con rostro latinoamericano. Fue un acontecimiento propio de la Iglesia católica, pero tuvo una enorme repercusión en todas las iglesias históricas. Allí, los obispos se propusieron dar a la Iglesia latinoamericana y caribeña “el rostro de una Iglesia pascual, pobre y al servicio de la liberación de toda la humanidad y de todo ser humano en su conjunto” (*DM* 5, 15).

Antes de Medellín ya teníamos mártires. Sin embargo, desde Medellín, en casi todos los países del continente, el martirio de los cristianos implicados en la caminata liberadora se ha hecho frecuente. No tenemos una cifra exacta del número de mártires del viaje. En la inmensa lista de mártires tenemos indios/as, campesinos/as, obreros/as, sindicalistas, trabajadores/as, estudiantes, catequistas, religiosos/as, ministros y fieles, católicos y evangélicos.

Al entregar sus vidas, dieron testimonio de su fe, su amor y su dedicación al proyecto de Dios en el mundo. Dieron su vida para garantizar, como dice el papa Francisco, la tierra, el techo y el trabajo, como un derecho para todos. Luchando contra las estructuras inicuas y opresoras, causa de esta situación inhumana, sirvieron a los más pobres en nombre de Jesús (cf. Mt 25, 31-46).

En El Salvador, la dictadura fue una de las más crueles del continente. En 1979 se emitió un anuncio a toda la nación, que esparció sobre las años 80 las siguientes palabras: “¡haz patria, mata un cura!”. Y los que lo hacían asistían al culto cristiano y decían ser cristianos contra el comunismo. Uno de los primeros sacerdotes asesinados fue Rutilio Grande, el 12 de marzo de 1977. Esto se debió a la acción de la arquidiócesis de San Salvador —especialmente del arzobispo Oscar Romero— en favor de la población empobrecida y masacrada por la dictadura militar. Fue quien denunció la explotación de los pobres y exigió un cambio en el país. Por ello fue asesinado. Aunque fue asesinado mientras celebraba la Eucaristía, solo 40 años después, gracias al papa Francisco, la jerarquía católica reconoció a Romero como santo y mártir. En noviembre de 1989, miembros de la policía de El Salvador asesinaron a seis jesuitas, así como a la señora que les ayudaba en su casa y a su hija adolescente.

También podríamos contar el inmenso número de mártires, clérigos y laicos de otros países. Además de los mártires muertos, según la antigua tradición cristiana, también consideramos mártires a los hermanos y a las hermanas que resistieron la tortura, sobrevivieron a los ataques y siguen siendo testigos en las comunidades. Esta breve introducción y estos pocos ejemplos son suficientes para reavivar en nosotros la responsabilidad que hemos heredado de estos hermanos: una Iglesia del martirio. Como siempre le gustaba

repetir al difunto profeta Pedro Casaldáliga: “que la sangre de los mártires nunca nos deje en paz”<sup>7</sup>.

### 3. PROFECÍA Y MARTIRIO EN LA BIBLIA

El término profeta era común en muchas culturas de Oriente Medio y tenía varios significados, siempre vinculados a personas que tenían experiencias extraordinarias con el Misterio. Los pueblos bíblicos convivieron con esta realidad, asumieron estas culturas y, poco a poco, dieron un nuevo sentido a la profecía.

En los primeros relatos bíblicos, un hechicero cananeo como Balaam es visto como un profeta (cf. Nm 22-24). Y sólo gradualmente los videntes llegan a ser llamados profetas (cf. 1 S 9, 9). La vocación profética era comunitaria y hay varias alusiones bíblicas a comunidades proféticas (cf. 1 S 10, 9- 12; 1 R 18, 4.13.19; 2 R 2, 3-5; 4,1, etcétera). Aunque no hay muchas referencias a la profecía de las mujeres, en la Biblia, la profecía bíblica comenzó por mujeres y en forma de canciones y poesía. Entre los textos bíblicos más antiguos están el Canto de Miriam (cf. Ex 15), el Canto de Débora (cf. Jc 5) y el Canto de Ana (cf. 1 S 2).

Cuando los profetas asumieron la tarea de criticar a los poderosos y defender a los pequeños, todos sufrieron amenazas de muerte y, según la tradición, muchos de ellos fueron asesinados. El profeta Elías tuvo que huir porque la reina Jezabel juró matarlo. En Horeb, se queja a Dios: “han matado a tus profetas” (cf. 1 R 19, 10-12). Jeremías fue amenazado por sus oyentes: “¡debes morir!” (cf. Jr 26,

<sup>7</sup> Cf. Heck, E. (2011). Pedro e os mártires indígenas. *Boletim do CIMI*. Disponible en [cimi.org.br/2011/07/32382/](http://cimi.org.br/2011/07/32382/). Publicado el 27 de julio de 2011.



8-11). Varios textos hablan del asesinato de profetas: 2 Co 24, 17-22, Ne 9, 26; Dn 11-12; Mt 23, 37. Según el padre José Comblin,

los profetas se enfrentan con fuerza a tres grandes poderes que corrompen la Alianza: el poder religioso de la religión institucionalizada; el poder opresor del rey o del Estado; el poder ideológico e instrumental de las clases opresoras, que dan legitimidad y apoyo a los otros poderes<sup>8</sup>.

Aunque la espiritualidad judía no tenía exactamente una teología del martirio, está claro que la muerte de los profetas era vista como un auténtico testimonio que mantenía viva la fe y firme la esperanza.

El Nuevo Testamento se escribió a partir de los años 50 del primer siglo, en gran parte para ayudar a las comunidades cristianas a superar la crisis producida por la muerte violenta de Jesús. Las cartas apostólicas y los evangelios intentan interpretar la cruz de una manera que alimenta la resistencia de las comunidades. Para ello, aplicaron a Jesús los textos sobre el ‘cordero pascual’ y el ‘siervo de Dios’ contenidos en el libro del Éxodo y en profetas como el segundo Isaías, especialmente en los poemas del ‘siervo doliente’. Así, se normalizó una interpretación de la cruz de Jesús como sacrificio pascual.

En nuestros días, las teologías más actuales han superado la interpretación sacrificial de la cruz de Jesús y la ven como un martirio. Jesús dio su vida para ser fiel hasta el final, dando testimonio del plan de Dios en el mundo. Según el cuarto Evangelio, cuando Pilato le preguntó: ¿eres rey?, Jesús respondió: “para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio —martirio— de la verdad —el reino de Dios— y todo el que es de la verdad escucha mi voz” (Jn 8, 37). Jesús, pues, es nuestro mártir fundamental. Y

---

8 Comblin, J. (2008). *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulinas, p. 31.

antes de todas las explicaciones teológicas, nuestro profeta Pedro Casaldáliga siempre se refirió a él como “el mártir Jesús”.

Jesús se declaró testigo en el contexto del proceso ilegal que sufrió. Del mismo modo, los discípulos de Jesús son testigos del Padre y de su proyecto en el proceso que Dios sufre en favor del mundo. Había advertido a sus discípulos que la verdadera vida pasa por la muerte (cf. Mc 10, 39-40). Jesús dice a sus discípulos que su seguimiento debe ser total, hasta el punto de implicar la comunión en los mismos dolores y sufrimientos y, sobre todo, la entrega de la propia vida por el Reino de Dios. Desde el principio del cristianismo, las comunidades consideraron el martirio como la forma más profunda de seguir a Jesús. Este es el trasfondo para entender el martirio de Esteban (cf. Hch 6, 8-7.60), de Santiago (cf. Hch 12), así como las persecuciones sufridas por Pedro, Pablo y la primera generación de cristianos.

Los Hechos de los Apóstoles, la carta de Clemente Romano y otros documentos del siglo I hablan de estos martirios como si fueran el resultado del conflicto religioso de los gobernantes del judaísmo contra los discípulos de Jesús. Sin embargo, muchos estudios revelan que estas controversias se situaban en las relaciones del sistema del templo de Jerusalén con las autoridades del Imperio. El libro del Apocalipsis hace más explícita la persecución por parte de Roma, la Babilonia opresora de finales del primer siglo. En este contexto, el martirio era el testimonio de la fe judeocristiana, pero también era un posicionamiento a favor de un proyecto de vida y de mundo contrario al sistema dominante.

## 4. PROFECÍA Y MARTIRIO EN LA TRADICIÓN DE LAS IGLESIAS

Las persecuciones cristianas comienzan históricamente como un conflicto al interior del judaísmo, para luego pasar a las instituciones y autoridades y, posteriormente, son influenciadas desde afuera por parte de Roma. Hubo varias persecuciones, distanciadas en el tiempo y de diversa índole. Se habla de unas diez persecuciones principales a partir de los decretos de los emperadores, pero no hay seguridad sobre la cantidad de víctimas que sufrieron. Los historiadores no se ponen de acuerdo con el número de mártires, pero se habla de varios miles en todo el período. Muchos de estos testimonios, con descripciones de la época, se conservan en las conocidas actas de los mártires (*Acta martyrum*) escritas por San Justino y otros cristianos.

El período de las persecuciones va del año 41 d.C. hasta el 313 d.C., marcadas por la alternancia de persecuciones sangrientas y ciertos impases de tolerancia a la fe cristiana. A comienzos del siglo II, la palabra ‘mártir’ comienza a designar a toda persona que es testigo de la resurrección de Jesús y por ello se convierte en su discípulo, y “da testimonio de su sangre”<sup>9</sup>, muriendo por su causa. La Iglesia primitiva llega a afirmar que “no solo los mártires imitan a Cristo, sino que el propio Cristo sufre en ellos”<sup>10</sup>. Así, “ser cristiano significaba en principio estar preparado para el martirio, dispuesto a dar testimonio de las creencias cristianas: padeciendo discriminación, sufrimientos, tortura e incluso la muerte”<sup>11</sup>.

La literatura cristiana siempre ha contado las persecuciones que, en los primeros siglos, sufrieron las comunidades cristianas como si

---

9 Augrain, C. (1972). Mártir. En X. Léon-Dufour (dir.). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, p. 513.

10 Goffi, T. (1997). Seguimento/imitação. En S. Flores *Novo dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulus, p. 1140.

11 Küng, H. (2013). *La Iglesia católica*. Barcelona: Debate, p. 42.

fueran meramente religiosas. Actualmente, no podemos seguir leyendo esta historia de forma despolitizada. Hay que tener en cuenta el peso que tuvo la dominación imperial romana sobre los pueblos. En el siglo I, no por casualidad, el apóstol Pablo, al escribir sus cartas, utiliza términos propios de la política del imperio. Da a las comunidades cristianas el título de Iglesias, que eran asambleas de ciudadanos en las ciudades del imperio. Llama Evangelio al anuncio de Cristo, nombre reservado a los decretos del emperador. Y da a Jesús el título de *Kyrios*, Señor, un título reservado únicamente al emperador<sup>12</sup>.

No basta con subrayar que la literatura exhortativa tradicional exageraba los datos de las persecuciones —lo cual es un hecho—. Es importante entender que en algunos casos, de forma más o menos explícita, en la profesión de fe de los cristianos, había una postura política de rechazo al totalitarismo teocrático del Imperio. Los documentos revelan que, desde el siglo II, en el ejército romano la indisciplina era general y los soldados solo tenían un temor: el religioso. Así, el culto imperial se consideraba un rito de urbanidad y cortesía con la autoridad. El hecho de que los cristianos y los judíos fueran los únicos religiosos que se negaran a inclinarse ante el emperador solo podía considerarse un acto subversivo.

Hasta el siglo III las Iglesias condenaban el servicio militar. Cristianos como Maximiliano, Marcelo y otros fueron martirizados por negarse al servicio militar<sup>13</sup>. Además, por su propia forma de ser, el cristianismo amenazaba el sistema de esclavitud. En las comunidades cristianas, los/as esclavos/as participaban en pie de igualdad con sus amos. Esto no podía dejar de ser sospechoso<sup>14</sup>. Aunque,

12 Cf. Elliott, N. (2010). *A arrogância das nações. A carta aos Romanos à sombra do Império*. São Paulo: Paulus.

13 Citado por Tojeira, J.M. (2005). *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*. San Salvador: UCA, p. 52.

14 Aunque uno puede estar en desacuerdo con algunas conclusiones fuertemente ideologizadas, hay investigaciones serias, como por ejemplo: Puente, G. (1974). *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*. Madrid: Siglo XXI. Citado por Tojeira, J.M. (2005). *Ibid.*, p. 55.

subjetivamente, muchos mártires no eran conscientes de ello, objetivamente, su actitud era subversiva para el imperio.

## 5. PROFUNDIZACIÓN EN NUESTRA REFLEXIÓN

Esta reflexión sobre la profecía y el martirio ha revelado que, desde los tiempos bíblicos hasta hoy, tanto la profecía como el martirio tienen como naturaleza revelar con la palabra y la actitud de vida “lo que el Espíritu quiere decir al mundo y a las Iglesias de hoy” (cf. Ap 2, 11). Los mensajes se perciben desde la cultura del que recibe —y no sólo del que da los mensajes—, como enseñaba la antigua filosofía tomista.

### *5.1. El signo de Jonás. Los profetas y los mártires no son héroes*

Como Palabra de Dios, la profecía cristiana siempre se ha dado en forma humana y, por tanto, con todas las ambigüedades y limitaciones de todo lo humano. Esto significa que en la Biblia y en las primeras comunidades cristianas, los profetas y profetisas luchaban por la justicia y el amor divino en el mundo, pero convivían con el patriarcalismo de la sociedad imperante y no siempre luchaban o rompían con él.

Debido al carácter humano de su fe, relativizaron la estructura de la esclavitud existente en la sociedad, pero no la denunciaron como inhumana. Eran personas de su tiempo. Las personas que leen las profecías bíblicas deben asumir esta ambigüedad humana. Los profetas y las profetisas son personas corrientes como cualquiera de nosotros, con sus fragilidades, sus miedos e incluso sus limitaciones humanas.

Aún así, Dios los hace portavoces de su palabra y de su acción. Reconocer este carácter frágil y limitado de la profecía e incluso

del martirio es comprender más profundamente el misterio de la Encarnación. En su crisis de Galilea, Jesús se asumió como profeta (cf. Mc 8, 27ss). Los religiosos del templo, sus adversarios, le pidieron una señal de su misión. Jesús respondió que la única señal que daría de su misión sería la de Jonás, el profeta en crisis. Jesús mismo se comparó con este profeta contradictorio al que Dios tuvo que corregir (cf. Jn 3).

El hecho de que los hermanos martirizados en este viaje tuvieran debilidades y limitaciones, como toda persona humana, no disminuye el contenido de su profecía. Por el contrario, los muestra como personas humanas como todos nosotros. Como lo fue Cristo cuando asumió la cruz<sup>15</sup>.

## 5.2. *La profecía y el martirio son signos y no pruebas*

En la concepción judeocristiana de la profecía, esta nunca es evidente. Nunca hay certeza de que sea una profecía verdadera. Dios no da pruebas, sólo da señales. Estas pueden ser aceptadas o rechazadas. A lo largo de la Biblia, muchos textos revelan esta preocupación: distinguir la verdadera profecía de la que sería falsa. En la Biblia tenemos algunos criterios que nos pueden ayudar a discernir. Aprendemos que nadie es profeta para sí mismo o cuando se trata de sí mismo. Otra señal es si el que profetiza reconoce a Cristo como Señor. Y si la profecía ayuda a construir la comunidad como cuerpo de Cristo en el mundo (cf. 1 Co 12).

Apliquemos esto a las comunidades indígenas y negras de América Latina y el Caribe. Como todas las culturas humanas, también tienen sus condicionamientos culturales y sus defectos. Algunos pueden, por ejemplo, ser machistas o tener una visión religiosa mágica. Sin embargo, sus tradiciones espirituales siempre han ayudado

15 Cf. Marins, J., Trevisan, T., Chanona, C. (1984). *Op. cit.*, p. 26.

a estas comunidades a resistir culturalmente en medio de una sociedad que no las respeta. Además, crean un diálogo más amoroso entre la humanidad y la madre Tierra, las aguas y toda la comunidad de la vida. Por ello, sus chamanes, pajés, padres y madres de santo, pueden ser considerados profetas y profetisas de Dios.

### *5.3. La profecía es promesa y el martirio es apostar por la promesa*

La profecía bíblica es diferente de la adivinación común en otras tradiciones. Por lo general, toda predicación es neutral. El que predice lee lo que está escrito y sobre lo que no tiene control. Nadie puede enfadarse con un médico que, leyendo un examen, advierte al paciente de la existencia de un cáncer. Así, un vidente sólo predice algo que está ahí. La profecía va más allá de la previsión. El profeta o la profetisa no se limitan a predecir, lo promete. El que promete se compromete. Anuncia algo que no existe, pero que aunque no es previsible, Dios tiene anunciado que sucederá. Toda promesa de Dios es transformadora, es revolucionaria. Está claro que, aunque sea transformadora, la promesa se inserta en diferentes culturas, obedece al proceso cultural y humano.

Todo compromiso en el camino de la liberación que procede de la fe se basa en la confianza de que Dios cumple su promesa. La profecía es la palabra o el signo que lo hace visible y actualiza esta promesa divina en nuestra forma de vivir y actuar. Este testimonio de que Dios es fiel a lo que promete puede ir desde arriesgar la vida por otra persona hasta arriesgar la vida por toda la humanidad. Hay mártires como el padre Juan Bosco Penido Bournier, que dio su vida por impedir que un soldado de la comisaría agrediera a una pobre mujer. Y hay mártires como los jesuitas de El Salvador que asumieron el martirio por luchar contra una dictadura genocida hacia toda la población pobre.

#### ***5.4. La búsqueda de la Palabra en medio de las inseguridades de la vida***

Tal vez la mayor tentación de la religión es sentirse propietaria de la Palabra de Dios. La profecía bíblica nunca se da como propiedad sino como Gracia y para profundizar en la búsqueda. Los propios profetas se quejan y le preguntan a Dios si eso es lo que sería. Algunos, como Jeremías, protestan. Amós dice que ni siquiera es de la familia de un profeta. Miqueas duda, va de un lado a otro hasta decir lo que Dios manda (cf. 1 R 22). Jeremías oró durante diez días para recibir una palabra de Dios (cf. Jr 42). La profecía bíblica no se puede confundir con la seguridad arrogante de la gente que se imagina que lo sabe todo y que siempre habla con mucha facilidad en nombre de Dios.

En la Edad Media, la institución eclesiástica católica creó el mito de la ‘gracia de Estado’. Por el hecho de ser Papa, obispo o superior religioso, uno cuenta naturalmente con la gracia y, por lo tanto, todo lo que quiere y dice es Palabra de Dios. En nuestros días y en nuestro contexto, nadie diría que la gracia del Estado funcionó cuando los Papas bendijeron la conquista de América Latina y legitimaron la esclavización de los pueblos indígenas y africanos.

Por mucho que entendamos la historia y no juzguemos el pasado con criterios de hoy, incluso dentro del pensamiento de la época, quien, en el momento de las revoluciones democráticas, era profeta de la libertad, los derechos humanos y la vida, no era el magisterio de las iglesias. Aunque critiquemos las revoluciones burguesas e incluso las independencias de los países de América que no reconocieron los derechos de los esclavos, incluso entonces estaban más cerca de la profecía del amor divino que el magisterio eclesiástico que defendía las antiguas casas monárquicas.

Del mismo modo, podemos preguntarnos de qué lado estaba la profecía cuando los Papas condenaban la democracia, las vacunas,



la libertad religiosa... ¿Quién fue más profeta de Dios, los científicos que descubrieron las vacunas o el Papa que las condenó? Varias veces, la jerarquía eclesial, los Papas y los superiores religiosos caen en una especie de 'monofisismo pneumatológico'. En el monofisismo cristológico se negaba la naturaleza humana de Jesús. En el monofisismo pneumatológico, existe

una concepción de la presencia y la acción de Dios que tiene lugar como si suprimiera y suplantara la condición humana. (...) Es necesario comprender que la acción del Espíritu de Dios en nosotros no nos libera de ninguno de nuestros condicionamientos (sociales, culturales, etcétera) y exige siempre la búsqueda de la verdad en las condiciones de cualquier ser humano<sup>16</sup>.

### ***5.5. Profecía, martirio y la mística de la intimidad con el Misterio***

En este esfuerzo por desmitificar y descolonizar tanto la noción de profecía como la de martirio, es importante reposicionar todo esto desde la base de la búsqueda de la intimidad con Dios. Nadie es automáticamente profeta, como si lo fuera por profesión o por una situación vital permanente. Siempre tenemos que buscar la Palabra de Dios y la forma de dar testimonio de ella —martirio—. Se busca en la oración y en la relación permanente de escucha. La búsqueda de la intimidad con Dios se encuentra en todas las profecías, como queda claro en las confesiones y lamentos del profeta Jeremías, siempre en el tono de una oración muy íntima: “me has seducido, Señor” (Jr 20, 7), y en los poemas y oraciones de Isaías, Oseas y todos los demás. Esta búsqueda incesante de la relación íntima con

---

16 Cf. González-Faus, J.I. (2006). *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesial*. Maliano: Sal Terrae, p. 229.

Dios se encuentra en todos los profetas y profetisas, y no hay profecía sin ella, en cualquier religión.

En el Nuevo Testamento, la profecía aparece en la figura simbólica del ‘discípulo amado’ —que es una figura colectiva— en el cuarto Evangelio. En la última cena, Jesús dice a todos: “uno de ustedes me traicionará”. Nadie en el grupo esperaba esa palabra en ese momento y en ese contexto de la cena. Pedro quiere saber a quién se refiere Jesús. Susurra al oído del discípulo amado: “pregunta al maestro a quién se refiere”. Al discípulo amado, Jesús le dirá. Esta es la noción bíblica de un profeta: la persona que puede llegar al oído de Dios y susurrar: ¿quién es?, ¿de qué se trata? Y luego viene a contarnos.

Aquí es donde tenemos que hacer algunas consideraciones.

### 5.5.1. *El martirio cotidiano*

En América Latina y el Caribe, sin negar ni minimizar la dimensión de la espiritualidad de carácter más afectivo-devocional —incluso pentecostal—, en estos últimos 50 años, el profetismo y el martirio han adquirido una fisonomía más clara de santidad política.

En la solemnidad de la beatificación de Óscar Romero, el cardenal que presidió la ceremonia destacó que la santidad de Óscar Romero se debe a que vivió una profunda devoción al Santísimo, a la Virgen y al Papa. Así, se intentó negar que Romero se convirtió en mártir no por su particular devoción sino por las consecuencias sociales y políticas a las que le llevó el amor a Dios: se insertó en la espiritualidad latinoamericana y vivió lo que Jon Sobrino llamó ‘santidad política’<sup>17</sup>. Sobrino explica que la santidad es un don divino, pero como fuerza del Espíritu ante una situación de injusticia institucionalizada, adquiere una expresión social. Busca construir una política que sea, como la llamó Oscar Romero, una ‘Política’

17 Cf. Sobrino, J. (1983). Perfil de una santidad política. *Concilium* No. 183/3, pp. 25-33.

con ‘P’ mayúscula que exija la santidad, porque presupone la generosidad y la entrega de la vida —martirio—.

La alegoría del juicio final en el Evangelio de Mateo (cf. Mt 25, 31-46) siempre ha sido fundamental para explicar la profecía y el martirio en América Latina y el Caribe. En este texto, Jesús deja claro que considera el servicio a las personas en situación de vulnerabilidad como un servicio a Él: “tuve hambre y me diste de comer; tuve sed y me diste de beber, fui forastero y me acogiste...”. Establece la caridad social y política como sacramento de Cristo.

En una realidad de injusticia, el mandamiento del amor que nos dio Jesús se manifiesta como ‘amor político’, que exige una *metanoia*, una conversión, tanto del individuo como de las estructuras sociales. Ante un sistema que oprime a la humanidad y destruye la naturaleza, y que incluso utiliza el nombre de Dios en sus billetes y en los bancos, así como en la acción política de los dirigentes más opresores, es evidente que la profecía y el martirio tienen que asumir el carácter no solo de una resistencia contra el mal, sino incluso de una espiritualidad combativa.

Cada vez más en nuestros días, los imperios y el sistema capitalista asumen apariencias religiosas y teocráticas, como han demostrado teólogos como Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Jung Mo Sung y otros/as<sup>18</sup>. Esto nos hace ver que, aun con profundas diferencias y aunque los motivos de la muerte parezcan distintos —en el mundo antiguo se trataba de la confesión de fe y en el mundo actual se trata de la expresión que asume esa confesión de fe—, hay una continuidad o correspondencia entre el martirio de los

---

18 Ver, entre otros, Assman, H. (1981). *El banco mundial: un caso de progresismo conservador*. San José de Costa Rica: DEI. Assman, H. & Hinkelammert, F. (1989). *La idolatría del mercado*. San José de Costa Rica: DEI (en portugués la editorial Vozes lo publicó en 1997 bajo el título: *A idolatria do mercado. Um ensaio sobre economia e teologia*). Hinkelammert, F. (1980). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José de Costa Rica: DEI (publicado en portugués en 1981 por la editorial Paulus). Hinkelammert, F. (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. San José de Costa Rica: DEI (publicado el mismo año en portugués por la editorial Paulus). Mo Sung, J. (1989). *A idolatria do capital e a morte dos pobres*. São Paulo: Paulinas. Mo Sung, J. (1998). *Desejo, mercado e religião*, São Paulo: Fonte.

primeros tiempos y el martirio que, a partir de la Conferencia de Medellín, toma la forma en la caminata de la Iglesia de los pobres de América Latina y el Caribe.

### 5.5.2. *Dos tipos de martirio*

La tradición cristiana siempre ha distinguido dos tipos de martirio: el activo, es decir, aquel en el que la persona asume conscientemente los riesgos y da su vida por la fe, por Cristo y/o por la causa del Reino; y el martirio pasivo, en el que la persona sufre o muere sin haber asumido necesariamente la causa. El hecho de morir por la causa lo convierte en un mártir.

Este no es un argumento nuevo, ni algo reciente. Desde la antigüedad, el 28 de diciembre la Iglesia recuerda a los niños que habrían sido asesinados por Herodes en Belén como ‘santos inocentes’, y los celebra como mártires. Igualmente, en América Latina, cuando Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino hablan de ‘pueblos crucificados’, podemos afirmar que son también ‘pueblos martirizados’. El genocidio de los pueblos indígenas que sigue activo en varios países del continente, la permanente masacre de grupos afrodescendientes, especialmente de jóvenes —por ejemplo, en Brasil—, y las inhumanas condiciones de vida de las poblaciones periféricas en todo el continente, constituyen un grito profético que pone al descubierto la iniquidad del sistema dominante en el mundo, y su resistencia revela la dimensión pascual de la cruz de Cristo y de los pueblos del mundo.

### 5.5.3. *Profecía y martirio: viaje y misión de las comunidades*

Al meditar sobre la profecía y el martirio en la Biblia ya hemos visto que, desde sus orígenes en los tiempos del primer Testamento,

la profecía, y por tanto también el martirio, siempre ha tenido una estructura comunitaria. Los relatos sobre Elías y Eliseo hacen varias alusiones a lo que llaman ‘hijos e hijas de los profetas’. Cuando la exégesis descubrió que los libros de profetas como Isaías, Jeremías y otros contienen textos de diferentes siglos, quedó más claro que detrás de todos estos escritos había una comunidad profética, una especie de escuela que duró generaciones. Más claramente aún, el Nuevo Testamento subraya que el profeta y mártir Jesús comparte su vocación con todos nosotros. Según el libro de los Hechos de los Apóstoles, el día de Pentecostés el Espíritu Santo, descendiendo sobre los Apóstoles hace profético a todo el pueblo (cf. Hch 2, 17-18).

En nuestros días, el Concilio Vaticano II confirma:

El santo Pueblo de Dios participa también en el oficio profético de Cristo mediante la difusión de su testimonio vivo, sobre todo con una vida de fe y de caridad, y con la ofrenda a Dios del sacrificio de alabanza, fruto de los labios que confiesan su nombre (LG 12).

En América Latina y el Caribe, las Conferencias de Medellín y de Puebla, aún sin utilizar explícitamente la terminología, se refieren a esta vocación profética y martirial de toda la Iglesia (DM 2, 29; 5, 15; DP 92).

### ***5.6. La profecía y el martirio de la madre Tierra***

Hay quienes se preguntan cómo puede la Tierra proclamar una profecía si no piensa y no habla. Sin embargo, todos los pueblos originarios de la Tierra dialogan con ella, oyen su voz, reconocen su grito y se conmueven con su llamada a la vida.

En la propia Biblia, varios textos hablan de la Tierra como alguien que llora, que se lamenta, que exulta y alaba a Dios. Está claro que se trata de un lenguaje poético y metafórico. Pero detrás

de esta forma de expresarse, hay una verdad. Cuando el profeta Oseas dice que llevará a su esposa infiel de vuelta al desierto y, por tanto, Dios llevará a su pueblo de vuelta al desierto, será la Tierra la que rehaga el matrimonio entre Dios y el pueblo (cf. Os 2, 16ss). Así, el Apocalipsis dice que la Tierra acude al rescate de la mujer embarazada y la ayuda a escapar del dragón (cf. Ap 12). El apóstol Pablo habló del Cristo resucitado como el Cristo cósmico (cf. Ef 1, 3ss y Col 1, 10ss).

Hoy, para nosotros, la presencia de Cristo está en el otro humano, pero también en la vida que late en todo el universo y en la resistencia de la madre Tierra. Todavía en la primera mitad del siglo XX, el padre Teilhard de Chardin afirmaba:

Hasta ahora, los cristianos han buscado a Jesucristo en su forma humana y divina. Ahora se nos presenta en su cuerpo cósmico que es la Tierra. Esta tercera naturaleza de Cristo (ni humana, ni divina, sino cósmica) no ha atraído sensiblemente la atención explícita de los fieles ni de los teólogos<sup>19</sup>.

Sin caer en concordismos artificiales ni en comparaciones indebidas con la cosmovisión cristiana, la teología indígena andina ha descubierto en las imágenes y en las expresiones de culto a la *Pachamama* —madre Tierra— elementos equivalentes al culto cristiano al Espíritu Santo. De hecho, en su *Historia de la Iglesia en América Latina*, Enrique Dussel señala a la *Pachamama* de los pueblos del altiplano como imagen del Espíritu Santo<sup>20</sup>. Asimismo, Leonardo Boff afirma: “la categoría central de la religión yoruba es *Axé*. Es el equivalente al *pneuma* griego, al *spiritus* latino y a la *Ruah* bíblica”<sup>21</sup>.

19 Citado por Fox, M. (1988). *A vinda do Cristo cósmico. A cura da Mãe Terra e o surgimento de uma renascença planetária*. Rio de Janeiro: Record - Nova Era, p. 115.

20 Dussel, E. (1983). *Historia general de la Iglesia en América Latina. 1/1. Introducción general*. Salamanca: Sígueme, p. 153.

21 *Ibid.*, p. 82.

En términos teológicos y espirituales, podemos afirmar que la actual crisis ecológica y la realidad de opresión que sufre la madre Tierra es una expresión de una *kénosis* o martirio del Espíritu Santo. La *Ruah* divina sufre su Cruz en el cuerpo de la madre Tierra. El Espíritu —*Ruah* divina— se manifiesta en la lucha del ecofeminismo uniendo la lucha por la liberación de la Tierra con la causa de las mujeres. Es implicar a toda la humanidad en esta lucha ecofeminista.

La actual crisis ecológica no se resolverá solo con soluciones técnicas y sociales, por muy importantes que estas sean. Es necesaria una nueva relación del ser humano con la madre Tierra que comience con la capacidad de escuchar y acoger la profecía de la Tierra que clama en un largo y doloroso martirio. De la misma manera que tenemos que dejar que los pueblos crucificados bajen de la cruz, también tenemos que liberar la tierra crucificada y reactualizar en nuestras vidas la oración del Salmo 104: “envía tu Espíritu, Señor, y renueva la faz de la Tierra” (Sal 104, 30).

## CONCLUSIÓN

El mayor título de honor y testimonio de veracidad de la Iglesia de Cristo en América Latina y el Caribe es la gracia de ser una Iglesia de mártires. Por ello, es fundamental desarrollar siempre una mística del martirio y mantener vivo el recuerdo y la alegría de la celebración de los hermanos y hermanas mártires del camino. La fidelidad que debemos a los y las mártires es el compromiso de caminar siempre más allá y no hacer nunca de su memoria un pretexto para vivir en el pasado y no dar nuevos pasos de testimonio y compromiso con la verdad y la justicia. Hay una forma de alabar y valorar el martirio que parece casi ‘minimizar’ o relativizar el compromiso con la vida. Al igual que hemos podido pasar de una

lectura sacrificial de la cruz y la muerte de Jesús a una comprensión martirial, tampoco podemos hablar de los mártires del camino de una manera que pueda parecer sacrificial.

El escritor judío Elie Wiesel, premio Nobel de literatura, escribió:

Para la tradición judía, la muerte no es un instrumento que el ser humano pueda utilizar para glorificar a Dios. Cada persona humana es un fin en sí misma, una eternidad viva. Nadie tiene derecho a sacrificarlo, ni siquiera Dios. Si Abraham hubiera matado a su hijo, no se habría convertido en nuestro padre e intercesor. Para el judío, toda la verdad surge de la vida y no de la muerte. Para nosotros, entendida como un sacrificio, la crucifixión de Jesús representa un paso atrás en la historia y no un avance en nuestra relación con Dios. En el monte Moriá, Isaac permaneció vivo, marcando el fin de una era de asesinatos rituales. (...) El Calvario no puede ser presentado por los cristianos como una manifestación de un Dios amante de la cruz. A lo largo de los siglos, el Gólgota ha servido tantas veces de pretexto para la masacre de padres e hijos, mezclados por la espada y el fuego, en nombre de una palabra que debía ser de amor<sup>22</sup>.

Esta advertencia sirve también para nuestro modo de hablar del martirio de nuestros hermanos y hermanas. Ya en 1986, en Trindade (Goiânia, Brasil), al final del VI Encuentro Intereclesial de Comunidades Eclesiales de Base, el *Mensaje final al pueblo de Dios* decía:

En estos últimos tiempos, ha sido un tiempo de martirio. Además del martirio diario que todos sufrimos en el camino de las comunidades, hemos perdido a muchos hermanos y hermanas, asesinados por la causa del Evangelio. Su testimonio nos fortalece en el camino, pero debemos tener más cuidado y protegernos mejor. Necesitamos a nuestros mártires vivos y no muertos<sup>23</sup>.

22 Wiesel, E. (1975). *Célébration hassidique*. París: Ed. du Seuil, pp. 73-74.

23 Cf. Memoria y archivo de las CEB en la CNBB, Brasilia. También ver el archivo de la Revista REB 1986/n. 4.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Augrain, C. (1977). Mártir. En X. Léon-Dufour (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, pp. 562-563.
- Boff, L. (1983). Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática. *Concilium* v. 183, n. 3, pp. 17-24.
- CNBB. (s.f.). *Memória e arquivo das CEB na CNBB, Brasília*. También en archivo de la Revista REB – 1986/n. 4.
- Comblin, J. (2008). *A profecia na Igreja*. São Paulo: Paulinas.
- Dussel, E. (1983). *Historia general de la Iglesia en América Latina. 1 / 1 Introducción general*. Salamanca: Sígueme.
- Ellacuría, I. (1990). El pueblo crucificado. En I. Ellacuría & J. Sobrino *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo 2. Madrid: Trotta, pp. 189-216.
- Fisichella, R. (1994). Martírio. En R. Latourelle & R. Fisichella (dir.). *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis: Vozes, pp. 568-577.
- Fox, M. (1988). *A vinda do Cristo cósmico. A cura da Mãe Terra e o surgimento de uma renascença planetária*. Rio de Janeiro: Record - Nova Era.
- Goffi, T. (1997). Seguimento/imitação. En S. Fiore. *Novo dicionário de espiritualidade*. São Paulo: Paulus
- González Faus, J.I. (2006). *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesíástico*. Maliano: Sal Terrae.
- Küng, H. (2013). *La Iglesia católica*. Barcelona: Debate.
- Küng, H. (1999). *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis: Vozes.
- Lima, L.C. (2019). Puebla, Pedro Arrupe e a análise marxista: discernimento em tempos da Guerra Fria. *Atualidade Teológica*, v. 23, n. 62, pp. 327-348.

- Lima, L.C. & Holanda, J.P. (2020). História da teologia do martírio na América Latina: primeiro ensaio de uma tese sobre esperança-cruz. *Revista Pesquisas em teologia*, v 3, n. 5, PUC-Rio, pp. 7-26.
- Louth, A. (2004). *Martírio*. En J.Y. Lacoste (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas / Loyola, pp. 1099-1102.
- Marins, J., Trevisan, T., Chanona, C. (1984). *Martírio: memória perigosa na América Latina*. São Paulo: Paulinas.
- Rahner, K. (1983). Dimensões do martírio: tentativa de ampliar um conceito clássico. *Concilium*, v. 183, n. 3, pp. 13-16.
- Signorini, I. (2010). Profecia e martírio na Igreja: testemunhos dos Padres da Igreja aos nossos tempos. *Vida Pastoral*, janeiro-fevereiro 2010, pp. 20-27.
- Sínodo dos Bispos. (2019). *Instrumentum laboris. Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*.
- Soares, S. (1991). Leitura bíblica na América afro-latíndia e as sugestões de René Girard. En H. Assmann (org.). *René Girard com os teólogos da libertação: um diálogo sobre ídolos e sacrifícios*. Petrópolis: Vozes / Piracicaba: Unimep, pp. 273-279.
- Sobrinho, J. (2000). *A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes.
- Sobrinho, J. (1994). *Jesus, o libertador*. Petrópolis: Vozes.
- Sobrinho, J. (1983). Perfil de uma santidade política. *Concilium*, n. 183/3, pp. 25-33.
- Tojeira, J.M. (2005). *El martirio ayer y hoy. Testimonio radical de fe y justicia*. San Salvador: UCA.
- Wiesel, E. (1975). *Célébration hassidique*. Paris: Ed. du Seuil.

# ESPERANZA CONTRA TODA ESPERANZA (Rm 4,18)

María José Caram\*  
Víctor Codina\*\*

**E**l 9 de enero de 2020, el papa Francisco comenzó su discurso, dirigido al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, con estas alentadoras palabras:

Un nuevo año se abre ante nosotros y, como el llanto de un niño recién nacido, nos invita a la alegría y a asumir una actitud de esperanza. Quisiera que esta palabra —esperanza— que para los cristianos es una virtud fundamental, anime la mirada con la que nos adentramos al tiempo que nos aguarda<sup>1</sup>.

---

\* Argentina. Vivió y trabajó muchos años en el Sur Andino peruano; actualmente reside en Córdoba (Argentina). Es doctora en teología por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España). Investigadora y profesora de la Universidad Católica de Córdoba. Coordinadora del grupo de Justicia y Teología de la red multidisciplinar de investigación sobre perspectivas Iberoamericanas de la justicia, del Instituto Iberoamericano de La Haya. En sus publicaciones aborda temáticas sobre teología, pensamiento social cristiano y pneumatología latinoamericana.

\*\* Jesuita. Doctor en teología. Nació en Barcelona (España) en 1931. Residió en Bolivia entre 1982 y 2018, alternando la docencia de la teología de la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba, con la formación de laicos, el acompañamiento a Comunidades Eclesiales de Base y el trabajo en parroquias populares. También ha sido docente de teología en facultades de Italia, Brasil, El Salvador y otros países de América Latina. Hizo parte del Equipo de Teólogos Asesores de la Presidencia de la CLAR.

1 Francisco (2020). *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede con motivo de las felicitaciones de año nuevo*. 9 de Enero de 2020. Disponible en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/january/documents/papa-francesco\\_20200109\\_corpo-diplomatico.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/january/documents/papa-francesco_20200109_corpo-diplomatico.html).

Pero, podemos preguntarnos: ¿se puede hablar de esperanza ante la realidad y los desafíos del mundo actual, las crecientes desigualdades, la imposición de la cultura del descarte, el mercado de armas y el uso de seres humanos para fines comerciales? Se añade a todo anterior la crisis del cambio climático, cada vez más grave, frente a la cual la respuesta de las grandes potencias en las cumbres climáticas es ambigua, sin concreciones reales.

Más aún, seguramente como consecuencia del avasallamiento de la naturaleza, ha surgido la pandemia del coronavirus que ha llegado a todo el mundo, rompiendo fronteras, con centenares de miles de personas contagiadas y muertes incontables, amenaza de nuevos rebrotes, y con una crisis económica mundial sin precedentes desde la gran depresión 1929 ¿Puede hablarse hoy aún de esperanza?

## 1. DE UNA ÉPOCA DE CAMBIOS A UN CAMBIO DE ÉPOCA

La publicación de *Mysterium liberationis*, réplica latinoamericana a *Mysterium salutis*, tuvo lugar en 1990, pero su planificación y redacción comenzó ya en 1986 por parte de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Un año antes, en 1989, fueron asesinados los jesuitas de la UCA de El Salvador, cayó el muro de Berlín y comenzó el derrumbe del socialismo real de los países del Este. Sobre estos últimos acontecimientos *Mysterium liberationis* ya no pudo reflexionar.

Se ha abierto desde entonces una nueva etapa de vertiginosos cambios sociales y políticos, tanto a nivel de toda América Latina y el Caribe como también a nivel mundial. Comenzó una época de mono-poder del bloque capitalista neoliberal liderado por Estados Unidos, que para Francis Fukuyama significaba el fin de la historia.

Pero la historia ha seguido adelante: el brutal ataque de yihadistas islámicos el 11 de septiembre del 2001 a Nueva York inicia otro frente de conflictos, en el que Estados Unidos se cree el ‘pueblo elegido’ para luchar contra el eje del mal del terrorismo islámico. Muchos se preguntaron si comenzaba una nueva guerra de confrontación entre culturas y religiones.

Esto se confirmaba al verse Europa invadida por miles de migrantes de Asia y, sobre todo, de África, muchos de los cuales mueren en el Mediterráneo, víctimas de mafias y de la hostilidad de países europeos que les cierran puertos y puertas, o que los encierran en inhumanos campamentos de refugiados sin papeles. También Estados Unidos construye un muro para no ser invadida por los sudamericanos. Es una reacción de los países del Norte contra los ‘bárbaros’ del Sur.

En todo el mundo se viven crisis políticas, conflictos sociales con graves consecuencias socio-económicas y humanas, polarizaciones, corrupción, violencia, aumento del armamentismo. Muchos se preguntan si no estamos ante una tercera guerra mundial dispersa y por partes.

América Latina y el Caribe, que en la década de los 60 y los 70 se consideraba como el continente de la esperanza, ha vivido profundos cambios en estas últimas décadas: de dictaduras militares a procesos democráticos que no consiguen superar la pobreza de grandes sectores sociales, en parte por las presiones del Fondo Monetario Internacional, pero también por procesos de corrupción internos. Aumenta el narcotráfico, surgen las maras o grupos violentos de jóvenes sin trabajo ni esperanza de futuro. El llamado socialismo del siglo XXI —Bolivia, Ecuador, Venezuela— está en profunda crisis y toman el poder grupos de cristianos fundamentalistas de extrema derecha, tanto católicos como evangélicos.

Hay reacciones locales y mundiales ante tanto desastre: movimientos populares, juveniles, feministas, pacifistas, indigenistas y ecologistas que critican valientemente a los gobiernos y a las generaciones mayores que con su egoísmo e inoperancia están amenazando el futuro de las nuevas generaciones y del planeta Tierra. Frente al Foro neoliberal de Davos ha surgido el Foro Social Mundial de Porto Alegre que clama que otro mundo es posible.

Pero los cambios son tan veloces y diversos que apuntan a un cambio de época, a un nuevo tiempo axial (K. Jaspers)<sup>2</sup>, a la superación del neolítico, todavía vigente en muchos aspectos: se pasa de Prometeo a Narciso, de la sociología a la psicología, de la solidaridad a la globalización de la indiferencia, de la modernidad a la postmodernidad del *carpe diem* horaciano, de la crisis de los grandes relatos del siglo XX a la limitación de los pequeños relatos de la cotidianidad y al surgimiento de un mundo líquido y gaseoso. Ahora nadie sabe hacia dónde vamos, muchos se preguntan si la vida tiene sentido.

Si miramos el contexto eclesial, este final de siglo XX y comienzo del XXI tampoco ha sido muy favorable, pues se ha vivido un verdadero invierno eclesial durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI.

Juan Pablo II, que en lo social era postmarxista —*Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus*—, en lo eclesial era premoderno. Durante su pontificado y bajo la presidencia de Joseph Ratzinger como Prefecto de la Sagrada Congregación de la Fe, se hizo una lectura reduccionista del Concilio Vaticano II, más centrada en la continuidad que en la novedad y en el *aggiornamento* que Juan XXIII deseaba. Una serie de documentos del magisterio —*Communio nis notio, Apostolos suos, Catecismo de la Iglesia católica, Dominus Jesu...*— refuerzan el centralismo jerárquico romano y debilitan a las

2 Jaspers, K. (1980). *Origen y meta de la historia*. Madrid: Acantilado.

iglesias locales, el ecumenismo y el papel del laicado. Su negativa a la ordenación femenina, considerada como algo definitivo, cerró las puertas a un posible diálogo ulterior sobre el tema.

Juan Pablo II algo debió percibir cuando en 1995 en la encíclica ecuménica *Ut unum sint* pide ayuda de todas las Iglesias, a sus pastores y teólogos para repensar el primado de Pedro.

A estas dificultades más eclesiológicas se añadieron los escándalos económicos del Vaticano y sobre todo la irrupción de los escándalos de los abusos sexuales. La dimisión de Benedicto XVI no fue solamente por motivo de su salud física, sino por su impotencia ante la crisis eclesial y la sensación de fracaso al constatar que el problema no era meramente teológico, sino mucho más radical, un problema de fe. No era suficiente impartir una teología correcta.

La crisis de fe en Europa y el mundo noratlántico es algo ya conocido: templos vacíos que pasan a ser salas de conciertos o centros de cultura, disminución de bautizos y matrimonios cristianos, noviciados y seminarios casi vacíos, pirámides de edades invertidas en el clero, la vida religiosa, la Iglesia occidental cada día más envejecida y sin jóvenes.

## 2. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Si aterrizamos ahora a la teología latinoamericana de la liberación, nacida al socaire de Medellín (1968), veremos que desde su comienzo tuvo que defenderse de una serie de graves acusaciones: reduccionismo de la fe a lo sociopolítico; convertir la Iglesia en una simple fuerza intrahistórica; fundamentarse en el análisis e ideología marxista y fomentar la lucha de clases; querer construir una Iglesia popular al margen de la jerarquía o en contra de ella; etcétera.

Las dos instrucciones de la Congregación de la fe, contra la teología de la liberación (1984 y 1986) impactaron profundamente a la Iglesia latinoamericana, pues acusaban a la teología de la liberación de ser un compendio de errores y herejías. El silencio impuesto a Leonado Boff y la imagen de Juan Pablo II reprendiendo a Ernesto Cardenal que arrodillado le saludaba, escandalizaron. Durante los dos últimos pontificados más de cien teólogos fueron amonestados y algunos destituidos, entre ellos varios teólogos de la liberación.

La teología de la liberación, más que defenderse frontalmente contra sus adversarios, presentó sus opciones teológicas con claridad: historicidad de la salvación, es decir, no solo historia de salvación sino salvación en la historia; teología desde el reverso de la historia, desde las víctimas, no desde arriba, lo cual implica reflexionar desde la realidad real de nuestro mundo, el ser honestos con la realidad; teología de la misericordia, no solo de la verdad sino del amor, sobre todo a los pobres; teología del seguimiento de Jesús de Nazaret y de su predilección por los pobres; eclesiología que parte de la base social y eclesial de las comunidades de base, verdadera eclesiogénesis, núcleo estructurador de toda la Iglesia y de la sociedad; el seguimiento de Jesús lleva a la cruz y al martirio, a bajar de la cruz a los crucificados de nuestro mundo; la Iglesia se orienta al Reino y debe convertirse continuamente al Reino de Dios, centro de la predicación de Jesús de Nazaret; la Iglesia, pueblo de Dios —*laós*— ha de incluir y optar preferentemente por el pueblo excluido —*óchlos*—, objeto de la predilección de Jesús en los evangelios.

No es una teología de genitivo —sobre lo social y político— sino un enfoque global de la teología que incluye y abarca desde la trinidad a la escatología, pasando por liturgia, sacramentos, moral e historia de la Iglesia.

Es una teología del éxodo y de la Pascua de Jesús, del Jesús de la historia y del Cristo de la fe. Es una teología pastoral, pero que



se ha convertido en una teología del martirio, con mártires de la fe unida a la justicia como san Oscar Romero, el beato Enrique Angelelli, Ignacio Ellacuría, Luis Espinal, Dorothy Stang, Chico Mendes, etcétera. No es una teología colonial sino descolonizadora, desde el Sur. La teología de la liberación ha sido el aporte más original y nuevo de la teología del postconcilio.

Es una teología con pastores que son verdaderos santos Padres de la Iglesia de los pobres: Oscar Arnulfo Romero, Hélder Câmara, Paulo Evaristo Arns, Juan Gerardi, Raúl Silva Henríquez, Aloisio Lorscheider, Eduardo Pironio, Samuel Ruíz, Leonidas Proaño, Juan Landázuri, Sergio Méndez Arceo, Luciano Mendes de Almeida, Jorge Manrique, Pedro Casaldáliga, etcétera.

En todo este contexto social y eclesial no es de extrañar que 30 años después de la publicación de *Mysterium liberationis*, surjan interrogantes sobre esta teología, que exigen una reflexión crítica y honesta.

Para algunos, el riesgo mayor de la teología de la liberación no es el marxismo sino el milenarismo, el soñar con una utopía del Reino de Dios presente ya en este mundo, como si el 'ya sí' del Reino hubiera dejado en un segundo lugar el 'todavía no' de la escatología. Esto provocó la crisis de quienes 'esperaban' cambios sociales profundos en la sociedad y en la Iglesia que no llegaron. ¿Ha fracasado la utopía de la liberación cristiana?

Otros advierten que esta teología fue elaborada por teólogos varones, mayoritariamente clérigos y religiosos célibes, faltando la imprescindible voz femenina, que luego se ha ido incorporando con gran fuerza y creatividad.

Tampoco han estado presentes teólogos indígenas, ya que la mayoría de los teólogos eran de formación académica europea occidental. Solo más tarde surgió la teología india.

Otros se preguntan si no ha sido una teología excesivamente ética y voluntarista, basada en el compromiso y la praxis, con poca presencia de dimensiones más gratuitas como la fiesta, la afectividad, el cuerpo, la contemplación y la belleza.

Tampoco estuvo presente al comienzo la dimensión ecológica, aunque luego fue integrada, sobre todo por Leonardo Boff, uniendo al clamor de los pobres, el clamor de la Tierra<sup>3</sup>.

Otros creen que fue demasiado paternalista, minusvalorando la capacidad de los pobres para reaccionar. Ya no se puede seguir siendo 'la voz de los sin voz'; los pobres ya tienen voz.

Aunque la teología de la liberación desde el comienzo fue sensible a la cultura y a la piedad popular (Segundo Galilea, Diego Irarrázaval...), esta dimensión se incrementó gracias a la corriente de la teología argentina de la liberación poco conocida dentro de la misma teología liberadora inicial: Lucio Gera, Rafael Tello, Carlos María Galli, Gerardo O'Farrell, Fernando Boasso, Mateo Perdía, Juan Carlos Scannone, Jorge Seibold, Juan Bautista Capellaro, Virginia Azcuy, etcétera. La teología argentina insiste en no considerar al pobre como un simple objeto de misericordia o solidaridad, sino ver en él un sujeto del pueblo con una riqueza inmensa humana, cultural, religiosa y espiritual, capaz de configurar otro sentido de pueblo, de Iglesia y de teología. De ahí la importancia de contar con la religión y la piedad del pueblo como verdadero lugar teológico.

A un nivel de espiritualidad y pastoral algunos, como Carlos Cabarrús, se preguntan si no hubo equivocación en los análisis que se creían correctos y científicos, pero eran cerrados, apoyados en simples anhelos. Satanizamos a quienes no estaban con nosotros, idealizamos e ideologizamos al pueblo. La espiritualidad se concentró casi únicamente en cambiar estructuras, pero dejando el trabajo

3 Boff, F. (2006). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.

personal de transformar el corazón. Se vivía de fe como algo que se conquista, ‘creer es comprometerse’, sin dejar espacio a la gratuidad del don. Se olvidó la fiesta y la alegría, el descansar; mucha gente se quemó, no hubo tiempo para discernir falacias y mentiras<sup>4</sup>.

Añadamos a esto una pregunta: ¿la nueva generación de jóvenes participa de esta corriente teológica liberadora? ¿Es solo cosa de unos ‘dinosaurios’ que van lentamente desapareciendo?

Pero, de hecho, la teología latinoamericana liberadora en estos 50 años ya ha ido iniciando procesos de cambio.

- *Un nuevo análisis de la realidad* que obliga a cambios de paradigmas. Así como la teología latinoamericana pasó del paradigma centroeuropeo de la modernidad de la primera ilustración —atreverse a pensar, Kant, Vaticano II—, para pasar a la segunda ilustración —justicia, pobres, Marx, Medellín—, ahora se abre a la tercera ilustración, a los otros diferentes: diversidad cultural y religiosa, de género —mujeres, LGTB—, jóvenes, indígenas, planeta Tierra, ecofeminismo, el Otro, la contemplación, el silencio, la gratuidad —Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Rigoberta Menchú, Eleazar López...—.
- *Una nueva iluminación teológica*, que vaya más allá del Éxodo y del profetismo —opresión social, lucha, compromiso, cambios sociales rápidos<sup>5</sup>—, y que se abra al Exilio y Postexilio: al Dios creador, a los sapienciales, a la paciencia de Job, al realismo del Qohelet, al universalismo de Jonás, al amor erótico y sexual del Cantar, al papel de las mujeres —Rut, Ester, Judit—, al respeto a la diversidad cultural y

---

4 Cf. Cabarrús, C. (2001). *Cuadernos de bitácora para acompañar caminantes*. 3ª ed. Bilbao: Declée de Brouwer, p. 21

5 Cf. Susin, L.C. (ed.) (2001). *Y el mar se abrió. Treinta años de la teología de la liberación, en América Latina*, Santander: Sal Terrae.

religiosa, a la teología narrativa y descolonizadora. También se revisa el concepto de Reino de Dios, con riesgo de ser excesivamente intrahistórico y poco escatológico.

- *Nueva praxis liberadora*: más de hormigas que de elefantes, más femenina —la levadura en la masa—, más de la vida cotidiana, sencilla y nazarena, más pobre y pequeña, la minoridad del grano de mostaza, más de siembra que de cosecha, más laical y popular que clerical y de élites, pasar del imaginario revolucionario al de la casa del pueblo, a donde no llegan los ilustrados.

En todo este proceso de renovación teológica se incluyen muchas mujeres y también algunos indígenas y jóvenes. Hay sin duda una convergencia entre estos diversos rasgos teológicos que han ido surgiendo lentamente en estos 50 años. Pedro Trigo lanza algunas tareas para vincular una nueva esperanza<sup>6</sup>:

- Cultivar las personas desde dentro, con una relación personal con Dios.
- Cultivar la polifonía de la vida sin dispersión, porque la relación filial y fraterna llevan la voz cantante frente a una sociedad piramidal como la de Babel, en la cotidianidad, el contacto con pobres, la convivialidad, la oración del Padre nuestro.
- Crear organizaciones autogestionadas, solidarias, pero no políticas, según el principio de la subsidiaridad.
- Reinventar las izquierdas que han fracasado pero que son necesarias; la política no puede vehicular la utopía cristiana.
- Contribuir al reconocimiento del carácter pluricultural de la región, evitando una completa occidentalización.

6 Cf. Trigo, P. (2016). La esperanza en América Latina. En Sociedad Argentina de Teología. XXXV Semana de teología. *Esperanza que fecunda la historia*. Buenos Aires, pp. 21-56.

Ante la pandemia la reacción de teólogos y teólogas latinoamericanos ha sido todavía incipiente.

### 3. SIGNOS DE ESPERANZA

Naturalmente hay reacciones locales y mundiales ante tanto desastre: los jóvenes luchan por su libertad en Hong Kong y África, protestan por la injusticia e insolidaridad en México, Chile y Colombia. Hubo una primavera árabe, en Francia los chalecos amarillos piden respeto a sus derechos laborales.

También surgen movimientos ecológicos juveniles, inspirados en gran parte por la joven Greta Thunberg, que critican valientemente a los gobiernos y a las generaciones mayores que con su egoísmo e inoperancia están amenazando el futuro de las nuevas generaciones y del planeta Tierra. Las mujeres han alzado su voz contra las violaciones, contra el machismo dominante y el feminicidio.

Hay familias que acogen emigrantes sin papeles, hay voluntarios que dedican tiempos y esfuerzos a gente solitaria, marginada, enferma o anciana.

En la pandemia por el Covid-19 ha surgido un movimiento de gran solidaridad y ayuda médica, sanitaria, vecinal, cívica, social, eclesial.

Muchos han sentido por primera vez la vulnerabilidad de la condición humana, el ser-para-la muerte y también el absurdo de nuestra sociedad que gasta más en armas que en salud y educación, destruye la naturaleza con un antropocentrismo que no tiene en cuenta el planeta y la interconexión de toda la creación, vive un estilo de consumista y materialista, un mundo para el que la muerte es tabú.

A nivel eclesial, el pontificado de Francisco ha constituido un aliento de esperanza para toda la Iglesia y, de modo especial, para América Latina y el Caribe ha sido una brisa de nueva primavera

eclesial. Sus gestos simbólicos y sus mensajes proponen un nuevo modo de ser Iglesia, pobre y solidaria con los pobres, misericordiosa, hospital de campaña, que sale a la calle y no es autorreferencial, sino dialogante y sinodal, escucha a todos, quiere ser una pirámide invertida con los laicos arriba y la jerarquía abajo, con pastores que huelan a oveja, una Iglesia sinodal, en camino, que se deja sorprender por el Espíritu, que necesita urgentes cambios y reformas, pues la cristianidad ya ha pasado y la Iglesia lleva 200 años de retraso, y que hay que partir de la realidad, que es más importante que las ideas.

Sus duras palabras en sus mensajes a la curia vaticana —el riesgo de Alzheimer espiritual, dureza de corazón, egoísmo...— las extiende a otros grupos de Iglesia, como diócesis, parroquias y comunidades religiosas. Sus escritos sobre *La alegría del Evangelio*, *Laudato sí*, *La alegría del amor*, *Alégrese y regocíjense*, sobre la llamada a la santidad, sus sínodos sobre familia, jóvenes y Amazonía, abren horizontes de novedad, reforma y esperanza. Sus críticas proféticas al sistema económico que mata, al armamentismo, a la globalización de la indiferencia, a la guerra y a los muros, no han pasado inadvertidas.

Por esto no es de extrañar que aumenten las críticas de sus opositores eclesiales —quienes afirman que no es teólogo, que es del Sur, que se aparta de la tradición, etcétera— y políticos —que dicen que es comunista, ‘tercermundista’, que no es científico en sus afirmaciones ecológicas, que es ingenuo y quiere que volvamos al mundo de las cavernas con arcos y flechas...—. Ambos grupos coinciden en rechazar el Concilio Vaticano II, más aún, rechazan el Evangelio de Jesús de Nazaret.

Sin embargo, podemos sospechar que estos cambios esperanzadores en la sociedad, en la Iglesia de Francisco y en la teología latinoamericana todavía se mantienen ancorados en el *krónos*, son quizás excesivamente históricos y humanos, que todavía faltan dimensiones teológicas importantes que nos hagan pasar de la paciencia y de la

espera humana a la esperanza teologal que brota del misterio pascual de Jesús, de la apocalíptica y del Espíritu. El ‘principio esperanza’<sup>7</sup> no puede ser solo un sueño utópico sin fundamento real. La fe nos ofrece algo nuevo y diferente.

#### 4. HACIA UNA TEOLOGÍA MÁS PNEUMATOLÓGICA

Al comienzo de este escrito nos referimos a la esperanza como actitud que el papa Francisco nos invita a asumir ante el tiempo que nos aguarda, en el que parece que no cederá fácilmente la violencia, ni el descarte de seres humanos ni el maltrato a nuestra ‘casa común’, el planeta Tierra, realidades que nos hacen temer con fundamento la extinción de toda posibilidad de vida digna para los seres humanos y no humanos. Y la pandemia nos deja sin aliento ni horizonte futuro: ¿hacia dónde vamos?

Sin embargo, como nos lo muestra la memoria de la fe contenida en la Escritura y una mirada a la historia de la humanidad, jalonada por tiempos de crisis, podemos vislumbrar que en estos se fortalece la esperanza. La conciencia de la vulnerabilidad de todo lo creado nos remite a los orígenes del universo, donde contemplamos al Espíritu derramado sobre toda la creación.

Lo que Dios realizó desde el principio de la creación del mundo lo despliega de manera misteriosa en la historia y lo manifestará definitivamente en los cielos nuevos y en la Tierra nueva (cf. Ap 21, 1). Considerar y contemplar los orígenes permite manifestar el sentido último de todas las cosas.

---

7 Cf. Bloch, E. (2004). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

Ante la proximidad del tercer milenio, san Juan Pablo II invitaba a

descubrir al Espíritu Santo como Aquél que construye el Reino de Dios en el curso de la historia y prepara su plena manifestación en Jesucristo, animando a las personas en su corazón y haciendo germinar dentro de la vivencia humana las semillas de la salvación definitiva que se dará al final de los tiempos (*TMA* 45).

Según John Meyendorff, teólogo de la Iglesia oriental, “el Espíritu es el contenido mismo del Reino de Dios”<sup>8</sup>. Afirmar la esperanza como actitud principal en los tiempos que vivimos invita a profundizar en su presencia misteriosa que actúa desde el reverso de la historia, desde los más pequeños, como garantía y prenda (cf. Ef 1, 13-14) de la realización plena de las promesas para toda la creación.

La teología de la liberación elaboró una cristología y una eclesio-logía liberadoras, recuperando al Jesús histórico y sus opciones por los pobres, el siervo de Yahvé, la memoria de la pasión, de la cruz y del martirio, es una teología muy cercana a la historia de la pasión del pueblo, de las víctimas, a su historia de sufrimiento. Pero su pneumatología fue débil e incipiente (João Batista Libânio) y solo posteriormente se ha ido elaborando (José Comblin, Leonardo Boff...).

La Iglesia del Oriente cristiano, ha sido mucho más sensible que la Iglesia latina al misterio del Espíritu y nos acusa de cristomonismo, es decir, de apoyarnos casi exclusivamente en la mano del Hijo dejando de lado la otra mano del Padre, el Espíritu.

Pero sin Espíritu, nos advierten los cristianos orientales, el misterio de Dios queda muy lejano, Cristo permanece en el pasado, la Iglesia se reduce a una simple organización y parafernalia, la liturgia es un simple rito vacío, la vida cristiana es una praxis agotadora.

8 Meyendorff, J. (2002). *Teología bizantina*. Madrid: Cristiandad, p. 314.



La crisis de muchos sectores eclesiales al sentirse agotados y vacíos, asfixiados por falta de aire nuevo, desesperanzados y desanimados al experimentar que ni en la sociedad ni en la Iglesia hay grandes cambios y que el Reino no llega, ¿no se deberá a esta ausencia de pneumatología teológica y práctica?

Es un gran desafío para la teología de la liberación actual profundizar en la pneumatología porque únicamente desde el Espíritu el misterio de Dios y de Cristo se convierten en vida y cercanía, la Iglesia deja de ser una ONG para ser una comunidad trinitaria y un Pentecostés permanente, la vida y praxis cristiana es la vida divina en nosotros y en todas las personas y pueblos que adhieren con su práctica a los valores del Reino. Como afirma José Comblin, “en la historia el Espíritu es creador de libertad”<sup>9</sup> y se manifiesta cuando los pobres comienzan a actuar como portadores de esperanza y construyen comunidades humanizadoras. Como artífice de libertad, el Espíritu va transformando el mundo por medio de la acción de los pequeños<sup>10</sup>.

La esperanza es la actitud que nos permite mantenernos firmes en aquello que creemos, sin desfallecer ante las dificultades que se elevan como densos nubarrones que nos impiden ver la luz. El amor, derramado en nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado, nos mantiene unidos a la fuente y consumación de toda la historia, hasta que la realización de la promesa se manifieste de manera definitiva (cf. Rm 5, 5; 1 Co 13, 13). Mientras tanto, vamos asistiendo a su manifestación progresiva, como nos lo indican los signos de esperanza a los que nos hemos referido anteriormente.

El Magisterio de Francisco es muy consciente de las dificultades del tiempo presente, sin embargo, su tono es esperanzador y su invitación, como consecuencia, es a la alegría: *Evangelii gaudium*,

---

9 Comblin, J. (1987). *El Espíritu Santo y la liberación*. Madrid: Paulinas, p. 105.

10 Cf. *Ibid.*

*Laudato si'*. Las bienaventuranzas son la clave que nos permite vivir con gozo los dolores del tiempo presente.

Los símbolos bíblicos del Espíritu son cósmicos y todos ellos significan vida, vida misteriosa e inaprensible: aire, respiración, agua, fuego, perfume, óleo, ave que vuela, etcétera. A diferencia del Hijo que se encarna en Jesús de Nazaret, en una geografía e historia concreta, el Espíritu no se encarna en nadie, es silencio, no tiene mensaje propio, sino que mueve desde dentro a personas, comunidades, movimientos humanos, culturales, políticos y religiosos hacia Jesús y el Reino.

El Espíritu creador llena el universo, antecede a la encarnación de Jesús y a la misión de la Iglesia; los misioneros siempre llegan tarde, aunque no lo sepan y con frecuencia atribuyan a fuerzas demoníacas cuanto hay cultura y religión en los pueblos. Este Espíritu debe siempre ser discernido para ver si es auténtico, pues no cualquier 'espíritu' es el Espíritu del Señor Jesús. El Espíritu no es simplemente una energía cósmica, ni una conspiración astral, ni una simple emoción psicológica, ni una experiencia simplemente estética. Es algo más, un misterio que percibimos desde la profundidad de la existencia individual y colectiva, que nos mantiene atentos a discernir los signos de los tiempos para encontrar en ellos el camino hacia Dios.

Hay un texto de los Hechos de los apóstoles un tanto desconcertante. El Espíritu Santo no consiente que Pablo predique la Palabra ni en Asia ni en Bitinia. Pero aquella noche Pablo tiene la visión de un macedonio que le suplica que vaya a Macedonia a ayudarles. Pablo lo cuenta a sus compañeros y deciden embarcarse hacia Macedonia, Filipos, Atenas y finalmente a Roma (cf. Hch 16, 6-10).

El Espíritu les cerró las puertas a una predicación a comunidades de origen judío y les abrió puertas hacia los gentiles. Seguramente Pablo no entendió plenamente su vocación a los gentiles hasta el

final de su vida, cuando estando en Roma les dice a los judíos que la salvación de Dios ha sido proclamada a los paganos (cf. Hch 28, 28). Y aquí se acaban los Hechos de los apóstoles.

Intentando actualizar este texto podemos constatar que, con la pandemia, el Espíritu Santo nos ha cerrado las puertas, no solo de comercios, hoteles, fábricas, escuelas, estadios y templos, sino a un tipo de sociedad, de economía, de política, de investigación y de ecología, que no generan vida sino matan, producen discriminación y violencia. El antropocentrismo tecnocrático moderno y el sistema económico vigente provocan muerte y víctimas. No nos extrañe que el Espíritu cierre puertas y que esto nos produzca sensación de fracaso, incertidumbre sobre el futuro, caos y confusión.

Pero el Espíritu, aunque nos cueste aceptarlo, nos está abriendo otras puertas a otro posible mundo, con una economía solidaria, con prioridad de los pobres y descartados de la sociedad, a un mundo más ecológico, más sencillo y participativo, que no invierta en armas sino en salud y educación, con trabajo y salarios dignos vitales para todos, un mundo más interconectado y pacífico, a un mundo en el que se establecen nuevas relaciones entre las personas, signadas por la equidad, el respeto, el cuidado y la acogida, un mundo más cercano al proyecto del Reino de Dios.

Para los cristianos también se nos abre una puerta hacia una Iglesia no clerical ni patriarcal, sino a una vida cristiana con mayor participación creyente y comunitaria de todo el Pueblo de Dios, no encerrados en el templo sino formando una Iglesia sinodal, en salida a las periferias, una Iglesia más fermento que cemento. No intentemos reabrir las puertas que el Espíritu nos ha cerrado.

Todo esto no es algo mágico, exige nuestra colaboración, creatividad, iniciativa y conversión para construir entre todos un mundo diferente, solidario y justo, para transfigurar esta realidad y abrirla a la nueva Tierra, a una vida sin fin, el Reino de Dios.

No sabemos cuál es el rumbo que tomará la humanidad de la pospandemia. Algunos piensan que se abren caminos hacia una mayor humanización que surgirá de una nueva conciencia de la interrelación entre todo lo que existe. Otros vaticinan tiempos de mayor control y violencia, de desigualdades más profundas. Lo cierto es que tenemos una oportunidad histórica única de cambiar las cosas (cf. *LS 13*) y de instaurar una ética del cuidado y de la compasión<sup>11</sup>.

¿Seremos capaces de discernir hoy en estas puertas que se cierran y se abren, un nuevo ‘signo de los tiempos’, una siempre nueva y sorpresiva acción del Espíritu del Señor?

El criterio de discernimiento del Espíritu es Jesús y sus opciones por el Reino. La mano del Espíritu se discierne en confrontación con la mano del Hijo encarnado, retomando la clásica imagen de Ireneo. Un Espíritu que provoque odio, violencia, guerra, cualquier tipo de discriminación, exclusión y muerte, de personas y de la naturaleza, no es el Espíritu de Jesús, que es Espíritu vivificante y Señor de vida, de una vida que comenzando por la vida terrena y material de cada día —pan, techo, trabajo, tierra— desemboca hasta la vida eterna, más allá de la muerte.

El Espíritu de Jesús es el de las bienaventuranzas, de las parábolas del ‘padre del hijo pródigo’ y del ‘buen samaritano’, el Espíritu con el que Jesús cura enfermos, perdona pecados y resucita muertos, es el Espíritu del Padre que se revela a los pequeños, sencillos y pobres, el que acoge la piedad y la fe del pueblo que le toca el manto para curarse.

Es el Espíritu que brota del corazón desgarrado del crucificado y por tanto es Espíritu de perdón y de vida para todas las víctimas de la historia. Es el Espíritu pascual de la resurrección de Jesús y de nuestra futura resurrección.

11 Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano. Compasión por la Tierra*. Madrid: Trotta.

Releyendo la historia de salvación, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, podemos concluir que el Espíritu actúa y se manifiesta especialmente desde abajo, en momentos de caos original (*tohu wabohu*) (cf. Gn 1, 1), en el *de profundis* de la historia, allí donde aparentemente no hay esperanza ni futuro, en campos de huesos secos que a la voz del Espíritu reviven y forman el Pueblo de Dios (cf. Ez 37). Se manifiesta a través de los pobres, los sencillos, las mujeres, los niños, los no creyentes, a través de culturas y religiones diferentes, de artistas y ateos, de filósofos y gente de la calle. Es el Espíritu que fecunda vientres estériles para hacer brotar vida.

Pensar que el Espíritu queda encerrado en la Iglesia es un grave error; fuera de la Iglesia también hay salvación posible gracias al Espíritu del Señor que todo lo abarca y llena. Por esto Juan XXIII, desde una postura que no era simplemente optimismo psicológico, criticaba a los profetas de calamidades para quienes tanto la humanidad como la Iglesia caminan hacia el desastre, el caos, el vacío, la ruina, la muerte<sup>12</sup>.

Y Francisco no solo apela al Espíritu continuamente en sus escritos, sino que se deja llevar por el Espíritu en su profetismo contra la globalización de la insolidaridad, la destrucción de nuestra ‘casa común’, las tentaciones de la curia vaticana.

Francisco se deja mover por el Espíritu en una vuelta a lo esencial, el paso del dogma al *kerigma* y a la *mistagogía* del encuentro personal con Jesús. Pasa del moralismo al discernimiento, del rigor y la severidad al anuncio de la misericordia. Su intento de reforma eclesial, sin caer en el ‘gatopardismo’, nace de su confianza en el Espíritu del Señor que no abandona a la Iglesia de Jesús.

Su pastoral tiene un aire mariano, la mujer llena del Espíritu, rostro de la ternura femenina de Dios, rostro materno de la Iglesia,

---

12 Cf. Juan XXIII. (1962). *Gaudet mater Ecclesia*. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/jo-hn-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://www.vatican.va/content/jo-hn-xxiii/es/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)

icono del Espíritu, aliento de la *Ruah* divina, que se encarna en la fe del pueblo sencillo, en la piedad de los pobres e insignificantes, lugar teológico privilegiado.

Para Francisco el Espíritu es el protagonista y actor principal de la evangelización que actúa a través nuestro, con nosotros y a pesar de nosotros.

Por esto, la Iglesia no es una cárcel, ni un museo, ni una fortaleza medieval con murallas, ni una moderna ONG, sino un hogar con puertas abiertas y flores en las ventanas, que acoge a todos, recibe a todos con amor y misericordia, vengan de donde vengan, a todos ofrece una mesa con el pan y el vino de la salvación.

Por esto, la Iglesia, no teme salir a las periferias geográficas o existenciales, aún con riesgo de accidentarse, quiere abrirse a los ‘signos de los tiempos’, a los nuevos arcópagos y ser una Iglesia en estado de misión.

Por esto, quiere superar todo clericalismo, verdadera lepra eclesial, hablar más de Cristo que de la Iglesia, más de la Palabra de Dios que del Papa, quiere mantener la jerarquía de verdades, la novedad del Evangelio y la alegría de la Pascua.

Por esto no quiere encerrarse en su despacho, sino salir a la calle, acercarse al pueblo, tocar la carne de Cristo en los pobres, niños, ancianos, mujeres, indígenas, sanar cicatrices, salvar vidas amenazadas, salvar la creación del riesgo de destrucción ecológica.

\* \* \*

Este Espíritu del Señor que actúa desde abajo es el que movió a Abrahán, nuestro padre en la fe, a “esperar contra toda esperanza” (Rm 4, 18), no fiándose de sus obras ni de sus posibilidades

humanas, sino creyendo y confiando en Aquel “que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Rm 4, 17).

Como afirma el poeta Charles Péguy, la esperanza es la más pequeña de las virtudes teologales, es como una niña pequeña, pero es la que agrada más a Dios pues solo confía en él.

Afirmados en la “ley del Espíritu que da la vida” nos sabemos “libres de la ley del pecado y de la muerte” (Rm 8, 2), sabiendo que “todos los que son conducidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios” (Rm 8, 11) y que esta certeza fortalece para enfrentar “los sufrimientos del tiempo presente”, incomparables con la gloria que se revelará cuando acaben los dolores de parto de la creación y veamos realizada la liberación de toda esclavitud y corrupción (cf. Rm 8, 18-21). Por esta presencia interior del Espíritu en toda la creación es posible orar como es debido, esperar con constancia (cf. Rm 8, 25), sabiendo que “si Dios está con nosotros” ningún peligro podrá separarnos del amor de Cristo (cf. Rm 8, 35). El Espíritu es garantía de la esperanza.

El icono del bautismo de Jesús nos ayuda a contemplar el modo que Dios utiliza para obrar la salvación en la historia. Sobre Jesús, sumergido en las aguas del Jordán se abre el cielo, y desciende el Espíritu, que posa sobre él bajo forma de paloma mientras la voz del Padre-Madre proclama: “tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco” (Lc 3, 21-22). Con esta unción queda inaugurado un nuevo tiempo en el que Dios se manifiesta engendrando a la humanidad hoy en su Hijo (cf. Sal 2, 7). Unción que consagra y envía en cada época a “llevar la Buena Noticia a los pobres, a anunciar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4, 18-19). El bautismo es nueva creación y la misión no es sino hacerse dóciles para continuar la obra del Padre-Madre y de sus dos manos.

Como dice Francisco, “el Espíritu de Dios llenó el universo con virtualidades que permiten que del seno mismo de las cosas pueda brotar siempre algo nuevo” (LS 80). Un claro signo de esa acción engendradora de esperanza que nace desde abajo fue ofrecido durante el Sínodo Panamazónico por los pueblos indígenas para quienes el “‘buen vivir’ es comprender la centralidad del carácter relacional trascendente de los seres humanos y de la creación, y supone un ‘buen hacer’”<sup>13</sup>.

Ante el malestar enorme que recorre el mundo y que contamina también a la Iglesia y a la teología, hemos de dar razón de nuestra esperanza (cf. 1 Pe 3, 15). No tenemos más fuerza que una confianza plena en el Espíritu que actúa desde abajo, desde donde humanamente no parece haber esperanza. Por eso esperamos contra toda esperanza (cf. Rm 4, 8).

---

13 Secretaría General del Sínodo de los Obispos. (2019). *Documento final del Sínodo especial para la Amazonia 9*. Disponible en: <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html>







Tercera

Parte

---

Lectura teológica de procesos  
históricos actuales





GLORIA  
DEI

PAUPER  
VIVENS  
OSCAR ROMERO



# PROCESOS POLÍTICOS DE AMÉRICA LATINA Y TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN\*

Ivo Lesbaupin\*\*  
Marcelo Barros\*\*\*

## 1. AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE: LA ONDA PROGRESISTA

*¿Qué ocurrió en los últimos 20 años, a partir de la victoria de gobiernos progresistas en la región?*

La victoria de gobiernos progresistas o de centro-izquierda en los últimos 20 años en países de América Latina ha sido una onda innovadora; hacía décadas que los países latinoamericanos eran gobernados por la derecha, ya sea por dictaduras o por quienes las sucedieron.

\* Texto original en portugués. Traducido por María Elena Bicara.

\*\* Brasileño. Doctor en sociología. Profesor retirado de la Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil). Coordinador de la ONG Iser Assessoria (Río de Janeiro).

\*\*\* Brasileño. Monje benedictino. Teólogo y biblista. Es asesor de Comunidades Eclesiales de Base y de movimientos sociales en Brasil. Ha publicado 58 libros en Brasil y en otros países. Uno de los más recientes es *Teologías de la liberación para nuestros días* (Vozes, 2019).

Desde el comienzo de los años 90<sup>1</sup>, ellos implementaban políticas neoliberales: reducción de los recursos del Estado para el área social —salud, educación, vivienda, transporte y otras—; desvalorización y reducción de los funcionarios públicos; privatización de las empresas estatales; priorización del capital financiero —bancos y rentistas— y del sector privado de manera general.

### *1.1. Venezuela*

La reacción popular a las políticas neoliberales comenzó por Venezuela, con Hugo Chávez en las elecciones de 1998, continuó con Brasil eligiendo a Luiz Inácio Lula en 2002, siguió con la elección de Néstor Kirchner en la Argentina, en 2003, con el Frente Amplio en Uruguay y Evo Morales en Bolivia, en 2005, con Rafael Correa en Ecuador, en 2007, Fernando Lugo en Paraguay, en 2008, Mauricio Funes en El Salvador, en 2009, y, recientemente, Andrés Manuel López Obrador, en México, en 2018.

En Venezuela, Carlos Andrés Pérez había realizado un gobierno progresista en su primer mandato (1974-1979), pero, en su segundo mandato, en acuerdo con el Fondo Monetario Internacional (FMI), impuso un programa de austeridad en 1989. El precio del combustible dio un salto, así como el de los transportes y el de las tarifas de servicios públicos. La reacción fue inmediata, la gente salió a las calles a protestar, con quema de autobuses, saqueos de comercios, supermercados, etcétera. La represión fue violenta y la revuelta popular terminó con una masacre que se conoce como ‘el caracazo’.

El coronel Hugo Chávez lideró un intento de golpe en 1992, que no tuvo éxito. Chávez asumió públicamente la responsabilidad de la derrota. Adquirió fama por haber enfrentado al gobierno

1 En Chile, campo de experimentación del neoliberalismo, comenzó con la dictadura militar de Pinochet (1973-1990) y después, continuó en los gobiernos de la ‘concertación’.

neoliberal de Carlos Andrés Pérez y, en los años siguientes, su reconocimiento creció. En 1998, ganó las elecciones.

Luego, al comienzo, convocó una Asamblea Constituyente y, en 1999, promulgó la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.

En el plano doméstico se inició una serie de programas sociales, de alimentos, de educación popular, de vivienda popular, de asistencia médica —con apoyo de médicos cubanos—. Entre 2002 y 2012, la pobreza cayó a menos de la mitad —del 48,6% al 21,2%—, así como la extrema pobreza —del 22,2% al 6,5%—. La tasa de desempleo descendió del 14,6% (1999) al 6,4% (2012).

El gobierno de Chávez restableció el carácter público de la empresa petrolera PDVSA y utilizó los recursos obtenidos del petróleo para financiar los programas sociales.

En el plano internacional, el gobierno asumió una postura antiimperialista y construyó una política alternativa, con énfasis en la integración regional. Propuso la Alianza Bolivariana de las Américas (ALBA) en oposición a la propuesta estadounidense de la Alianza de Libre Comercio de las Américas (ALCA).

Si en los primeros años quien sostuvo al chavismo en el poder fue el apoyo popular, tanto en las urnas como en las calles, poco a poco y cada vez más —sobre todo con Nicolás Maduro— lo ha sido la corporación militar<sup>2</sup>.

En los últimos años, hubo interferencia de los Estados Unidos y articulación con otros países —como el Brasil de Jair Bolsonaro— para llevar adelante un golpe. Además, especialmente a partir de la

---

2 Esta parte histórica de América Latina ha tenido como principal fuente el libro de Fabio Luís Barbosa dos Santos. Cf. Santos, F. (2018). *Uma história da onda progressista sul-americana (1998-2016)*. São Paulo: Elefante.

asunción de Maduro, el gobierno tuvo derrotas electorales y mantuvo una relación autoritaria con las oposiciones.

## 1.2. *Brasil*<sup>3</sup>

La elección de Luiz Inácio Lula da Silva en 2002 expresó el rechazo de las políticas neoliberales del gobierno de Fernando Henrique Cardoso, gracias a las cuales en ocho años la tasa de desempleo se había prácticamente duplicado.

Las promesas eran grandes, las expectativas también. Es más, las primeras medidas daban a entender que no habría ruptura. La primera reforma estructural hecha por Lula, fue la reforma de la seguridad social del sector público. En ese momento, algunos de los parlamentarios de su partido, el *Partido dos Trabalhadores* (Partido de los Trabajadores) se rebelaron en nombre del programa original y fueron expulsados.

El gobierno de Lula dio inicio a una serie de programas sociales para combatir el hambre y la pobreza, como *'bolsa família'*, que concedía una contribución mensual a familias extremadamente pobres.

Pero, la principal política para reducir la pobreza fue la del aumento real del salario mínimo: en diez años, el aumento fue de 70% por encima de la inflación. Se calcula que 30 millones de personas dejaron la pobreza. La tasa de desempleo fue reducida a la mitad y el número de empleos formales creció. Se realizaron inversiones en educación, fueron creadas numerosas universidades federales y lanzados programas que permitieron a muchos estudiantes pobres el acceso a la universidad.

3 Esta parte, sobre Brasil, se apoya en Lesbaupin, L. (2010). *Uma análise do Governo Lula (2003-2010): de como servir aos ricos sem deixar de atender aos pobres*. São Leopoldo: Contexto Gráfica; Lesbaupin, L. (2014). *Uma análise crítica do governo Dilma: a quem este governo atende em primeiro lugar?* Entrevista especial com Ivo Lesbaupin. Disponible en <http://www.ihu.unisinos.br/535657>.



A pesar de todos esos avances sociales, la política económica del gobierno Lula dio continuidad a la opción neoliberal del gobierno anterior: fue centrada en los intereses del capital financiero —bancos y rentistas—, atendiendo a los intereses de las empresas contratistas —mega proyectos, obras del Plan de Aceleración del Crecimiento-PAC— del agro-negocio. El lucro de los bancos creció más en los gobiernos de Luiz Inácio Lula (2003-2010) y de Dilma Rousseff (2011-2016), que en los anteriores.

Los gobiernos ‘petistas’ no mostraron interés en el problema ambiental: fue en el primer año de gobierno, que Lula liberó la plantación de transgénicos. El principal programa del gobierno de Lula, el PAC, perjudicaba directamente los intereses de los pueblos indígenas, en la medida en que fue previa la construcción de decenas de hidroeléctricas en los ríos habitados por ellos.

El caso más notorio fue el de Belo Monte, en Pará, proyecto lanzado en la dictadura militar, suspendido en 1989 por la reacción indígena y de la sociedad civil, que fue retomado por el presidente Lula, contra la opinión de los movimientos sociales de la región. Los resultados fueron desastrosos para los pueblos que habitaban esa área, así como para la población ribereña.

### *1.3. Argentina*

Después de ocho años de políticas neoliberales de Carlos Menem, marcadas por una creciente degradación social, el gobierno siguiente fue electo con la promesa de cambio de rumbos. Pero no cumplió lo que prometió y terminó siendo derrocado por una amplia movilización popular. Otros dos gobiernos cayeron antes de la elección de Néstor Kirchner, en 2003, quien asumió la renegociación de la deuda externa, enfrentando los intereses de las élites financieras del país, nacionalizó la seguridad social, revocó leyes que absolvían a los militares, que volvieron a ser juzgados y

encarcelados por crímenes cometidos durante la dictadura, y dio paso a la anulación de algunas privatizaciones, a la aprobación del matrimonio igualitario, a la transmisión gratuita de los partidos de fútbol, entre otras cosas.

Vale la pena hacer este registro: “2.489 cuadros de las Fuerzas Armadas fueron acusados por crímenes de lesa humanidad, además de 343 civiles, de los cuales 616 habían sido condenados hasta el 2015”<sup>4</sup>.

Argentina, en el período Kirchner<sup>5</sup>, aprobó en 2009 una ley relativa a los medios de comunicación que significó un efectivo avance para la democratización de estos medios y para impedir monopolios u oligopolios. Por esta misma razón, desde su aprobación fue combatida por los grandes medios, especialmente por el grupo Clarín. En el conjunto de los gobiernos latinoamericanos, esa ley fue una excepción.

Pero, al mismo tiempo, promulgó una ley antiterrorismo, no realizó la reforma tributaria, no logró reducir la desigualdad, y dio continuidad a la privatización de la economía.

#### **1.4. Bolivia**

En el caso de Bolivia, el detonante fue la privatización del Servicio Municipal de Aguas de Cochabamba, en el 2000. La empresa privada duplicó el precio de las tarifas. La población reaccionó, el gobierno desencadenó una fuerte represión y, en las semanas siguientes, las calles de la ciudad se transformaron en una batalla campal que se conoce como la ‘guerra del agua’. El gobierno terminó reculando y suspendiendo la privatización.

4 Santos, F. (2018). *Op. cit.*, p. 203.

5 Néstor Kirchner: 2003-2007; Cristina Kirchner: 2007-2011 y 2011-2015.

El gobierno Sánchez de Losada (2002-2003), después de una negociación sigilosa, firmó en 2003 un preacuerdo con Chile para exportar gas natural a ese país. Esto generó una revuelta de la población, que se sintió perjudicada en sus intereses: fue la ‘guerra del gas’. El presidente determinó represión militar contra las movilizaciones populares, teniendo como resultado 67 muertos y cerca de 400 heridos. La reacción popular creció y obligó a la renuncia de Sánchez de Losada, quien huyó a los Estados Unidos.

Su sucesor fue el vicepresidente, Carlos Mesa, que no tuvo condiciones políticas para mantenerse mucho tiempo en el poder. Bajo el liderazgo del sindicalista campesino Evo Morales, el Movimiento al Socialismo (MAS) obtuvo la realización de un plebiscito en el que la mayoría de la población aprobó la nacionalización de los hidrocarburos. Carlos Mesa se negó a implementar esta ley y terminó cayendo en marzo de 2005.

En las elecciones al final de ese año, Evo Morales fue el primer indígena elegido presidente de Bolivia y promovió cambios importantes en las políticas públicas: lanzó un programa de alfabetización —‘yo sí puedo’— a través del cual, entre 2006 e 2014, un millón de adultos fueron alfabetizados; aumentó el impuesto a los hidrocarburos y, con los nuevos recursos, se pudo financiar políticas de reducción de la pobreza.

En 2009 fue aprobada una nueva Constitución, innovadora, que reconoce la existencia de varias naciones —‘Estado plurinacional’— que asume el ‘buen vivir’ —*sumak kawsay*— de los pueblos andinos como parámetro para pensar el desarrollo del país. Promovió en 2010 a I Conferencia Mundial de los Pueblos sobre los Cambios Climáticos y los Derechos de la madre Tierra.

Pero, con el paso del tiempo, fue cediendo al extractivismo y se aproximó al agronegocio, lo que llevó a crecientes contradicciones con los principios constitucionales, inclusive con algunos pueblos

indígenas cuyas tierras estaban en el camino de algunos proyectos gubernamentales.

Al mismo tiempo, el gobierno tuvo mucha dificultad para aceptar la oposición por parte de antiguos partidarios: pueblos indígenas, movimientos sociales, ONG. Las ONG que criticaron algunas de sus políticas fueron blanco de difamación y criminalización.

En el conflicto en torno al Territorio Indígena y al Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), de 2011, Evo desató la represión sobre los indígenas que defendían su territorio, lo que marcó un cambio en la relación del gobierno con su base social.

La obsesión por el poder llevó a Morales a postularse a un tercer mandato en 2013, gracias a una decisión favorable del Tribunal Constitucional Plurinacional. Tres años después, se realizó un referéndum popular para decidir sobre la posibilidad de una cuarta candidatura de Evo. La mayoría votó en contra. A pesar de este resultado, el presidente se presentó otra vez en 2019, apoyado nuevamente en una decisión del Tribunal. Hubo indicios de fraude en el conteo de votos y surgieron por todo el país protestas contra el gobierno.

La derecha aprovechó el clima político y las protestas populares y utilizó todos los medios para derrocarlo con violencia, secuestros y amenazas. Evo Morales dejó el país. Percibiendo el golpe en marcha, sectores de la población salieron a la calle y fueron reprimidos bárbaramente.

Tomó el poder un gobierno interino y se fijaron nuevas elecciones a realizarse en mayo de 2020.

## ***1.5. Ecuador***

Entre mediados de los años 90 y mediados de la primera década del siglo XXI, en Ecuador varios presidentes fueron derrocados por movilizaciones populares, en las cuales tuvo un papel destacado el

movimiento indígena. Las razones fueron una mezcla de corrupción, apoyo a bancos, implementación de políticas neoliberales y estafa electoral.

En 2006 fue electo Rafael Correa. Inmediatamente luego de asumir la Presidencia, dio inicio a un proceso constituyente. La Constitución, aprobada en 2008, fue bastante innovadora: incorporó el ‘buen vivir’ de los pueblos indígenas, la *Pachamama* —madre Tierra—, la plurinacionalidad, la democracia comunitaria, la justicia indígena y la interculturalidad, además de los ‘derechos de la naturaleza’.

En 2007 Correa instaló una Comisión de Auditoría de la Deuda Pública. En las últimas décadas fue el único gobierno latinoamericano en tomar tal iniciativa. La Comisión constató que parte de la deuda contenía ilegalidades e ilegitimidades: Ecuador pasó a pagar apenas el 35% de la deuda; 65% de la deuda de Ecuador fue considerada irregular o falsa. Los recursos economizados fueron invertidos en salud y educación.

En 2010, policías protestaron contra el corte de beneficios y la reducción de salarios estipulados por decreto presidencial. Hubo una tentativa de agresión física al Presidente, y Correa fue llevado a un hospital policial. Fue rescatado por una operación militar que dejó varios muertos y muchos heridos.

Aunque la nueva Constitución afirma el principio del ‘buen vivir’, el gobierno optó por el extractivismo —exportación de productos primarios—. El caso más conocido fue la negociación de la iniciativa Yasuní-ITT, que proponía mantener inexplorado un potencial de gran cantidad de petróleo en ese parque nacional. La intensificación del agronegocio y de la minería tuvo como resultado el conflicto social, especialmente con los pueblos indígenas.

El modelo de relacionamiento de Correa con el campo popular, articuló cooptación y represión: hubo procesamientos judiciales, difamación pública, prisiones políticas.

En la disyuntiva de tener que elegir entre democracia y eficacia, el gobierno eligió la segunda. Su prioridad no es democratizar el Estado sino fortalecerlo. En ese sentido, los sindicatos públicos, las organizaciones indígenas, ecológicas y las organizaciones locales son obstáculos...<sup>6</sup>.

## 1.6. México

Después de un gobierno marcado por denuncias de corrupción, las elecciones en 2018, en México, llevaron al frente del gobierno a un candidato progresista: Andrés Manuel López Obrador, quien, frente al municipio de México DF (2000-2006), había tomado una serie de medidas en favor de los trabajadores y de los más pobres.

La economía mexicana está directamente afectada por el Tratado Norteamericano de Libre Comercio (NAFTA, por su sigla en inglés) entre Estados Unidos, Canadá y México, firmado en 1994. Ella no se basa en el extractivismo, como en los demás países de la región, sino en la industria maquiladora.

El otro elemento condicionante de la política de este país es la fuerza del crimen organizado, dividido en innumerables ‘carteles’, y el empleo de las Fuerzas Armadas en el enfrentamiento del narcotráfico desde el gobierno de Felipe Calderón (2006-2012).

6 Ospina, P. (2013). Estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo antes que cambiarlo. En Ospina P. et al. *Promesas en su laberinto. Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*. La Paz: IEE / Cedla / CIM. Citado por Santos, F. (2018). *Op. cit.*, p. 291.

El discurso de López Obrador acentúa su oposición al neoliberalismo y al gobierno. Desde el principio tomó medidas para aumentar la protección social.

Sin embargo, las reformas de cuño neoliberal —la laborista de 2012, así como la energética de 2013— no fueron cuestionadas. Del mismo modo, permaneció la autonomía del Banco Central y el compromiso con la austeridad fiscal. Parece que la idea ha sido la de “construir sobre la estructura heredada, sin cuestionar sus fundamentos”<sup>7</sup>.

Es necesario observar que, en ese país, hay una variedad de movimientos de orientación autonomista. El más conocido es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que se pronunció públicamente en Chiapas el 1.º de enero de 1994, el mismo día en que el NAFTA entró en vigencia. Pero, hay otros ejemplos importantes, como el de la localidad de Cherán —situada en una región controlada por un poderoso cartel de drogas, los Caballeros Templarios—, donde las mujeres lideraron una rebelión en 2011, expulsando a los madereros. “Desde entonces, es gestionada y defendida por la propia población, que organizó una autodefensa comunitaria, como ocurre en otras partes del país”<sup>8</sup>.

### *1.7. La explosión latinoamericana contra la degradación social*

Estalló, en el segundo semestre de 2019, una ola de movilizaciones populares masivas, desde Ecuador a Chile, pasando por Argentina y Colombia, contra la degradación social producida por las políticas neoliberales en las últimas décadas. Ellas impidieron las medidas tomadas por los gobiernos y los obligaron a recular.

---

7 Santos, F. (2018). *Op. cit.*, p. 594.

8 Santos, F. (2018). *Op. cit.*, p. 584.

- **Ecuador.** Hubo una vasta movilización de la sociedad civil, especialmente de los pueblos indígenas, contra las medidas neoliberales impuestas por el gobierno de Lenin Moreno, que se sometió a las exigencias del FMI. Después de una fuerte represión y ampliación del movimiento, el gobierno reculó<sup>9</sup>.
- **Chile.** En octubre, después del aumento de precios del metro de Santiago de Chile, hubo una reacción de los estudiantes, seguida por la movilización de amplios sectores populares. La fuerte represión llevó a una explosión social que alcanzó su ápice en una manifestación de 1.200.000 personas en la capital. Fue contra el aumento de los transportes, pero era una protesta más profunda: contra la precarización de la vida de la mayoría de la población —seguridad social, salud, educación— desde la dictadura militar<sup>10</sup>. El gobierno de derecha terminó cediendo. Fue convocado para el mes de abril un plebiscito sobre la realización de una Asamblea Constituyente.
- **Argentina.** Después de cuatro años de un gobierno de derecha, (Mauricio Macri), que profundizó las políticas neoliberales, los argentinos eligieron en 2019 un gobierno progresista (Alberto Fernández y Cristina Kirchner).
- **Colombia.** Una de las mayores movilizaciones sociales de los últimos años fue una protesta contra las políticas neoliberales. En Bogotá, las elecciones municipales le otorgaron la

9 Cf. Martins, A. (2019). América Latina: a ultradireita contra-ataca. Publicado el 11 de noviembre de 2019. Disponible en <https://outraspalavras.net/estadoemdisputa/america-latina-a-ultradireita-contra-ataca/>

10 Cf. *Ibid.* Walder, P. (2019). O Chile Rebelde quer ir além. Publicado el 16 de noviembre de 2019. Disponible en <https://www.cidadelivre.org.br/index.php/pt/todas-as-noticias-publicadas/18-internacional/4086-o-chile-rebelde-quer-ir-alem>.



victoria a una candidata progresista, abiertamente LGTBI, en la municipalidad<sup>11</sup>.

## *1.8. Balance general de la onda progresista*

### *1.8.1. La opción neoliberal*

Los gobiernos llamados progresistas invirtieron en la mejora de las condiciones de vida de los sectores más pobres y tuvieron efectos sociales importantes. La reducción de índices de pobreza y de extrema pobreza fue general. El aumento de la renta media de la población, en esos países, también fue significativo. Al mismo tiempo, aunque, con raras excepciones, la desigualdad permaneció intocable<sup>12</sup>.

La política macroeconómica permaneció sumisa a los intereses del capital financiero, dio continuidad a las políticas neoliberales anteriores: prioridad al pago de la deuda externa; ajuste fiscal; focalización en el control de la inflación. En este particular, hubo una excepción: Ecuador fue el único país que hizo una auditoría de la deuda pública en ese período (2009).

Por otro lado, hubo un favoritismo hacia el sector privado, desde el agronegocio, para la exportación y para los proyectos de infraestructura que benefician a las grandes empresas contratistas.

### *1.8.2. El tema democrático*

En primer lugar, se debe hablar del modo como fueron tratados aquellos grupos sociales —movimientos sociales, ONG, políticos y

---

11 Cf. Fiori, J.L. (2019). A revolta latina, a crise americana e o desafio progressista. Publicado el 5 de diciembre de 2019. Disponible en <https://tutameia.jor.br/a-revolta-latina-a-crise-americana-e-o-desafio-progressista>

12 Santos, F. (2018). *Op. cit.*, p. 614.

otros— que ejercieron su derecho de crítica a la línea política definida por los gobernantes. Estos se caracterizaron por la intolerancia en relación al disenso. A los antiguos partidarios, el nuevo bloque en el poder solo permitía la continuidad del apoyo, la concordancia. Parte de los movimientos sociales refrenó sus reivindicaciones originales en nombre de defensa de ‘nuestro gobierno’.

Hubo reducción de la miseria y ascensión social, pero no hubo profundización en la participación democrática: los ciudadanos recibieron sus beneficios como favores, no como derechos. Ellos no participaron en las decisiones de nuevas políticas. Cuando exigieron más, fueron frenados.

No hubo interés en gobernar en conjunto con los sectores populares, en someter las decisiones principales a su participación. En consecuencia, no hubo capacitación de los sectores populares para el ejercicio de su potencialidad como sujetos políticos. “En conjunto, los gobiernos llamados progresistas, se transformaron en gestores del orden, tanto más eficaces porque neutralizaron a sus principales opositores”<sup>13</sup>.

“Al practicar políticas que debilitaron el campo popular que los eligió, estos gobiernos ayudaron a crear las condiciones para la reacción antipopular”<sup>14</sup> que vino después.

### *1.8.3. La concepción de desarrollo*

Los gobiernos progresistas no innovaron en materia de concepción de desarrollo. Todos concordaron con la visión que identifica desarrollo con crecimiento económico. Esta visión, incluye progreso, realización de obras y explotación de los recursos naturales: petróleo, minería, exportación de productos primarios. “Hasta los

13 Santos, F. (2018). *Op. cit.*, p. 612.

14 Santos, F. (2018). *Op. cit.*, p. 614.

gobiernos que se autoproclamaron ‘revolucionarios’ fueron incapaces de avanzar en una alternativa al extractivismo”<sup>15</sup>.

A pesar de las nuevas constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009) que dan un lugar central al ‘buen vivir’, sus políticas rompieron con lo escrito. Los pueblos indígenas no fueron respetados, sus tierras fueron blanco de proyectos de explotación sin ser consultados. Esto fue llevado adelante por gobiernos contra pueblos indígenas que, a su vez, se rebelaron contra ellos.

Los gobiernos de derecha que siguieron —en Brasil, en Chile, en Argentina— radicalizaron la destrucción ambiental que, de todos modos, ya venía siendo efectuada en los gobiernos llamados progresistas.

#### *1.8.4. La ética en la política*

La opción de gobernar dentro del sistema político vigente, fisiológico, viciado, centrado en los partidos y sus ‘caciques’, llevó, en muchos casos, a relaciones de negociación entre el Ejecutivo y el Legislativo. Esta práctica usual fue el motivo utilizado por la derecha para desmoralizar a los gobiernos progresistas: llevó a acusaciones de corrupción que antes eran reservadas a la derecha. Tales gobiernos no supieron renovar la forma de hacer política. Esto provocó decepción de buena parte de sus electores que, en número significativo, se pasaron para el otro lado.

La ética en la política, que había sido el lema de la ascensión de estos partidos, pasó a manos de la derecha que no la practica, pero supo usar ese discurso para desbancar a la izquierda frente al electorado.

---

15 Santos, F. (2018). *Op. cit.*, p. 618.

## 2. LECTURA TEOLÓGICA DE LOS PROCESOS POLÍTICOS EN NUESTROS PAÍSES LATINOAMERICANOS Y CARIBEÑOS

*... Me llamarán subversivo,  
y les diré: lo soy.  
Por mi pueblo en lucha, vivo.  
Con mi pueblo en marcha, voy.*

*Tengo fe de guerrillero.  
Y amor de revolución.  
Y entre Evangelio y canción  
sufro y digo cuanto quiero.  
Se escandalizó, primero  
quemé el propio corazón  
al fuego de esta pasión,  
carne de su mismo madero.*

*Incito a la subversión  
contra el poder y el dinero.  
Quiero subvertir la ley  
que pervierte al pueblo en rebaño  
y al gobierno en carnicero.  
(Mi pastor se hizo cordero,  
servidor se hizo mi rey).  
Creo en la internacional  
de frentes levantadas,  
de la voz de igual a igual,  
y las manos entrelazadas...  
Y llamo al Orden mal  
y al progreso mentira.  
Tengo menos paz que ira,  
tengo más amor que paz.*

*Creo en una hoz y en el haz  
de estas espigas caídas:  
una muerte y tantas vidas.  
Creo en esta hoz que avanza,  
que bajo este sol sin disfraz,  
esta común esperanza  
tan encorvada y tenaz*

(Pedro Casaldáliga. *Canción de la hoz y del haz*)

Como vimos en la primera parte de estas páginas, a partir del comienzo del siglo XXI muchos países de América Latina y algunos del Caribe se sumergieron en procesos políticos que, aún con sus fragilidades, revelan un nuevo momento de nuestra historia. Aquí describimos algunos de esos procesos en América Latina. No podemos tratarlos todos, por ejemplo: el proceso que generó la nueva Constitución de Cuba o el movimiento nacional por la independencia de Puerto Rico en el Caribe. De todos modos, es importante considerar que, aunque muy diversos, debido a las historias propias de cada pueblo, todos forman parte de una misma realidad. Como en los años 70, en algunas Iglesias solíamos decir: forman parte de la misma caminata de nuestros pueblos rumbo a la liberación integral y completa.

Analizar esos procesos ocurridos en los diferentes países, desde el punto de vista teológico, no significa ver en ellos nada de religioso ni querer someterlos a un criterio ideal, algunas veces expresado en enseñanzas y predicaciones sociales de las Iglesias.

Hablar de lectura teológica de esos acontecimientos es buscar interpretarlos en sus motivaciones y en su espíritu más profundo. Sin pretender clasificarlos como más cristianos o menos, queremos, como personas de fe, discernir lo que Dios nos dice a partir de esos acontecimientos y lo que nos pide como testimonio del proyecto divino a manifestarse en este mundo. Si somos testigos de la resurrección de Jesús, de alguna forma estamos llamados a buscar

la presencia y la actuación del Espíritu en medio a toda lucha por la justicia, la paz y la liberación de la humanidad y del planeta.

En los países latinoamericanos y caribeños, desde el comienzo del siglo XXI, la realidad social y política ha cambiado tanto y de forma tan rápida e inesperada, que cualquier análisis, incluso teológico, corre el riesgo de ser realizado y ya quedar en el pasado. Además de eso, queremos dejar claro que proponemos aquí una reflexión a partir de la fe y que busca profundizar el sentido espiritual que puede existir dentro de esos procesos.

Los autores que trabajan estas páginas son cristianos. Por eso, este análisis se sitúa en los parámetros de una mirada cristiana. Mientras tanto, el propio modo como entendemos los cristianos católicos, nos lleva a ser abiertos a todo lo que es humano. Etimológicamente, católico significa ‘universal’, en el sentido de abiertos a todo lo que es humano. Entonces, sentimos como cuestión de justicia la valorización de las diversas culturas de nuestros pueblos originarios. Queremos aceptar de esas sabidurías una palabra del Espíritu sobre nuestras realidades sociopolíticas.

También, en la medida de lo posible, buscamos tener en cuenta el diálogo y la inserción de las diversas tradiciones espirituales indígenas y afrodescendientes en esos procesos políticos. Así, podremos mirar lo que Dios nos dijo no solamente a partir de las coyunturas de gobierno y del juego de poder en cada país, sino, fundamentalmente, descubrir lo que la emergencia de los movimientos sociales y de la sociedad civil nos indica.

## ***2.1. Dios y el diablo en la tierra del sol: ¿de qué lado está Dios?***

En la segunda parte del siglo XX, muchos países de América Latina y el Caribe vivían bajo dictaduras sanguinarias. Muchos de esos

dictadores se decían católicos y, como en Chile o en Brasil, hasta llegaban a afirmar que habían dado el golpe contra la democracia para salvar la civilización cristiana.

La Guatemala del general Efraín Ríos Montt era de tradición evangélica. La jerarquía eclesiástica —católica y también protestante—, o sea, la mayoría de los obispos y pastores, así como sus comunidades, apoyó los primeros golpes, como ocurrió también en Brasil, en Venezuela, en Bolivia y en otros países. Católicos y evangélicos participaban en marchas por Dios, por la familia y por la propiedad.

Mientras tanto, en todos los países, cada vez más se volvió común el hecho de que cristianos de base participaran en las luchas de liberación y llevaran a sus pastores a tomar posiciones de solidaridad en relación a los sectores oprimidos.

A partir de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968) y de la IV Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias (Upsala, 1968), un grupo cada vez mayor de pastores, católicos y evangélicos, se definió por una *caminhada* de justicia y liberación.

Aún con ciertas ambigüedades, cada vez más las conferencias episcopales, los sínodos de pastores y los consejos de presbíteros se pronunciaron por la transformación social y por las luchas pacíficas a favor de la justicia y de los derechos humanos.

Sin embargo, si observamos esos procesos sociales y políticos a partir del comienzo de este siglo, ese panorama cambió bastante. Las jerarquías eclesiásticas y la mayor parte del clero nunca apoyaron el nuevo movimiento bolivariano conducido por Hugo Chávez en Venezuela. No apoyaron la revolución ciudadana en la época de Rafael Correa. No apoyaron la insurrección indígena con Evo Morales en Bolivia. En noviembre de 2019, luego de la caída del gobierno electo, la Conferencia Episcopal de Bolivia emitió una

declaración de que no se trataba de golpe y acrecentaron la importancia de proteger las propiedades.

En Venezuela, la mayoría de los obispos, presbíteros, pastores evangélicos y también teólogos considerados de izquierda, se posicionaron contra el gobierno bolivariano desde el comienzo del primer gobierno de Hugo Chávez. En Brasil, un sector de la jerarquía y del clero católico, así como pastores y comunidades evangélicas, se adhirieron a la campaña mediática contra la izquierda y colaboraron conscientemente para entregar el país a la extrema derecha, contra los derechos humanos y la causa de los más pobres.

Entonces, en el horizonte actual, responder de qué lado está Dios, supone que no se confunda Dios con religión —cualquiera sea—. En la revelación bíblica, Dios se revela como justicia liberadora (cf. Jr 23, 1-5). En los Evangelios, Jesús muestra el proyecto divino desarrollándose a partir de los más empobrecidos. Con esa inspiración, desde los años 70, la teología de la liberación se pregunta: ¿dónde dormirán los pobres?<sup>16</sup>.

Parece claro que los sectores de Iglesias que se pronunciaron y se posicionaron contra esos procesos políticos en nuestros países lo hicieron por otros criterios y no a partir de un cuidado hacia los más empobrecidos. La mayoría de obispos y sacerdotes se pronunciaron contra esos gobiernos por miedo al ‘comunismo’, para garantizar las posiciones de la jerarquía eclesiástica en relación a cuestiones morales, y, principalmente, para salvar los intereses económicos del clero y de la Iglesia. Todo eso revela poca densidad espiritual. El criterio de la verdadera espiritualidad nos es dado por Óscar Romero que declaró el 7 de enero de 1979: “mi posición de pastor me obliga a ser solidario con toda persona que sufre y a empeñar toda mi vida en la defensa de la dignidad de todo ser humano”<sup>17</sup>.

16 Cf. Gutiérrez, G. (1998). *Onde dormirão os pobres*. São Paulo: Paulus.

17 Sobrino, J. (2008). *Jesus e o socialismo. Agenda Latinoamericana 2009*. São Paulo, p. 249.



En Venezuela, desde el movimiento que el libertador Simón Bolívar lideró por la independencia de la entonces llamada ‘Gran Colombia’ a comienzos del siglo XIX, ‘bolivarianismo’ se llama el movimiento popular que tuvo como metas:

- La integración de los países de América del Sur, en la cual cada país sea autónomo como república, pero, al mismo tiempo, integrado en una gran confederación: ‘Nuestra América’, o como deseaba José Martí, la ‘Patria Grande’.
- La independencia total de nuestros países en relación a los imperios que los dominaban.
- La lucha por la igualdad y la justicia interna de cada pueblo contra las discriminaciones y las consecuencias nefastas y permanentes de la esclavitud.

En nuestros días, el presidente Hugo Chávez tradujo ese tercer elemento del ‘bolivarianismo’ por “caminar hacia un socialismo con cara latinoamericana y cuño democrático”.

En la primera parte de este texto señalamos algunas críticas a los procesos de gobiernos ‘neodesarrollistas’ que vivimos en América del Sur en la primera década de este siglo. A pesar de las contradicciones que vemos en esos gobiernos, considerados por los medios de comunicación como de izquierda, debemos señalar que, en algunos países como Venezuela, Ecuador y Bolivia, como también en Brasil, existen movimientos sociales de base y un proceso social y político que está detrás de algunas de las conquistas sociales de las nuevas constituciones de Venezuela, de Bolivia y de Ecuador, y ellos constituyen las bases del ‘bolivarianismo’ en Venezuela, de la ‘revolución ciudadana’ en Ecuador y de la ‘insurrección indígena’ en Bolivia.

En Venezuela, los portavoces de la revolución bolivariana no dudan en decir que la inspiración de este proceso es cristiana y

que, para la revolución, es fundamental ese criterio espiritual que proviene del Evangelio. En Bolivia, los movimientos que apoyan el nuevo proceso quieren unir elementos de las antiguas religiones indígenas con el cristianismo, que es la opción de la mayoría de las comunidades indígenas ya integradas en la sociedad nacional.

Y, sin duda, los gobiernos progresistas, sea en Brasil, en Bolivia, en Ecuador y en otros países, implementaron políticas en defensa de la soberanía nacional y aumentaron la red de protección social. Algunos enfrentaron las élites financieras y, en el caso de Venezuela, se confrontaron con los Estados Unidos. En todos ellos, hubo ascensión social de los más pobres y de los trabajadores. Hoy, en los países donde la derecha —o la extrema derecha— volvió al poder, lo que hay es un desmonte de las políticas sociales que existían antes: la generación de un ‘Estado de malestar social’.

Una primera crítica a hacer es que no ha habido ruptura frente a la opción neoliberal. En segundo lugar, criticamos el hecho de que esos gobiernos optaron por políticas de tipo desarrollista y/o extractivista, particularmente en un momento en que la madre Tierra está corriendo riesgo y necesita un cuidado especial<sup>18</sup>. En tercer lugar, lo de haber cedido a la ‘tentación del poder’. Sin embargo, en la estructura actual de los países, no es simple o fácil mantener la coordinación de procesos políticos de forma más colegial. Vale la pena recordar la palabra de Jesús a sus discípulos:

Los jefes de las naciones tienen autoridad sobre ellas, y los poderosos las someten. Pero, entre ustedes, no puede ser así. Al contrario, quien quiere ser grande, sirva a los otros y quien quiere ser el primero, sea su siervo. Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida por salvación de muchos (Mt 20, 25-28).

18 Cf. Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*. Disponible en [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

El objetivo de los que se disponen a servir en política no es ganar la disputa electoral a cualquier precio ni mantenerse en el poder de cualquier manera. Hay momentos en los cuales sería preferible perder para no dejar de ser fiel a los principios y valores que se defiende: la política del bien común, la prioridad de las necesidades de la mayoría, la defensa de los derechos de las minorías, el coraje de enfrentar los intereses de los grandes.

El proceso social transformador debe ser laical y pluralista. Participamos de él, así como en el siglo XII escribió Ibn 'Arabi, místico musulmán:

Mi corazón se volvió capaz de adoptar cualquier forma. Es pasto para gacelas y un convento para cristianos. Y la cabaña del peregrino, las tablas de la Torah judía y el libro del Corán. Sigo la religión del amor-solidaridad. Cualquier camino que tomemos, si montamos en el camello del amor, lo encontraremos. Esa es mi fe<sup>19</sup>.

Los movimientos sociales y las bases prosiguen en la resistencia y en la búsqueda de nuevos caminos. Las manifestaciones de masa ocurridas en diversos países revelan que hay una mística de la solidaridad y de la búsqueda de la liberación que ningún ataque del Imperio y de las derechas nacionales logra sofocar. Aún en Brasil, el reciente Foro Social de las Resistencias que reunió a millares de personas en la gran Porto Alegre, en enero de 2020, es señal de la presencia y la acción del Espíritu en los procesos sociales y populares de la *caminhada* liberadora.

La teóloga Elizabeth Johnson afirma:

La experiencia del Espíritu se realiza en la historia y a través de la historia del mundo. Ella puede ser positiva o negativa, ordenada o caótica, clara y fulgurante u oscura y ambigua, ordinaria o

---

19 Teixeira, F. (2014). *Religiões e espiritualidade*. São Paulo: Fonte Editorial / PPC-JF, p. 196.

extraordinaria, social o individual. (...) Donde estemos aspirando algo inefablemente más allá de lo que aparece, aunque este, además, sea mediatizado por la belleza y por la alegría, o, por el contrario, en contraste con fuerzas abrumadoras, allí ya transpira la experiencia del Espíritu<sup>20</sup>.

En América Latina y el Caribe, nuestra historia reciente está llena de movimientos y grupos que luchan bajo la bandera de la revolución. Pero, es necesario ver también las iniciativas y los grupos pequeños y menos pretenciosos. Ninguno de nosotros vería la acción del Espíritu en guerras sagradas, de derecha o de izquierda. Tal vez podríamos decir que la señal de la acción del Espíritu en cualquier movimiento revolucionario está en el esfuerzo de conseguir una mayor humanización de la vida de las personas. El cardenal Walter Kasper afirma: “siempre que brota algo de nuevo, allí hay una manifestación de la acción del Espíritu”<sup>21</sup>. ¿Como no ver al Espíritu dando fuerza a las personas que hasta hoy buscan a sus familiares desaparecidos en Chile, y a los movimientos como el de las madres y el de las abuelas de la Plaza de Mayo en Argentina? ¿Cómo la juventud que sale a la calle en diversas ciudades de Chile y de Colombia mantendría el movimiento durante tantos meses si no fuera por la fuerza y la presencia amorosa del Espíritu?

## 2.2. *Teologías de la liberación y los procesos políticos*

Las nuevas teologías de la liberación, ¿qué le pueden decir a los y las militantes de esos procesos sociales y políticos? No se trata solamente de hablar sobre esos procesos que nuestros países vivieron y algunos aún viven, sino de dialogar con ellos a partir de la inserción

20 Johnson, E. (1995). *Aquella que é (o mistério de Deus no trabalho teológico feminino)*. Petrópolis: Vozes, p. 188.

21 Kasper, W. (1997). *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sigueme, p. 227.

y ahí sí poder dar una contribución específica frente a los grupos que están vinculados a la espiritualidad liberadora.

El primero y más importante tema de diálogo es sobre el neodesarrollismo que parece ser aún el camino y el horizonte de todos esos procesos. Aunque siendo realistas tenemos de aceptar que es mejor esa perspectiva del neodesarrollismo, que la del neoliberalismo propuesto por los gobiernos de derecha y por el Imperio, así como la experiencia de estos años en los diversos países. Las culturas ancestrales de nuestros pueblos realizan una contrapropuesta: el paradigma del 'buen vivir' y de la sustentabilidad ecológica en lugar de cualquier tipo de desarrollismo.

Casi todos esos gobiernos recibieron acusaciones de corrupción. Es claro que el argumento de la corrupción siempre ha sido pretexto de la derecha para atacar lo que ellos consideran como izquierda. Todos estamos de acuerdo en que el problema fundamental del continente no es la corrupción endémica de los que ocupan el poder, es la desigualdad vergonzosa y escandalosa que aumenta siempre más. Mientras tanto, es fundamental que personas y grupos que se proponen un camino nuevo en la política sean extremadamente cuidadosos con la ética en el ejercicio de la cosa pública y en las relaciones políticas. No se trata solo de ser honesto sino de tener una relación diferente con el poder y con lo económico. San Romero de América proponía, como camino espiritual, rescatar la dignidad de la política.

Otro elemento de ese diálogo entre las teologías de la liberación y los procesos políticos transformadores, es la superación del antropocentrismo en la relación con la naturaleza. Y ahí también el paradigma del 'buen vivir' provoca la revisión de las formas de poder desde las instancias de base hasta en los niveles más altos del gobierno. Como desde 1994 han dicho los zapatistas en Chiapas, en el sur de México: se trata de 'mandar obedeciendo'. Tanto en la cultura política vigente, en la izquierda, como también en los ambientes clericales de la

Iglesia, aún hay una verdadera creencia en el poder de ese problema, lo que pone muchos obstáculos a lo nuevo que queremos crear.

### ***2.3. Lo que esos procesos políticos parecen decirle a la teología***

Evidentemente, esto es una suposición. Por eso el título de esta tercera parte dice “parecen decirle”. Aquí intentamos resumir lo que sentimos en el diálogo con sectores envueltos en esos procesos en Brasil y en diversos países del continente.

Evidentemente, el primer tema de ese diálogo es: ¿cuál modelo de sociedad vislumbramos para nuestros días? Las personas más conscientes dirán que quienes deben precisar el modelo de sociedad que anhelamos, no deben ser ni los ministros religiosos, ni los dirigentes políticos, quienes actúan como nuevos coroneles. Es necesario un proceso de discusiones en los cuales las bases puedan participar activamente en esas opciones.

Mientras tanto, como revivimos hoy la atmósfera de décadas pasadas, en las cuales el fantasma del ‘comunismo’ vuelve a ser usado como pretexto para la represión y la violencia social, sería importante que los pastores de las Iglesias y también los teólogos tuvieron, hoy, el coraje que en décadas pasadas tuvieron los pastores y los teólogos y las teólogas. El 9 de abril de 1978, en una universidad iberoamericana, con relación al diálogo marxista-cristiano, Mons. Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca (México), declaraba: “el socialismo es más relevante para la construcción de la humanidad del siglo XXI que cualquier otra idea”. Más tarde, en Cuba, junto con Fidel Castro, el mismo obispo afirmaba: “no existen contradicciones entre los propósitos de la fe religiosa y los del

socialismo. No existen. Tenemos que hacer una alianza estratégica entre la religión y la revolución”<sup>22</sup>.

En los procesos actuales Venezuela habla de ‘socialismo del siglo XXI’ y otros procesos simplemente evitan esa clasificación. En Bolivia, analistas indígenas como David Choquehuanca, Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia en el gobierno Evo Morales y especialista en cosmovisión andina, rechazan el título de socialismo para ese proceso. Creen que, de forma diferente al capitalismo, el socialismo también prioriza el dinero y las relaciones económicas, en cuanto que los nuevos procesos emergentes en el continente, deben basarse en el ‘buen vivir’<sup>23</sup>.

Importa poco el título o el rótulo que se dé a esos procesos. Lo importante es que, ante la realidad cruel e injusta que vivimos, parece claro que ser socialista o revolucionario, hoy en día, significa luchar por sustituir la realidad del *status quo*, o sea:

- Transformar poco a poco la economía de mercado en una administración económica de valor democráticamente planeada.
- Encaminarse a sustituir el Estado defensor de las clases económicamente dominantes por una administración de asuntos públicos al servicio del conjunto de la sociedad, en primer lugar de los trabajadores, de los más desfavorecidos, de los desamparados, de los que sufren discriminación; combinando la democracia representativa —en general plutocrática— con la democracia participativa y la directa, de modo que se garantice una efectiva soberanía popular.
- Integrar la comunión con la madre Tierra y el cuidado de la naturaleza como dimensiones prioritarias en la búsqueda de un nuevo mundo posible.

---

22 Girardi, G. (2002). *El movimiento subversivo de Jesús en la sociedad capitalista*. Madrid: Nueva Utopía, pp. 93-94.

23 Barros, M. (2012). *Para onde vai Nossa América*. São Paulo: Nhanduti, p. 18.

Además de esos elementos, creemos que los sectores sociales vinculados a los movimientos de base y a las pastorales esperan de las nuevas teologías de la liberación una nueva postura en relación a las tradiciones originarias de nuestros pueblos. Desde hace algunas décadas, las teologías negras e indígenas ya hicieron un camino, pero siempre fue en el sentido de ayudar a los indios y negros cristianos a situarse como indios y negros en el cristianismo. En ese caso, eran y todavía son teologías cristianas indígenas y teologías cristianas negras. Son necesarias e importantes. Sin embargo, ahora necesitamos más de un diálogo que de una colaboración creativa, y la realización de un camino común entre el cristianismo y las tradiciones ancestrales de nuestros pueblos. Recientemente, con ocasión del Sínodo para la Amazonía, el *Documento de trabajo* pedía a los misioneros católicos esa postura de inserción y colaboración creativa y respetuosa.

Mucha gente todavía considera al chamanismo como una etapa primitiva de religión. De hecho, no se trata en sí de una religión, porque va más allá del aparato institucional de leyes, reglas culturales y estructura organizativa visible. Tiene un aspecto de culto a la naturaleza, pero se constituye mucho más, como cultura espiritual, en su capacidad relacional que va más allá de lo visible.

El concepto de chamanismo es impreciso y corre el riesgo de no tener en cuenta las peculiaridades de cada pueblo indígena y su cultura propia. Comúnmente, es un estado extremadamente elaborado de consciencia que se encuentra en todas las épocas en que el hombre o la mujer chamán se desenvuelve, pero puede pasar a todo el grupo. Ha servido como llave preciosa que los seres humanos desarrollaron para comprender la Tierra, el agua y la naturaleza, y convivir con ellas de manera armónica. Así, el hombre o la mujer que se inicia en el chamanismo establece un contacto con las fuerzas cósmicas y con las energías intrasíquicas, y capta los mensajes de los elementos que ellos llaman ‘pueblo’ o ‘reinos’ —mineral, vegetal,



animal y humano—. A través de esa relación, el o la chamán reconstituye la unidad sagrada de la realidad en sus múltiples dimensiones y nos coloca en sintonía con el todo. Ese todo es holístico, pero es también social y político. Algunos antropólogos que investigaron el chamanismo entre los kaingang del sur de Brasil, afirman que entre los kaingang el chamanismo es una potencia ‘decolonial’ que deshace los estragos de la colonización que el pueblo sufrió por parte de la sociedad dominadora<sup>24</sup>.

Hay quienes llama a los fenómenos de chamanismo en Brasil: *pajelança*, rituales místicos. Otros ven en esa designación una conceptualización prejuiciosa, y más como una práctica individual de alguien, que algo integrado en la cultura de un pueblo. De cualquier manera, en los meses de junio a septiembre, tiempo de sequía en el interior del país, en algunas regiones, en lo alto de las montañas, rituales secretos buscan rehacer la unidad de los diversos reinos, atraer amor a la tierra herida.

Generalmente, muchas personas comunes piensan que estos rituales son fenómenos extraordinarios y especiales. Son especiales porque el amor siempre es especial, pero la magia del amor, con el cual una madre acuna a un hijo pequeño, o logra calmarlo en un momento de dolor, y lo hace dormir, es un fenómeno así: de tipo chamánico. La capacidad de convivir en situaciones de conflicto y encontrar soluciones de inclusión social y de justicia para todos, tiene la misma raíz chamánica del amor solidario. Esa es la base de la resistencia de los pueblos indígenas a la política colonialista, sea en México, sea en los países andinos, sea en Brasil. Y es en el diálogo y en la inserción profunda con esas culturas cósmicas y espirituales donde conseguiremos resistir y caminar hacia lo nuevo.

En las místicas indígenas el comunitarismo es fundamental. En algunos pueblos, el hecho de que alguien se abstraiga de la vida

---

24 Cf. Maréchal, C. & Hermann, H. (2018). Xamanismo kaingang como potência descolonizadora. *Horizonte Antropológico*. Porto Alegre, v. 24, n. 51, pp. 339-370.

común es considerado peligroso para la persona y para todo el grupo. Creen que puede atraer energías negativas y hasta la muerte. Es eso lo que ayudó tanto a las comunidades indias a resistir e incluso a reestructurarse en las últimas décadas, eso es lo que está en la raíz de un nuevo proyecto social y político latinoamericano para un socialismo del siglo XXI.

Para quien acepta integrarse en esa visión, es necesario buscar un nuevo estilo de economía y de política que, como ya vimos, es el *suma kawsay* del pueblo quechua, *suma gamaña* de los aymara, *teko-porã* de los guaraníes, o simplemente el ‘buen vivir’. Las teologías cristianas de la liberación siempre lo llamaron el Reino de Dios. Ahora es necesario ampliar la comprensión de ese camino a la inserción y al diálogo con las tradiciones de los pueblos originarios.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, A. (2016). *O Bem-viver. Imaginar outros mundos possíveis*. São Paulo: Elefante.
- Barros, M. (2012). *Para onde vai Nossa América*. São Paulo: Nhanduti.
- Barros, M. (2019). *Teologias da libertação para os nossos dias*. Petrópolis: Vozes.
- Casaldáliga, P. (1978). *Creio na justiça e na esperança*. Río de Janeiro: Civilização brasileira.
- Comblin, J. (1982). *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a história*. Petrópolis: Vozes.
- Comblin, J. (2012). *O Espírito Santo e a tradição de Jesus*. São Paulo: Nhanduti.
- Fiori, J.L. (2019). A revolta latina, a crise americana e o desafio progressista. Publicado el 5 de diciembre de 2019. Disponible en <https://tutameia.jor.br/a-revolta-latina-a-crise-americana-e-o-desafio-progressista>.

- Girardi, G. (2002). *El movimiento subversivo de Jesús en la sociedad capitalista*. Madrid: Nueva Utopía.
- González, E. (2019). A revolução dos jovens do Chile contra o modelo social herdado de Pinochet. Publicado el 24 de noviembre de 2019. Disponible en [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/23/internacional/1574543096\\_923129.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/23/internacional/1574543096_923129.html).
- Gudynas, E. (2019). Crise boliviana evidencia contradições políticas dos últimos anos. Entrevista especial com Eduardo Gudynas. Publicado el 20 de noviembre de 2019. Disponible en <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/594467-crise-boliviana-evidencia-contradicoes-politicas-dos-ultimos-anos-entrevista-especial-com-eduardo-gudynas>.
- Gutiérrez, G. (1998). *Onde dormirão os pobres*. São Paulo: Paulus.
- Johnson, E. (1995). *Aquela que é (O mistério de Deus no trabalho teológico feminino)*. Petrópolis: Vozes.
- Kasper, W. (1997). *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.
- Lesbaupin, I. (2010). *Uma análise do governo Lula (2003-2010): de como servir aos ricos sem deixar de atender aos pobres*. São Leopoldo: Contexto Gráfica.
- Lesbaupin, I. (2014). Uma análise crítica do governo Dilma: a quem este governo atende em primeiro lugar? Entrevista especial com Ivo Lesbaupin. Publicado el 29 de septiembre de 2014. Disponible en <http://www.ihu.unisinos.br/535657>.
- Martins, A. (2019). América Latina: a ultradireita contra-ataca. Publicado el 11 de noviembre de 2019. Disponible en <https://outraspalavras.net/estadoemdisputa/america-latina-a-ultradireita-contra-ataca/>.
- Maréchal, C. & Hermann, H. (2018). Xamanismo kaingang como potência descolonizadora. *Horizonte Antropológico*. Porto Alegre, v. 24, n. 51.
- Moraes, D. (2013). Por que a ley de medios da Argentina é referência fundamental para a América Latina. Publicado el 28 de febrero de 2013. Disponible en <http://www.intervozes.org.br/direitoacomunicacao/?p=27384>.

- Santos, F. (2018). *Uma história da onda progressista sul-americana (1998-2016)*. São Paulo: Elefante
- Santos, F. (2019). O elemento central da derrubada de Evo Morales não é a direita, mas o levante popular. Entrevista com Fabio Luís Barbosa dos Santos. Publicado el 14 de noviembre de 2019. Disponible en <http://www.correiocidadania.com.br/72-artigos/imagens-rolantes/13945-o-elemento-central-da-derrubada-de-evo-morales-nao-e-a-direita-mas-o-levante-popular>.
- Sobrinho, J. (2008). Jesus e o socialismo. *Agenda Latinoamericana 2009*. São Paulo
- Solon, P. (2019). ¿Qué pasó en Bolivia? ¿Hubo un golpe? Publicado el 11 de noviembre de 2019. Disponible en <https://www.servindi.org/actualidad-opinion/11/11/2019/que-pasa-en-bolivia-hubo-golpe-de-estado>.
- Teixeira, F. (2014). *Religiões e espiritualidade*. São Paulo: Fonte Editorial / PPC-JF.
- Walder, P. (2019). O Chile Rebelde quer ir além. Publicado el 16 de noviembre de 2019. Disponible en <https://www.cidadelivre.org.br/index.php/pt/todas-as-noticias-publicadas/18-internacional/4086-o-chile-rebelde-quer-ir-alem>.

# ECONOMÍA

Élio Gasda\*

## 1. CONCEPTUACIÓN

¿De qué sirve la economía? La palabra economía es de origen griego, significa ‘arte de gobernar’, ‘administrar la casa’ —*oikonomía*— para garantizar la supervivencia material. El fin último de la economía no está en la economía, sino en su propósito: satisfacer, por medio de la producción de bienes y servicios, las necesidades vitales de los individuos y los grupos humanos.

La economía es una práctica social relacionada con otras prácticas para constituir una forma de vida. La economía no es una dimensión independiente de la realidad humana. Por tanto, abordar el modelo económico implica la vida misma: ¿qué queremos de

---

\* Brasileño. Jesuita. Licenciado en filosofía de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología-FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Doctor en teología de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, España). Posdoctor en filosofía política de la Universidad Católica Portuguesa (Lisboa, Portugal). Es profesor del área de ética teológica y praxis cristiana en pregrado y postgrado. Es director de la colección teológica FAJE, editor asociado de la *Revista Perspectiva teológica*, y miembro del consejo editorial de la *Revista Digital Iberoamericana de Bioética*. También es editor del eje de la *Enciclopedia Teológica Latinoamericana*. Hace parte de los grupos de investigación de Estudios sobre pensamiento social de la Iglesia (ODUCAL-CELAM); El futuro del trabajo y de la casa común (CLACSO); Diversidad(es) afectivo-sexuales y teología (FAJE). Ha publicado los libros: *Fe cristiana y sentido del trabajo*; *Trabalho e capitalismo global: atualidade da Doutrina Social da Igreja*; *Sobre a Palavra de Deus: hermenêutica bíblica e teologia fundamental*; *Cristianismo e economia: repensar o trabalho além do capitalismo*; *Economia e bem comum: o cristianismo e uma ética da empresa no capitalismo*; *Cristianismo y economía: repensar el trabajo más allá del capitalismo*; *Doutrina social: economia, trabalho e política*.

nuestras vidas como personas? ¿Qué queremos como organización social? ¿Qué fines deben orientar la actividad económica? “Necesitamos convertir el modelo de desarrollo global, y eso significa reflexionar sobre el significado de la economía y sus objetivos, para corregir sus disfunciones” (LS 194).

La economía se divide en varias áreas y numerosas corrientes de pensamiento. Como ciencia, la economía estudia el resultado de las acciones tomadas por personas que necesitan decidir qué hacer con los recursos a su disposición. Se centra en los problemas relacionados con el uso de recursos escasos para reproducir la vida, las variaciones en la asignación de factores de producción —tierra, capital, trabajo, tecnología—, la distribución de la producción con relación al valor de los productos. El estudio puede tener como objeto la unidad de producción —empresa—, la unidad de consumo —familia— o la actividad económica de la sociedad en su conjunto.

En el primer caso, los estudios pertenecen a la microeconomía y, en el segundo, a la macroeconomía. La macroeconomía abarca la totalidad, la microeconomía apunta a los detalles y al análisis se hace desde abajo. La macroeconomía analiza los factores que afectan la economía nacional y global: exportaciones, desempeño, precios, etcétera. El análisis se realiza de arriba hacia abajo.

## 2. ECONOMÍA DEL SIGLO XXI: EL TOTALITARISMO INVERTIDO

En ninguna parte la intolerancia al disenso es mayor que en la macroeconomía. En los regímenes totalitarios clásicos, la economía estaba subordinada a la política. En el totalitarismo invertido, la economía controla la política y la sociedad. El comienzo del siglo XXI está marcado por una creciente ola de medidas autoritarias en varios países. Las causas del declive de la democracia y el surgimiento de una

nueva configuración política formada por el poder de las corporaciones económicas condujeron al llamado ‘totalitarismo invertido’<sup>1</sup>.

La fusión del Estado y las corporaciones imponen la tiranía del mercado. Los mercados son intereses agregados del complejo financiero-empresarial que ejercen el poder de facto sobre gobiernos e instituciones. Es la involución de la democracia por la fuerza de la economía. El totalitarismo invertido explota a los pobres y reduce los derechos sociales. El trabajo precario crea una economía de miedo. Cuando el individuo se siente inseguro e impulsado por las aspiraciones individualistas, quiere la protección del Estado.

La maximización del objetivo de la búsqueda de acumulación de riqueza anuló otros objetivos. Las corporaciones controlan el poder. La democracia puede manejarse sin parecer haber sido suprimida por la economía. La economía se ha vuelto intocable. Su único fin es un capitalismo fuerte. Quien controla a la sociedad es el complejo económico-financiero-empresarial. Su ideología es la acumulación de riqueza.

La situación actual ha sido precedida por un ascenso y una crisis de las clases populares al consumo. La clase trabajadora, identificada como la nueva clase media, llegó a verse como consumidora. Expulsados de los patrones de consumo, ya no se ven a sí mismos como trabajadores, sino como consumidores.

### 3. ECONOMÍA Y REVOLUCIÓN TECNOLÓGICA

El capitalismo es un sistema adaptativo. Su instinto de supervivencia es impulsar el cambio tecnológico. El surgimiento del sistema mundial de la economía moderna comienza con una revolución técnica

---

1 Cf. Wolin, S. (2008). *Democracy incorporated – managed democracy and the specter of inverted totalitarianism*. Princeton: Princeton University Press.

en la industria. Remplazar trabajadores por máquinas está en la raíz de la economía capitalista<sup>2</sup>. Las revoluciones tecnológicas siguen la historia del capitalismo desde la máquina de vapor y los ferrocarriles, el automóvil y hasta nuestros días con los robots y el internet.

La combinación de diferentes tecnologías —materiales compuestos, energía, robótica, telecomunicaciones y aeroespacial— está dando forma a la Cuarta Revolución Industrial<sup>3</sup>. La Industria 4.0, nuevo paradigma de la economía, se basa en la convergencia de la inteligencia artificial con la inteligencia humana. El valor agregado generado por las tecnologías es apropiado por el dueño del capital. La tecnología tiene un origen desde donde se la controla. De las 100 principales compañías de inteligencia artificial, 77 de ellas son de los Estados Unidos<sup>4</sup>. El imperialismo es una característica básica de la economía del capitalismo.

#### 4. DESARROLLO: ¿REDUCIR LA POBREZA CON EL MANTENIMIENTO DEL ORDEN?

El capitalismo es el sistema económico en los países desarrollados. En ellos, la economía se basa en la división entre los trabajadores que tienen la fuerza laboral y la venden a cambio de salarios, y los capitalistas que poseen los medios de producción y contratan trabajadores para producir bienes y servicios orientados al mercado con fines de lucro.

2 Cf. Mason, P. (2015). *Post-Capitalism: a guide to our future*. London: Alen Lane.

3 Cf. Pérez, C. (2004). *Revoluciones tecnológicas y capital financiero*. México: Siglo XXI. La obra ofrece una cronología: Industria 1.0: en el siglo XVIII ocurrió la Revolución Industrial con el proceso de mecanización, con máquinas funcionando con agua y vapor. Industria 2.0: en el inicio del siglo XX Henry Ford creó la línea de montaje para la producción en masa, el 'taylorismo'. Industria 3.0: el comienzo de los años 70 marca el inicio de la revolución industrial con el uso de la electrónica y de la tecnología de la información en producción automatizada.

4 Cf. <https://fortune.com/2018/01/08/artificial-intelligence-ai-companies-invest-startups/>



El desarrollismo se destacó como una manifestación del pensamiento económico latinoamericano. Desarrollo equivale a progresar económica y socialmente. La incorporación del término ‘desarrollo’ al léxico económico data de mediados del siglo pasado. También aparecería una categoría que refleja lo opuesto a desarrollo: ‘subdesarrollo’ como el efecto de la inserción desfavorable de un país en el concierto de las naciones<sup>5</sup>. La teoría de la dependencia surge para explicar el sistema de relaciones económicas que mantiene a las naciones subdesarrolladas subordinadas a los centros desarrollados del mundo. Las naciones dependientes basan su economía en la exportación del sector primario —agricultura y extracción de minerales— a los países desarrollados. Por lo tanto, el subdesarrollo solo puede superarse cambiando la inserción del país en la estructura de la economía mundial<sup>6</sup>.

Lo más importante para un país es llevar a cabo su revolución capitalista, industrializarse y ser competitivo en la economía global. La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal)<sup>7</sup> nace con el objetivo de subsidiar el desarrollo económico entendido como crecimiento económico —aumento del Producto Nacional Bruto (PNB)— acompañado por la mejora del nivel de vida de la población.

La industrialización surgió de la necesidad de superar la vocación extractiva y agraria de los países subdesarrollados. El desarrollismo es el proyecto para alcanzar los mismos niveles de ingresos, consumo y bienestar de los países ricos. Es el otro nombre para la revolución industrial capitalista.

Estos objetivos se reanudaron en los primeros años del siglo XXI. El nuevo desarrollo enfatiza la innovación con progreso

---

5 Cf. Furtado, C. (2003). *Raízes do subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Furtado, C. (2009). *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Centro Celso Furtado.

6 Cf. Cardoso, F. & Faletto, E. (1979). *Dependency and development in Latin America*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press.

7 Cf. Rodríguez, O. (1981). *Teoria do subdesenvolvimento da Cepal*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

tecnológico y distribución del ingreso con acceso al consumo. El proyecto se enriquece con conceptos macroeconómicos como la política fiscal, monetaria y cambiaria y el control inflacionario. Se basa en la sustitución de importaciones por la industrialización y el intervencionismo estatal<sup>8</sup>.

En los últimos años, varios países latinoamericanos han sido gobernados por líderes identificados como progresistas, con una retórica de confrontar el capitalismo neoliberal. Se dedicaron a paliar la pobreza preservando las políticas macroeconómicas. El resultado fue la profundización de las determinaciones estructurales del subdesarrollo: dependencia de exportaciones primarias, permanencia de desigualdades y mantenimiento de privilegios a los ricos. La opción de reducir la igualdad fue reemplazada por el objetivo de garantizar el acceso de los trabajadores al consumo. El crecimiento económico continuó asentado en exportaciones primarias basadas en la depredación ambiental.

La modesta reanudación del crecimiento económico, la ligera mejora en la distribución de la renta, así como el acceso al consumo, dejó la impresión de que los países habían entrado en el ciclo de desarrollo. Conciliar los aspectos ‘positivos’ del neoliberalismo —estabilidad monetaria, austeridad fiscal, competitividad internacional, consumo— con los aspectos ‘positivos’ del desarrollismo —crecimiento económico, industrialización, el papel del Estado, economía laboral y distribución del ingreso— parecía haber funcionado.

Pero, el capital tiene sus exigencias. La justicia social no coincide con la apertura económica al complejo global empresarial-financiero. Eso porque el capitalismo vincula el Estado con los intereses del capital que requiere privatización, desregulación del trabajo, reducción de los derechos sociales, bloqueo del industrialismo nacional y

8 Cf. Sampaio, P.A. (2012). Desenvolvementismo e neodesenvolvementismo: tragédia e farsa. *Serviço social e sociologia*, n. 112, p. 672-688.

reducción del gasto público. El Estado es un agente central de la economía. Gran parte del progreso social se refiere a la incorporación progresiva de los más pobres a los servicios prestados por el Estado.

El continente sigue siendo el más injusto del mundo. La característica más llamativa de la desigualdad es la concentración de riqueza en una pequeña fracción de la población<sup>9</sup>. Las dimensiones estructurales de la desigualdad no se vieron afectadas. Aunque los programas de transferencia de renta sacaron a millones de la pobreza, la desigualdad social se mantuvo. El desarrollo económico no resolvió el problema distributivo.

¿Qué es el desarrollo? Las naciones necesitan encontrar su sentido de desarrollo. El rescate de la tradición del pensamiento latinoamericano depende de la superación de las ilusiones sobre la solución capitalista a la tragedia humana y ambiental. No hay razón para seguir esperando el desarrollo humano dentro del capitalismo<sup>10</sup>.

Los cambios necesitan procesos largos que presuponen un sujeto promotor y unas estrategias, demostrar por los hechos que cambiar es posible. Pueblos y movimientos sociales están empeñados en la construcción de proyectos económicos alternativos, en prefigurar otras formas de organizar la producción y la reproducción de la vida, para así enfrentar a los mercados desde parámetros alternativos y descentrar la hegemonía del capital<sup>11</sup>.

---

9 Cf. Ferreira, P. (2018). *Uma história da desigualdade: a concentração de renda entre os ricos no Brasil (1926-2013)*. São Paulo: Hucitec.

10 Cf. Menegat, M. (2019). *A crítica do Capitalismo em tempos de catástrofe*. Rio de Janeiro: Consequência.

11 Cf. Uharte, L.M. & Comas, J.M. (coords.). (2019). *Repensar la economía desde lo popular: aprendizajes colectivos desde América Latina*. Barcelona: Icaria.

## 5. MÁS ALLÁ DEL CAPITALISMO

¿Qué significa preguntar sobre la posibilidad de un mundo post-capitalista? En el libro *Adiós al capitalismo*<sup>12</sup>, Jérôme Baschet se acercó al levantamiento zapatista en 1995. El título de su libro tiene relación con lo aprendido con los indígenas en Chiapas: la autonomía, la sociedad del ‘buen vivir’ y la multiplicidad de visiones de mundo. El zapatismo es una perspectiva que respalda la pregunta: ¿qué es el anticapitalismo? La perspectiva de futuro es clave.

¿Cómo sería otro modelo de economía? El punto es identificar los paradigmas y articularlos en alternativas viables. La superación del capitalismo solo se logra superando las formas del capital. Dichas formas —mercancía, valor, Estado, ley— deben reconfigurarse por completo. Familia, religión, escuela, universidad, artes, medios de comunicación, internet son los instrumentos constitutivos del modelo económico que forja subjetividades. Sintetizamos, a continuación, los paradigmas viables.

## 6. ‘COMUNES’, CONCEPTO ALTERNATIVO AL INDIVIDUALISMO CAPITALISTA

Históricamente, los ciudadanos siempre se han unido para compartir recursos y administrarlos de manera autónoma. Los ‘comunes’ son el espacio en el que los interesados se involucran directamente.

En la concepción original, los bienes comunes eran bienes naturales, como bosques y pastos, a los que los campesinos de la Edad Media podían acceder para asegurar sus medios de vida. El concepto se ha extendido a todos los recursos naturales gestionados colectivamente:

<sup>12</sup> Cf. Baschet, J. (2014). *Adiós al capitalismo: autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Buenos Aires: Futuro Anterior.

sistemas de riego comunitarios, pesca y silvicultura. Tiene su origen en la Inglaterra medieval, donde los agricultores tenían acceso a áreas de dominio señorial. Situaciones similares han ocurrido en varias sociedades precapitalistas en diferentes continentes.

Recientemente, los bienes comunes del conocimiento han comenzado a conceptualizarse en respuesta a las leyes de propiedad intelectual. Apareció el software libre. La primera iniciativa fue el *creative commons*, un conjunto de licencias que pueden liberar cualquier trabajo intelectual, foto, texto o música de derechos de autor. En el campo académico, se lanzó el *open access initiative*, que publica los resultados de la investigación libremente.

La idea de los bienes comunes ha llegado al medio ambiente, con preocupación por la gravedad de problemas como el cambio climático. Entre las iniciativas para evitar la privatización de los bienes comunes, las más exitosas son el agua. La ‘guerra del agua’ en Bolivia evitó la propiedad privada del agua. En Italia, el ‘sí’ ganó el referéndum, declarando el agua como un bien común.

Los bienes comunes son un recurso —compartido—, una comunidad —que los mantiene— y principios de gobierno autónomo —para regularlos—. No hay bienes comunes sin comunidad, todos los ciudadanos contribuyen. Elinor Ostrom<sup>13</sup> demuestra que los bienes comunes se pueden controlar cuando un colectivo garantiza su gestión. Esa ‘gobernanza policéntrica’ se constituye en ocho principios de gestión común:

- Organizaciones con miembros definidos.
- Reglas claras sobre quién, cuándo y cuánto del bien común puede ser ‘utilizado’.
- Sistemas democráticos de elección colectiva de representantes.

---

13 Cf. Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sistemas de vigilancia: los responsables deben informar al colectivo.
- Sistemas de castigo para quienes rompen las reglas.
- Mecanismos de resolución de conflictos.
- Reconocimiento de los derechos de organización autónoma ante las autoridades estatales.
- Las actividades relacionadas con el uso común son llevadas a cabo por organizaciones interesadas.

Los bienes comunes son una respuesta a la privatización generalizada promovida por la globalización neoliberal. Han surgido conceptos similares, como los ‘bienes públicos mundiales’ y los ‘bienes públicos de la humanidad’ que indican la responsabilidad de la comunidad internacional en la resolución del cambio climático y la crisis de refugiados.

Los bienes vitales esenciales para la vida, el aire, el agua, el capital bioético, los bosques, el sol, la energía y el conocimiento, deben ser reconocidos como el ‘bien común de la humanidad’. François Houtart propuso a las Naciones Unidas en 2009 adoptar una Declaración Universal de los Bienes Comunes de la Humanidad, que incluye la democracia, el multiculturalismo, la lucha contra el cambio climático y los servicios de salud, la educación, el transporte público y la electricidad. Pierre Dardot y Christian Laval, Michel Bauwens, Silke Elfrich y David Bollier crearon el Grupo de Estrategia sobre los Comunes.

Existen los bienes comunes que involucran cooperativas, sistemas mutuos, asociaciones y empresas sociales inmersos en la economía solidaria. La producción equitativa, basada en el bien común, ofrece una alternativa económica coherente que retira las cosas del centro de la economía para ubicar a las personas. Cuando los ciudadanos gobiernan la infraestructura y los recursos compartidos como

un espacio común en conjunto con las instituciones públicas, esto lleva a un modelo sostenible, tanto ecológico como económico.

¿Esta idea puede aplicarse a la macroeconomía? ¿Son compatibles el mercado y la economía del bien común?

## 7. LA ECONOMÍA DEL DECRECIMIENTO

En un mundo finito, una economía no puede crecer de manera infinita. El propósito del decrecimiento es lograr un equilibrio entre el ser humano y la naturaleza y proporcionar un reparto equitativo de los frutos de la Tierra. La economía debe limitarse a formar parte de un subsistema de biosfera.

Los movimientos críticos del sistema hegemónico occidental, llamados como ‘objetores de crecimiento’, recogen al concepto de Nicholas Georgescu-Roegen. El decrecimiento plantea un desafío antropológico. La sociedad capitalista no sabe limitarse. El crecimiento es un hecho total que abarca todas las dimensiones de la existencia. La tasa de utilización de la riqueza natural está por encima de la tasa de regeneración de los ecosistemas. Las generaciones actuales están comprometiendo la capacidad de supervivencia de las generaciones futuras.

Se trata de iniciar una gran transición socioecológica, cambiar el imaginario colectivo dominado por el fetichismo del crecimiento. El índice de desempeño económico es el PNB, la suma de los valores de bienes y servicios producidos en una región durante un período determinado. Además de las altas tasas de desempleo, las métricas convencionales no reflejan los impactos adversos de las medidas de austeridad, el sufrimiento de la población o los impactos a largo plazo.

¿Cuál es el valor del crecimiento del PNB si la vida de la mayoría de los ciudadanos está peor? Existe un abismo entre lo que muestran los índices y lo que necesitan mostrar. El PNB no incluye el agotamiento de los recursos, la degradación ambiental y la pobreza de la mayoría. Mediciones erradas generan respuestas incorrectas.

Es necesario conciliar la protección ambiental con el desarrollo humano y la justicia social, abandonando la ‘crecimentomanía’ — enfermedad del crecimiento a toda costa—, buscar una forma de bioeconomía subordinada a la biosfera. La prioridad es cubrir las necesidades reales de la población respetando los límites biofísicos del planeta. Que los derechos de las personas sean compatibles con la realidad finita de los ecosistemas.

Se trata, entonces, de aumentar la sostenibilidad en lugar de la productividad. Serge Latouche<sup>14</sup> aboga por una sociedad que produzca menos y consuma menos. No es crecimiento negativo. El proyecto de construir sociedades autónomas y económicas amigables se puede resumir en un programa de ocho R: reevaluar, reconceptualizar, reestructurar, reubicar, redistribuir, reducir, reutilizar, reciclar:

Reevaluar: significa revisar los valores que guían a la sociedad y cambiar los que deben cambiarse. Elegir la simplicidad voluntaria frente a la ostentación, por ejemplo.

Reconceptualizar/reencuadrar: significa modificar el contexto conceptual y/o emocional de una situación, ubicándola en otro marco que corresponda mejor con los ‘hechos’. La redefinición y el redimensionamiento se imponen, por ejemplo, en los conceptos de riqueza, pobreza y en el imaginario económico: escasez/abundancia.

---

14 Cf. Latouche, S. (2009). *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Barcelona: Icaria.



**Reestructuración:** significa adaptar el aparato de producción y las relaciones sociales de acuerdo con los valores cambiantes.

**Reubicar:** significa producir en lo local los productos destinados a satisfacer las necesidades de la población, con empresas locales. Adoptar el principio de subsidiariedad del trabajo y la producción.

**Redistribuir:** significa dividir la riqueza y el acceso al patrimonio natural entre el Norte y el Sur y dentro de cada sociedad.

**Reducir:** significa reducir casi todo: las horas de trabajo, pero también reducir el impacto en la biosfera causado por nuestra forma de producir y consumir.

Dejar la ‘religión de crecimiento’ implica un reordenamiento de prioridades.

## 8. ‘BUEN VIVIR’

Pueblos originarios, movimientos sociales e intelectuales, abogan medidas para alejarse del modelo del capitalismo. Las alternativas no se limitan a reformas o ajustes técnicos al modelo económico actual. Es necesario construir una independencia epistémica de los paradigmas eurocéntricos. Las formas de pensar fueron impuestas por el colonialismo. La sobriedad se confunde con la miseria, el consumismo se confunde con el bienestar, el crecimiento siempre está asociado con el desarrollo económico. El bienestar se ha convertido en sinónimo de bien-tener.

El *sumak kawsay* (‘buen vivir’) se presenta como un paradigma alternativo a la sociedad capitalista. La cosmovisión del ‘buen vivir’ brinda la oportunidad de construir un nuevo modelo de relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, capaz de romper con el modelo de progreso lineal del desarrollo. Esto surgió de varias décadas de luchas indígenas, que se articularon con múltiples agendas

de cambio social de campesinos, afrodescendientes, ambientalistas, estudiantes, mujeres y jóvenes<sup>15</sup>.

Las cosmovisiones indígenas no implican un estado de subdesarrollo que deba superarse. Tampoco se basan en la escasez de bienes materiales. Desde esta perspectiva, se busca aprender a vivir nuevas relaciones sociales y naturales que articulen la economía y el medio ambiente, la sociedad y la cultura, donde se introducen temas de justicia social e intergeneracional, se reconocen las diferencias culturales, sociales y de género. La relación con los territorios es la característica diferenciadora más importante que les permite crear alternativas locales. Son espacios en los que se construye colectivamente una nueva organización de la sociedad, donde los excluidos proporcionan su supervivencia diaria<sup>16</sup>.

Esta perspectiva requiere un horizonte para la reconstrucción de una teoría de la economía que va más allá de su concepción como el arte de la ganancia, y la recupere como el arte de administrar la producción y la distribución de bienes necesarios para la vida de la comunidad. Una economía donde la vida real de los seres humanos está en el centro<sup>17</sup>.

La ética del ‘buen vivir’ es una nueva visión de la madre Tierra, sin ignorar los avances tecnológicos, sino proyectándolos dentro de un nuevo contrato con la naturaleza como parte de su propia dinámica, como fundamento y condición de posibilidad de su existencia en el futuro. En lugar de aumentar el PNB, la riqueza individual, el consumo, el éxito a cualquier precio, uno simplemente busca estar bien consigo mismo, con los demás y con la naturaleza.

15 Cf. Escobar, A. (2012). *La invención del desarrollo*. Popayán: Editorial Universidad el Cauca.

16 Cf. Zibechi, R. (2008). *América Latina: periferias urbanas, territorios en resistencia*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

17 Cf. Hinkelammert, F. & Mora, H. (2008). *Hacia una economía para la vida*. Costa Rica: Editorial Tecnológica.

La sencillez del *sumak kawsay* proviene de sus principios de búsqueda por el equilibrio: saber cómo nutrirse de lo que es sano, sentir el flujo de la vida, saber bailar en conexión con el universo, saber dormir entre un día y otro, saber cómo trabajar con satisfacción, saber contemplar en silencio, saber pensar con la mente y el corazón, saber amar y ser amado, saber escucharse a sí mismo, a los demás y a *Pachamama*, saber hablar de manera constructiva, saber soñar para tener una realidad mejor, saber cómo caminar sintiéndose acompañado de buenas energías, y sabe dar y recibir, honrar los bienes comunes, ya sean materiales o sutiles, como el agua o el aire, y también los ritos y la cultura. Esta búsqueda de lo esencial vincula a lo sagrado con la naturaleza.

## 9. HACIA UN CAMBIO DE PARADIGMA:

### LA CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA

¿Cómo pasar de un sistema deshumanizante no universalizable basado en el predominio de la ‘riqueza’ y del ‘capital’, a otro justo y solidario? La filosofía de la realidad histórica ha sido motivo para reflexionar sobre un tema al que Ignacio Ellacuría prestó especial atención: el cambio del modelo de civilización. El desarrollo humano es un asunto de mayor amplitud, perteneciente al terreno de los derechos humanos y del bien común.

A la ‘civilización de la riqueza y el capital’ Ellacuría contrapone la ‘civilización de la pobreza’<sup>18</sup>. Eso no significa propiciar la pauperización universal como ideal de vida, sino llamar la atención sobre la necesidad de suscitar un dinamismo diferente conducente a un ordenamiento de la actividad económica opuesto al de la acumulación

---

18 Cf. Ellacuría, I. (1992). Utopía y profetismo. En I. Ellacuría & J. Sobrino. *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Tomo 1. 2.ª edición. San Salvador: UCA, pp. 393-442. El tema se apoya fundamentalmente en este texto.

privada y capaz de producir y (re)distribuir riqueza para la satisfacción de las necesidades básicas de todos los hombres, sobre la base del respeto a la naturaleza como proveedora de recursos.

La incompatibilidad entre ambas civilizaciones se expresa con la propuesta de una civilización de la pobreza que sustituya a la actual civilización de la riqueza. El autor no alude en lo más mínimo a reformas en el sistema que puedan significar concesiones que hagan más aceptable a la civilización del capitalismo, sino que se refiere a una sustitución de una civilización por otra. Ha de propiciarse, no su corrección, sino su suplantación superadora. Se trata de romper con el dominio del capital y avanzar hacia una ‘sociedad no estructurada’ sobre sus leyes y que, más bien, dé la primacía al dinamismo del trabajo.

La civilización de la pobreza sólo puede cimentarse dando impulso a una civilización del trabajo. Esa concepción del trabajo contiene una dimensión liberadora, que tiene que ver con la satisfacción de las necesidades humanas y deviene como medio de realización personal y colectiva. Esa manera de entender el trabajo se orienta a construir una sociedad que no obligue a hacer de la riqueza el valor supremo. El trabajo se constituye en la base de una solidaridad compartida, en contraposición con el individualismo cerrado y competitivo de la civilización de la riqueza.

La solidaridad compartida implica el disfrute colectivo de los bienes comunes que no necesita de su apropiación privada para cuidar y disfrutar de ellos. José Ignacio González Faus prefiere llamarla ‘civilización de la sobriedad compartida’<sup>19</sup>.

La civilización de la pobreza es una exigencia histórica y un horizonte utópico. La pobreza no como carencia sino como eliminación de todo enriquecimiento privado a costa de otros. Significa una

---

19 Cf. González-Faus, J.I. (2013). El amor en los tiempos de cólera... económica. Madrid: Ediciones Khaf.

llamada a empezar de nuevo con la mirada puesta en los desheredados de la historia, en las víctimas de la civilización de la riqueza<sup>20</sup>.

## 10. CONSIDERACIONES FINALES E INTERROGANTES

En el nivel macro, la insostenibilidad social y ecológica del capitalismo actual ha adquirido relevancia. ¿El totalitarismo invertido de esa economía puede permitir el nacimiento de una racionalidad económica distinta?

¿No habría que esperar el ocaso del capitalismo para, entonces, vislumbrar una racionalidad alternativa poscapitalista? Otra economía que quiera hacerse independiente de las dinámicas del mercado deberá construir su propio mercado donde podrá manifestarse la racionalidad diferente que la caracteriza. Los pueblos explotados están desafiados a construir otro imaginario de organización de la economía.

En el nivel micro, las crisis han hecho que aumenten las actividades económicas alternativas, locales, familiares y comunitarias. ¿Estos brotes no definen una tendencia que haya llegado para quedarse? ¿Estas alternativas se consolidarán con el tiempo? Transformar la economía dominante exige innovaciones disruptivas.

Hay diferencias entre el nivel de las acciones concretas —conscientes e intencionales— y el nivel del sistema económico. En el paso del nivel micro al nivel macro emergen nuevas realidades que permiten percibir que se trata de un nivel diferente. Estrategias de acción y principios morales que funcionan en un nivel micro no funcionan de la misma manera en el nivel macro. El paso de un nivel a otro no se da de modo lineal. ¿En el nivel micro, que significa ser anticapitalista?

---

20 Cf. Ellacuría, I. (2000). La construcción de un futuro distinto para la humanidad. En I. Ellacuría. *Escritos teológicos*. Tomo I. San Salvador: UCA, pp. 347-353.

Principios tales como ‘defender la vida del pobre’ o el ‘derecho de todos a una vida digna’, precisan ser encarnados en mecanismos institucionales. Refugiarse en el ámbito de las pequeñas comunidades puede ser la solución en algunos casos. Tal vez no funcione bien en las sociedades complejas. Hay que preguntar si existe un nuevo sujeto histórico poscapitalista que pueda adquirir un nivel de comprensión de la situación que lo lleve a tomar decisiones políticas poscapitalistas en el nivel macro.

Dejar la ‘religión de crecimiento’ implica un cambio radical de orientación y un reordenamiento de prioridades. Se trata de abandonar la sociedad de consumo. El paradigma del ‘buen vivir’ puede tener un impacto tanto en la vida diaria como en una nueva economía. Pero, solo se vuelve político cuando expande su lógica al conjunto de la macroeconomía. Solo puede ser universalizable una civilización de la pobreza; no consiste en un paso de la pobreza a la riqueza haciéndose ricos con la pobreza de los otros.

En variados debates se analizan propuestas sobre lo que habría que hacerse en materia económica en la región, con un límite ideológico que remite al qué hacer en el marco del capitalismo. Parece una utopía el ir en contra del régimen del capital. Algunos sostienen que el problema es el capitalismo ‘financiarizado’ y que lo óptimo resultaría retomar un rumbo de capitalismo ‘productivo’. Solo queda por reformar al capitalismo, establecer límites a la apropiación del excedente y encontrar paliativos a la especulación financiera. De hecho, hay que pensar una transición para construir otra economía.

El capital es trabajo acumulado. Desde el trabajo organizado socialmente es que pueden pensarse alternativas, lo que supone el cambio de la lógica productiva. Lo primero a realizar supone desmontar el actual modelo productivo, lo que requiere de un período de transición. La transición debe estar acompañada de una conciencia colectiva convertida en acción.

¿De qué se habla cuando se refiere a la transición hacia otra economía? ¿Cuáles son los elementos necesarios para generar experiencias que constituyan una alternativa al totalitarismo invertido del capital? ¿Qué hacer para que las experiencias logradas no sean subsumidas por el sistema económico dominante?

¿Es posible otra economía sin (otra) política? El modelo económico tiene profundas raíces históricas en América Latina y el Caribe. La solución de los problemas depende de la formación de una nueva conciencia política. Las élites no están dispuestas a ceder en sus intereses. Revertir el modelo económico implica cambiar mentalidades. Sin una tematización del poder en las prácticas de construcción de la otra economía, es difícil una negación ideológica del sistema capitalista.

Es relevante disputar el contenido sistémico de la economía. Los mercados son una construcción colectiva. Para transformarlos hay que operar desde el interior del sistema hegemónico, lo que implica la deconstrucción del pensamiento oficial. Esta labor ha empezado apenas.





# UNA ECOLOGÍA INTEGRAL: AMBIENTAL, POLÍTICA Y SOCIAL, MENTAL E INTEGRAL\*

Leonardo Boff\*\*

## 1. ECOLOGÍA AMBIENTAL

La palabra ‘ecología’ fue creada en el año 1866 por Ernest Haeckel, biólogo alemán, discípulo de Darwin, quien definió la ecología como el estudio de las relaciones de todos los seres vivos y no vivos entre sí y con su entorno. Todos viven juntos en la ‘casa común’, que es la Tierra, y juntos se ayudan mutuamente para alimentarse, reproducirse y co-evolucionar. Es el llamado medio ambiente que, en verdad, es el ambiente completo porque abarca a todos los seres vivos.

---

\* Este artículo se deriva de la edición en español del libro *As quatro ecologias: ambiental, politica e social, mental e integral* (Boff, 2012), traducida y publicada por Ediciones Khaf y la Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC), quienes han autorizado la presente adaptación.

\*\* Teólogo brasileño. Nació en 1938. Durante 22 años ha sido profesor de teología sistemática en el Instituto Franciscano de Petrópolis, y de ética, filosofía de la religión y ecología filosófica en la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Ha sido profesor visitante de varias universidades extranjeras y conferencista internacional. Es autor de cerca de cien libros en distintas áreas de la teología, la ética y la ecoteología. Sobre esta última sobresalen sus obras *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (1999); *Opción Tierra: la solución para la Tierra no cae del cielo* (2009); *Cuidar la Tierra, proteger la vida: cómo escapar del fin del mundo* (2010); *Liberar la Tierra* (2018); *Sostenibilidad. Qué es y qué no es* (2021); *La Tierra está en nuestras manos* (2021); *Habitar a Terra* (2022), entre otros.

En griego, a la ‘casa’ se le denomina *oikos*, de donde se deriva la palabra ‘ecología’. Por lo tanto, se trata de entender que las rocas, los ríos, los océanos, los climas, las plantas, los animales y los seres humanos son interdependientes. Forman la comunidad terrenal que es la ‘casa común’ y un gran sistema dinámico que se autorregula.

En los inicios, la ecología era tan solo un subcapítulo de la biología. Después, a partir de 1960, comenzó a ser un tema que preocupó a ambientalistas y a conservacionistas de especies en peligro de extinción, hasta transformarse, con la creciente degradación de la naturaleza, en un discurso político-ecológico. Hoy, tal vez es la más universal y la mayor fuerza movilizadora, porque tiene que ver con el futuro de la vida, del ser humano y del planeta Tierra.

La alarma ecológica ya tiene eco en todas partes. A través de las grandes instituciones que acompañan y monitorean el estado de la Tierra, los informes de los gobiernos y las advertencias de grandes nombres de las ciencias, tenemos conocimiento de escenarios dramáticos sobre el calentamiento global, debido al aumento de los gases de efecto invernadero como el dióxido de carbono y el metano, entre otros; la desaparición de especies del orden de 70.000 a 10.000 al año; la escasez de agua potable; la desertificación de vastas áreas de la Tierra; la contaminación del aire; el envenenamiento del suelo; y, no menos importante, la violencia en las relaciones sociales y las guerras entre pueblos con gran capacidad de devastación. Además, el ser humano creó para sí mismo una maquinaria de muerte capaz de destruir, de 15 maneras diferentes, a toda la especie humana y de dañar profundamente la biosfera.

Por esta razón, la *Carta de la Tierra* —ese importante documento de comienzos del siglo XXI, que representa lo mejor de la conciencia ecológica, humanística, ética y espiritual de la humanidad— dice que “estamos ante un momento crítico en la historia de la Tierra, en una época en la que la humanidad debe elegir su futuro. La elección es nuestra: o constituimos una alianza global para cuidar

a la Tierra y cuidarnos unos a otros, o nos arriesgarnos a nuestra propia destrucción y a la destrucción de la diversidad de la vida”<sup>1</sup>.

La ecología es, por lo tanto, una respuesta a la crisis que abatió la biosfera, amenazando la supervivencia de la vida.

Para comprender la importancia de la ecología ambiental, necesitamos, ante todo, superar una visión reduccionista del medio ambiente; y luego, lograr una visión más integradora del planeta Tierra, que está formado por muchos tipos de medios ambientes —los llamados ecosistemas o biomas—.

El medio ambiente, en primer lugar, no es algo que está fuera de nosotros y no nos concierne directamente. Pertenecemos al medio ambiente porque nos alimentamos con productos de la naturaleza: respiramos aire y bebemos agua —que corresponde al 70% de nuestro cuerpo—. En nuestro cuerpo y en nuestra sangre corren hierro, nitrógeno, magnesio, fósforo y muchos otros elementos físico-químicos que también hacen parte de todos los seres del universo. Basta con que ocurra un cambio de clima, o que haya un exceso de contaminantes en el aire, o pesticidas en los alimentos, para sentirnos afectados en nuestra salud. Hacemos parte del ambiente y formamos, junto con los otros seres de la comunidad terrenal, el ambiente ‘entero’, no solamente el ‘medio’.

En segundo lugar, necesitamos enriquecer nuestra mirada sobre la Tierra. Ella no es sencillamente la composición de tierras altas, océanos, lagos y ríos. Esa es una lectura pobre. Es importante incorporar la visión que los astronautas nos transmitieron: desde sus naves espaciales pudieron ver la Tierra desde fuera de la Tierra. Quedaron profundamente impactados por su belleza azul-blanca y su fragilidad. Muchos testificaron: desde la Luna o desde nuestras

---

1 La *Carta de la Tierra* se encuentra disponible en <https://cartadelatierra.org/lea-la-carta-de-la-tierra/> (nota de los editores).

naves no existe diferencia entre la Tierra y la humanidad, entre la Tierra y la biosfera. Formamos una única y radiante realidad.

Nosotros somos Tierra; somos Tierra que siente, piensa, ama, se cuida y venera. Por eso, ‘hombre’ viene de *humus*, que significa ‘tierra fértil’. Por lo tanto, la vida no está solo en la Tierra ni ocupa partes de ella, la biosfera. La Tierra misma, como un todo, es un súper-organismo vivo y se comporta como tal. Fue esta la conclusión a la que llegaron dos grandes científicos en los años 1970: el médico y biólogo inglés James Lovelock, y la microbióloga Lynn Margulis. La Tierra es un súper-organismo vivo que articula sistémicamente lo físico, lo químico, lo biológico y lo humano, de tal manera que se vuelve benevolente para la vida. Lovelock la llamó *Gaia*, el ente que expresaba, para los griegos, la Tierra viva y fértil.

La vida ha existido por más de 3.000 millones de años. En todo este tiempo, a pesar de que el Sol era entre 30% y 50% más frío, la Tierra siempre ha garantizado el 21% de oxígeno. El nitrógeno, fundamental para el crecimiento de los organismos vivos, es del orden de 79%. El nivel de sal en los océanos se ha mantenido durante millones y millones de años en 3,4%. Si subiera al 6%, haría la vida imposible. Y así también todos los demás elementos físico-químicos.

¿Cuál es el problema actual? El problema es que la regulación normal de la Tierra está fallando y se aproxima a un estado crítico en el que toda su vida puede estar en peligro. Por lo tanto, así como un médico se da cuenta de la gravedad de la enfermedad de su paciente por el nivel de fiebre que tiene, también los analistas del estado de la Tierra se dan cuenta de la alteración de su clima interno. Cuando se da la fiebre hay un límite que, si se excede, pone en grave riesgo la vida del paciente y puede morir. Lo mismo puede suceder con la Tierra. Por eso ahora no se trata tan solo de cuidar y proteger a los ecosistemas, sino de respetar su límite.

El límite de la Tierra se mide por el nivel de dióxido de carbono, de metano y de otros gases que producen el efecto invernadero y el calentamiento global.

La quema de combustibles fósiles produce anualmente 27 billones de toneladas de dióxido de carbono. Esto equivaldría, si se condensara, a una montaña de 1,5 km de altura con una circunferencia de 19 km.

¿Cómo asimilará la Tierra estos residuos invisibles y mortales? El gran temor —que se está apoderando de muchos científicos, economistas y políticos ecológicamente activos— es que nos estamos acercando a un cambio irreversible. La Tierra no se va a incendiar, pero se calentará lo suficiente como para derretir el hielo en los casquetes polares y en Groenlandia. Los océanos podrían elevarse por metros hacia finales de este siglo. Sumergirían al 60% de la población de las ciudades que viven en sus orillas. Gran parte de la humanidad podría desaparecer. Los sobrevivientes tendrían que esconderse en oasis donde la temperatura fuera más suave y apta para preservar la vida. Todo esto podría ocurrir en los próximos años. Hay que detener la emisión de tales gases para que el clima de la Tierra no llegue hasta el año 2030 a 1,5 grados Celsius. Hay numerosos expertos en clima que se manifiestan excépticos y hasta fatalistas. Afirman que con lo ya acumulado en la atmósfera de gases de efecto invernadero —que permanecen por más de cien años en la atmósfera— ya tenemos poco qué hacer. Hemos llegado atrasados. Los eventos extremos serán inevitables y cada vez más frecuentes y dañinos. Por el hecho de que tenemos ciencia y tecnología, solamente nos resta minimizar tales efectos. Pero vamos al encuentro de un planeta devastado que hace difícil todas las formas de vida, en particular, la vida humana.

Como vemos, ocuparse del medio ambiente es preocuparse del futuro de la Tierra y de la vida. Necesitamos otro patrón de producción y de consumo. No podemos maltratar la *Gaia* de la forma

como lo estamos haciendo. Por eso, bien ha afirmado el papa Francisco en su carta encíclica de ecología integral sobre el cuidado de la ‘casa común’: “nunca hemos maltratado y lastimado nuestra ‘casa común’ como en los últimos dos siglos” (LS 53). Si continuamos así, nos expulsará como se expulsa una célula cancerígena. La carta encíclica *Fratelli tutti* hace una severa afirmación: “estamos todos en el mismo barco, o no salvamos todos o nadie se salva” (FT 32).

La hermana madre Tierra, como ha dicho el papa Francisco,

clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada Tierra, que ‘gime y sufre dolores de parto’ (Rm 8, 22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (LS 2; FT 19).

No basta con desarrollar una tecnología más limpia. Debemos hacerlo, pero no es suficiente, así como tampoco lo es limar los dientes de un lobo para restarle ferocidad. Necesitamos crear otro tipo de civilización que trabaje junto con la Tierra, que utilice razonablemente los escasos recursos que quedan, que salvaguarde la capacidad de regeneración de los ecosistemas y que nos haga sentir hermanos y hermanas de la gran comunidad terrenal, viviendo de forma respetuosa dentro de la única ‘casa común’.

Lamentablemente, muchos esfuerzos para buscar soluciones concretas a la crisis ambiental suelen ser frustrados no sólo por el rechazo de los poderosos, sino también por la falta de interés de los demás. Las actitudes que obstruyen los caminos de solución, aun entre los creyentes, van de la negación del problema a

la indiferencia, la resignación cómoda o la confianza ciega en las soluciones técnicas (LS 14; FT 32).

Esta vez, no habrá un arca de Noé que salve a algunos y deje perecer a los demás. O nos salvamos todos, o todos estaremos perdidos. Ante la fuerza de los hechos, finalmente “nos dimos cuenta de que estábamos en la misma barca, todos frágiles y desorientados; pero, al mismo tiempo, importantes y necesarios, todos llamados a remar juntos, todos necesitados de confortarnos mutuamente. En esta barca, estamos todos”<sup>2</sup> .

## 2. ECOLOGÍA POLÍTICA Y SOCIAL

Los seres humanos al igual que las distintas sociedades son momentos del inmenso proceso evolutivo y hacen parte de la naturaleza como un todo. Además, son manifestaciones del único súper-organismo vivo, la Tierra —*Gaia*—. Por eso, no podemos quedarnos únicamente con la ecología ambiental. También debemos considerar la ecología social y política.

Este tipo de ecología analiza la manera como cada sociedad se relaciona con la naturaleza; cómo utiliza los bienes y servicios naturales que los pueblos andinos reconocen como ‘bondades de la naturaleza’; cómo es su modo de producción y sus patrones de consumo; de qué forma los ciudadanos participan o no de los beneficios naturales y culturales; qué tratamiento da a los desechos y qué hace para garantizar la regeneración de los escasos bienes existentes para asegurar su propio futuro y el de las próximas generaciones.

---

2 Francisco. (2020). *Momento extraordinario de oración en tiempos de pandemia*. 27 de marzo de 2020. Disponible en [https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2020/documents/papa-francesco\\_20200327\\_omelia-epidemia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200327_omelia-epidemia.html)

Constatamos, entonces, que hay muchos tipos de sociedad con sus instituciones y normas legales, que organizan las relaciones con la naturaleza de forma diferente. En algunas, especialmente en los pueblos originarios —los indígenas—, existe una profunda y robusta comunión con la naturaleza y con el cuidado de los ecosistemas que ha devenido en una gran armonía entre los seres humanos y el medio ambiente. Los pueblos andinos, de hecho, han creado una bella expresión que se ha difundido en el mundo: ‘el bien vivir y convivir’. Otras sociedades han roto esta armonía. Por dondequiera que se registra el paso del ser humano, hay un rastro de irresponsabilidad y falta de cuidado. De ello dan cuenta algunas de sus acciones, como la deforestación, así como la contaminación de las aguas y de los suelos, que genera riquezas para unos pocos y pobreza para muchos más.

Somos herederos de un tipo de sociedad globalizada que ha permanecido por 300 años. Ella se ha propuesto algo inaudito, sin precedentes en la historia: explotar la Tierra y todas las riquezas del suelo, el subsuelo, los ríos y los océanos, de forma ilimitada. De este modo, al hacer esto, busca aumentar más y más la oferta de productos para el consumo, o se propone acumular riqueza de manera creciente y en el menor tiempo posible.

Notamos que la misma lógica que lleva a explotar a las personas, las clases sociales, los países y los continentes, también lleva a explotar a la naturaleza. La propia Tierra se ha convertido en una mesa de negocios. De todo se hace mercancías y oportunidades para obtener ganancias, incluso de realidades de sumo valor, pero que no tienen precio, como los órganos humanos, el agua potable, las semillas y los genes, que son bienes comunes naturales y vitales. ¡Hasta con la religión y la caridad se comercializa y se gana dinero!

El concepto clave y movilizador a nivel mundial, en todas las sociedades, es el crecimiento económico y el desarrollo social. ¡Ay de los países que no muestran un crecimiento del 3%, el 4%, el 5%,



y hasta el 10% y el 12%! —como es el caso de China y de India—. Son mal vistos y casi nadie quiere invertir en ellos, creando una crisis social. La intromisión del nuevo coronavirus en 2019/2020, afectando a todo el planeta, ha hecho cambiar todos estos cálculos, obligando a encontrar otras formas de economía, de producción, de distribución y de consumo.

En el imaginario de los fundadores de este tipo de sociedad —llamada moderna—, el crecimiento y el desarrollo se mueven en dos infinitos: el infinito de los recursos naturales, y el infinito del crecimiento y del desarrollo con miras al futuro. Este presupuesto resultó ilusorio y a propósito de esto ningún Papa en el pasado escribió palabras tan duras como Francisco en su encíclica sobre ecología integral, bajo el presupuesto que él declara como “mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta” (LS 106). Los recursos no son infinitos porque la Tierra es vieja, pequeña y con recursos finitos, como un avión en pleno vuelo. La mayoría de ellos se están agotando, principalmente los combustibles fósiles como el petróleo y el carbón, lo mismo que el agua potable.

Este tipo de crecimiento y desarrollo lineal, hacia el futuro, no es susceptible de universalización. Los cálculos realizados por los organismos de las Naciones Unidas (ONU) muestran que si los países ricos, que constituyen el 20% de la población mundial, quisieran universalizar su patrón de riqueza —es decir, su patrón de producción y consumo—, necesitaríamos otras tres Tierras idénticas a esta única Tierra que habitamos. Lo cual obviamente es un absurdo.

Lo más grave es que este tipo de sociedad produce dos tipos de injusticia: la injusticia social y la injusticia ecológica.

La injusticia social reside en la creación de profundas desigualdades entre las personas, las clases y los países, al punto que el 20% de la población mundial posee el 80% de toda la riqueza de la Tierra.

Las tres personas más ricas del mundo acumulan activos que superan la riqueza de los 48 países más pobres del planeta, donde viven aproximadamente 600 millones de personas.

El informe del año 2020 del banco Credit Suisse constata que el 1% de los más ricos poseen el 45% de la riqueza personal global, mientras que el 50% de los más pobres se quedan con menos del 1%.

Tan solo ocho personas acumulan individualmente más riqueza que 3,6 billones de personas, es decir casi la mitad de la humanidad.

El resultado de esta injusticia social se refleja en casi un billón de personas —especialmente después de la emergencia por el Covid-19— que pasan hambre y 2,5 billones que viven por debajo de la línea de pobreza, es decir, que sobreviven con apenas dos dólares al día.

Detrás de estos datos hay un manto de sufrimiento y humillación que condena a las personas a morir antes de tiempo, especialmente a los niños. Anualmente, 15 millones de menores mueren por enfermedades que serían fácilmente tratables, antes de alcanzar los cinco años de edad. ¡Es la perversa injusticia social!

También hay una injusticia ambiental que se traduce en el maltrato a la naturaleza, a los bosques, a los animales, a las aguas, al aire y a los suelos.

La especie humana ya ha ocupado el 83% del planeta. Y lo ocupó devastándolo. Convirtió el jardín del Edén en un matadero. Naturalmente, en el proceso de evolución, cada año desaparecían alrededor de 300 especies. Sin embargo, dada la voracidad del ser humano, entre 70.000 y 100.000 especies desaparecen anualmente, según los datos del gran biólogo Edward O. Wilson. Cada especie es un libro lleno de información que podría, quizás, curar el cáncer, la enfermedad de Alzheimer o el Covid-19. Pero ni siquiera había alcanzado a abrirse esta fuente de sabiduría, cuando ya había sido destruida.

La cantidad de contaminantes que son lanzados a la atmósfera producen el efecto invernadero, causante del calentamiento global —que se ha acelerado al punto que ya no es posible detenerlo, tan solo podría reducirse—. El riesgo grave es que se exceda el límite que la Tierra podría soportar. Si el planeta se sobrecalentara entre 1,4 y 6 grados Celsius, o más, podría, entonces, provocar el deshielo de los casquetes polares. Como resultado, habría un considerable aumento de agua en los océanos que amenazaría la vida de más de la mitad de la humanidad que vive en sus orillas; una enorme cantidad de especies que no puedan adaptarse a estos cambios climáticos sería diezmada; y, podríamos asistir a una gran mortandad de millones de seres humanos.

El papa Francisco pondera en su texto ecológico que “las predicciones catastróficas ya no pueden ser miradas con desprecio e ironía. A las próximas generaciones podríamos dejarles demasiados escombros, desiertos y suciedad... El estilo de vida actual, por ser insostenible, sólo puede terminar en catástrofes” (*LS* 161). Pero en un reconocido texto de su encíclica *Fratelli tutti*, el mismo Papa nos abre una perspectiva esperanzadora al afirmar que

también en la política hay lugar para amar con ternura. ¿Qué es la ternura? En el amor que se hace cercano y concreto. Es un movimiento que procede del corazón y llega a los ojos, a los oídos y a las manos [...]. La ternura es el camino que han recorrido los hombres y las mujeres más valientes y fuertes [...]. Sí, ellos son nuestros hermanos y hermanas y como tales tenemos que amarlos y tratarlos (*FT* 194).

Pero es importante reconocer que la Tierra ya ha excedido su capacidad de regeneración en un 25%. No vamos a enfrentar una gran crisis, ¡ya estamos en ella! Solo para dar un ejemplo: los estudios de la Universidad de Campinas, en Brasil, han revelado que el aumento de un grado en el clima en São Paulo y en el norte de

Paraná fue suficiente para hacer que las flores del café caigan antes de formar el grano. Y la Empresa Brasileña de Pesquisa Agropecuaria demostró lo mismo con relación a la soja, el frijól y el maíz.

Esta es la gran injusticia ecológica contra la *Gaia* y la naturaleza. Estamos demostrando que podemos ser el Satanás de la Tierra, en lugar de ser su ángel custodio.

Con toda razón en su carta encíclica *Laudato si'*, sobre el cuidado de la 'casa común', el papa Francisco ha subrayado que "es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales", puesto que "no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental" (LS 139).

Este crecimiento y desarrollo es incompatible con la naturaleza y con la Tierra. No es sostenible.

Sostenible sería un crecimiento económico y un desarrollo social que atendiera nuestras demandas, sin sacrificar el capital natural, y que estuviera abierto a las demandas de las generaciones futuras. Ellas también tienen derecho a heredar una Tierra habitable y una naturaleza preservada. Pero ese desarrollo sostenible es imposible en una sociedad consumista, derrochadora e irrespetuosa de la Tierra, de la naturaleza y de la vida.

Este paradigma consumista preocupa al papa Francisco, como se advierte en *Laudato si'*:

Dado que el mercado tiende a crear un mecanismo consumista compulsivo para colocar sus productos, las personas terminan sumergidas en la vorágine de las compras y los gastos innecesarios. El consumismo obsesivo es el reflejo subjetivo del paradigma tecnoeconómico [...]. Tal paradigma hace creer a todos que son libres mientras tengan una supuesta libertad para consumir, cuando quienes en realidad poseen la libertad son los que integran la minoría que detenta el poder económico y financiero. En esta confusión, la

humanidad posmoderna no encontró una nueva comprensión de sí misma que pueda orientarla, y esta falta de identidad se vive con angustia. Tenemos demasiados medios para unos escasos y raquíticos fines (LS 203).

Requerimos, entonces, otro patrón civilizatorio. Más que un crecimiento y un desarrollo sostenibles, necesitamos una Tierra sostenible, una naturaleza sostenible, vidas humanas sostenibles, y, especialmente, una sociedad ecológicamente sostenible.

¿Qué es una sociedad sostenible? Una sociedad es sostenible cuando se organiza y se comporta de tal manera que, a través de las distintas generaciones, logra garantizar la vida de sus ciudadanos y de los ecosistemas en los que se inserta. Cuanto más una sociedad se funda en bienes y servicios naturales renovables y reciclables, más sostenibilidad ostenta. Esto no significa que no se puedan utilizar recursos no renovables. Pero al hacerlo, debe practicarse con gran racionalidad y, sobre todo, por amor a la única Tierra que tenemos y en solidaridad con las generaciones futuras.

Una sociedad solo puede considerarse sostenible si ella misma, a través de su trabajo y de su producción, se vuelve cada vez más autónoma: si ha superado niveles agudos de pobreza o puede disminuirlos; si sus ciudadanos pueden trabajar dignamente; si se garantiza la seguridad social a los jubilados, a aquellos que son demasiado jóvenes, ancianos o enfermos, y que no pueden ingresar al mercado laboral; si se trabaja continuamente por la igualdad social y política, también de género. Si la desigualdad económica se reduce a niveles aceptables.

Finalmente, una sociedad es sostenible si cultiva su historia, sus tradiciones, sus fiestas, si mantiene y desarrolla la cultura, honra a sus figuras referenciales como artistas, escritores, poetas, religiosos y sabios, si sus ciudadanos son socialmente participativos y, por lo tanto, pueden construir una democracia socio-ambiental, abierta a mejoras continuas.

Tal sociedad sostenible debe preguntarse continuamente por el bienestar que puede ofrecer al mayor número posible de personas, con el capital natural y cultural disponible. Lo ideal es alcanzar aquello que ha sido propuesto por la *Carta de la Tierra*: practicar un modo de vida sostenible.

Estos son los desafíos que una ecología social y política debe enfrentar y ayudar a responder. La meta a ser forjada es la de una sociedad biocentrada en la que la economía, la política y todo lo demás estén al servicio de la vida en su plenitud.

### 3. ECOLOGÍA MENTAL

Tan importante como la ecología ambiental, social y política, es la ecología mental. Ella se ocupa de la mente y de lo que ocurre dentro de ella. También considera los valores y las visiones del mundo que las sociedades han proyectado.

Gran parte de nuestra agresividad hacia el sistema Tierra, el mal uso de las riquezas naturales y el descuido de los residuos, tiene su origen en los conceptos y prejuicios incrustados en la mente humana y que son difíciles de revertir. Con toda razón la *Carta de la Unesco sobre la Paz* ha constatado: “porque las guerras comienzan en la mente humana, es en la mente humana que debemos erigir los baluartes de la paz”<sup>3</sup>.

Tal vez la ecología mental sea la más difícil de lograr, porque las estructuras mentales y nuestra forma convencional de ver las cosas perduran por generaciones, lo que dificulta enormemente los cambios que son necesarios. Einstein decía irónicamente que “es más fácil desintegrar un átomo que dismantelar un prejuicio”. En otra

---

3 La frase en mención también hace parte del acta de constitución de la Unesco en 1946 (nota de los editores).

ocasión subrayaba: “el pensamiento que creó la crisis no puede ser el mismo que nos va a liberar de ella”. Pero, a pesar de esto, debemos hacerlo. De lo contrario, podemos llegar a conocer el camino recorrido por los dinosaurios hasta su extinción, después de haber vivido 133 millones de años en todos los rincones del planeta.

Verificamos dos características fundamentales de nuestro tiempo. La primera es la creciente conciencia del riesgo: si no nos reinventamos como seres humanos amigos y defensores de la vida, seremos responsables de la destrucción de la vitalidad de la madre Tierra y del eventual colapso del experimento humano.

La segunda va en la dirección contraria: es la emergencia de un vigoroso despertar hacia una relación benevolente con la Tierra, con los ecosistemas y con los demás seres humanos, como forma de salvar nuestra ‘casa común’ y garantizar nuestra supervivencia. En este sentido,

es loable la tarea de organismos internacionales y de organizaciones de la sociedad civil que sensibilizan a las poblaciones y cooperan críticamente, también utilizando legítimos mecanismos de presión, para que cada gobierno cumpla con su propio e indelegable deber de preservar el ambiente y los recursos naturales de su país, sin venderse a intereses espurios locales o internacionales (LS 38).

¡La vida está luchando contra la muerte! Esto exige, de acuerdo con la *Carta de la Tierra*, un cambio en la mente y en el corazón, en torno a un nuevo sentimiento de interdependencia global y de responsabilidad universal. Al cambiar nuestra mente y nuestro corazón estamos creando las bases para la construcción de una sociedad humana en la que la población, el uso racional de los bienes naturales y culturales, el cuidado con los residuos y la preservación del medio ambiente, estén en perfecta armonía y en un equilibrio saludable.

Para operar el cambio en la mente y en el corazón debemos, en primer lugar, despejar el camino de obstáculos y, luego, poner nuevas señales para avanzar.

El primer obstáculo es la inconsciencia y la ignorancia acerca de los estragos que estamos causando en la naturaleza y en la madre Tierra. En nuestra arrogancia no queremos saber de las amenazas que pesan sobre el sistema de la vida. Imaginamos a la Tierra y al medio ambiente como algo externo a nosotros. En nuestra visión reduccionista, compartida aún y en gran parte por la ciencia moderna, no percibimos el todo, sino solo las partes. Vemos los diversos seres, pero sin su hábitat y sin las interdependencias que todos ellos tienen entre sí.

Sin embargo, ciertamente “todo está conectado”, como ha insistido el papa Francisco (*LS* 16, 91, 117, 138, 240). Por más importante que sean la medicina, las técnicas, los insumos y la vacuna contra el Covid-19, sería equivocado asumirlas aisladamente, sin darnos cuenta del contexto real en el que nos encontramos, que es el sistema capitalista de sobreexplotación de la naturaleza. De alguna forma el virus representa una especie de contraataque de la naturaleza frente a la violencia de nuestro modelo de producción devastador del medio natural.

Es tan sistemático, que se ha sugerido que hemos inaugurado una nueva era geológica: el ‘antropoceno’, es decir, la era en la que el ser humano representa la gran amenaza contra el sistema-vida y el sistema-Tierra. No obstante, dado que estamos en medio de lo que sería la sexta extinción masiva, algunos hablan del ‘necroceno’, que significa la era de la muerte en la que serían diezmados masivamente los seres vivos.

El segundo obstáculo es nuestro arraigado antropocentrismo. Imaginamos que el ser humano es el centro de todo, el rey y la reina del universo. Peor aún, suponemos que las cosas solo tienen sentido



en la medida en que están ordenadas en torno al ser humano, que puede disponer de ellas a su plena voluntad. No nos damos cuenta de que nosotros solo hemos ingresado a la escena de la evolución de la Tierra cuando el 99,98% de todo estaba listo. Somos un eslabón en la cadena de la vida junto con otros eslabones. “Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona” (LS 117)<sup>4</sup>.

Por eso es importante enfatizar que tenemos algo específico: estamos llamados a ser los guardianes de otros seres, los cuidadores del jardín del Edén. Por lo tanto, tenemos una misión ética de preservación y de cuidado. Es urgente reincorporar en nuestra mente y en nuestro corazón lo que nos enseña la *Carta de la Tierra*: “reconocer que todos los seres están interconectados y que cada forma de vida tiene valor, independientemente de su utilidad a los seres humanos”. La encíclica *Laudato si'* encontró una fórmula conmovedora para expresar lo mismo:

Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre Tierra (LS 92).

En lugar de ser antropocéntricos, debemos ser ‘cosmocéntricos’, ‘geocéntricos’ y ‘biocéntricos’, es decir, poner el cosmos y la vida en el centro de todo.

El tercer obstáculo es nuestro racionalismo y la falta de sensibilidad y compasión. Confiamos todo a la razón y a la técnica como si solo a través de ellas pudiéramos resolver todos los problemas. Resulta que la tecnociencia que creó el antibiótico y nos llevó a la

---

<sup>4</sup> De igual forma, el papa Francisco aborda este asunto en el primer capítulo de su carta encíclica *Fratelli tutti*, al referirse a “las sombras de un mundo cerrado” (cf. FT 9-55).

Luna, también creó las armas de destrucción masiva y la maquinaria de la muerte, capaces de exterminar a la especie humana y de herir gravemente la biosfera.

Podemos decir entonces que, en el origen de muchas dificultades del mundo actual, está ante todo la tendencia, no siempre consciente, a constituir la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad (LS 107).

Por eso la ciencia debe hacerse con consciencia e incorporar en su tarea inteligencia emocional, ética y espiritual (cf. FT 106).

El cuarto obstáculo es nuestro individualismo cultural. Hemos sido educados erróneamente como si estuviéramos solos y como si debiéramos conducir nuestras vidas solos y satisfacer nuestras necesidades. Olvidamos que todos somos interdependientes y formamos un nudo de relaciones en todas las direcciones. Somos esencialmente seres sociales y juntos construimos las condiciones necesarias para nuestras vidas. “La interdependencia nos obliga a pensar en un solo mundo, en un proyecto común” (LS 164). Para esto debemos auto-educarnos. Lo decía bien la filósofa Hannah Arendt: “podemos aprender durante toda la vida sin nunca auto-educarnos”.

El quinto obstáculo es la competencia. La ley básica de la economía y del mercado es la competencia. Solo los más fuertes triunfan. Los débiles o son absorbidos por los fuertes o están condenados a desaparecer. Esta lógica crea víctimas en todas partes y hace que haya una gran riqueza, por una parte, y una inmensa pobreza, por otra. Es una lógica que va en contra de la naturaleza, según la cual todos los seres conviven y cooperan con la supervivencia del todo. “El cuidado de la naturaleza es parte de un estilo de vida que implica capacidad de convivencia y de comunión” (LS 228; FT 103).

El sexto y último obstáculo es el consumismo. “Los individuos aislados pueden perder su capacidad y su libertad para superar la lógica de la razón instrumental y terminan a merced de un consumismo sin ética y sin sentido social y ambiental” (LS 219). Consumimos por consumir, mucho más allá de nuestras necesidades reales y de la capacidad que tiene la Tierra para reponerse. El sistema productivo se desarrolló sin tener en cuenta su compatibilidad o no con el sistema ecológico y con la población humana. Si hay como 1.000 millones de hambrientos, también hay, por otro lado, 1,2 billones de obesos. Desperdiciamos y malgastamos recursos que harán falta a las generaciones futuras.

La actual situación enfermiza de la Tierra revela la enfermedad de nuestra mente. La Tierra está enferma porque nosotros estamos enfermos. Y estamos enfermos porque la Tierra está enferma. Formamos la misma y gran entidad, y hacemos parte del mismo destino saludable o enfermizo. ¿Qué nos podrá curar a ambos? Solamente con un cambio de paradigma civilizatorio, en el que se rehaga el contrato natural de respeto y cuidado con la naturaleza, podremos tratar a la Tierra como ‘gran madre’, *Pachamama* y *Gaia*, con amor y veneración, sintiéndonos parte de la misma naturaleza. De este modo seremos los ángeles custodios que protegeremos y mantendremos todo lo que vive y existe, empezando por los más débiles de la humanidad y por los seres más amenazados de la Creación.

Veamos algunas señales orientadoras para transitar por estas sendas. Advertimos que no es suficiente con pedir disculpas a la *Gaia* o hacerle pequeños favores, como disminuir algunos grados la polución o economizar recursos escasos manteniendo un consumismo derrochador. La *Gaia* es una madre generosa, pero puede ser cruel con aquellos que violan constantemente sus reglas: los condena a la extinción. Depende de nuestro comportamiento evitar nuestra condenación a la muerte.

En primer lugar, es importante desarrollar nuestra sensibilidad con la naturaleza y con todos sus seres. Debemos tomar conciencia del hecho científico de que todos los seres vivos forman una misma comunidad de vida. Todos, desde la bacteria más sencilla que irrumpió hace 3,8 millones de años, hasta el ser humano, poseen los mismos 20 aminoácidos y las cuatro bases fosfatadas.

Lo que antes tan solo hacía parte de la mística de san Francisco de Asís, que llamaba a todos los seres con el dulce nombre de hermano y hermana, hoy es un dato de la ciencia: los científicos norteamericanos Francis Crick y James Watson, en 1953 decodificaron el código genético y han comprobado que todos los seres vivos compartimos una misma base genética, incluyendo los humanos. Por lo tanto, todos somos parientes, primos y hermanos y hermanas, por san Francisco y por la ciencia. Y así debemos tratarnos. No como hacemos, explotando los organismos vivos y maltratando los ecosistemas y violando la dignidad de las personas y sus derechos inalienables.

En segundo lugar, necesitamos hacer lo que la *Carta de la Tierra* nos pide: “debemos cuidar la comunidad de la vida con comprensión, con compasión y amor”. El cuidado es esencial a la vida. Sin cuidado, especialmente en sus inicios, ella se debilita y muere. Cuidamos todo lo que amamos y también amamos todo lo que cuidamos. El cuidado hace que las cosas duren mucho más y nos ofrece a nosotros los humanos, hombres y mujeres, paz y seguridad.

En tercer lugar, debemos asumir nuestra responsabilidad universal. Ser responsable es estar en contra de las consecuencias de los actos realizados. Hay actos que pueden destruir gran parte del ecosistema. El principio es: actúa de manera tan responsable que tu acción sea buena para el mantenimiento y el desarrollo de la vida. Como ha dicho el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'*, “hace falta volver a sentir que nos necesitamos unos a otros, que tenemos una responsabilidad por los demás y por el mundo, que vale la pena

ser buenos y honestos” (LS 229). Y añade que “hay que escuchar tanto el grito de la Tierra como el grito de los pobres” (LS 49).

En cuarto lugar, debemos priorizar la cooperación y la solidaridad sobre la competencia y la concurrencia. La cooperación es la ley suprema del universo y de la evolución humana. Todo tiene que ver con todo en todos los puntos y en todos los momentos. “Necesitamos una solidaridad universal nueva” (LS 14). Además, “ya no puede hablarse de desarrollo sostenible sin una solidaridad intergeneracional” (LS 159).

Cuando nuestros antepasados iban a buscar el alimento, no se lo comían tan pronto como lo encontraban. Lo llevaban al grupo para comer juntos solidariamente. Fue, por lo tanto, la cooperación la que nos permitió dar el salto de la animalidad a la humanidad. De este modo nos convertimos en seres sociales y seres que se caracterizan por el habla. Lo que fue verdadero ayer, lo sigue siendo también hoy, y se muestra como la gran virtud para preservarnos del ataque del Covid-19. Si hubiéramos seguido los mantras de la cultura capitalista, individualista y competitiva, todos estaríamos peor. Ha sido la aceptación humilde de nuestra vulnerabilidad, de la imprevisibilidad, de la solidaridad, la cooperación, la generosidad y el cuidado, lo que ha salvado vidas.

En quinto lugar, necesitamos mejorar nuestra mente con el cultivo de la espiritualidad. Esto no es un monopolio de las religiones, sino que pertenece a la dimensión profunda del ser humano. Cada vez que él se pregunta de dónde vino, hacia dónde va, y qué puede esperar, cada vez que siente que detrás de todas las cosas hay una energía misteriosa y amorosa que une y reúne todo en una gran armonía y da sentido a la vida, incluso más allá de la muerte, cada vez que vive esta dimensión, está alimentando su espiritualidad. Ella se expresa a través del amor, del cuidado, de la compasión, de la aceptación del otro y de la esperanza. “Todo está conectado, y eso nos

invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global” (LS 240). La encíclica papal detalla mejor lo que es esta mística al decir que

no se trata de hablar tanto de ideas, sino sobre todo de las motivaciones que surgen de la espiritualidad para alimentar una pasión por el cuidado del mundo [...], una mística que nos anime, unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria (LS 216).

Vivir todos estos valores que están en nuestra mente nos ayuda a tener respeto y veneración ante la grandeza del universo y del cuidado de cada ser, especialmente los seres vivos.

Finalmente, en este contexto son sugestivas las palabras de la Biblia judeo-cristiana. Allí, Dios dice: “hoy pongo al cielo y a la tierra como testigos; te propongo la vida o la muerte, la bendición o la maldición; elige, por tanto, la vida, para que tú y tus descendientes puedan vivir” (Dt 30, 19).

La ecología mental busca facilitar esta elección a favor de la vida, con la esperanza y la fe que han sido bien expresadas en el libro de la Sabiduría: “Dios ha creado todas las cosas con amor, no odia a ninguna de ellas, porque es el apasionado amante de la vida” (Sb 11, 24).

#### 4. ECOLOGÍA INTEGRAL

La ecología integral busca ir más allá de la ecología ambiental, política y social, y mental. La Tierra no lo es todo. Por eso la ecología integral se inserta y es parte de un grandioso proceso evolutivo que comenzó hace 13,7 billones de años, cuando ocurrió aquella inconmensurable explosión llamada *Big Bang*. En un momento,

estábamos todos juntos allá en aquel puntico ínfimo en tamaño, pero lleno de energía, de informaciones y de partículas elementales.

Con la explosión, la energía y esos elementos fueron lanzados en todas las direcciones. Formaron las grandes estrellas rojas que funcionaron como verdaderos hornos. Dentro de ellas se forjaron todos los elementos físico-químicos, como el oxígeno, el carbono, el hierro, el azufre y otros. Cuando explotaron, dichos elementos formaron los cuerpos celestes, las galaxias, las estrellas, el Sol, la Tierra y entraron en la composición de cada uno de nosotros. Todos los seres del universo están hechos con los mismos ladrillitos con los que también nosotros estamos contruidos. Formamos, pues, una inmensa comunidad cósmica.

La conciencia, la inteligencia y el amor, características del ser humano, pertenecen a nuestra galaxia —la Vía Láctea—, al sistema solar y al planeta Tierra. Para que surgieran, fue necesaria una calibración muy refinada de todos los elementos, especialmente de las llamadas ‘constantes cosmológicas’, tales como la velocidad de la luz, las cuatro energías fundamentales —la gravitacional, la electromagnética, la nuclear débil y la nuclear fuerte—, entre otros. Si no fuera así, no estaríamos aquí para dialogar de todo esto.

Stephen Hawking, el gran astrofísico, nos dice en su libro *Una nueva historia del tiempo*:

Si la carga eléctrica del electrón hubiera sido ligeramente diferente, habría alterado el equilibrio de la fuerza electromagnética y gravitacional en las estrellas. Entonces, o ellas habrían sido incapaces de quemar el hidrógeno y el helio que las alimentan, o no habrían explotado. De una u otra forma, la vida no hubiera podido surgir<sup>5</sup>.

---

5 Hawking, S. (2005). *Uma nova história do tempo*. Rio de Janeiro: Ediouro.

Pero el universo sabiamente articuló estos elementos de una manera muy equilibrada, y se organizó de tal modo que propició la aparición del mundo tal como es. Pareciera que el universo suponía que, hacia adelante, surgiría la vida, y la vida consciente e inteligente del ser humano.

La ecología integral busca comprender la Tierra y las energías cósmicas que nos alimentan y sostienen dentro del inmenso proceso de evolución que aún está en curso. Desde este punto de vista, la Tierra emerge como el tercer planeta de un Sol de quinta magnitud, que es tan solo uno entre 200 billones en nuestra galaxia, que, a su vez, es una entre más de 100 billones de galaxias del universo. Este, posiblemente, es apenas uno entre otros universos paralelos al nuestro. Y nosotros, los seres humanos, hemos evolucionado a tal punto que podemos estar aquí, sintiéndonos ligados y religados a todas estas realidades.

Las cuatro fuerzas que soportan todo —la gravitacional, la electromagnética, la nuclear débil y la nuclear fuerte—, constituyen los principios rectores del universo y de todos los seres, incluidos los seres humanos. La galaxia más distante se encuentra bajo la acción de estas cuatro energías primordiales, así como la hormiga que camina sobre mi mesa y las neuronas de mi cerebro con las que hago estas reflexiones. Todo se mantiene ligado y religado en un equilibrio dinámico y abierto. El universo puede, a veces, experimentar el caos. Pero este caos nunca es solamente caótico, se muestra siempre generativo, ya que propicia un nuevo equilibrio más alto y más complejo que desemboca en otro orden, rico en nuevas potencialidades.

La ecología integral busca acostumar al ser humano a esta visión global y holística. El holismo no significa la suma de las partes, sino la captación de la totalidad orgánica —una y diversa en sus partes, que están siempre articuladas entre sí dentro de la totalidad y constituyendo esa totalidad—.



Esta cosmovisión despierta en el ser humano la consciencia de su función y misión dentro de este inmenso proceso. Es un ser capaz de captar todas esas dimensiones, alegrarse con ellas, alabar y agradecer aquella ‘Inteligencia’ que ordena todo y aquel ‘Amor’ que mueve todo, sentirse un ser ético, responsable de la parte del universo que le corresponde habitar y cuidar: la Tierra, nuestra ‘casa común’. Como ha dicho el papa Francisco, “la ecología integral es inseparable de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social” (LS 156).

Si reconocemos que la Tierra es un súper-organismo vivo, llamado *Gaia*, con calibraciones extremadamente finas de elementos físico-químicos, biológicos, humanos y auto-organizacionales que solamente un ser vivo puede tener, los seres humanos somos responsables del destino de nuestro planeta, de la biosfera, y del equilibrio social y planetario que hace posible la continuidad de la vida.

Esta visión exige una nueva civilización en la que los seres humanos, naturalmente, se sientan parte del todo y cuiden, con celo, esta pequeña porción del todo que es la Tierra.

Las religiones son las escuelas naturales que deberían educar al ser humano en esta nueva perspectiva. Ellas hablan del Creador y del ‘Proveedor’ de todos los seres. El cristianismo, por ejemplo, afirma que Dios está en todo y todo está en Dios. Es el famoso panenteísmo. No debemos confundir el panenteísmo con el panteísmo. El panteísmo afirma que todo es Dios: la piedra, el árbol, la estrella y el ser humano. Esta visión no es correcta porque no respeta las diferencias, ni distingue a la criatura del Creador. El panenteísmo dice que Dios y la criatura son diferentes. Pero están siempre dentro el uno en el otro, interrelacionándose sin ninguna distancia.

La misma fe cristiana afirma la encarnación del Hijo de Dios. Con esto está diciendo que Él asumió, en todo, al ser humano y, de alguna manera, a todo el universo del cual hace parte. Por eso

se habla del Cristo cósmico y no solo de aquel hombre de Palestina que ha predicado una gran esperanza, pero limitado en el espacio y en el tiempo.

La manifestación del Espíritu Santo se revela como energía universal que hace de la creación su templo y su lugar privilegiado de acción. Un dicho de la Iglesia antigua decía: “el Espíritu duerme en la piedra, sueña en la flor, despierta en el animal y sabe que está despierto en el ser humano”. Por lo tanto, el Espíritu llena todo el universo y lo empuja hacia un resultado feliz.

El universo, como hemos dicho antes, es una red extremadamente compleja de relaciones, donde todo tiene que ver con todo, en todos los momentos y en todas las circunstancias. Esta imagen nos sugiere una verdad central del cristianismo que dice: Dios es un juego de relaciones de inclusión y de amor entre las tres personas divinas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

El Padre es la fuente última de todo, fundamento amoroso y comunicativo de cuanto existe. El Hijo, que lo refleja, y a través del cual todo ha sido creado, se unió a esta tierra cuando se formó en el seno de María. El Espíritu, lazo infinito de amor, está íntimamente presente en el corazón del universo animando y suscitando nuevos caminos (*LS 238*).

El universo es relacional porque fue creado a imagen y semejanza de Dios-relación. La Trinidad deja de representar un enigma matemático para hacernos comprender el misterio último que sostiene e impregna a todo el universo: la relación, la comunión y el amor. Dios no es la soledad del ‘Uno’, sino la comunión de los ‘Tres únicos’; los ‘únicos’ no se suman, sino que se relacionan: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están eternamente vinculados en el amor, en la mutua donación y en la infinita comunión. Aquí está la fuerza mayor, aquella que, según el poeta Dante Alighieri, mueve el cielo, todas las estrellas y también nuestros corazones.

A partir de esta visión verdaderamente integral, comprendemos mejor el ambiente y la forma de tratarlo con respeto, que es el objeto de la ecología ambiental. Entendemos las dimensiones de la ecología sociopolítica, responsable de la sostenibilidad de la Tierra y de los ecosistemas de los cuales depende nuestra supervivencia personal y colectiva. Nos damos cuenta de la urgencia de la ecología mental que nos ayuda a superar nuestro arraigado antropocentrismo, a favor de un ‘cosmocentrismo’, ‘geocentrismo’ y ‘biocentrismo’. Finalmente, a través de la ecología integral, captamos la importancia de integrar la Tierra y el ser humano con el Todo, de descubrir las conexiones que ligan y religan a todos los seres, la materia y la vida, el espíritu y el mundo, Dios y el universo.

Solamente en el vaivén de estas relaciones, y no por fuera de ellas, nos sentiremos seres cósmicos e interiormente sosegados, porque estamos en comunión con todo. Sellaremos, finalmente, una paz duradera con la madre Tierra, y no solo le daremos una tregua dentro de una guerra interminable.

No cabe oponerse a los diversos aspectos de la ecología, sino discernir cómo se complementan y en qué medida nos ayudan a asumir nuestra misión de jardineros del Edén, productores de patrones de comportamiento que tengan como consecuencia el cuidado, la preservación y la potenciación del patrimonio formado a lo largo de 13,7 billones de años, edad del universo; de 4,4 billones de años, edad de la Tierra; de 3,8 billones de años, edad de la vida; de 8 a 10 millones de años, edad del ser humano; y de 100.000 años, edad del *homo sapiens*, es decir, del ser humano actual.

Con muchos costos este patrimonio ha llegado hasta nosotros y es nuestro deber entregarlo a los que vienen, enriquecido, en un espíritu cooperativo con la naturaleza y en sintonía con la gran sinfonía universal.

Como bien lo ha ponderado el papa Francisco,

la espiritualidad cristiana propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad de gozar con poco. Es un retorno a la simplicidad que nos permite detenernos a valorar lo pequeño, agradecer las posibilidades que ofrece la vida sin apegarnos a lo que tenemos ni entristecernos por lo que no poseemos. Esto supone evitar la dinámica del dominio y de la mera acumulación de placeres (LS 222).

En otras palabras, llegar a lo que la cultura china se propuso: “construir una sociedad suficientemente abastecida”.

Nada mejor que concluir con las palabras del padre de la ecología norteamericana, el teólogo redentorista y antropólogo de las culturas, Thomas Berry. En colaboración con el más brillante cosmólogo actual, Brian Swimme, escribieron el que podría considerarse como el mejor texto sobre la historia del universo en evolución: *The universe story* (1992). Este fragmento resume lo que expusimos anteriormente y, de alguna manera, lo que ha sido el propósito de este texto sobre la ecología integral:

Sentimos que somos conducidos por la misma *energía* que dio origen a la Tierra, que lanzó las galaxias al espacio sideral, que hizo surgir el sol y puso a la Tierra en su órbita. Es la misma *energía* que suscitó una forma especial de vida, que es la conciencia humana. Por definición somos aquella realidad por la cual la Tierra entera alcanzó conciencia reflexiva. Nosotros mismos somos *una cualidad mística* de la Tierra, el principio unificador e integrador de varias polaridades de lo material y de lo espiritual, de lo físico y de lo psíquico, de la natural y de lo artificial, de lo intuitivo y de lo científico. Somos la unidad de todas estas diversidades. En fin, estamos sumergidos en un océano de *energía* más allá de aquello que podemos imaginar. En última instancia, esta *energía* nos pertenece, no por apropiación ni por dominación, sino por invocación<sup>6</sup>.

6 Berry, T. (1999). *The great work: our way into the future*. NewYork: Bell Tower, p.174.

## 5. ECOTEOLÓGÍA Y LIBERACIÓN: UNA RESPUESTA AL GRITO DEL POBRE Y AL GRITO DE LA TIERRA

La ecoteología nació en los años 1980 como derivación del eje central de la teología de la liberación que es la opción por los pobres, contra su pobreza, por su liberación y por la justicia social. Quien no ha entendido este punto de arranque no ha entendido los propósitos de la teología de la liberación. De repente surgió la intuición: ¿quién es el gran pobre, súper-explotado y devastado? Es el planeta Tierra, nuestra gran Madre. Entonces, dentro de la opción por los pobres hay que incluir al gran pobre: la Tierra. Ella está herida y crucificada. Tenemos que curarla y bajarla de la cruz. De ahí que nació una ecoteología de liberación.

Es importante enfatizar que la ecoteología no es una alternativa a la teología de la liberación. Es una expansión de su intención originaria, liberar a los pobres y al gran pobre, la madre Tierra. Si miramos bien ambas, la ecología así como la teología de la liberación, nacieron de un grito. La ecología, del grito de la Tierra crucificada. La teología de la liberación, del grito del pobre explotado, pobre con muchos rostros diferentes: obrero, mujer, indígena, negro, los de otra opción sexual y tantos otros oprimidos. Todos gritan. Y Dios es aquel que escucha el grito del oprimido. Deja su transcendencia y baja a la Tierra para escuchar el grito de lo oprimido para liberarlo (cf. Ex 3,7).

La alarma ecológica venida de muchas partes, especialmente, de aquellos que profesionalmente acompañan el curso del mundo y la salud de la Tierra, los científicos, ecologistas, astrofísicos, cosmólogos, sociólogos, entre otros, propició que el tema de la ecología saliera del campo de las investigaciones y se transformara en un problema político mundial. Se trata de mantener las condiciones físico-químicas-ecológicas que garanticen la vida y su sostenibilidad.

Entonces se ha verificado que el contrato social de prácticamente todas las sociedades no incluyen a la Tierra. Esta era dada como garantizada —con todos los recursos necesarios— a la vida y a la civilización, Hoy esta perspectiva se evaporó. Tenemos que articular y armonizar urgentemente el contrato social con el contrato natural con la Tierra. La Tierra tiene bienes y servicios limitados y no permite un proyecto de desarrollo ilimitado. En caso contrario, el iceberg va a hundir al Titanic.

Dos tareas se presentan como urgentes. La primera, difícilmente se puede hacer una ecoteología de la liberación con el viejo paradigma y con la ciencia común, el clásico paradigma de la modernidad. Hay que estar a la altura de los nuevos conocimientos científicos concernientes a la Tierra, a la vida, de la física cuántica, a la nueva biología y a la visión evolucionista del universo. Esto exige un inmenso trabajo porque no entraba en los currículos comunes de la enseñanza de la teología. Los que asumieron este camino tuvieron que hacer un largo trabajo de incorporación de una nueva visión de la realidad, base para elaborar una ecoteología de la liberación que fuera aceptada y respetada en el campo de la comunidad de los saberes.

La obra que compendia este esfuerzo viene de un cosmólogo norteamericano que trabajó como educador popular con el método de Paulo Freire en Perú, y después se formó en nueva cosmología: Mark Hathaway. Junto con él, trabajamos durante 13 años hasta que madurara un texto digno de ser considerado un avance en la perspectiva de una bien fundada ecoloteología de liberación. Resultó en un libro *The Tao of liberation: exploring the ecology of transformation* (Orbis Books, 2010), con más de 400 páginas. Su recepción fue muy positiva por parte de la comunidad científica, lo que propició su traducción en varias lenguas. Fritjof Capra, al leer el original se entusiasmó de tal manera que propuso voluntariamente hacer un prefacio minucioso con una positiva valoración e interrogantes críticos.

En esta obra se intenta hacer una ecología integral en la línea que después fue magistralmente elaborada por la encíclica del papa Francisco *Laudato si'*, sobre el cuidado de la 'casa común' (2015) y completada por la otra encíclica, todavía más radical, *Fratelli tutti* (2021). Se ha procurado integrar las diversas ciencias, incorporando la perspectiva de la tradición oriental, especialmente la del taoísmo.

La segunda tarea era identificar las causas que han llevado a la dramática situación de la Tierra actualmente. Entre varias, la principal es el paradigma de la modernidad, formulado en el siglo XVII y XVIII con René Descartes, Galileo Galilei, Johannes Kepler y Francis Bacon. El eje central de los padres fundadores de la modernidad reside en la voluntad de potencia, de poder, poder entendido como capacidad de dominación, sobre todo los continentes, los pueblos, las etnias, las clases, la naturaleza, la materia y la propia vida. El ser humano se presenta como *dominus*, es decir, como señor y dueño de la naturaleza. No se siente parte de ella, sino por encima de ella, con el propósito de dominarla y extraer de ella todos los beneficios materiales posibles.

Para eso sirvieron las ciencias transformadas en operaciones técnicas. Han beneficiado enormemente a la humanidad, pero han creado una devastación espantosa de la naturaleza y el principio de autodestrucción. Este paradigma dominante está poniendo en peligro el futuro de la vida humana y del planeta. Su voracidad explotadora ha creado, según algunos científicos, una nueva era geológica, el 'antropoceno', que como ya hemos dicho, expresa que el ser humano es la principal amenaza al sistema-vida y al sistema-Tierra. De ángel bueno y cuidador del Jardín del Edén, se ha transformado en el Satán de la Tierra. O lo superamos, o vamos al encuentro de una catástrofe ecológico-social indescriptible.

¿En qué medida la fe cristiana y las diferentes religiones pueden reeducar a la humanidad para evitar una eventual tragedia? Esta es la

preocupación del papa Francisco con sus dos encíclicas ecológicas. En *Fratelli tutti* se arriesga a proponer una alternativa al paradigma del *dominus*. Siguiendo las huellas de san Francisco propone el paradigma del *frater*, todos hermanos y hermanas. No solamente entre los seres humanos, sino con todos los seres de la creación.

Todos somos hermanos y hermanas porque venimos del corazón del Creador, todos somos hechos del mismo *humus* (tierra fértil) y por el hecho científico de que, nosotros, junto con todos los seres vivos tenemos el mismo código genético, los 20 aminoácidos y las cuatro bases nitrogenadas, hay objetivamente, por lo tanto, un lazo de hermandad entre todos. Esto lo afirma la *Carta de la Tierra* y, con mucho más énfasis, *Fratelli tutti*.

La transición de un paradigma a otro es difícil, pero necesaria. O la hacemos o vamos al encuentro de un camino sin retorno. Si este sistema imperante, cruel y sin piedad para los seres humanos y para la naturaleza, no nos ofrece la posibilidad real de vivir la hermandad, por lo menos podemos vivir dentro de él un modo de ser y de relacionarnos como hermanos y hermanas, la naturaleza incluida, con menos discriminaciones, con relaciones más iguales y respetuosas y llenas de cuidado entre nosotros y con la naturaleza.

El acumulado de hábitos de hermandad, de cuidado y de respeto puede crear una cultura biocentrada en la cual los bienes humano-espirituales como el amor, la solidaridad, la colaboración y la compasión prevalecerán sobre los bienes materiales, conquistados con la explotación de la naturaleza y de las personas, mediante una voraz competición, con el individualismo y la falta del cuidado de unos y de otros, y de la naturaleza.

La ecoteología y la liberación pueden ser un puente de diálogo entre el Norte y el Sur global, y juntos, de cara a las serias amenazas que pesan sobre la madre Tierra, encontrar salidas creadoras que



nos salven a todos: la vida, nuestra civilización y la biocapacidad de la madre Tierra.

Pero nunca hay que olvidar: lo importante no es la teología de la liberación ni la ecoteología de la liberación, sino la liberación concreta, histórica, de todos los oprimidos y oprimidas de la historia. Esta liberación representa el designio del Creador, el gran bien del Reino de Dios, anunciado por Jesús y el anhelo más profundo de la humanidad.



# VIOLENCIA

Alejandro Ortiz\*

## 1. INTENCIONALIDAD<sup>1</sup>

Si el objetivo de esta obra es indicar cuáles son los principales temas que la teología de la liberación debe seguir reflexionando, por ser vitales en la vida de los pueblos empobrecidos, no hay duda que uno de esos temas es la violencia.

Vivimos en un mundo violento. El continente latinoamericano no es la excepción. Escribo desde la experiencia mexicana, que en estos momentos es de violencia extrema, grotesca, cruel, *gore* como dice Sayak Valencia<sup>2</sup>. Experiencia común a otros países del continente, que en otros momentos de su historia vivieron también, fuertes y continuos procesos de ‘violentización’ social organizada.

---

\* Mexicano. Doctor en educación. Magíster en teología y mundo contemporáneo. Licenciado en administración. Ha colaborado con organismos de la sociedad civil y ha dedicado gran parte de su vida a la docencia, cursos y asesorías en teología, pastoral, sociología, organización de grupos y reingeniería en la vida consagrada femenina. Es coordinador del Área de Reflexión Universitaria de la Universidad Iberoamericana de Puebla.

1 Optamos por un estilo más de ensayo donde solo haremos referencias a autores y sus propuestas teóricas, incluyendo también la bibliografía utilizada al final del artículo.

2 Cf. Valencia, S. (2016). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Ciudad de México: Paidós.

Porque ella no nace o se reproduce sola. Alguien la provoca en la sociedad o en el individuo.

Este texto, si bien quiere analizar los procesos de violencia que hay en el mundo, su objetivo principal será hacerlo desde América Latina y el Caribe. Buscamos indicar algunos de los desafíos más acuciantes que tiene la teología de la liberación ante la realidad violenta en la que existe.

En un primer momento, se empezará por descubrir su arquitectura, fundamentos y andamiajes actuales. Se pretende encontrar los diferentes motivos geopolíticos —globales y regionales— y socio-económicos que diseñan las violencias de hoy. Y en segundo lugar buscaremos cómo se *in-corporan*, es decir, se ‘hacen cuerpo’ en los sujetos, aceptándolas y reproduciéndolas. Hasta llegar a lo que Byung-Chul-Han denomina la “interiorización de la violencia”<sup>3</sup>, que es cuando se vuelve más psíquica, ejerciendo y dirigiéndose a uno mismo, a espacios mentales más íntimos. No hay conclusiones sino desafíos como parte final de este artículo

## 2. PERSPECTIVA PARA REFLEXIONAR

### LA VIOLENCIA ACTUAL

En este artículo no buscamos recuperar la discusión sobre el origen, significado y ambivalencia del término ‘violencia’, ni narrar una (breve) historia de la misma, ni mucho menos repetir las discusiones filosóficas —siempre necesarias— sobre ella, el mal, la guerra y otros términos complejos y llenos de intersecciones entre ellos. Es claro que tomaremos en cuenta a los principales teóricos y teóricas de este concepto, pero nuestro objetivo es otro. Buscamos comprender la tremenda, compleja y grotesca violencia actual, de

3 Cf. Han, B. (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.

manera que podamos tener elementos para hacer teología desde esta terrible realidad.

Por último, no podemos prescindir en nuestra reflexión de la pandemia por el Covid-19. Nada es igual a partir de ella. En un principio, parecía que la pandemia pararía el alto ritmo de muertes que producía la violencia latinoamericana. Pero no fue así. Solo se fortaleció, formando parte de una sindemia brutal y sin igual.

### 3. PRIMERA CONSIDERACIÓN: LA VIOLENCIA ORIGINARIA

La primera violencia masiva que debe ser señalada y reflexionada, es la vida que tienen que sufrir los empobrecidos, los excluidos, y las víctimas en las sociedades actuales. Es una realidad que es vista como normal e invisible como tal. Es una violencia normalizada que sufren día a día millones de personas en el mundo. Es una agresión directa contra ellos, tanto física como emocionalmente. Sus vidas implican asumir una fuerza destructora que no buscaron, que no activaron, sino que simplemente les ha sido impuesta, generando círculos negativos y espirales infinitos.

Ignacio Ellacuría lo dice claramente cuando menciona que “la violencia originaria es la injusticia estructural, la cual mantiene violentamente —a través de estructuras económicas, sociales, políticas y culturales— a la mayor parte de la población en situación de permanente violación de sus derechos humanos”<sup>4</sup>.

Es injusto y violento el hecho de no tener ni la comida requerida ni la calidad de ella en cada día. Esto va minando su salud, haciendo

---

4 Ellacuría, I. (1973). *Teología política*. El Salvador: UCA, p. 109. Tomado de <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C16-c03-.pdf>. Consultado el 12 de diciembre del 2021.

que la enfermedad sea permanente, viéndola como ‘normal’. Hay condiciones desesperadas, sobre todo en esas zonas más empobrecidas, donde la gente se muere por no tener dinero para un antibiótico o porque ignora que con una pastilla puede salvar a su familiar. A su vez, la enfermedad no impide trabajar para conseguir el alimento diario. Trabajo, en la mayoría de las veces informal, en condiciones peligrosas, poco higiénicas, y a veces en condiciones humillantes, que tienen que realizar para la sobrevivencia de ellos y ellas. Trabajan en las nuevas esclavitudes, como dice el papa Francisco. Trabajos de ocho horas diarias que se alargan a más de diez o doce. Esta vida les impacta en su cuerpo y en su alma. Están emocionalmente quebrados. Están cansados, estresados, enojados, y ahora con la pandemia ansiosos, deprimidos.

Esta violencia originaria produce generaciones humanas destinadas a la muerte temprana. Los niños y las niñas que, viviendo condiciones de empobrecimiento, injusticia, estrés, angustia, miedo, abandono, crecen y sobreviven de una manera especial. Posiblemente muchos se hicieron adolescentes sin sus padres, cuando alguno de ellos, o ambos, se fueron de migrantes, cuando fueron desaparecidos en las rutas de la muerte que recorren en nuestras tierras, cuando sus familiares fueron asesinados, por una banda criminal o por el ejército. Estos niños, y ahora adultos, crecieron solos y en las calles, y a ellas y a sus bandas se les deben. Algunos serán migrantes, otros entrarán a las filas del crimen organizado, otros sobrevivirán como pueden. La vida de ellos y ellas, su futuro, sus posibilidades, fueron violentadas desde niños y niñas.

Sus condiciones de vida no fueron buscadas por ellos, simplemente les tocó vivir en ellas. Por eso la violencia es original, originaria y originante, como decían los antiguos, porque hay personas, organizaciones y estructuras sociales que generan esas condiciones de vida en la mayoría de las personas. Mayorías empobrecidas, hambreadas, cansadas, serán fuente segura para el trabajo criminal que

requiere muchas manos y cuerpos a su servicio o para no detener la migración tan necesaria en países pobres como los latinoamericanos, ya que las remesas se vuelven el único recurso real para las familias pobres. Es violencia arrojarlos a la migración, a sus rutas de muerte. Es cruel todo lo que viven por llegar a su destino ‘soñado’ y es más cruel no poder regresar porque no hay trabajo ni nada que hacer en su comunidad de origen. Es un crimen como viven allá, pero más, la necesidad de sus cuerpos y órganos para las mafias criminales.

Sin embargo, en medio de esos infiernos, lo increíble sucede: Dios se encarna. A veces sus vidas son rescatadas por abuelas, abuelos y familiares que los educan de la mejor manera posible, encuentran mínimas posibilidades de educación y se aferran a ellas. Los acogen proyectos y procesos humanitarios y a veces, pocas veces, pero pasa, sus vidas cambian.

En medio de esas terribles situaciones viven la alegría, el gozo, el placer. Aun en esas condiciones se sueña, se espera y se trabaja por una vida diferente. Todavía hay color en sus vidas, belleza, cuidado, amor. Basta ver a padres y madres en el arreglo diario de sus hijos para llevarlos a la escuela, siempre de prisa, siempre de manera accidentada, pero que no impide peinar con detalle a sus hijos e hijas, hacerles sus sencillos *lunchs*, preguntarles cuando los recogen ¿qué aprendieron?, con esa esperanza y brillo en los ojos de que la escuela podría cambiarles su futuro.

#### **4. PRIMER ACERCAMIENTO: LA VIOLENCIA COMO BASE DE LAS CIVILIZACIONES ACTUALES**

Una constatación social es que la humanidad ha sido violenta en todos sus periodos históricos. Se pensaba que los primeros grupos humanos eran violentos porque eran primitivos. Se propagó la idea de que la civilización era contraria a las hordas salvajes y primitivas.

Ser civilizado era no ser bárbaro y, por tanto, no violento. Nada más falso. Fueron ciertamente las primeras ciudades primitivas en tiempos agrarios las que fueron las más sangrientas. Hay que revisar el contexto histórico del relato mítico de Caín y Abel para justificar esta idea. Caín, el primer asesino, representa las primeras ciudades-Estado de la antigüedad.

Habrán ciudades como la Ateniese que será famosa por sus guerreros. La historia de los imperios, o ‘grandes civilizaciones’, también fueron grandes máquinas de muerte. Babilonia, Persia, Grecia, Roma... estas ciudades-Imperio nos legaron a los occidentales grandes ideas, inventos, procesos y actividades sociales, pero también nos heredaron la mirada ensimismada al otro, donde la diferencia es reconocida como inferioridad, donde el otro, que no es como uno, que no viste como uno, que no vive como uno, es aceptado solo como peón, trabajador, esclavo. Justificando estúpidamente que, por su color de piel, por sus costumbres milenarias, por sus formas de vivir, nacieron para ser sometidos por los grandes imperios, justificando, entonces, su dominio violento, para volverlos ‘civilizados occidentales’.

De ahí que los nuevos imperios del siglo XVI en adelante, fueron también máquinas de matar civilizadas. Francia y su ‘glorioso’ ejército, la Alemania nazi, Bélgica con el rey más sangriento llamado Leopoldo I, Inglaterra y, por supuesto, ahora los Estados Unidos. Sin embargo, esto no fue solo de los imperios occidentales, sino también de los orientales como el otomano, el ruso o el mongol, que también son expresiones de lo mismo.

Sobre el siglo XX, muchos historiadores están de acuerdo con William Golding<sup>5</sup>, premio Nobel: “no puedo dejar de pensar que ha sido el siglo más violento en la historia humana”. Isaiah Berlin dirá: “he vivido durante la mayor parte del siglo xx sin haber experimentado

5 Citado en Hobsbawm, E. (1998), *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, p. 11.



—debo decirlo— sufrimientos personales. Lo recuerdo como el siglo más terrible de la historia occidental<sup>6</sup>. Y así es.

El siglo con los descubrimientos ‘tecnológicos’ más importantes de la humanidad —máquina de vapor, telégrafo, televisión, radio, el chip, el internet, etcétera—, ha sido el más violento. Solo es cosa de recordar algunos eventos bélicos que han marcado la historia mundial, pero sobre todo la occidental: la ‘gran guerra’ o Primera Guerra Mundial de 1914-1917, la revolución mexicana, el genocidio de Armenia, la Guerra Civil Rusa, la Guerra de España, la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Civil China, la Independencia de India, las guerras coloniales de Indochina y la de Corea, Vietnam, Afganistán, Camboya, el conflicto entre Tutsis y Hutus, el conflicto palestino-israelí, la guerra contra Irak, las dictaduras militares latinoamericanas, etcétera. Se calculan 187 millones de muertos en el siglo XX<sup>7</sup>.

Los cimientos de las grandes civilizaciones del pasado y de las actuales están contruidos con actos violentos. Cada ladrillo ha sido cocido con sangre y fuego. Sabemos que los actuales imperios del mundo han logrado este estatus aplastando a otros, violentado a otros pueblos y a su propia gente. No es casualidad la relación entre violencia e Imperio.

Esta será una pista importante. Nuestro sistema social legalizado está cimentado en la violencia. Si todos los grandes imperios se han construido desde ella, ¿cuáles han sido los mecanismos para los imperios de hoy?

---

6 *Ibid.*

7 Cf. *Ibid.*, p. 22.

## 5. LA CONSTRUCCIÓN VIOLENTA DE LA REALIDAD

La realidad es una construcción social. Se va construyendo una realidad global en la medida que los distintos actores sociales, en este momento, transnacionales —no sólo de diferentes partes del mundo, sino con verdadero peso en las decisiones mundiales—, se relacionan y empiezan a crear estructuras, procesos, instituciones, reglas y leyes afines para sus objetivos comunes.

La globalización actual empezó con los procesos nacientes de industrialización. Lo que comenzó en los barrios fabriles ingleses, está terminando en cualquier rincón de este planeta. Esta revolución industrial transformó la realidad de manera veloz. Sin reflexión oportuna y sí con mucha ideología. Nació un nuevo paradigma que trataba de superar los grandes errores de las épocas anteriores y de las estructuras socio-económicas pasadas.

Junto al proceso industrial se unieron las ideas de progreso, avance, desarrollo, crecimiento, y todo aquel adjetivo que ayudará a entender que se iba en la dirección correcta, invisibilizando lo más posible la explotación, la depredación y la acumulación que iban naciendo. La historia se sabe: Marx y muchos otros pensarán una alternativa donde por fin al pueblo explotado se le diera su centralidad en la construcción social de la realidad.

Lo importante e interesante para este momento del texto es ubicar cómo la industrialización se volvió, literalmente, el motor de la dinámica social mundial. Obviamente, los dueños de las máquinas y de sus refacciones se volvieron los amos de los procesos industriales. Surgieron, entonces, familias con máquinas que se transformaron muy pronto en ‘marcas’ económicas que dominarán el mundo en los siguientes años. La industrialización será el corazón del naciente capitalismo —capitalismo industrial, o también llamado capitalismo energético, o capitalismo fósil—. Este capitalismo y

su lógica de comprender el mundo implicaba dos tipos de explotación: en las personas —en las fábricas— y en la naturaleza —en la extracción irracional de los recursos naturales—.

Este capitalismo se volvió el criterio en la toma de decisiones en el mundo entero. Hizo que toda la economía mundial girara en torno al capitalismo industrial, pensando que tanto la explotación de las personas como de los recursos de la naturaleza eran infinitas.

La actual crisis mundial es la crisis del capitalismo industrial<sup>8</sup> que, ante el masivo consumo de las energías fósiles, se encuentra con que el petróleo, el gas, los minerales, el agua, se empiezan a agotar a un ritmo aceleradísimo. La crisis implica que la economía mundial actual esté basada en las grandes ‘industrias’ como la militar, la energética, la automotriz... y todas ellas necesitan de esos recursos naturales.

¿Cómo frenar esta crisis si toda la economía está basada en un capitalismo fósil? Para casi todo se necesita gas, petróleo, minerales, etcétera. En estos momentos los grandes capitalistas del mundo se han unido para empezar a transformar este capitalismo decrepito en un capitalismo verde y digital. Pero mientras tanto nos espera una transición problemática para las mayorías más vulnerables.

El capitalismo fósil construyó una dinámica social que impuso y forzó a las poblaciones a vivir desde una lógica de consumo voraz. Se validó que era una buena vida si se compraban ciertos artículos, construyendo ciudades y utopías desde esos valores capitalistas. Para implementar esta lógica del capital se usó sin medida la violencia, de manera que se convirtiera en la dinámica central del mundo. Se impusieron en todo el orbe moderno las guerras continuas, el uso de los automóviles como señal de progreso, la libertad para consumir. Las grandes empresas armamentistas, petroleras,

---

8 Cf. Malm, A. (2020). *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*. Madrid: Capitán Swing.

automovilísticas, que en ese momento eran más poderosas que países completos, están ahora en franca crisis.

Este mundo gobernado por las grandes transnacionales del consumo vio, tiempo atrás, que si quería dominar la economía mundial debería tener los recursos naturales garantizados, y con esta lógica empezó a intervenir violentamente en los pueblos para lograr tal objetivo. Si uno ve un mapa del Medio Oriente, que es la zona con más petróleo del mundo, entenderá que en los últimos años los Estados Unidos inventara guerras para poder intervenir en esos territorios.

Serán años de guerras, mentiras, espionaje y extractivismo. Sus planes empezaron a concretarse cuando, junto con la élite judía neoyorkina, empezaron la guerra a Palestina para robarles su territorio y llamarlo Israel. Gracias a esto, Estados Unidos tuvo la entrada marítima necesaria para sus bases militares en el área. Después seguirán Afganistán, Irak, Siria, Irán. Los países que no quisieron guerra aprendieron a negociar, como fue el caso de Emiratos Árabes. Obtendrá así, con violencia, la franja con más petróleo en el mundo.

Hará lo mismo en América Latina y el Caribe. Impondrá sus bases militares en las principales zonas latinoamericanas, para asegurar petróleo, pero también, recursos naturales, como oro, plata, litio, uranio, y demás recursos naturales de la zona. Venezuela, con Hugo Chávez, entendió esta dinámica y quiso impulsar una lógica similar. El sueño bolivariano duró poco.

Este imperio que más que norteamericano es transnacional se construyó a partir de una maquinaria de muerte. Cuando algún país se negaba a entrar en esta necromáquina, los castigó con más violencia. Naomi Klein<sup>9</sup> (2010) nombrará esta lógica como la ‘doctrina del *shock*’, donde se impulsará una brutalidad social tan fuerte,

9 Klein, N. (2010). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.

que aun los ciudadanos que no aceptan ni al capitalismo ni a su expresión más feroz: el neoliberalismo, lo único que desearán lo más pronto posible será la paz y resguardar su seguridad ante un contexto violentado.

## 6. SEGUNDO ACERCAMIENTO: VIDA Y SOBREVIVENCIA DE LA VIOLENCIA SISTÉMICA

Comprendiendo que la violencia es condición *sine qua non* del sistema global contemporáneo, es decir, no puede existir el sistema de hoy sin violencia, por eso la lucha por la paz no implica la suspensión de la guerra sino un cambio de orden total. Como dice Christian Gerlach<sup>10</sup>, vivimos en sociedades extremadamente violentas donde se aplica una violencia en masa o genocida. Vivimos en sociedades donde la violencia existe en cualquier ámbito humano: familia —violencia doméstica—, escuela —*bullying*—, iglesias —pederastia—, trabajo —acoso laboral—.

En lo económico, las principales formas productivas de riqueza son la venta de armas, el narcotráfico, las remesas de los migrantes, y el comercio —crimen organizado— ilícito: trata de personas y de órganos.

En lo ambiental, la violencia se expresa en la voraz depredación que han hecho las grandes empresas petroleras, gaseras y mineras, destruyendo todo por sus vitales recursos. Leonardo Boff lo han dicho desde su libro *Grito de la Tierra, grito de los pobres*<sup>11</sup>, no solo hemos empobrecidos y excluidos a los grupos humanos, sino también

---

10 Cf. Gerlach, C. (2015). *Sociedades extremadamente violentas. La violencia en masa en el mundo del siglo XX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

11 Cf. Boff, L. (2002). *Grito de la tierra, grito de los pobres*. Hacia una conciencia planetaria. México: Dabar.

hemos aniquilado especies y a todo ser vivo —flora y fauna— por nuestro modelo de vida.

La crisis climática está resultando una cuenta regresiva hasta la destrucción total. Ya no podemos revertir el calentamiento global, pero si frenarlo. Pero es más fuerte el capitalismo fósil y el mandato de los poderosos. Miguel Pajares<sup>12</sup> logró crear mapas sobre los impactos de la crisis ecológica, uniendo en su análisis las migraciones causadas por ella, visibilizando así a unas nuevas víctimas: los refugiados climáticos. Son mapas del terror y futuros mortales.

En lo social, los feminicidios no acaban, sino que aumentan, así como los juvenicidios. En torno a lo primero, recordemos que Rita Segato<sup>13</sup> rescata, dentro de las estructuras elementales de la violencia, a la violencia cruenta, es decir, aquella que es cometida en el anonimato de las calles por personas desconocidas, anónimas, y en la cual la persuasión cumple un papel menor; el acto se realiza por medio de la fuerza o la amenaza de su uso. Es aquella violencia donde el varón, por motivos patriarcales, tiene el mandato supremo de violar, o asesinar si fuera necesario, para corregir a la mujer que no se comporta como tal. Es la violencia cruda desnuda, producida, mandada, ordenada por un orden invisible patriarcal muy antiguo que le susurra al varón que siempre será superior a la mujer y que debe cosificarla inmediatamente, creando un sistema social donde la violencia se vuelve parte de la normalización de la vida social.

Algo parecido sucede con los jóvenes. José Manuel Valenzuela<sup>14</sup> habla del *iuvenis sacer* para señalar a las juventudes que viven en zonas precarias y que sus vidas no son necesarias para el sistema capitalista. El sistema no los admite, los rechaza por su color de

12 Cf. Pajares, M. (2020). *Refugiados climáticos. Un gran reto del siglo XXI*. Barcelona: Rayo verde.

13 Cf. Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

14 Cf. Valenzuela, J. M. (2019). *Trazos de sangre y fuego. Bionecropolítica y juvenicidio en América Latina*. Wetzlar: Calas.

piel, por no tener empleo, por ser empobrecidos, por vivir y ser de cierta manera. Son los jóvenes afrodescendientes que llenan las cárceles brasileñas, son los jóvenes indígenas que por no saber español se les encarcela injustamente en México, son los falsos positivos en Colombia, son los jóvenes LGTBIQ+ de todas las sociedades, que no son aceptados en ninguna, son los jóvenes de las periferias, de las villas miseria, de las *favelas*, que no son confiables y son peligrosos para la ‘gente bien’, son los jóvenes migrantes hondureños, salvadoreños y ahora haitianos.

Esta es la violencia estructural, institucionalizada, que construye un sistema bien articulado que permite que esto pase cotidianamente, sin estado de derecho para la víctima. En esto radica la crítica de Walter Benjamín<sup>15</sup>. Él veía que todo orden jurídico descansa en la violencia. Toda violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho, dirá en su crítica. Benjamín no cae en la trampa de la objetividad del Estado de derecho.

Por eso podemos hablar de una violencia estructural o institucionalizada, como decían los obispos latinoamericanos en Medellín (1968), ya que la muerte de los pobres es legitimada por instituciones —leyes, estructuras, etcétera— de la sociedad en el poder. Ellacuría interpretaba la palabra de los obispos diciendo que la violencia estructural era una violencia radical, que era menos visible superficialmente y que había que denominarla como una injusticia y era necesario enmarcarla en el misterio de la inequidad. Para Ellacuría la violencia es la injusticia que priva por la fuerza al hombre de sus derechos personales y le impide la configuración de la propia vida conforme a su propio juicio personal. Esta injusticia es provocada, originada, mantenida, reforzada a nivel estructural con su institucionalización, que es la magnificación máxima de la violencia, ya que no solo permite la violencia sistemáticamente, sino que

---

15 Cf. Benjamín, W. (2010 [1920]). *Crítica de la violencia*. México: Gandhi ediciones.

la provoca. Son reflexiones de hace más de treinta años que siguen iluminando<sup>16</sup>.

En el terreno de lo político, el Estado construye la categoría del terrorismo para aplicar su crueldad a todo aquel grupo que va en contra del ‘orden establecido’. Crea geografías de excepción donde puede aplicar la crueldad de la tortura como medio legítimo para buscar y defender la verdad. Sin embargo, donde vemos la violencia del Estado en su esplendor es en sus formas actuales de penalización y castigo. Las cárceles modernas son el espacio por antonomasia, donde se conjunta el racismo —en Brasil el 67% de los presos son afrodescendientes— y la violación de todos los derechos humanos, tanto de los reclusos, como de los visitantes, como de la sociedad extorsionada desde la cárcel. Son las verdaderas escuelas de la violencia.

Esto último, podría acercarse a la idea expuesta por Giorgio Agamben<sup>17</sup> sobre el campo, que consiste en la materialización del estado de excepción y en la encarnación de la nuda vida, donde se vive la condición inhumana, donde la vida de los reclusos es una vida a la que cualquiera puede dar muerte impunemente; es una vida matable o, como menciona Judith Butler<sup>18</sup>, es una vida no llorada. Con este término Butler se refiere al hecho de que se hace un duelo público solo por algunas vidas violentamente terminadas. Estas se lamentan —lloran— públicamente, otorgándoles así una dignidad. Otras, en cambio, aquellas que afectan generalmente a mujeres —femicidios— o a personas de comunidades transexuales o de travestis, suelen ser invisibles. Tenía razón José Saramago cuando decía que el ser humano es la cosa más descartable.

16 Cf. Ellacuría, I. (1973). *Op. cit.*, p. 109.

17 Cf. Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos.

18 Cf. Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Madrid: Taurus.



En el ámbito de lo cultural, la violencia se incorpora, es decir, se hace cuerpo. Para Galtung<sup>19</sup>, uno de los primeros en construir una teoría de la violencia estructural, piensa que la violencia cultural justifica una violencia directa. Para este autor la cultura sermonea, amonesta, incita para aceptarla, pero, sobre todo, enseña a verla o a invisibilizarla. De tal manera que la dimensión cultural es esencial para aceptar una fuerza que asesina, no solo con ataques directos o físicos, sino con una estructura que pudiendo evitar sus muertes, las contempla necesarias para mantener su orden social sin impedimento de la sociedad.

La cultura puede lograr que la sociedad no impida esta dinámica de sangre, sino que la exija. Pierre Bourdieu<sup>20</sup> tenía razón de llamar violencia blanda —contra la física— a la violencia que él llamó simbólica, que busca mantener la dominación con la adhesión de los dominados. Para el autor francés es una fuerza disfrazada u oculta, ya que las víctimas que la aceptan la justifican también de múltiples maneras, privándose de la posibilidad de una toma de conciencia y, por tanto, de un cambio social. Esta realidad, para Bourdieu, arranca sumisiones y aceptaciones a situaciones denigrantes, creyendo que son buenas para uno.

Se trata, como dice Slavoj Žižek<sup>21</sup>, de una violencia sistémica que a través de propiciar ciertos procesos económicos y políticos, buscan una normalización de la injusticia, la dominación y las relaciones de poder desiguales. Quieren naturalizar la desigualdad a través de distintos mecanismos, entre ellos de préstamos de recursos condicionados que generan dependencia del dinero y sometimiento al capital transnacional; todo con una narrativa que le da sentido y coherencia.

19 Cf. Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. País Vasco: Gernika Gogoratu.

20 Cf. Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

21 Cf. Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires : Paidós.

En esta parte cultural las redes sociales juegan un papel central. Ahora podemos ver la violación de un derecho humano, pero es más importante grabar el acontecimiento que detenerlo. Empezamos a ser seres humanos que prefieren la mediación de la pantalla para ser y estar en el mundo. De esta manera, la violencia sistémica se aprovecha del horror y la tragedia para convertirla en espectáculo y como una inigualable ocasión para tomarse una selfie.

## 7. TERCER ACERCAMIENTO: LOS NIVELES COMPLEJOS DE LA VIOLENCIA EN LA ESTRUCTURACIÓN DEL MUNDO Y EN LA SUBJETIVACIÓN HUMANA

¿Cómo comprender tanta muerte? ¿Cómo entender la violencia cruel que dicta nuestra vida cotidiana? Una primera respuesta fue la existencia de una necropolítica que nos ayuda a comprender la fuerza que tienen los sujetos que pueden decidir quién tiene que morir y quién no. Achille Mbembe<sup>22</sup> (2011), su autor, formulaba que realmente la soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder. Retomando a este autor se habló después de la narcopolítica<sup>23</sup> como el sistema donde este poder radicaba en el crimen organizado.

Hoy Rossana Reguillo nos habla de la ‘necromáquina’<sup>24</sup>. Con este concepto la autora mexicana comprende a la violencia que busca la disolución de lo humano en un estado continuo de emergencia. En la necromáquina la vida se torna siniestra, donde lo siniestro sería aquella suerte de espantoso que afecta las cosas conocidas y

22 Cf. Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.

23 Entre otras autoras están Valencia y Reguillo en las obras citadas.

24 Cf. Reguillo, R. (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. Guadalajara / Barcelona: ITESO / Ned.

familiares desde tiempo atrás. Es una cotidianidad angustiante, espe-luznante. Lo siniestro se vuelve apertura al horror, a la crueldad ini-maginable. De ahí que la vida común se vuelva sufrimiento constan-te, dolor cotidiano y, sobre todo, incertidumbre peligrosa. Reguillo identifica en esta realidad un dispositivo abismal, es decir, una red de articulaciones entre discursos, prácticas, instituciones y espacios que opera como estrategia de producción de subjetividad para poder asegurar la aceptación de la violencia como mandato en las relacio-nes desiguales de poder. Esto convierte a las ciudades en zonas de sacrificio, en necrópolis, reidentificando a los países como grandes y extensas fosas comunes. Son tiempos forenses, dirá Reguillo.

Por su parte, Rita Segato<sup>25</sup> nombra como pedagogías de la crueldad a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas. Sentencia Segato: la repetición de la violencia produce un efecto de normali-zación de un paisaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa pre-dadora. La crueldad habitual es directamente proporcional a formas de gozo narcisístico y consumista, y al asilamiento de los ciudadanos mediante su desensibilización al sufrimiento de los otros.

Se trata no sólo de que el ser humano se vuelve violento o malo, como bien lo dice Zimbardo en su libro *El efecto lucifer*<sup>26</sup>, sino que el proceso de subjetivación del individuo se transforma en una nueva subjetividad violentada en su raíz. De este modo, el ser humano, en su socialización introyecta la violencia en su subjetividad. Para Byung-Chul Han<sup>27</sup> se vuelve psíquica hasta la esquizofrenia. Arturo Aguirre menciona que la violencia, al trastocar nuestro espacio

---

25 Cf. Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

26 Cf. Zimbardo, P. (2008). *El efecto lucifer. El porqué de la maldad*. Ciudad de México: Paidós.

27 Cf. Han, B. (2016). *Op. cit.*

común, se vuelve un espacio doliente donde nos hace consciente de que todos somos matables.

La violencia construye otro tipo de sujeto, otro tipo de subjetividad. No es solo para las víctimas, ni solo para los verdugos, sino es para todos esta nueva redefinición del ‘ser y estar’ humano. Esta nueva antropología insensibiliza al sujeto del dolor humano, del dolor ajeno. Le complica sus relaciones humanas, sus interconexiones con los seres vivos. Expuestos al sufrimiento continuo, los sujetos se inmunizan al grito y al clamor de los empobrecidos. Sus valores se trastocan y se difuminan aquellos que nos hacen humanos. Todos, en cierto momento, podemos ser verdugos, víctimas, cómplices, espectadores de este mundo basado en la violencia.

Los seres continuamente heridos en contextos de muerte próxima y absurda, solo buscan refugio, protección, cuidado, respaldo, apoyo, pero no lo admiten y a veces no lo aceptan. Son seres con el alma rota, pero no muerta. Aún hay oportunidad de resucitar.

## 8. DESAFÍOS TEOLÓGICOS PARA DESINSTALAR UNA VIOLENCIA SISTÉMICA DE NUESTRO MUNDO OBJETIVO Y SUBJETIVO

La teología de la liberación siempre es acto segundo. El primer paso es reconocer la vida, sobre todo la vida amenazada. ¿Cómo hacer teología después de lo que acabamos de exponer? ¿Es posible? No solo es posible, sino que es urgente.

¿Cómo pensar al Dios de la vida en las violencias sistémicas configuradoras de nuestro mundo?

Recuperando, para empezar, el pensamiento de Ignacio Ellacuría que decía que la que ‘la verdad de la realidad’ no es lo ya hecho,

eso solo es una parte de la realidad, también es parte de la realidad lo que está haciéndose y lo que está por hacerse. Esto nos permite pensar que no se trata de crear la respuesta a las violencias actuales, sino descubrir qué se está haciendo ahora en contra de ellas. Las resistencias y los movimientos sociales son los signos de los tiempos que nos ayudan a pensar que otro mundo es posible.

Sin olvidar que el sistema actual, basado en la violencia sistémica, es una realidad compleja, multifactorial y multidimensional, debemos recuperar de manera audaz, ya que se nos acabó el tiempo, todo aquello que sabemos que nos hace y nos vuelve más humanos. Como apunta Segato, debemos tener contra-pedagogías de la violencia<sup>28</sup>. Ella sugiere en su libro, conversar y nombrar, como verbos generadores.

Conversar es un buen principio e inicio. Conversar nuestros miedos, nuestros presentes dolientes. Luchar todos, todas y todes por erradicar la cultura patriarcal limpiando nuestro lenguaje, dándole alas para que nos ayude a resignificarnos. Solo se puede derribar el colonialismo ancestral que todos llevamos dentro desde la compasión del otro. Recuperemos nuestra sensibilidad humana hablándonos —sin pantallas— como antes. La idea de la comunidad es vital ahora, pero también la de la ‘reunión’ donde podemos con-vivir hermanablemente.

Ellacuría rescataba de Carlos de Foucauld algo realmente hermoso. Decía, hablando de su espiritualidad, que eran tiempos de rescatar la ‘fuerza silenciosa de la dulzura’. En tiempos forenses y de muerte diaria, la dulzura, la ternura, se vuelven indispensables para recuperar lo humano y sentirse como tal. Ser dulce, cariñoso, fraterno, sororal con el otro, en especial con los empobrecidos y las víctimas, nos hace humanos y crea fisuras en las estructuras dominantes.

---

28 Cf. Segato, R. (2018). *Op. cit.*

Debemos propiciar pastorales de la resiliencia. Nuestras catequisis no deben ser sobre conceptos superados sino sobre realidades y situaciones de los creyentes que día a día luchan contra las violencias sistémicas. Dialogar, respetar, admirar, acompañar y cuidar, se vuelven los nuevos verbos de la espiritualidad cristiana. Necesitamos urgentemente una pastoral que cuide a las víctimas y que cuide a todo aquel que necesite un abrazo fuerte y profundo.

La teología de la liberación no deberá dejar la crítica al sistema dominante, al capitalismo fósil y a sus nuevos rostros. Deberá seguir luchando a nivel global y local visibilizando las violencias sistémicas que estructuran el mundo actual. Pero también deberá luchar en el terreno cultural, en las trincheras del símbolo. Deberá proponer nuevos símbolos de vida, de reconciliación, de perdón, de misericordia, de arrepentimiento y, sobre todo, de justicia. Deberá construir nuevas intersubjetividades en los nuevos ‘Gólgotas’ del mundo actual. El hombre nuevo soñado en los 70 deberá renacer otra vez para impulsar una nueva relacionalidad no violenta.

Deberemos fortalecer la imagen del Dios resucitado que hace ‘presentes dignos’ en las víctimas de hoy. Retomaremos de los pueblos indígenas y zapatistas la digna rabia para cambiar nuestro mundo con la única arma de la palabra sólida, profunda, coherente, limpia. El Dios de las víctimas está naciendo en los nuevos pesebres de los mundos actuales. Está naciendo en las cárceles, en las *favelas*, en las ciudades perdidas, en los taxis y en el transporte urbano, en las casas sencillas que tratan de no violentarse y de cuidarse aun con sus propias limitaciones y en las comunidades de base tenaces.

Dios está presente, mejorando nuestra vida cotidiana, en el sudor de los padres y madres que buscan incansablemente a sus hijos, en el esfuerzo de las ollas comunitarias que dan de comer a los más pobres, a los que ponen el cuerpo y la resistencia para defender los territorios ancestrales de los pueblos originarios indígenas.

El Dios de la vida y de la caricia está construyendo un ‘presente digno’<sup>29</sup>, y se muestra en la risa contagiosa que anima la pena y el alma, en el abrazo fuerte y profundo que cura heridas muy viejas, en la escucha activa de los dolientes modernos. Se encuentra en las mujeres que ya no aceptan la crueldad hacia ellas y hacia sus hijos y en los varones que buscan nuevas formas de ser varón. Dios es el deseo vivo, el caminar constante, la mirada limpia, la palabra arrebatadora.

Para derrotar al sistema basado en las violencias sistémicas, tenemos que hacerlo desde la fuerza de tres elementos: procesos organizativos productivos y alternativos —economía solidaria—, desde los movimientos sociales altermundistas y desde las nuevas relaciones humanas. El Mesías no es una persona, es un pueblo amoroso y sensible al otro que busca nuevas relaciones con los seres vivos y que algún día se enfrentará a los sistemas violentos del mundo hoy. Junto a un Dios que siempre lo sostendrá y se sentirá orgulloso de su pueblo sufriente, pero que al final del día se vuelve a levantar desafiando a la violencia y a la muerte misma, abrazando a la esperanza de una nueva vida y de una nueva humanidad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos.
- Benjamín, W. (2010 [1920]). *Crítica de la violencia*. México: Gandhi ediciones.
- Boff, L. (2002). *Grito de la tierra, grito de los pobres*. Hacia una conciencia planetaria. México: Dabar.

---

29 Cf. Sánchez, M.E. (coord.). (2021). *Desgarramientos civilizatorios. Símbolos, corporeidades, territorios*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla, p. 45.

- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Madrid: Taurus.
- Calveiro, P. (2012). *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ellacuría, I. (1973). *Teología política*. El Salvador: UCA. Disponible en <https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C16-c03-.pdf>. Consultado el 12 de diciembre de 2021.
- Galtung, J. (2003). *Violencia cultural*. País Vasco: Gernika Gogoratzuz.
- Gerlach, C. (2015). *Sociedades extremadamente violentas. La violencia en masa en el mundo del siglo XX*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Han, B. (2016). *Topología de la violencia*. Barcelona: Herder.
- Hobsbawn, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Inclán, D. (coord.) (2021). *La brutalidad utilitaria. Ensayos sobre economía política de la violencia*. Ciudad de México: Akal.
- Klein, N. (2010). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós.
- Malm, A. (2020). *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*. Madrid: Capitán Swing.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.
- Pajares, M. (2020). *Refugiados climáticos. Un gran reto del siglo XXI*. Barcelona: Rayo verde.
- Reguillo, R. (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. Guadalajara / Barcelona: ITESO / Ned.
- Sánchez, M.E. (coord.) (2021) *Desgarramientos civilizatorios. Símbolos, corporeidades, territorios*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.



- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sols, J. (2018). *Violencia y procesos de reconciliación política*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana - Imdosoc.
- Valencia, S. (2016). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Ciudad de México: Paidós.
- Valenzuela, J. M. (2019). *Trazos de sangre y fuego. Bionecropolítica y juvenicidio en América Latina*. Wetzlar: Calas.
- Zimbardo, P. (2008). *El efecto lucifer. El porqué de la maldad*. Ciudad de México: Paidós.
- Žižek, S. (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires : Paidós.



# MUNDO URBANO Y LIBERACIÓN<sup>\*</sup>

*Celso Pinto Carias<sup>\*\*</sup>*

## INTRODUCCIÓN

Para ilustrar la complejidad del tema comenzaremos con un hecho experimentado por el autor. Llegando desde la diócesis de Crato —en el estado brasileño de Ceará—, después del XIII Intereclesial de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de Brasil, en enero de 2014, en la realidad de una conurbación, es decir, de un conjunto de ciudades interconectadas entre sí, prácticamente sin separación entre ellas, cuyo punto culminante es la ciudad de Juazeiro do Norte, donde, cada año, miles de peregrinos caminan hacia el Padre Cícero Romão Batista. En este encuentro, no pude dejar de pensar en los desafíos que atraviesa la vivencia de la fe cristiana frente a la realidad urbana actual.

---

\* Texto original en portugués. Traducido por Álvaro Martínez.

\*\* Brasileño. Casado, tiene dos hijos. Doctor en teología por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (Brasil). Asesor de la Ampliada Nacional de las Comunidades Eclesiales de Base y del sector Comunidades Eclesiales de Base de la Comisión Pastoral Episcopal para el Laicado de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil. Reside en la Baixada Fluminense, Duque de Caxias. La Baixada es un conjunto de 13 municipios de la región metropolitana de Río de Janeiro, con una población de tres millones de habitantes y con grandes índices de pobreza. Esta región también es conocida por sus grandes índices de violencia.

El primer día del encuentro, en el que se buscó hacer un análisis de coyuntura, me motivó a pasar a la ‘fila de la gente’ las palabras de un señor sentado a mi lado que me preguntó: “¿cómo ser profeta frente a los traficantes de Fortaleza?”. Entonces, aunque creo que debería dar tiempo a los que no suelen hablar, pregunté al ir a la fila: “¿por qué, en general, el análisis de coyuntura realizado en las reuniones de las CEB no da cuenta suficientemente del desafío urbano que impregna a las grandes ciudades —metrópolis—?”.

Lo más interesante es que la realidad urbana saltaba frente a nosotros en todo momento. La gran dificultad de la movilidad con el transporte de los participantes, las familias que los acogían en sus pequeñas casas, el comercio en Juazeiro haciendo la fiesta de los peregrinos e incluso de muchos participantes. Junto al coliseo que acogía la gran plenaria, había un gran centro comercial, al que acudían muchos participantes a consumir. Hubo críticas a los grandes desarrollos hidroeléctricos, con buenas razones, pero el coliseo consumía mucha electricidad y el centro comercial del lado mucha más. ¿Cómo solucionar el problema energético en las grandes ciudades?

En las ciudades, especialmente en las metrópolis, la búsqueda de supervivencia ha ganado rasgos que no han sido fáciles de identificar sólo desde la relación explotado-explotador, como también ha identificado la teología de la liberación. En la gran ciudad nos encontramos ante seres humanos fatigados, masacrados por el trabajo o angustiados por la falta del mismo, afectados por innumerables intereses y preocupaciones, sin olvidar el gran desgaste que provoca la movilidad urbana ante la ausencia de un transporte público de calidad. El número de relaciones sociales es mucho más complejo que en el vecindario. Incluso las relaciones de parentesco ya no tienen la misma referencia. Por tanto, es fundamental ir más allá de la cuestión sociológica y afrontar la cuestión cultural.

El análisis cultural no es fácil, ya que hay una fuerte tendencia, en los sectores que articulan las teologías de la liberación, a concluir

apresuradamente que la reflexión cultural no es profética. Sin duda, para ser profeta es necesario percibir con claridad la injusticia e idolatría que envuelve el espacio social y religioso, pero también es fundamental encontrar las razones de fondo que provocan el movimiento social y las ‘respuestas’ de la población, pero con una mirada penetrante en las reacciones populares, ya que se pueden proponer caminos completamente ineficaces que no lleguen a las mentes y a los corazones que se encuentran dentro del conjunto urbano. Caminos que pueden producir más injusticias y no resolverlas<sup>1</sup>.

Dado lo anterior, en el límite del espacio disponible aquí, pretendemos ofrecer una reflexión que apunte hacia la contribución que la reflexión teológica puede hacer para superar el desafío de la experiencia social y eclesial en una cultura urbana que se expresa de diversas formas.

El camino se recorrerá en tres momentos: inicialmente, resumiremos en pocas palabras la realidad sociocultural en la que viven quienes están bajo el yugo del capitalismo liberal con el ‘trasfondo’ de la cultura moderna. Por amplia que sea la crítica a este sistema —y tenemos muchas—, no se puede dejar de reconocer su influencia sobre las mentes y los corazones. En segundo lugar, para hacer más palpable la reflexión, vamos a ejemplificar cómo ha respondido la Iglesia al cambio provocado por la cultura moderna, al interior de la vida urbana. Y finalmente, mencionaremos cuáles son las perspectivas que se pueden abrir en tal contexto.

---

1 Vengo reflexionando sobre esta pregunta desde hace algún tiempo. La puse por escrito por primera vez en 2003 (cf. Carias, C. [2003]. A boa notícia de Jesus Cristo e a cultura urbana atual - Perspectivas. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 63, No. 249, pp. 92-107). Volví a abordar el asunto en 2004, escribiendo directamente sobre las CEB (cf. Carias, C. [2004]. De volta às Comunidades Eclesiais de Base: uma alternativa para a evangelização atual. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 64, No. 256, pp. 802-821). También en 2004 publiqué cuatro breves artículos en la revista *Mundo e missão* de marzo, abril, mayo y junio, centrados en el desafío urbano para la pastoral. Hasta ahora no he visto avances significativos, pero ante la 13.ª Intereclesial me animé y escribí un nuevo artículo en 2013 (cf. Carias, C. [2013]. Por uma Igreja pobre. Uma experiência eclesial vivida pelas CEBs. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 73, No. 292, pp. 849-864). También formé parte del equipo que redactó el Texto Base del 14.º Intereclesial de las CEB, cuyo tema fue la cuestión urbana, realizado en la arquidiócesis de Londrina, en enero de 2018.

# 1. PRESUPUESTO CULTURAL DE LA VIDA URBANA ACTUAL

El debate, las reflexiones y los análisis sobre la cultura moderna son bastante extensos. Si incluimos el discutido concepto de ‘posmodernidad’, se complica un poco más. Por ello, nuestra audaz pretensión es señalar elementos que pueden verificarse fácilmente en la vida cotidiana de todas las personas insertas en tal contexto.

Aun así, seguramente habrá quienes no estén de acuerdo. De hecho, la pluralidad de opiniones es un fenómeno moderno. Pero no podemos ver la influencia de la modernidad en nuestras vidas sin dejar de recordar de qué estamos hablando: ¿qué entendemos por ‘cultura’ y ‘modernidad’?<sup>2</sup>, y sin dejar de hacer mención a la profundidad de la crisis civilizatoria que estamos atravesando desde las últimas décadas del siglo XX hasta el momento actual.

## 1.1. Cultura

Generalmente, el sentido común trata la cuestión cultural por lo que produce externamente el fenómeno, pero no por lo que genera la cultura. Así, la música, el folclore, la gastronomía, el cine, etcétera, se convierten, pura y simplemente, en sinónimos de cultura. La promoción de la cultura se limita a promover el acceso a los bienes culturales, como un ‘boleto cultural’.

Otro uso común es el elogio personal. Cuando se considera que alguien es muy inteligente y conocedor de muchas cosas, se dice que se está ante una persona muy ‘cult’. Sin embargo, el sentido común encubre lo que construyen los procesos culturales. La cultura

---

<sup>2</sup> Para conceptualizar las reflexiones anteriores, seguiremos de cerca al jesuita fallecido en febrero de 2010, el padre Marcelo Azevedo, en el libro *Entroncamento e entrelagos - vivendo a fé em um mundo plural*, publicado en 1991 (São Paulo: Loyola).

se enraíza profundamente en la vida de las personas, convirtiéndose en estructuras de larga duración, siendo muy difícil modificarlas.

La cultura es la experiencia humana que está constituida por valores, sentidos, signos, significados, que se sumergen, se incorporan en las actitudes y comportamientos de la vida de un grupo humano, realizado de tal manera que la conciencia de tales acciones escapa a la percepción inmediata de quién los hace, considerándose absolutamente común y normal. Es lo que una prometedor antropóloga brasileña, Carmem Cinira, que falleció tempranamente, llamó ‘el proceso de naturalización de las cosas’. Cuando se asimila la vida de un grupo humano, su acción es considerada absolutamente normal, encontrándose lo contradictorio en la acción diferente.

Ahora bien, de la definición anterior no hay una persona más o menos culta. Basta con nacer o introducirse muy temprano en un determinado entorno cultural para que se reciba los valores, los significados, etcétera, de tal realidad. Es posible que una persona portadora de una cultura se ‘inculture’<sup>3</sup> en otra, pero jamás borrará por completo lo que ya ha recibido. En este sentido, una persona ‘analfabeta’ es una persona culta, ya que seguramente asimilará las actitudes y los comportamientos de su sociedad. Lo que hace la educación escolar es sistematizar la cultura y no darla a quienes no la tienen.

Al tratarse de una estructura de larga duración, la realidad cultural tampoco cambia rápidamente. La ilusión del *modus vivendi* actual es pensar que la cultura está cambiando todo el tiempo, en el sentido de que pasamos de una cultura a otra en un corto período de tiempo. Compartimos la reflexión del sociólogo italiano Domenico De Masi cuando identifica la necesidad de tres innovaciones para los cambios culturales: nuevas fuentes de energía, nuevas divisiones

---

3 El padre Marcelo Azevedo también trabajó mucho el concepto de inculturación, llegando a publicar un libro sobre la relación entre las CEB y la inculturación.

del trabajo y nuevas divisiones de poder<sup>4</sup>. Según este sociólogo, un ‘salto de época’ debe haber ocurrido solo seis o siete veces hasta el día de hoy.

Podemos, en este momento de la historia humana, especialmente en algunas latitudes, afirmar que estamos a las puertas de un ‘cambio de época’, pero todavía estamos bajo lo que convencionalmente se llama la ‘cultura moderna’. A lo sumo, como dice De Masi, en una modernidad postindustrial.

Evidentemente, al interior de un proceso cultural macro, se constituyen otras expresiones culturales. Pero hasta que no se den las condiciones para un cambio profundo de una realidad cultural, aunque estas expresiones culturales sean diferentes entre sí, mantienen un eje de conexión con el macro proceso. Por eso, muchos usan el plural, es decir, hablan de ‘culturas urbanas’.

## 1.2. *Modernidad*

Una vez más, el sentido común puede llevarnos a algunos engaños. Lo más frecuente es quedarse solo con la etimología de la palabra, es decir, definir la modernidad como aquello que es más actual, del momento.

Puede que no haya una percepción del proceso histórico que fue configurando lo que se llama modernidad, como proceso cultural. El inicio de este proceso se remonta al menos al siglo XVI. Dicho inicio no puede, de ninguna manera, ser confundido con el avance tecnológico. Muchas personas en el mundo académico ubican a la tecnología como una característica exclusiva de la modernidad, olvidando que la ‘técnica’ está presente en la historia de la humanidad

---

4 Aquí me estoy sirviendo de dos obras del referido sociólogo, la primera bastante conocida: *O ócio criativo*, publicada en el 2000 (Río de Janeiro: Sextante); y la segunda, más voluminosa y completa, publicada en 2003: *Criatividade e grupos criativos* (Río de Janeiro: Sextante).



desde hace muchos siglos. Dos ejemplos revolucionarios: la manipulación del fuego y la invención de la rueda.

Lo que ha cambiado es el proceso mediante el cual se busca lo nuevo. ¿Por qué? Siguiendo a Azevedo, destacaremos lo que caracteriza el proceso moderno. Son características que nos ayudan a comprender el comportamiento imperante de la sociedad actual, incluidas las religiones.

En primer lugar, la centralidad de la vida se fue retirando lenta y progresivamente de lo colectivo para pasar a lo individual. Se da una gran valorización de la responsabilidad individual, de la conciencia personal y, evidentemente, con consecuencias éticas. La relación ‘producción versus consumo’ fue cambiando para llegar a los individuos y no a los grupos, aunque los individuos formen parte de los más diversos grupos. Muchos pensadores han contribuido a este giro antropológico, pero aquí no podemos adentrarnos en ellos —Galileo Galilei, René Descartes, Isaac Newton, Immanuel Kant, Georg Friedrich Hegel, etcétera—.

En un mundo en el que es fundamental satisfacer las necesidades individuales, en consecuencia, se hace necesario modificar las formas mediante las cuales se pueda satisfacer, de modo más eficiente, tales necesidades. Como diría Pierre Bourdier, es necesario transformar la necesidad en virtud. En el caso de las religiones, aunque el cielo no se acabe, hay que traerlo a la tierra en forma de bienes que hagan posible la felicidad aquí y ahora.

Es necesario crear condiciones de elección y constituir un escenario de legitimidad de la pluralidad. Las diferentes concepciones deben convivir, necesariamente, con una amplia gama de ideologías que justifiquen los diferentes comportamientos. Y aquí no hay ningún juicio de valor. Nuevamente, la limitación de espacio no nos permite aclarar gran parte de la forma en que se construyó el proceso. Ciertamente, no se debió a ninguna voluntad personal,

ni inteligencia fenomenal de pensadores, y mucho menos a una voluntad ‘diabólica’. Como todo proceso cultural, se dio por el agotamiento de un modelo, acompañado de las innovaciones antes mencionadas —energía, trabajo y poder—.

El ‘giro copernicano’ de la modernidad ha alimentado una visión muy negativa de este proceso cultural, impidiéndonos percibir que, en términos culturales, los procesos van penetrando la existencia humana, de tal manera que el resultado no puede ser tratado genéricamente como contrario a los valores tradicionales. Como ejemplo, compartimos lo que dijo el recordado teólogo João Batista Libânio, fallecido en 2014, en un artículo publicado en la revista brasileña *Vida pastoral*, en 2002 (mayo-junio), pág 8:

La cultura urbana coloca la verdad en el tribunal del relativismo, condenándola a expresiones subjetivas, fugaces, hechas por uno mismo, según el propio gusto y conveniencia. Los discursos ideológicos y políticos la manipulan a su gusto. La justicia se convierte en represalia. Solidaridad significa defensa de los intereses corporativos, aunque a costa del resto de la sociedad.

Ahora bien, aunque haya algo de verdad en la cita anterior, la descripción es demasiado general para ser aceptada como una imagen completa de lo que sucede en el mundo urbano moderno.

La situación es más compleja y la constatación de tales factores puede implicar desechar todo lo que se construyó en la modernidad, como una historia que debe ser olvidada y que deberíamos comenzar de nuevo, o volver al pasado saltándonos al menos 500 años de historia moderna. Es un riesgo que también corro aquí, ya que no es fácil deshacerse de ciertos vicios premodernos.

Finalmente, el cuadro se completa con la retroalimentación mutua entre ciencia y tecnología. La nueva situación exige la búsqueda consciente de innovaciones, y estas necesitan de un saber capaz de

responder, con la mayor celeridad posible, a las demandas que se abren ante una búsqueda desenfadada de felicidad inmediata.

Se prioriza el lenguaje matemático e incluso se cambia la relación con el ‘tiempo’. Pasamos a una concepción dinámica de la historia, en contraposición con una realidad estática y fija de repetición de costumbres y valores. El genial Charles Chaplin, ya en 1937 mostró bien esta nueva realidad en la película *Tiempos modernos*, que muchos entienden solo como comedia. La escena del reloj que abre el filme, muestra con fuerza simbólica que en los tiempos modernos ‘*the time is money*’ —el tiempo es dinero—.

Ahora bien, la consecuencia de este nuevo modelo cultural sobre la vida de las personas y de la sociedad ha traído profundas transformaciones. Y la reacción a tales transformaciones puede desembocar en dos posiciones extremas: condenas violentas o asimilación acrítica. En el campo de la ética, la filósofa española Adela Cortina ubica dos figuras simbólicas que caracterizan bien tales posiciones: una que ella llama ‘dinosaurios’, es decir, personas que quieren que el pasado simplemente regrese, cueste lo que cueste, y otra que ella denomina ‘camaleón’, es decir, personas que, como el referido animal, cambian según las circunstancias. El problema es que estos cambios suelen ser superficiales y no llevan a ninguna parte<sup>5</sup>.

Por tanto, es necesario tener mucho cuidado con las evaluaciones culturales. El riesgo de etnocentrismo, entre otras cosas, es grande. El riesgo de calificar, apresuradamente, a mi cultura como mejor y a otra como peor, es grande. Y, finalmente, como ha venido sucediendo dentro de las iglesias y de las religiones, el riesgo de demonizar a la cultura moderna es muy fuerte.

---

5 Cf. Cortina, A. (1996). *Ética civil e religião*. São Paulo: Paulinas.

### 1.3. *El impacto de lo urbano moderno sobre lo cotidiano existencial*

La percepción de este impacto es fundamental para comprender el comportamiento sociocultural y verificar que los caminos alternativos no se apliquen fácilmente, ya que deben estar tan arraigados como los que han quedado incrustados en la vida urbana moderna. Las ciudades, especialmente las metrópolis, se han convertido en un gran centro comercial. Un alcalde no es más que un gerente de mercado de los grupos que poseen el capital.

En el campo se puede plantar alguna cosa para comer, criar animales, en el conglomerado urbano apenas se puede plantar una planta de tomate<sup>6</sup>. Los esfuerzos de una agricultura urbana, aunque loables, no representan casi nada en porcentajes de producción. No es necesario visitar una *favela* para comprobar la baja calidad de vida. La realidad de los apartamentos y condominios, y especialmente las grandes periferias, también revelan muchos sufrimientos. Las calles, aparentemente bien urbanizadas, esconden gigantescos dilemas existenciales. Un terreno de diez metros por 20 metros puede ocultar tres, cuatro o cinco casas, con varias familias, muchas veces superando el número de casas. ¿Cómo anunciar el ideal tradicional de familia, en un contexto en el que, para que la familia sobreviva, necesita relativizar muchos valores?

El impacto aún puede extenderse en muchas direcciones. Se puede, por ejemplo, analizar la lógica del consumo, uno de los combustibles más utilizados para mantener la satisfacción de los deseos individuales. Pocos libros son tan efectivos como algunos anuncios que invaden el imaginario social. El poder de un 'mercado divinizado' penetra profundamente en el inconsciente, donde el 'no poseer cosas' puede hacer que las personas no se sientan como

6 Es necesaria una observación. Hoy no se puede separar nítidamente, en cuanto a mentalidad, el espacio rural y el urbano. El ejemplo anterior es solo desde un punto de vista territorial.

seres humanos completos. El mundo simbólico del mercado puede penetrar profundamente en las mentes y en los corazones, siendo capaz de convertir el clamor por las luchas sociales en un diálogo de sordos.

Esta nueva realidad ha traído muchas reacciones apasionadas: desde la condena de Galileo Galilei hasta la crítica extrema a lo que el papa Francisco, por ejemplo, ha hecho y ha dicho, pues ya hay quienes afirman que es un ‘traidor de la Tradición’. Reacción provocada por la imposibilidad de vivir, por primera vez en la historia de la humanidad, en una sociedad donde Dios y las instituciones que buscan representarlo, no son absolutamente necesarias para explicarlo todo. Por supuesto que la modernidad no es estructuralmente atea, pero, al igual que la mayoría de los asuntos humanos dentro de sí, ella privatizó casi todo, incluido Dios. Y si Dios ‘es mi problema’, ni siquiera ‘mi’ Iglesia puede determinar con fuerza mi comportamiento.

## 2. LA RESPUESTA CATÓLICA: UN EJEMPLO

El recordado padre José Comblin fue uno de los teólogos más preocupados por los desafíos del mundo urbanizado. En uno de sus escritos, en 1996, aseguró que “la liberación se vuelve, al mismo tiempo, más urgente y más remota. Hace treinta años, todo parecía sencillo. Ahora todo parece complejo”<sup>7</sup>. En la obra donde aparece este texto, él hace un buen resumen de cómo la Iglesia católica buscó responder al desafío de la modernidad.

Hoy compartimos con Comblin lo que dijo en 1996. La crítica sigue siendo válida. El miedo a embarrarse, para usar una imagen del papa Francisco, es muy grande. Una excesiva preocupación por la ortodoxia, un legalismo sin medida, han penetrado profundamente

---

7 Comblin, J. (1996). *Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada de libertação*. São Paulo: Paulus, p. 6.

en la Iglesia católica. Gracias a Dios, esta actitud no impidió que se dieran muchas experiencias de diálogo fructífero con la modernidad, entre las que se incluyen las CEB. Identificaremos algunos aspectos de la confrontación entre modernidad y respuesta pastoral, desde el Concilio Vaticano II hasta hoy.

## 2.1. *El difícil diálogo abierto por el Concilio Vaticano II*

Sin duda, el gran hito del diálogo católico con la cultura moderna es el Concilio Vaticano II —celebrado entre 1962 y 1965—, sobre todo la constitución pastoral *Gaudium et spes*, como dijo el difunto cardenal Aloisio Lorscheider, fallecido en 2007, en la presentación de una obra dedicada a los 40 años del Concilio:

Si nos adentramos más en lo concreto, encontramos dos palabras clave que sintetizan el propósito del Vaticano II: *aggiornamento*, con sinónimo de actualización, renovación, rejuvenecimiento de la Iglesia; diálogo, con sinónimo de comunión, participación, corresponsabilidad, diaconía<sup>8</sup>.

Sin embargo, desde entonces, el diálogo no ha sido tan fácil. Al principio, los sectores ultraconservadores no esperaron ni siquiera un tiempo de su aplicación. Al leer el Vaticano II como una traición al Concilio de Trento (1545-1563), rompieron la comunión con la Iglesia católica.

En Brasil, monseñor Antônio de Castro Maia (1904-1991), que fue obispo de Campos —en el estado de Río de Janeiro—, fue un ilustre participante de esta ala tradicionalista. Los intentos de reconciliación, especialmente aquellos hechos por el papa Benedicto XVI, no tuvieron éxito. Pero estos sectores no representan una oposición que impida el diálogo, ya que son minoritarios.

8 Lopes, P. & Bombonato, V. (2004). *Concilio Vaticano II – Análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, p. 6.

Sin embargo, el avance de la modernidad y los acontecimientos que marcaron la década de los 60, como el ‘mayo de 1968’ en Europa y las dictaduras militares en América Latina y el Caribe, hicieron que otros sectores abrieran una crítica velada al Vaticano II. Inicialmente con tenues críticas, pero luego, bajo el pontificado de Juan Pablo II, la crítica cobró consistencia, y está llegando a su punto máximo ahora con Francisco.

Por supuesto que las críticas no enfrentaron directamente al Concilio, como lo hicieron los tradicionalistas. Simplemente señalaban que las interpretaciones como, por ejemplo, las de la teología de la liberación y de las CEB, no estaban a la altura del principio fundamental del Vaticano II. La acusación, que aún persiste, es que se hace un uso ‘ideológico’<sup>9</sup> del Concilio, rompiendo fundamentalmente con la continuidad de la ‘única Iglesia de Cristo’. La crítica más potente provino del teólogo Joseph Ratzinger, y luego, incluso siendo papa Benedicto XVI, continuó una especie de ‘cruzada’ contra la modernidad, por ser ese proceso cultural, según él, un ‘relativismo’ devastador de la herencia cultural de la civilización occidental<sup>10</sup>. Él habló de una hermenéutica de ruptura o discontinuidad.

Ahora bien, cuando monseñor Aloisio, que además de cardinal fue un excelente teólogo, habla de *aggiornamento*, ¿podríamos hablar de ‘hermenéutica de la discontinuidad’? Al hacer un análisis semántico de la crítica de Ratzinger, se puede comprobar que la promoción de la discontinuidad la hacen quienes buscan una verdad ‘químicamente pura’ y no quienes buscan un *aggiornamento*, como

---

9 Aquí hago una observación importante. Generalmente, quienes realizan esta crítica, conceptúan ‘ideología’ de forma muy restrictiva, demostrando un gran desconocimiento de las diversas aplicaciones del concepto. Lo aplican apenas a la conceptualización de ‘idea falsa’. Ahora bien, ¿la presencia de religiosos en ceremonias públicas del poder civil no induce a los que asisten a pensar que lo religioso apoya el poder, aun cuando este es visiblemente injusto? ¿No es esta una presencia ‘ideológica’? La tan mentada neutralidad política por parte de sectores de la jerarquía católica, ¿no es una posición ‘ideológica’ cuando tal neutralidad no reconoce una flagrante injusticia?

10 Otra observación importante. La cita a Juan Pablo II y a Benedicto XVI no pretende abarcar el ministerio que estos dos hombres ejercieran con gran dignidad. Apunta a señalar una comprensión diferenciada de la modernidad y su impacto en la respuesta a los desafíos del mundo urbano.

lo ha hecho una teología más progresista, entre ellas la teología de la liberación. ¿Quiénes son los que causaron confusión? ¿Quién rompió la comunión con la Iglesia?

Un ejemplo muy simple: en los encuentros de las CEB, la reverencia a los obispos y la relación continua con los documentos del Magisterio es grande, por supuesto siempre con mucho sentido crítico. Sin embargo, otros sectores más ‘obedientes’, que insisten en presentarse como ortodoxos, a menudo tergiversan la información. Divulgaron y divulgan, por ejemplo, que la teología de la liberación, en bloque, fue condenada, sin citar jamás un texto del Magisterio que indique tal condena.

El diálogo fue difícil, pero no impidió que se inaugurara una práctica pastoral con mayor capilaridad en la vida de la sociedad moderna. Inclusive se asumió el concepto de ‘nueva evangelización’. En el fondo, ante el desafío de la modernidad, se han buscado alternativas pastorales. Enumeraremos dos modelos: el primero caracterizará a los llamados ‘nuevos movimientos’ y el segundo a las CEB. Por supuesto que tales modelos no representan todo el esfuerzo pastoral realizado en la etapa posterior al Vaticano II. Sin embargo, son emblemáticos.

## 2.2. *Los ‘nuevos movimientos’<sup>11</sup>*

La realidad de los movimientos en la Iglesia católica es bien conocida. Tienen una gran exposición en los medios. En varias televisiones de inspiración católica, es evidente la preferencia pastoral

11 El nombre ‘nuevos movimientos’ llega en contraposición a los antiguos que venían desde antes del Concilio Vaticano II, como la ‘Legión de María’, la ‘Congregación mariana’, el ‘Apostolado de la oración’, entre otros, que no desaparecieron, aunque sufrieron un duro golpe con la aparición de los nuevos. Vale la pena señalar que los antiguos movimientos, en muchos aspectos, tienen una teología más calificada que los llamados nuevos. También creo que las CEB, al no dar la debida importancia a la religiosidad popular, perdieron la oportunidad de caminar con el pueblo también a través de su religiosidad. En el encuentro de Juazeiro (Bahía, Brasil) se dio una señal de diálogo más consistente.



por el estilo predominante de los movimientos, como ocurre con la espiritualidad pentecostal y, en algunos casos, neopentecostal.

Sin embargo, cabe señalar que los movimientos no se agotan en la descripción fenomenológica hecha rápidamente en el párrafo anterior. La diversidad es grande. Destaco, por ejemplo, el ‘movimiento de los focolares’. Se percibe en este movimiento una atención a los desafíos de la modernidad. No hay condiciones para analizar aquí cómo se presta esta atención, pero sin duda hay indicios de un intento de diálogo. Hay diálogo con la perspectiva económica, incluso buscando una solución que ellos llaman ‘economía de comunión’. También buscan dialogar con la ciencia moderna, con publicaciones que tratan sobre física y biología, entre otros temas.

Esta experiencia eclesial representa una gran paradoja. Por un lado, los ‘nuevos movimientos’ asumen varios elementos de característica moderna<sup>12</sup>, pero, por otro lado, hay un enfrentamiento con cuestiones modernas fundamentales, trayendo a la vida concreta del creyente una gran ambigüedad.

Se percibe una gran presencia urbana de los nuevos movimientos. En este sentido, se han adaptado realmente bien. Pero es una adaptación acrítica. Hacen una crítica contundente de los comportamientos modernos, pero introyectan una religión consumista, colocándose en la perspectiva de la competencia religiosa, en la que sus símbolos se ofrecen en el mercado como cualquier otro producto de consumo.

Muchos de estos movimientos también coinciden con la lógica de los grandes eventos, en la línea de tener visibilidad social, factor que ha sido asumido inclusive por una parte considerable de la jerarquía católica, como ocurre en la Jornada Mundial de la Juventud. Sin embargo, es una opción extremadamente arriesgada.

---

12 Existen aquellos movimientos que asumen explícitamente una crítica a la modernidad y proponen una vuelta al pasado, como los ‘Heraldos del Evangelio’ o ‘Caballeros de la Virgen’ y el ‘Opus Dei’.

No hay duda, en el contexto urbano, de que ser reconocido por las multitudes tiene un impacto para quienes quieren influir en la sociedad con una determinada propuesta. Pero un estadio de fútbol lleno, incluso con una sola hinchada, no produce necesariamente, fuera del momento específico de un partido de fútbol, una unidad de valores y de proyecto de vida. La gente, en el mundo urbano, participa en los más variados encuentros, espectáculos diversos, volviendo a casa contentos, pero no necesariamente dispuestos a continuar el espectáculo en su día a día. La propuesta cristiana es esencialmente comunitaria, con necesidad de un camino cotidiano de profundización y motivación, exactamente como es la vida.

Otro factor importante es que los movimientos de carácter pentecostal trajeron la necesidad de profundizar la teología del Espíritu Santo. Esto ha sido y sigue siendo interesante. Pero, por otro lado, también se constituye una teología superficial, que a menudo crea confusión en la mente de los fieles, donde el Espíritu Santo puede confundirse con una concepción más parecida al espiritismo.

La rápida referencia hecha en este tema solo busca resaltar que después del Concilio Vaticano II se produjo la introducción de una práctica pastoral que ha sido señalada como moderna, pero, a nuestro juicio, con gran superficialidad. No negamos la importancia y las buenas intuiciones de este fenómeno, pero si no se colocan en medio de la planificación pastoral de la Iglesia católica en su conjunto, se corre el grave riesgo de un vaciamiento cualitativo de la presentación del cristianismo como un camino de sentido profundo dentro de la modernidad.

### *2.3. Las Comunidades Eclesiales de Base*

He señalado la contribución de las CEB en tres direcciones, y en las tres hay claros signos de diálogo con la modernidad. Primero, en profunda sintonía con el Concilio Vaticano II, ellas han hecho una

constante memoria del contenido y del espíritu de la evangelización. Ahora bien, el Evangelio ciertamente no es un texto moderno, pero la perspectiva pedagógica señalada por el Concilio y retomada, brillantemente, en la exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo contemporáneo, del papa Pablo VI —*Evangelii nuntiandi*—, sobre la necesidad del diálogo con la modernidad, es insistentemente buscada en el caminar de las comunidades<sup>13</sup>.

La segunda contribución va en la dirección de buscar una estructura eclesial ampliamente participativa. Aquí se entra de lleno en la modernidad, porque en la cultura moderna se amplía el estatus del individuo en cuanto a la necesidad que tiene cada persona de participar conscientemente en el proceso histórico.

Es difícil entender por qué hay tanta dificultad con la palabra ‘participación’ al interior de la Iglesia. En la teología, e incluso en el derecho canónico, esta palabra no se define como herética o ilegal. La estructura jerárquica —gobierno santo— de la Iglesia, no indica que el diálogo, la toma de decisiones transparentes, la ampliación de los servicios ministeriales, sean vistas como actitudes anti-eclesiales, frente a una tendencia de acentuar el poder absoluto solo de Dios. Siendo así, nos parece que las críticas revelan mucho más un miedo en cuanto a la pérdida de privilegios de poder, que un origen de orden teológico o incluso dogmático.

Finalmente, como tercer aporte, indico un punto por el que las CEB son más conocidas: el testimonio de la solidaridad como factor permanente de la vida cristiana. Una de las características más fundamentales del camino de las CEB es precisamente la de sumergir cada vez más sus raíces evangélicas en la vida de las personas, creciendo en núcleos comunitarios y en solidaridad con las causas de la justicia. La solidaridad no puede faltar en la vida del cristiano o de

---

13 En mi modesta opinión, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* —La alegría del Evangelio—, sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, del papa Francisco, es un bellissimo complemento de *Evangelii nuntiandi*. Las dos exhortaciones deben ser leídas conjuntamente.

la cristiana. Necesitamos estar siempre atentos y atentas a la forma en que buscamos ser signo, levadura y luz para el mundo<sup>14</sup>.

Sin embargo, quienes articulan las Comunidades de Base también deben afrontar el desafío de una articulación que sea capaz de tener una mirada más integral de las diferentes realidades que orientan el camino pastoral. Los intereclesiales no revelan la diversidad de la organización de las CEB en Brasil, y mucho menos en América Latina y el Caribe. Aún no es posible comprobar una presencia significativa de las mismas en los grandes centros urbanos.

Otro factor es que los encuentros de las CEB están sobrecargados de análisis sociopolíticos. No se puede pretender motivar la esperanza humana centrándose únicamente en el tema de la desigualdad social, que es, sin duda alguna, una gran injusticia. Pero la vida humana es mucho más compleja. Sin una mirada amplia de los motivos que promueven la razón fundamental de la existencia, no se llegará a ninguna parte. En la realidad urbana actual, esto es de suma importancia.

Por tanto, la misión que nació de la fidelidad al camino de Jesucristo debe desplegarse necesariamente en la dirección y en la sensibilidad hacia los pobres. En cuanto a esto no hay duda. El Reino es preferentemente de los pobres y de aquellos y aquellas que se hacen pobres por la causa de Dios. No es un capricho ni una comercialización para obtener la salvación, ni tampoco se reduce a una causa explícitamente política; es, sí, una dinámica de vida que deberá tomar partido, como lo hizo Jesucristo, para testimoniar el amor de Dios por la creación, especialmente cuando esta creación es herida en lo que debería ser 'su imagen y semejanza': el ser humano.

Pero, ¿quiénes son los pobres en las grandes ciudades? Responder a esta pregunta de manera amplia es fundamental. Gritar,

14 El obispo emérito de Roma, Benedicto XVI, en su primera encíclica, *Dios es amor*, recordó con firmeza que la caridad es un elemento fundamental de la evangelización.

proféticamente, contra la injusticia social, es imprescindible, pero una familia de clase media que ve a su hijo caer en la dependencia a las drogas, también sufre y de alguna manera vive una pobreza.

En la población planetaria, después de los cristianos, musulmanes e hindúes, el grupo más representativo se llama ‘sin religión’. ¿Por qué? ¿Ha perdido el Evangelio su fuerza y belleza? Nuestra respuesta va en la dirección de la necesaria profundización del diálogo con la cultura moderna y en el enraizamiento en la realidad urbana. Una vez más estaremos limitados por el espacio, pero no dejaremos de señalar perspectivas que pueden representar credibilidad en el mundo actual. El hermoso ejemplo del papa Francisco ha demostrado que es posible hablar al mundo de hoy, especialmente con el testimonio<sup>15</sup>. Entonces, proponemos algunas orientaciones.

### 3. PERSPECTIVAS FRENTE AL DESAFÍO URBANO

#### 3.1. *Mirando dentro de la Iglesia*

La cuestión urbana exige que descubramos caminos, intereses, conflictos, donde el ser humano moderno se encuentra, para que se pueda encarnar el Evangelio a partir de su lugar. No se trata de crear otra pastoral, sino de adentrarse en la realidad urbana y traer al trabajo pastoral, como un todo, el dinamismo de la vida en la ciudad. Es necesario tomar en cuenta que la configuración de lo urbano ha cambiado la estructura de la organización de la vida. En no pocas oportunidades asistimos a familias sin una estructura estable donde, muchas veces, el marido es alcohólico o ha abandonado la

---

15 *Evangelii gaudium*, citando a *Evangelii nuntiandi*, nos recuerda algo que es fundamental en el mundo. También en esta época la gente prefiere escuchar a los testigos: “tiene sed de autenticidad [...]. Exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos conocen y tratan familiarmente como si lo estuvieran viendo” (EG 150).

casa. La tasa de violencia doméstica es muy alta. ¿Qué pasa con las madres solteras? ¿Este hecho les quita la fe en Dios? Por lo tanto, no se trata de crear una ‘pastoral urbana’, sino de realizar una pastoral que se involucre con la realidad desde adentro.

Toda la Iglesia debe participar en el proceso de planificación pastoral —presbíteros y laicos—. El mundo moderno es participativo y ya no es posible exigir a un ser humano que opte por un determinado camino sin su contribución. Por eso, es necesario mirar hacia dentro de la propia realidad eclesial.

Una Iglesia con la participación de todos desarrollará también una intensa experiencia misionera de acción pastoral inserta en la ciudad, utilizando mecanismos que toquen la vida de las personas en profundidad y no solo en la superficie. La tendencia moderna hacia lo superficial debe ser superada por soluciones pastorales que posibiliten el encuentro de las personas consigo mismas y con los demás. Es fundamental la multiplicación de pequeñas comunidades —las CEB siguen siendo una importante experiencia de fe cristiana llevada a cabo dentro de la Iglesia católica que se organizan en pequeñas comunidades—, los círculos bíblicos, los grupos de calle, la catequesis dinámica, la liturgia viva, los grupos ecuménicos, son importantes contribuciones.

Y no puede faltar la sensibilidad con la religiosidad popular y la revitalización de los movimientos organizados y legitimados por la Iglesia en la perspectiva de que sus espiritualidades tengan un compromiso con el ser humano integral: en sus aspectos psíquicos, sociales, políticos y económicos. Las personas solo se encuentran realmente en círculos pequeños de relaciones. Las grandes manifestaciones y los grandes encuentros, pueden suceder, pero no sustituyen a este nivel de relación humana. El intento de privilegiar los grandes eventos cae en la trampa de la superficialidad moderna.

Y, por supuesto, será necesaria una profundización espiritual que apoye la realización de tal camino. Y esto implica la formación de cuadros competentes, capacitados, con ardor misionero de quien se siente llamado por el Señor de la historia a vivir la vida cristiana en diálogo con el mundo moderno. Es necesario un esfuerzo formativo en dos direcciones: por un lado, revisar la formación de los futuros sacerdotes y, por otro, revisar e intensificar la formación de los laicos para que puedan estar a la altura del diálogo.

No podemos dejar de ofrecer una formación constante a los laicos y a las laicas, porque necesitamos una Iglesia totalmente ministerial. La centralización del trabajo pastoral en manos de los sacerdotes es completamente inviable. El presbiterio es el ministerio de la unidad y no de la concentración del poder. Se gasta mucho en la formación de sacerdotes y casi nada, comparativamente, en la formación de laicos y laicas. Es necesario también preparar a los ministros y a las ministras no ordenados y ordenadas, y dedicar tiempo y recursos a ellos y ellas. Los laicos y las laicas con función ministerial pueden ser los ‘tentáculos’ de la Iglesia en varios ámbitos de la realidad actual.

La Iglesia, proféticamente, necesita ser realmente una comunidad. Compartir, como recuerdan los Hechos de los Apóstoles, no puede ser un mero recordatorio de un pasado lejano. Hay una necesidad urgente de conversión al compartir, a la intensa comunión en un clima vivo de amor, verdad y justicia. Ella no puede seguir hablando de errores en la sociedad, como la falta de solidaridad, si en su interior se constatan errores similares. Es necesario repensar la administración de los bienes eclesiásticos. A veces, al lado de una parroquia rica hay una parroquia pobre, y no hay ningún intercambio económico entre ellas. También junto a una diócesis rica, una diócesis pobre. Hay sacerdotes que poseen autos de lujo para realizar labores pastorales, mientras que otros viven con un auto estropeado.

### 3.2. *Mirando hacia fuera de la Iglesia*

En la Iglesia católica, hasta el Concilio Vaticano II, existía una fuerte tendencia a ‘demonizar’ la cultura moderna, tendencia que ha disminuido, pero no ha desaparecido. En esta perspectiva, la realidad del trabajo pastoral aún tiene que descubrir la presencia de Dios, discernir su Palabra y escucharla en medio del ruido y la confusión de la ciudad. Dios no viene a la ciudad como agente pastoral. Él está presente ante ella. San Justino nos recordaba esta realidad en el siglo II, con la teología de las ‘semillas del Verbo’. Por lo tanto, la actitud del agente requiere humildad, silencio, desinterés. Requiere, sobre todo, fe en la presencia de Dios en la ciudad moderna, en la vida y en la cultura suscitada por ella.

Es interesante cómo fácilmente olvidamos aquella actitud acogedora de Jesús de Nazaret que no despidió a la samaritana, que no se aparta de los recaudadores de impuestos ni de los pecadores. Cómo olvidamos que también nosotros estamos ‘enfermos’ y necesitamos al ‘médico’ Jesucristo. Cuánta dificultad para percibir la humanidad de los homosexuales, de las prostitutas, de los presos, etcétera. Hoy nos enfrentamos a todo el movimiento de emancipación y de valoración de la mujer. Ella conquista cada vez más espacios en la organización de la vida en la ciudad. Y estas preguntas todavía no fueron enfrentadas con valentía por la fe cristiana en el mundo de hoy. Las mujeres continúan siendo tratadas como seres humanos de segunda categoría.

La teología debe ser un conocimiento que busque entrar en el debate de los temas actuales, manteniendo obviamente su identidad. Es necesaria una reformulación metodológica en la producción teológica, donde la relación con la experiencia espiritual juegue un papel fundamental<sup>16</sup>. La teología de la liberación, a lo largo de su

16 Publiqué, junto con mi esposa, un trabajo sobre este asunto: Carias, P. & Cruz, A. (2016). *Outra teologia é possível. Outra Igreja também*. Petrópolis: Vozes.



historia, con honrosas excepciones, no presentó elementos suficientes para la liberación de la teología misma de los presupuestos cognitivos que no alcanzan adecuadamente la realidad de la elaboración del conocimiento que hoy se configura en nuestra realidad cultural. Hoy se empieza a pensar en perspectiva ‘decolonial’, con un largo camino por recorrer, por no hablar del gran desafío del diálogo con la ciencia moderna, que también requerirá cambios de perspectivas<sup>17</sup>.

Ahora bien, lo que se acaba de señalar, siendo solo un ejemplo entre otros temas, indica con contundencia que no podemos afrontar el diálogo con el mundo urbano simplemente afirmando una doctrina sin el esfuerzo de analizar críticamente todos los aspectos que envuelven el proceso cultural actual.

Y lo que hemos visto como una cierta difusión del cristianismo en la televisión, primero con los protestantes y luego con los católicos, es precisamente el continuo reforzamiento de una ‘imagología’, es decir, una cultura de la imagen. La religión, e incluso Dios, se transforma en un producto que agota el sentido de la vida en ‘tener’, en la competencia desenfrenada, donde el ser humano es apenas un trampolín al éxito, con poco o ningún énfasis en la dimensión escatológica. Existe el riesgo de anunciar una completa felicidad egocéntrica y sin perspectivas de un futuro pleno. Todo está terminado. El ‘dios mercado’ tiene la propiedad de transformar todo en mercadería. La lógica del consumo lo invade todo. Y, para empeorar las cosas, con la religión producida por el culto a este dios, no puede haber ecumenismo. Por detrás de muchas ‘guerras

---

17 Al respecto, participé en un trabajo que buscaba resaltar el diálogo necesario con la teoría de la evolución. Se trata del libro coordinado por Alfonso García Rubio y Joel Portela Amado: García, A. & Portela, J. (2012). *Fé cristã e pensamento evolucionista*. São Paulo: Paulinas. Escribí el capítulo: "O futuro que se abre ao presente em evolução: encontro entre teologia e teoria da evolução no discurso escatológico" (pp. 287-306). También escribí un pequeño artículo en la revista electrónica *Creatividade*, bajo el título: "Ciência e religião: chega de briga!", disponible en [http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/rev\\_creatividade.php?strSecao=input0](http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/rev_creatividade.php?strSecao=input0).

santas' actuales está precisamente este dios belicoso. Un dios cuyo mensaje debe imponerse y no proponerse, cueste lo que cueste.

Finalmente, no es posible olvidar la cuestión ecológica. No es solo un problema que corre junto a otros. También tiene que ver con el tema cultural. El 12.º Intereclesial de las CEB, celebrado en Porto Velho, Rondônia, en 2010, nos recordó muchos aspectos de esta realidad. Queremos un mundo mejor, pero corremos el riesgo de seguir teniendo prácticas insostenibles en el mundo actual. ¿Qué hacemos con nuestra basura, por ejemplo? Roberto Malvezzi llama, con razón, a los recolectores como 'cuidadores de las ciudades'<sup>18</sup>. Es necesario cambiar las estructuras sociales, pero también es necesario cambiar las mentes y los corazones. En esta dirección, la encíclica del papa Francisco, *Laudato si'*, está siendo un divisor de aguas, colocando finalmente a la ecología como una agenda permanente.

Por tanto, dialogar con el mundo actual no significa renunciar a la dimensión profética, aunque tengamos que volver a las catacumbas. La Iglesia debe tener una decisiva presencia evangelizadora, misionera, junto a los constructores de la sociedad pluralista, con atención a los medios de comunicación social, a las tradiciones culturales y a las fiestas populares, a la música y a la danza.

En muchos sectores de la vida urbana actual, se resalta el testimonio de la Iglesia en la lucha social que no puede dejar de ser proclamado: la defensa de los derechos humanos, la búsqueda de mejores condiciones de salud, la reivindicación de un proceso social menos excluyente con educación y vivienda digna para todos, en fin, una Iglesia siempre solidaria en la defensa de los derechos de los empobrecidos y marginados, una Iglesia que es signo e instrumento de misericordia, una Iglesia hambrienta y sedienta de justicia. Pero también es necesaria una Iglesia tremendamente atenta a los clamores existenciales que impregnan la vida de la gran mayoría de

18 Cf. Malvezzi, R. (2012). *O espírito ecológico nas CEBs*. São Leopoldo: Iser Assessoria / Cebi.

los seres humanos que habitan este planeta, y en este sentido no hay forma de dejar de abordar las cuestiones culturales fundamentales.

## CONSIDERACIONES FINALES

La falta de reflexión acumulada en torno a la cuestión urbana, en sus diversas dimensiones, hace que el desafío sea bastante grande. Aquí priorizamos la dimensión antropológica. Y ciertamente nuestro análisis puede haber pasado por alto factores importantes que no entran en una pequeña propuesta como esta.

Sin embargo, si queremos construir otro mundo, tendremos que penetrar en las diversas dimensiones simbólicas que configuran la vida en la ciudad urbana moderna y la vida en sentido amplio. No se puede pensar en la naturaleza solo desde una perspectiva antropocéntrica. Se abre un horizonte de renovación, que debe superar los reduccionismos teológicos.

El siglo XXI será un momento clave para reorientar nuestras elecciones en torno a la dignidad fundamental de toda persona humana, en profunda armonía con la naturaleza y con el cosmos. Pongámonos en camino.



# MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y LA TEOLOGÍA COMO SENSIBILIDAD CRÍTICA

*Nicolás Panotto\**

## 1. MODERNIDAD

Hablar de modernidad comporta una labor sumamente compleja, desde la sola delimitación de su objeto. ¿Es un período histórico? ¿Un conjunto de cosmovisiones socioculturales y políticas? ¿Un proceso de reconfiguración geográfica y geopolítica? ¿Todas juntas? Sea como fuere, pareciera que la modernidad se presentara muchas veces de manera espectral, aludiendo a un proceso radical de transformación histórica, por momentos lejano —adquiriendo, incluso, nuevas nominaciones, como la de ‘posmodernidad’—, y por otros muy cercano, localizando matrices de sentido común que aún demarcan nuestras cosmovisiones sociales, prácticas políticas y fronteras culturales.

---

\* Argentino. De tradición protestante. Licenciado en teología, magíster en antropología social y política, y doctor en ciencias sociales. Director de *Otros cruces* e investigador adjunto de la Universidad Arturo Prat, en Chile.

La primera vez que se utilizó la expresión ‘moderno’ fue en el siglo V, en su forma latina *modernus*, traducido como ‘lo actual’, para señalar el quiebre entre la era romana-pagana y la cristiana. Como subraya Jürgen Habermas, el término aparece de forma constante en la historia europea a la hora de reconocer la culminación de un período y el comienzo de otro<sup>1</sup>. En términos históricos, la modernidad se asocia con un conjunto de acontecimientos que marcaron la frontera de paso desde el período medieval. Suele vincularse con el desenlace gestado en el siglo XVII, con la Revolución Francesa, el paso por el Renacimiento y la Ilustración, la Revolución Rusa en 1917, y otros hechos que se fueron sumando a la condensación de una serie de reconfiguraciones socioculturales que marcaron una inevitable percepción de no retorno. Aunque también se plantea que este proceso, en realidad, comienza mucho antes, con el impacto del tomismo en el siglo XII y la Reforma en el siglo XVI, todo esto en el marco —como profundizaremos más adelante— de la mutación geopolítica resultante de las empresas coloniales en América y en África.

Pero en el siglo XIX ocurre una mutación del sentido dado a la modernidad en términos filosóficos y socio-culturales, donde dicho término se comprende ya no como un simple cambio epocal, sino como el establecimiento de una configuración de alcance universal, cuya abstracción proyecta la nominación de ‘modernidad’ como una frontera que sojuzga la historia en su totalidad, como lo advertimos en la idea de progreso, tal como la desarrolló Auguste Comte en el siglo XIX, para quien la historia occidental avanza de un estadio teológico a uno metafísico, y de allí alcanza el *súmmum* de la ‘evolución intelectual’ en el estadio positivo, donde se “renuncia a buscar el origen y el destino del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse únicamente a descubrir,

1 Cf. Habermas, J. (2008). La modernidad, un proyecto incompleto. En AAVV. *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, p. 20.

con el uso bien combinando del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas”<sup>2</sup>. Zygmunt Bauman resume este ‘espíritu’ de la siguiente manera:

Si el ‘espíritu’ era ‘moderno’, lo era en tanto estaba decidido a que la realidad se emancipara de la ‘mano muerta’ de su propia historia... y eso sólo podía lograrse derritiendo los sólidos (es decir, según la definición, disolviendo todo aquello que persiste en el tiempo y que es indiferente a su paso e inmune a su fluir). Esa intención requería, a su vez, la ‘profanación de lo sagrado’: la desautorización y la negación del pasado, y primordialmente de la ‘tradición’ —es decir, el sedimento y el residuo del pasado en el presente—<sup>3</sup>.

Anthony Giddens propone tres elementos que dan cuenta del sentido de ‘discontinuidad’ en la modernidad, y que marcan ‘un antes y un después’: el ritmo de cambio —donde se da un proceso de celeridad radical en las transformaciones sociales—; el ámbito de cambio —donde las interconexiones globales juegan un rol fundamental para ampliar el alcance de dichos fenómenos, generalmente encuadrados en un nivel más bien local—; y la naturaleza intrínseca de las instituciones modernas —donde el nacimiento del Estado-nación juega un rol fundamental en la reconfiguración de los modos en que se entendían las instituciones políticas hasta entonces—<sup>4</sup>. Estos elementos hacen que la modernidad adquiera un aura de excepcionalidad, lo que la ubicará en un lugar de jerarquía ontológica con respecto a otros períodos históricos.

La lista de acontecimientos y procesos que definen a la modernidad es extensa. Es el período en el que nace la idea de progreso, donde la teoría de la evolución se traslada al plano social, siendo la

---

2 Comte, A. (1981). *Curso de filosofía positiva: primera y segunda lecciones*. Buenos Aires: Aguilar, p. 36.

3 Bauman, Z. (2007). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p.9.

4 Cf. Giddens, A. (1997). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, p.19.

configuración occidental el punto de llegada sublime de ese tránsito. Esto se da gracias al paso del pensamiento teológico, preponderantemente medieval, al racionalismo como instancia de justificación y verificación sobre los principios de veracidad y del establecimiento de las estructuras sociales. Es justamente el racionalismo lo que hace de la modernidad un fenómeno universal.

Todo esto va de la mano de un conjunto de transformaciones en el campo de la economía y la política occidentales. Es el período de un fortalecimiento en el proceso de industrialización y la expansión a través de las empresas coloniales europeas, lo que da origen a la economía capitalista de mercado. Ello se cimenta, por un lado, en una reconfiguración demográfica, donde se despliega un importante crecimiento de los centros urbanos, no sólo como epicentros económicos sino también políticos y socioculturales. Por otro lado, se produce un cambio en el campo político, donde el feudalismo y la idea de soberanía real cambia por el lugar de los Estados-nación y la soberanía popular. De esta manera, el nacionalismo, la burocratización, autonomización y racionalización de la política —como sugerirá Weber—, junto al lugar subjetivante que adquiere la pertenencia territorial y el incipiente nacimiento del sistema democrático, se establecerán como el baluarte de la política moderna con una proyección global, especialmente a partir del Tratado de Westfalia, en 1648, en Europa central.

Finalmente, la idea de secularización fungirá no sólo como un cambio en la jerarquización de lo social —que da cuenta del desplazamiento de la teología como *prima* ciencia, y de la Iglesia como institución dominante—, sino también en el campo de lo ético, la moral y las concepciones antropológicas. La centralidad que obtiene el lugar del sujeto a partir del antropocentrismo moderno —que desplaza el lugar axiológico predominante de Dios—, provoca un corrimiento en los modos de institucionalización, hacia lo que se denomina como ‘autonomización de lo social’, donde ya no son



las leyes —divinas / eclesiásticas— las determinantes, sino los propios procesos sociales y las acciones de los individuos. Esto deviene, también, en el despliegue de un escenario de pluralización social y pluralismo de valores, a partir de una inmanentización de toda construcción social.

Según Nicolás Casullo, existen tres grandes esferas donde la modernidad incide en su comprensión del mundo: la esfera cognitiva, donde reina la ciencia; la esfera normativa, que tiene que ver con las problemáticas éticas y morales, y las políticas de aplicación correspondientes; y la esfera expresiva, como son el campo del arte y la estética<sup>5</sup>. Según Casullo, el proceso de racionalización y el impacto de las ciencias positivas objetivizan la historia, al devolverle el podio frente a la hegemonía de la teologización medieval de las dinámicas sociales.

Esto va muy en línea con lo que varios autores sostienen con respecto al fenómeno de la separación entre tiempo e historia (Bauman) o tiempo y espacio (Guiddens), característico de la modernidad, donde el control de lo histórico y lo social se desprende del dominio abstracto del tiempo, el cual, a su vez, se inscribía en un plano teológico-trascendental —mediado, claro está, por la teología y el control eclesial—. Todo esto se sitúa bajo el manto esperanzador que nace del optimismo de la Ilustración, de la idea de progreso y de la capacidad civilizatoria de las empresas políticas modernas, que le otorgan a la historia un sentido, un fin.

Cada uno de los elementos mencionados merecería un extensísimo desarrollo. En este breve ensayo nos situaremos en sus implicancias sociológicas y filosóficas. Pero antes de ello, es importante destacar dos puntos fundamentales. Primero, que la modernidad constituye un fenómeno paradójico, y de alguna manera

---

5 Cf. Casullo, N. (1999). La modernidad como autorreflexión. En N. Casullo, R. Foster y A. Kaufman. *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba, p.17.

contradictorio. Apela a la libertad, pero desde prácticas políticas por momentos enajenantes; resalta el valor de la pluralización, pero en el marco de un proyecto de universalización del racionalismo y del progreso occidental. Además, podemos ver cómo la modernidad se confronta consigo misma. Así como advertimos contradicciones y paradojas, también podemos decir que aquello que la modernidad formula como bases de su propuesta, actúa al mismo tiempo contra aquellos proyectos que pretenden hegemonizar una noción particular de lo moderno como pensamiento único: el pluralismo se resiste a la homogenización, la autonomización del conocimiento se resiste al racionalismo, la diversificación de lo social resiste la burocratización de las instituciones políticas hegemónicas.

Uno de los elementos que nos permiten pensar en esta condición paradójica de la modernidad es la distinción que Alain Touraine hace entre la modernidad y los procesos de modernización. Podemos decir que estos últimos redefinen constantemente la modernidad, a partir de las concreciones particulares que asume según los contextos.

La modernización es la penetración de la modernidad en una situación concreta que, sea cual fuere, nunca es totalmente moderna. Por consiguiente, lo moderno siempre está entremezclado con lo no moderno, lo antiguo o lo tradicional, y la historia nos enseña que los mayores logros de la modernidad siempre fueron puestos en tela de juicio<sup>6</sup>.

Podríamos decir que la modernidad no sólo invoca la resignificación de un conjunto de objetos específicos, sino también la construcción de una matriz social que habilita una reapropiación incansable del sentido y la práctica de la propia modernidad, a partir de sus categorías constitutivas.

---

6 Touraine, T. (2016). *El fin de las sociedades*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 283.

Como indicamos, en la modernidad nacen las ideas de progreso, de comunidad, de identidad, inclusive de universalidad, y son esos mismos conceptos los que son constantemente reapropiados a partir de los lugares particulares en que se los opere. Esta distinción nos permite advertir que el sentido de modernidad, inclusive desde su núcleo histórico, no demarca un concepto unívoco y homogéneo, y que los sentidos de modernidad que se hegemonizan dependen de las dinámicas de poder en que se inscriban. Por esta razón, la modernidad no está exenta de las disputas dentro de su propio seno y con sus mismas lógicas.

A partir de esta idea nace también el concepto de ‘modernidades múltiples’<sup>7</sup>, el cual sostiene que, más allá de existir un ‘programa moderno’ con ciertas propiedades definidas, la historia de la modernidad opera bajo un ritmo de continuidades, discontinuidades y reapropiaciones constantes. Por ejemplo, como afirma Néstor García Canclini, no podríamos decir que América Latina es moderna; más bien, es un espacio donde lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno cohabitan, a veces de manera armoniosa, y otras conflictiva, por lo que el continente ‘entra y sale’ incesantemente de la modernidad<sup>8</sup>. Por ello, al hablar de modernidad hay que hacerlo desde una sensibilidad sociológica que ponga entre paréntesis todas las caracterizaciones y concepciones, dentro de las formas que adquiera según los contextos y las locaciones.

Todo esto es posible, también, gracias a la capacidad que tiene la modernidad de pensarse a sí misma. Esto es lo que Anthony Giddens denomina ‘modernidad reflexiva’.

La reflexividad de la modernidad se refiere al hecho de que la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones

---

7 Cf. Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, vol. 129, n. 1, p. 4; Beriain, J. (2002). Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones. *Mad*, (6); Taylor, Ch. & Lee, B. (1998). *Multiple modernities: modernity and difference*. Chicago: Center for Transcultural Studies.

8 Cf. García, N. (2005). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

materiales con la naturaleza están sometidos a revisión continua a la luz de nuevas informaciones o conocimientos<sup>9</sup>.

En línea con lo mencionado anteriormente, la modernidad construye las propias condiciones para repensarse a sí misma. Más allá de que este concepto —tal como se suele cuestionar al mismo Giddens— presenta ciertas limitaciones al ubicarse en el ámbito de la razón, la idea es destacar la capacidad que tiene la modernidad de establecer instancias de enunciación y revisión dentro de su mismo seno, a partir de la interacción entre sus modos de institucionalización y la agencia transformadora de los sujetos.

Pero hay un aspecto fundamental que los estudios sobre la decolonialidad han puesto sobre la mesa: no podemos hablar de modernidad sin referir al colonialismo. Enrique Dussel sostiene que “la expresión ontológica cartesiana (*ego cogito*) del siglo XVII fue anticipada por el *ego conquiro*, o aún más políticamente por el *ego domino* al otro, al indio”<sup>10</sup>. Es por esta razón que la idea europea de modernidad logró universalizarse e imponerse como sentido común. Alcanzó su estatus de excepcionalidad gracias a la empresa colonial que permitió su implantación coercitiva.

Tal como subraya Edward Said sobre la conexión entre la construcción de lo occidental en relación a los modos de definir el orientalismo<sup>11</sup>, de la misma manera América sirvió como ese ‘otro’, como un espejo, para legitimar la auto comprensión europea, desde la lógica moderna<sup>12</sup>. América Latina es, entonces, una ‘invención’ que ofreció el establecimiento de la modernidad como proyecto de poder, al instituir contraposiciones simbólicas e imaginarias

9 Giddens, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, p. 33.

10 Dussel, E. (2009). *Política de la liberación*. Vol. II, Madrid: Trotta, p. 22.

11 Cf. Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Debate.

12 Cf. Todorov, T. (2003). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI.

entre lo moderno y lo primitivo, la piel blanca y la piel negra, lo avanzado y lo arcaico, la ciencia y la superstición, la superioridad y el salvajismo<sup>13</sup>.

El colonialismo cumple diversas funciones en relación con la modernidad. Por una parte, establece una matriz geopolítica que instaura mecanismos de explotación —humana y ecológica— para habilitar el establecimiento del mercado capitalista y la industrialización. Recordemos también que los procesos de ‘des-colonización’ e independencia en el siglo XIX, vienen de la mano de la propagación de las ideas nacionalistas y las corrientes de pensamiento emancipatorio que nacen con los Estado-nación europeos. Pero, además de estas lógicas coloniales directas, también se instauraron un conjunto de demarcaciones que no se relacionan necesariamente con un tipo de incidencia directa sino con la construcción de un marco cosmovisional que, aunque no actúa de forma coercitiva, sí se instaura de forma ‘indirecta’ a través de procesos de subjetivación y relacionamiento.

Es lo que Anibal Quijano denomina como ‘colonialidad’, la cual divide en cuatro áreas<sup>14</sup>. Primero, la ‘colonialidad del poder’ como la creación de un sistema social de clasificación basada en la jerarquización racial y sexual, a través de la determinación de escalas entre identidades sociales. Segundo, la ‘colonialidad del saber’, que se relaciona con el posicionamiento del eurocentrismo como única fuente de conocimiento. Tercero, la ‘colonialidad del ser’, cuya fuerza radica en la inferiorización, subalternización y deshumanización, así como en la determinación de tipos de subjetividad. Y, por último, la ‘colonialidad de la naturaleza’, a través de la dinámica que se produce con la tajante división entre naturaleza y sociedad, que deja de lado otras posibles lógicas para definir las interrelaciones

---

13 Cf. Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.

14 Cf. Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, New York, pp. 342-386.

entre el contexto y la sociedad. En resumen, la colonialidad se presenta como una matriz que afecta las instancias más propias del campo social moderno, desde las instituciones sociales y políticas hasta los imaginarios y los discursos individuales y colectivos.

Por todo esto, vemos que la modernidad no puede escapar de haberse transformado en una lógica de poder, donde los criterios epistémicos, raciales, sociales, políticos y culturales de Europa se transformaron en la medida para dinámicas de inclusión, exclusión y opresión de aquellos/as 'otros/as' que quedan fuera de sus matrices hegemónicas de sentido, no sólo desde la legitimación de la geopolítica colonial sino también de las propias dinámicas de poder en los sectores subalternos.

Todo esto confirma por qué la modernidad se presenta como una instancia paradójica y contradictoria. De un lado de la moneda, encarna la constitución de un universo que se pretende emancipador, pluralizador y defensor de las libertades y las subjetividades, dejando consigo un conjunto de prácticas, imaginarios e instituciones que aún sirven a los movimientos y devenires de la actualidad. Pero, por el otro lado, nos topamos con un costo altísimo: cada uno de esos elementos se instauro bajo un manto metafísico de universalización a partir de una visión particular, como es la europea-occidental, y a partir de un conjunto de mecanismos coloniales, que aún persisten y que implantaron una superficie de violencia, segregación, racismo y sexismo. ¿Será que la liberación de la modernidad se deposita en confrontar esa misma paradoja?

## 2. ¿POSMODERNIDAD?

En medio de las intensidades sociohistóricas constitutivas de la modernidad, ella misma comienza a dar muestras de su resquebrajamiento, no sólo como producto de la inercia de su pluralización sino a partir de la debilidad de los presupuestos que la sustentan. Es aquí donde surge la noción de ‘posmodernidad’, como una nominación que, otra vez, nos pone entre la espada y la pared. Un ‘pos’ que es imposible ubicar como un cambio radical, cuando aún vivimos bajo el impacto de uno de los sucesos más determinantes de la modernidad, como lo es la Segunda Guerra Mundial. Pero es precisamente en ese acontecimiento donde se concentra el rostro perverso al que pueden llegar las pretensiones modernas y, con ello, el alcance de un punto crítico que, sea como fuere que se denomine, da cuenta del agotamiento de un modelo.

En el campo de la filosofía se discute hasta qué punto estamos hablando de un quiebre o no con la modernidad. Jürgen Habermas, por su parte, habla de la modernidad como un ‘proyecto incompleto’, por lo cual no es válido aún hablar de algo como ‘posmoderno’<sup>15</sup>. Otros, como Gianni Vattimo, afirman tajantemente que la modernidad llegó a un fin<sup>16</sup>. También hay quienes entienden este lapsus como una instancia de metamorfosis sociocultural, como Giacomo Marramao, donde más que posmodernidad, tendríamos que referir al paso de la modernidad-nación a la modernidad-mundo<sup>17</sup>. Finalmente, muchos/as plantean que la posmodernidad es, en realidad, la radicalización de la propia modernidad, como sostiene otro reconocido pensador posmoderno, Jean-François Lyotard, quien dice: “el posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo

---

15 Cf. Habermas, J. (2008). *Op. cit.*

16 Cf. Vattimo, G. (1990). Posmodernidad: ¿una sociedad transparente? En G. Vattimo et al. y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pp. 9-19.

17 Cf. Marramao, G. (2011). *La pasión por el presente*. Barcelona: Gedisa, p. 31.

sino su estado naciente, y este estado es constante”<sup>18</sup>. En la misma línea, John Caputo sostiene que “podemos dar un giro post-moderno a la modernidad si la retorremos cuidadosamente”<sup>19</sup>.

Nicolás Casullo destaca ocho crisis centrales para comprender los cambios que gestan el debate modernidad-posmodernidad<sup>20</sup>: la crisis del sistema capitalista post Segunda Guerra Mundial; la crisis del ‘Estado de bienestar’ como garante de una política de empleo y distribución; la crisis en los proyectos políticos e ideológicos alternativos al sistema capitalista; la crisis de los sujetos históricos, sea la clase obrera o grupos burgueses, quienes eran depositarios de la transformación política y social; una crisis en la sociedad de trabajo frente al surgimiento de las nuevas tecnologías; una crisis en las formas burguesas de lo político y sus instituciones tradicionales; la emergencia de un nuevo tipo de tecnología —cibernética— que redefine el campo de lo productivo; y por último, una cada vez mayor instrumentalización de lo cultural a través de los medios de comunicación.

Aunque estemos lejos de afirmar que la posmodernidad representa un cambio epocal radical —ya que la modernidad aún nos habita en sus diversas formas—, sí podemos decir que ella evidencia las consecuencias de los dos elementos ya mencionados: la radicalización de algunos de sus campos constitutivos, así como el impacto aún presente sus propias contradicciones. En este lapsus, el campo de la pluralización y diversificación modernos deja de ser entendido como un resultado de la autonomización de las esferas sociales, para transformarse en un marco epistémico, donde el principio de la diferencia se hace constitutivo y activo de la construcción de lo

18 Lyotard, J. F. (1986). *La posmodernidad (explicada para niños)*. Barcelona: Gedisa, p. 23.

19 Caputo, J. (2005). *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, p. 81.

20 Cf. Casullo, N. (1999). La escena presente: debate modernidad-posmodernidad. En N. Casullo, R. Foster y A. Kaufman. *Itinerarios de la modernidad*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 195-201.



social<sup>21</sup>. La historización de los saberes —y de los marcos de verdad—, derivó en una crítica penetrante sobre el método científico que la modernidad intentó universalizar y establecer desde un encuadre positivista. La distinción entre historia y tiempo hizo que las contingencias propias de las dinámicas sociales dejaran de ser consideradas como simples accidentes de las formas hegemónicas, para ser asumidos como instancias de desplazamiento sobre las prácticas socioculturales y políticas.

Lo posmoderno no es una entidad que se pueda delimitar y describir ‘objetivamente’. Eso sería, precisamente, muy moderno. Por tal razón, es apropiado utilizar lo que Jean-François Lyotard llama ‘la condición posmoderna’. Lo que el filósofo francés cuestiona con esta frase es el lugar de la ciencia como uno de los metarrelatos de la modernidad. Afirma que la ciencia no es más que un discurso entre otros. Demuestra de diversas maneras cómo la empresa científica, lejos de ser pura y objetiva, está condicionada por los avatares de los intereses empresariales y estatales.

Ello también demuestra que lo social no está sostenido en un escenario abstracto que se expone frente a la ciencia como objeto a ser analizado. Por el contrario, “el lazo social es una ‘jugada’ de lenguaje”<sup>22</sup> donde sus reglas no están legitimadas por sí mismas, sino que responden a un contrato explícito entre sus jugadores. La realidad es un consenso desde pequeños relatos que entran dentro de este juego. Dicho consenso nunca es alcanzado como un todo, sino que actúa como un horizonte cuyos consensos son replanteados continuamente. De ahí el cuestionamiento de Lyotard a lo que denomina como ‘Relatos’ en tanto plataformas esenciales de lo social, y la ubicación de pequeños ‘relatos’ como elementos que lo

---

21 Cf. Vatimo, G. (1998). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península ediciones.

22 Lyotard, J. F. (1993). *La condición posmoderna*. Buenos Aires: Planeta-Agostini, p. 30.

constituyen dentro de una dinámica que produce ‘nudos’ dentro del circuito de comunicación.

Podríamos resumir lo planteado diciendo que la condición posmoderna se caracteriza por el cuestionamiento a todo principio que se presenta único y esencial, *a priori* a todo fenómeno social y autónomo de las contingencias inherentes de la condición histórica de los sujetos en comunidad que se discursan y se dejan interpelar por los marcos de su contexto a través de los relatos que utilizan para nominarlos —jugadas lingüísticas—.

La posmodernidad es generalmente definida —y por ello, fuertemente cuestionada— por su resistencia frente a todo universalismo normativo, desde el ámbito de la ética hasta el sociopolítico. Por ello se presenta como el tiempo donde la ‘deconstrucción’<sup>23</sup> se sitúa en filosofía primera, es decir, desde el cuestionamiento de cualquier visión o práctica que pretenda algún grado de absoluto. Es el pensamiento débil frente al pensamiento fuerte (Vattimo), como una manera de advertir esa dimensión inevitablemente hermenéutica —y por ende contingente y pasajera— que tiene toda práctica y posicionamiento. Ello repercute en muchos campos: en la necesidad de cuestionar nuestras cosmovisiones sociales —reconociendo que no existe una visión unívoca de lo social— a partir de los constantes procesos históricos; en la revisión del sentido de Verdad/verdades desde una perspectiva no metafísica y la denuncia de la violencia que ejercen cuando se imponen como absolutos incuestionables; de dar cuenta de la diversidad de prácticas, estéticas y performances políticas, que reflejan la existencia de un sinnúmero de agentes y discursos que van más allá de las ideologías y esquemas institucionales tradicionales; de comprender que todos los postulados éticos, morales, políticos y sociales no parten de lugares inamovibles sino que pueden y deben ser puestos en

23 Cf. Derrida, J. (2012). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

discusión y diálogo para alcanzar nuevos consensos según los devenires de la realidad.

La posmodernidad es reveladora —en palabras de Jacques Derrida— de ‘la diferencia como acontecimiento’<sup>24</sup>. Esto significa que ninguna entidad o definición del ser es absoluta. La diferencia no solo define la frontera con el ser en tanto exterioridad —en su relación a otros— sino también internamente. Llevándolo a un plano más amplio, significa que toda definición social, cultural o política es inherentemente contingente y se encuentra internamente bifurcada. La diferencia que define toda entidad dada representa ese ‘espacio vacío’ que la mantiene siempre abierta a su redefinición, transformación y resignificación.

Una crítica muy común es que esta resistencia posmoderna a todo absoluto deriva en un relativismo tanto político como cultural, que imposibilita pensar en algún horizonte crítico<sup>25</sup>, muy en la línea con la controversia frente a las políticas y visiones multiculturales, que en su promoción de la diversidad, plantean un escenario de islotes de sentido clausurados, sin posibilidad de confrontar las partes, y menos aún de identificar lógicas macro que van más allá de las particularidades, como pueden ser las ideologías excluyentes que circulan en la globalización, en las relaciones Norte-Sur, en la policentralidad del mercado neoliberal o en la existencia de estructuras económicas opresoras<sup>26</sup>.

---

24 Cf. Derrida, J. (1989). *La différance*. En J. Derrida *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 39-62. "La diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado 'presente', que aparece con la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca de elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados". *Ibid.*, p.48.

25 Cf. Jameson, F. (2012). *La posmodernidad*. Buenos Aires: La Marca editora.

26 Cf. Jameson, F. & Žižek, S. (2008). *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Muchas filosofías y propuestas políticas enmarcadas en la posmodernidad han derivado en estos extremos, razón por la cual se tiende a aclarar que la crítica a los universalismos no significa necesariamente la inexistencia de lugares concretos, y más aún comunes, a partir de los cuales encontrar horizontes emancipatorios y liberadores. Lo que la deconstrucción plantea es que cualquier lugar común no necesariamente debe ser el último, por lo que se debe mantener una distancia (auto)crítica necesaria para no absolutizar formas particulares —por más que se presenten liberadoras—, manteniendo, precisamente, su necesaria dinámica. Como lo expresan las siguientes palabras de Jacques Derrida:

La identidad de una cultura es diferente de sí misma; una cultura es diferente de sí misma; la lengua es diferente de sí misma; la persona es diferente de sí misma. Una vez que tomamos en consideración estas diferencias internas, debemos prestar atención al otro, y entender que luchar por nuestra propia identidad no es excluyente respecto a otra identidad, sino que está abierto a otra identidad. Y esto evita el totalitarismo, el nacionalismo, el egocentrismo, etcétera<sup>27</sup>.

La deconstrucción dista de ser una práctica acrítica y funcional. Por el contrario, debe ser considerada como un ejercicio que invita a una radical sensibilidad frente a las nuevas demandas y otras subjetividades circulantes, con el objetivo de reformular nuestras perspectivas y prácticas. En este sentido sirve la distinción sugerida por Hal Foster, quien habla de un posmodernismo de ‘resistencia’ —que deconstruye la modernidad para oponerse al *statu quo*— y otro de ‘reacción’ —que se opone a la modernidad para legitimar el *statu quo*—<sup>28</sup>. Esta distinción nos permite evidenciar que, así como

27 Derrida, J. & Caputto, J. (2009). *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires: Prometeo libros, p. 25.

28 Cf. Foster, H. (2008). Introducción al posmodernismo. En AAVV, *La posmodernidad*. Barcelona: Editorial Kairós, p. 11.

con la modernidad, las propuestas epistémicas posmodernas deben focalizarse, no tanto en una legitimación hacia sí misma y su encuadre, sino sobre los retos que presenta el sistema-mundo contemporáneo. Néstor García Canclini lo pone en los siguientes términos:

Concebimos la posmodernidad no como una etapa o tendencia que reemplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos equívocos que este armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse. La relativización posmoderna de todo fundamentalismo o evolucionismo facilita revisar la separación entre lo culto, lo popular y lo masivo sobre la que aún simula asentarse la modernidad, elaborar un pensamiento más abierto para abarcar las interacciones e integraciones entre los niveles, géneros y formas de sensibilidad colectiva<sup>29</sup>.

Es necesario hablar de la posmodernidad en clave comparativa. Una cosa es hacerlo sociológicamente, y otra filosóficamente o desde la política. Los/as pensadores/as posmodernos siguieron más el camino de las implicancias filosóficas de la modernidad, mas que las sociológicas o económicas. Una lectura sociológica se centrará en los alcances de la universalización de la razón, de los esquemas culturales y el impacto de las dinámicas económicas. El abordaje filosófico posmoderno se focalizará más en una crítica a los sentidos de universalidad de los imaginarios modernos.

Sugerimos, entonces, que la posmodernidad se defina como una reacción nostálgica frente a los efectos que produce el mismo ‘reverso’ de la modernidad. No instituye un quiebre total con ella, sino un movimiento a partir de las fisuras que originan sus contradicciones, lo cual en muchos casos suscita una (falsa) exclamación de negación —que, cual síntoma edípico, nunca alcanza a sellarse como un total desprendimiento, ya que nuestro entorno aún se configura bajo su legado— o una radicalización de sus presupuestos.

---

29 García, N. (2005). *Op. cit.*, p. 44.

Y decimos ‘nostálgico’ porque representa una reacción —a veces proactiva, a veces punitiva, y otras, contestataria— frente a lo que suscita la pérdida de sentido de la modernidad a partir de lo que prometió y no cumplió<sup>30</sup>. Como lo resume Jean-François Lyotard:

Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable... Posmoderno será comprender según la paradoja del futuro (*post*) anterior (*modo*)<sup>31</sup>.

En síntesis, la posmodernidad no es un quiebre ‘con’ la modernidad, sino un quiebre ‘dentro’ de la propia modernidad. Algunas de las corrientes que emergieron de ella, mantuvieron una visión acrítica frente a los efectos totalizantes y coloniales de la modernidad, licuando la posibilidad de un conflicto con los sistemas e ideologías globales, en nombre del respeto de las libertades y las singularidades. Pero, como afirmamos, los presupuestos de la posmodernidad conllevan una radicalización de los presupuestos de la modernidad, llevados a un punto necesario que desafía los efectos de la propia contradicción moderna, que, en nombre de la libertad, la autonomía, la historia y la razón, promovió lo contrario.

La posmodernidad invita, con sus respectivos riesgos, a asumir desde un lugar epistémico y crítico —y por ello, no sólo descriptivo— las potencialidades políticas, sociales y éticas de los principios de pluralización, de crítica posmetafísica, de relativización y de apertura a la diversidad.

30 Cf. Pappe, S & Rivero, M. (coord.) (1993). *Modernidad-Posmodernidad. Una discusión*. México: Cruce de Frontera.

31 Lyotard, J.F. (1986). *Op cit.*, p. 25.

### 3. EL MITO DE LA SECULARIZACIÓN

La reconfiguración de la modernidad sobre el campo religioso trajo consigo las ideas de laicidad y secularización. Por su parte, la Revolución Francesa terminó de sellar la separación entre Iglesia y Estado, lo que puso a la primera en el campo de lo privado, mientras el segundo —y toda noción de lo político— se entiende enmarcado bajo lo público. Por su parte, el sentido de secularización se comprendió inicialmente como el proceso de autonomización de la sociedad y sus agentes de la tutela religiosa, lo que derivó en una noción donde progresivamente el campo de la fe quedaría cada vez más relegado, no sólo al ámbito de las creencias individuales sino también ausente de todo impacto social.

Pero la historia, especialmente en el período de posguerra, nos muestra un giro muy distinto a lo que originalmente pretendió ser la secularización. José Casanova plantea tres dimensiones<sup>32</sup>, donde dicho marco se define como la diferenciación de las esferas seculares respecto de las instituciones y las normas religiosas —es decir, el proceso de distinción y pluralización social propios de la modernidad—; como declive generalizado de las creencias y prácticas religiosas —donde se observa una inclinación de la influencia de lo religioso en la medida que la sociedad moderna alcanza su evolución—; y como privatización o marginación de la religión —es decir, donde se produce un encapsulamiento de lo religioso en la vida privada, frente a los asuntos públicos y sus dominios distintivos—.

Por su parte, Josexo Beriain e Ignacio Yncera<sup>33</sup> agregan a esta categorización la distinción de tres conceptos que muestran los modos de apropiación y utilización del término: ‘lo secular’ como

---

32 Cf. Casanova, J. (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos, p. 23.

33 Cf. Beriain, J. & Yncera, I. (2010). Introducción: las derivas políformas de la post-secularidad. En J. Beriain & I. Yncera (eds.). *Sagrado/profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 7-38.

experiencia de un ámbito diferenciador; la ‘secularización’ como el proceso de distinción entre la esfera secular —Estado, política, etcétera— y la esfera religiosa —con sus respectivas instituciones—; y el ‘secularismo’ como un marco ideológico que lleva a un extremo la división entre lo religioso y lo político.

En otras palabras —y tal como concluyen los principales estudios en el campo—, el concepto de secularización se aplica al movimiento de transformación en torno al lugar social de lo religioso en las sociedades modernas, donde el fenómeno de la diversificación, clasificación, delimitación y distinción de esferas propias de la modernidad, lejos de relegar el dominio de lo religioso a un lugar marginal —tal como lo postularon las teorías tradicionales de la secularización en el siglo XX—, por el contrario, las mismas dinámicas de las sociedades modernas —a través del sentido de individualización, de distinción de esferas sociales y de heterogeneidad del campo social— permitieron que lo religioso atravesase un camino de pluralización y resignificación en torno a sus vínculos con el espacio público.

Podemos traer aquí la tesis ya mencionada de Giacomo Marramao<sup>34</sup>, quien afirma que en el paso de la modernidad-nación a la modernidad-mundo se gesta además un proceso de re-encantamiento de la sociedad. En este sentido, hablar entonces de ‘post-secularización’ remite a una lectura sobre la relación entre religiones y espacio público como respuesta a las transformaciones gestadas en la modernidad tras las reapropiaciones de la secularización como matriz social, pero dejando los reduccionismos presentes en las teorías y conceptualizaciones políticas tradicionales, dando lugar a una complejización de las nociones sobre lo político, lo religioso y lo público.

34 Marramao, M. (2014). El reencantamiento del mundo en la era global. Religión e identidad. En D. Gamper (ed.), *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, pp. 41-55.



Por ello Harvey Cox es tajante al hablar del ‘mito’ de la secularización<sup>35</sup>. Más que el achicamiento de lo religioso, como lo predicaban los clásicos modernos, el campo de lo religioso se reconfiguró a partir de un vasto fenómeno de pluralización, des-institucionalización y des-socialización de la Iglesia<sup>36</sup>. Vale aclarar, además, que estas dinámicas son precisamente fruto de la propia modernidad, donde los procesos de autonomización social y la diversificación de subjetividades, permitieron una profunda instancia de transformación.

Hay otros dos fenómenos importantes a considerar sobre el proceso de secularización moderno y su impacto en la forma de definir lo religioso. Por un lado, las transformaciones que se generaron en el propio devenir de la crítica religiosa hacia el sentido del creer. Clodovis Boff<sup>37</sup> destaca que la modernidad no es equivalente a un secularismo nihilista. Por el contrario, distingue entre una modernidad inmanentista y otra no inmanentista, lo cual equivale a una modernidad cerrada y otra abierta al fenómeno religioso. En otros términos, la modernidad y los procesos de secularización, en palabras de Vattimo<sup>38</sup>, lo que cuestionaron fueron las formas—institucionales y discursivas— de las creencias, pero no el lugar del creer en sí. Suscitó, más bien, una discusión sobre cómo conciliar los embates de las dinámicas históricas en relación con las tradicionales y abstractas formas religiosas.

El otro aspecto para considerar es el de la emergencia de los fundamentalismos e integristas como reacción a la modernidad. Los procesos de modernización siempre trajeron consigo efectos de contra-modernización<sup>39</sup>. Lo podemos ver desde el nacimiento

---

35 Cf. Cox, H. (1999). The myth of the Twentieth Century. The rise and fall of ‘secularization’. En G. Baum. *The Twentieth Century. A theological overview*. New York: Orbis Books, pp. 135-143.

36 Cf. Duch, Ll. (2005). *Religión y mundo moderno*. Madrid: PPC, pp. 17-26.

37 Cf. Boff, C. (2014). *O livro do sentido*. Vol I. São Paulo: Paulus, pp. 391-408.

38 Cf. Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Buenos Aires: Paidós.

39 Cf. Mardones, J. M. (1995). *Análisis de la sociedad y fe cristiana*. Madrid: PPC, pp. 13-38.

del fundamentalismo norteamericano (*the fundamentals*) a inicios de siglo XX, como respuesta al liberalismo teológico del siglo XIX. También en la postura anti-modernista del integrismo católico bajo Pío XII, en la encíclica *Humanis generis*.

Este es un elemento central para comprender la reconfiguración de lo religioso en la modernidad, ya que el proceso de secularización no sólo habilitó nuevas voces, institucionalizaciones y discursos teológicos, sino también un efecto de resistencia frente a esos mismos fenómenos, los cuales aún experimentamos. De alguna manera, como ya mencionamos, los principios de la modernidad también actúan contra los efectos de las modernidades y la posmodernidad.

#### 4. HACIA UNA NUEVA SENSIBILIDAD CRÍTICA EN CLAVE TEOLÓGICA EN TIEMPOS DE INCERTIDUMBRE

Como mencionamos al inicio, la modernidad aún marca su presencia, algunas veces de forma espectral, y otras con todo el peso de su realidad. Acarreamos aún con las consecuencias de su lado más oscuro, como son los marcos coloniales que aún inscriben los procesos de subjetivación, en la manera de sopesar las producciones de saberes, en la hegemonía que aún mantienen las institucionalidades políticas tradicionales, en ese ‘sentido común’ occidental que aún sojuzga nuestras demarcaciones identitarias y en las dinámicas del capitalismo neoliberal, que aún se alimenta de sacrificios y profundiza la exclusión en nombre de la democracia y la defensa de las libertades. Mientras la diversidad se iza como una bandera por incontables grupos en todo el mundo, al mismo tiempo crecen los fundamentalismos, los radicalismos nacionalistas y los racismos.

La modernidad aún está presente en la configuración de nuestras subjetividades, sistemas políticos y cosmovisiones sociales. Pero más aún, sus consecuencias persisten, y sus heridas y escisiones siguen aún

abiertas. Sus abstracciones categoriales no lo han podido subsanar. Hoy, nos enfrentamos a varias preguntas, que nos vienen desde los orígenes de la modernidad. ¿Cómo construir una sociedad donde el valor de la diversidad y la pluralidad venzan a los discursos de odio y discriminatorios crecientes? ¿Cómo construimos espacios de diálogo político auténtico, frente a sociedades cada vez más polarizadas, a pesar de su mayor interconexión en un mundo globalizado? ¿Cómo combatimos las políticas económicas que adquieren más poder dentro del andamiaje global y el debilitamiento de los Estados y las políticas locales? ¿Cómo construimos una sensibilidad solidaria y liberadora, que sea incluyente y heterogénea, sin que caiga en un descreimiento sobre los posibles horizontes emancipatorios?

En resumen, el gran desafío aún reside en la lucha contra las contradicciones de la modernidad. Siguiendo la lógica que hemos trazado, la pregunta sería: ¿cuál es la estrategia para contraponernos a las lógicas excluyentes de la modernidad, habitando un espacio-mundo que aún se configura desde su matriz? Las corrientes post/decoloniales nos ofrecen una alternativa que nos puede servir como marco general para una reflexión teológica. Básicamente, la crítica decolonial plantea que es posible cuestionar la modernidad desde adentro, desde sus propias lógicas, con sus recursos y a partir de las rendijas y fisuras que forman parte de su escenario. En palabras de Arturo Escobar, “cada acto de desarrollo y contradesarrollo es potencialmente la semilla de una modernidad alternativa”<sup>40</sup>. Implica radicalizar desde una dimensión política crítica el sentido de diversificación propia de la modernidad, que imprima un sentido de heterogeneidad que habilite otros lugares, otras lógicas y visibilice otros saberes.

Por ello, Emanuela Fornari plantea que “el espacio heterotopológico implica no sólo diferenciación, sino también alteridad

---

40 Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 97.

radical: lugares otros que suspendan —mediante dispositivos dobles de apertura/cierre, inclusión/exclusión, acceso/prohibición— las reglas que regulan las relaciones del Espacio social ‘ordinario’<sup>41</sup>. Es, en definitiva, construir un movimiento que aproveche las contradicciones de la modernidad como una reacción frente los poderes hegemónicos a partir de las voces y espacios disidentes que la habitan, y que levanten cuestionamientos desde nuevos discursos y prácticas. Es crear lo que Walter Mignolo define como un ‘pensamiento crítico fronterizo’:

El pensamiento crítico fronterizo es entonces el método que conecta la pluri-versidad (diferentes historias coloniales atrapadas en la modernidad imperial) con el proyecto uni-versal de desprendimiento del horizonte imperial, de la retórica de la modernidad junto a la lógica de la colonialidad, y de construcción de otros mundos posibles donde ya no haya un líder mundial, de derecha, de izquierda o de centro<sup>42</sup>.

Focalizando un poco más estos planteos a partir del lente propuesto, la pregunta sería: ¿cómo crear un pensamiento teológico fronterizo que penetre las rendijas de la colonialidad aún presente en el contexto (pos)moderno? Aquí debemos considerar dos puntos de partida: el discernimiento de nuevas ‘sensibilidades teológicas’ y la construcción de otras ‘imágenes teológicas’. Lo primero responde a la necesidad de nuevos acercamientos a los contextos y los sujetos que conforman nuestro terreno de reflexión teológica, mientras lo segundo se conecta con la construcción de nuevos discursos teológicos desde una posición crítica sobre las imágenes de lo divino que disputan hegemonía entre las dinámicas poscoloniales y (pos)modernas contemporáneas.

41 Fornari, E. (2014). *Heterotopías del mundo finito*. Villa María: Eduvim, p. 10.

42 Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, p. 122.

Proponemos dos ejes de reflexión teológica para atender a estas inquietudes: el reposicionamiento de la tensión inmanencia-trascendencia y la recuperación de la tradición crítica hacia la modernidad en la teología de la liberación. Uno de los elementos que permitieron la legitimación de la modernidad fue instalar la radicalidad de la inmanencia por sobre cualquier sentido de trascendencia. Esto no solo derivó en un abandono de todo esquema teológico-religioso, sino también en la obturación de cualquier forma de alteridad sobre los contornos establecidos en la presencia histórica. Como afirmaron Theodor Adorno y Max Horkheimer,

el iluminismo es la angustia mítica vuelta radical. La pura inmanencia positivista, que es su último producto, no es más que un tabú universal, por así decirlo. No debe existir ya nada *afuera*, puesto que la simple idea de un *afuera* es la fuente genuina de la angustia<sup>43</sup>.

La impostura de la total inmanencia resquebraja la posibilidad de pensar a partir de lo diferente. Es lo que Byung-Chul Han ha denominado *la sociedad de la transparencia*. Dicha sociedad representa el “infierno de lo igual”<sup>44</sup>, donde el sentido dialéctico de la negatividad pierde sentido frente a la bizarra positividad de la completa demostración. “Precisamente por la falta de la negatividad de lo verdadero se llega a una pululación y masificación de lo positivo”<sup>45</sup>. La belleza del misterio se cambia por la obscenidad de la sobre exposición. Es la sociedad del espectáculo, donde todo se legitima en la medida en que quede crudamente exhibido. Aquello que revele un atisbo de secreto, es visto con resquemor.

Donde la inmanencia se sobrevalora, se anula cualquier posibilidad de crítica. Y donde la trascendencia queda obturada, se pierde

---

43 Adorno, T. & Horkheimer, M. (2002). *Dialéctica del iluminismo*. Madrid: Biblioteca Nacional, p. 24.

44 Han, B. C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder, p. 12.

45 *Ibid.*, p. 23.

el horizonte de esperanza y alteridad. Esto es, precisamente, uno de los corolarios de la modernidad, con su separación del tiempo y el espacio. Pero esta radicalización de la inmanencia, aunque opuesta a cualquier atisbo de trascendencia, no perdió necesariamente su estatus metafísico. Justamente la lógica de la colonialidad se fundamenta en una sobre determinación de su condición, lo cual abandona la abstracción de lo sobrenatural por la absolutización de la presencia. “La positividad del poder es mucho más eficiente que la negatividad del deber”<sup>46</sup>.

Esto abona, como vimos, la emergencia de un sentido posmoderno. La ética moderna se sumía a los ‘deber ser’ mientras la posmodernidad se centra en el deseo. La ley que se imponía en la modernidad valía por sí misma. Era categórica, necesaria y universal. Su cumplimiento no implicaba felicidad sino deber. La posmodernidad, por su parte, apunta al derecho individual. Como concluye Esther Díaz:

La emoción prevalece sobre la ley; el sentimiento, sobre la norma; el corazón, sobre la razón. La ética del deber era rigurosa y severa, la del sentimiento es libre y flexible. La última apela a la responsabilidad y a la iniciativa de las personas; aquella, en cambio, apelaba a la obligación y a la obediencia a las leyes<sup>47</sup>.

Desde una mirada teológica, Jung Mo Sung planteará que la modernidad no significa solamente la emancipación de los mitos y la religión, sino también la instalación de un “mito irracional que racionaliza el proceso de esclavitud, colonización y explotación de los pueblos”<sup>48</sup>. Por ello, la tensión cristianismo-modernidad no

46 Han, B.C. (2013). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, p. 27.

47 Díaz, E. (2000). *Posmodernidad*. Buenos Aires: Editorial Biblos, p. 85.

48 Sung, J. (2012). La irracionalidad de la modernidad, idolatría y teología de la liberación. En A. Brighenti & R. Hermano (org.). *La teología de la liberación en prospectiva*. Santiago: Ediciones UCSH, pp. 123-146. Ver también Sung, J., Miguez, N. y Rieger, J. (2015). *Más allá del espíritu imperial*. Buenos Aires: La Aurora.

responde tanto al binomio secularización-fe sino más bien al conflicto entre la lógica sacrificial de la modernidad y la lógica vital del Reino de Dios.

De aquí la necesidad de repensar la dimensión crítica de la trascendencia en el discurso teológico, no ya como una des-historización de la realidad sino como una potenciación de la posibilidad-de-ser-más de la propia historia<sup>49</sup>. Josep Otón Catalán afirma que

la opacidad de lo sagrado incomoda al ciudadano de la sociedad moderna. Si bien ha sido necesario desterrar la imagen de un Dios opaco y tiránico para garantizar la libertad de los individuos, no es menos cierto que la idea de un Dios que excede el ámbito de la racionalidad inquieta a un ser humano celoso de su capacidad explicativa<sup>50</sup>.

La idea de una trascendencia no metafísica afirma la intensidad inherente de la historia, a partir de las lógicas de alteridad que cuestionan el poder excluyente y segregante de las formas absolutizadas presentes en los fundamentalismos, en las ‘manos invisibles’ del mercado y en las condiciones inevitables de la jerarquización social. Necesitamos nuevas imágenes de lo divino que no sólo describan la pluralidad de posibles experiencias, sino que den cuenta de la capacidad crítica de los horizontes heterotópicos inherentes a la presencia del Reino de Dios entre las fronteras que se abren a partir de las incontables formas de la historia.

Se suele decir que la teología de la liberación fue también hija de la modernidad. Y en muchos sentidos lo fue, si tenemos en cuenta las concepciones por momentos esencialistas de la historia, las comprensiones clausuradas de subjetividad, el uso instrumental de la teoría crítica marxista o concepciones teológicas que, como polemiza Hugo

---

49 Cf. Panotto, N. (2017). Otherness, paradox, and utopia: theological imagination and the deconstruction of power. *The ecumenical review*, vol. 69, Issue 1, marzo de 2017, pp. 45–59.

50 Otón, J. (2017). *Misterio y transparencia*. Barcelona: Herder, p. 55.

Assman<sup>51</sup>, trataban más de ‘obviedades’ —es decir, de concepciones abstractas y dadas— que de retóricas críticas. Pero, por otro lado, también encontramos dentro de sus propias filas, abordajes críticos y autocríticos con respecto a la cosmovisión moderna inserta en esta tradición latinoamericana.

Lo vemos en Rubem Alves y su crítica —allá por 1972— a la sociedad productivista y la clausura de la imaginación en nombre de la ciencia<sup>52</sup>. En Juan Luis Segundo, cuando en 1973 planteaba la dialéctica entre las lógicas minoritarias y las lógicas masificadoras de la modernidad<sup>53</sup>, o la diferencia entre el lenguaje digital y el icónico<sup>54</sup>. También en José Míguez Bonino, cuando en 1975 comienza uno de sus más conocidos libros planteando la necesaria relación entre hermenéutica e historia como el núcleo para deconstruir del sentido de verdad, como punto de partida de una teología crítica<sup>55</sup>. Y desde las voces feministas y el abordaje de género, encontramos fuertes cuestionamientos, como el llamado de Marcella Althaus-Reid sobre ‘dar cuerpo’ y sexualizar al sujeto oprimido de la teología de la liberación<sup>56</sup>, o la advertencia de Ivone Gebara sobre la necesidad de cuestionar la referencia de tintes metafísicos que a veces adquiere el Dios soberano liberador en algunos abordajes<sup>57</sup>.

51 Cf. Assman, H. (2002). Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal. En J.J. Tamayo & J. Bosch (eds.) *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra: Verbo Divino, pp. 139-154.

52 Cf. Alves, R. (1976). *Hijos del mañana*. Salamanca: Sígueme.

53 Cf. Segundo, J. L. (1973). *Masas y minorías*. Buenos Aires: La Aurora.

54 Cf. Segundo, J. L. (1982). *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Tomo I. Madrid: Cristiandad.

55 Cf. Míguez, J. (1976). *La fe en busca de eficacia*. Salamanca: Sígueme.

56 Cf. Althaus-Reid, M. (2008). Marx en un bar gay. La teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, vol. 11, n. 1 y 2, pp. 55-69.

57 Cf. Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta.



En otro trabajo<sup>58</sup> planteamos que el potencial de un abordaje crítico de la teología de la liberación reside en una radicalización de su propia metodología. La teología de la liberación mantiene una relación también paradójica con la modernidad. La diferencia superadora reside en el potencial hermenéutico que posee el término ‘liberación’ dentro de su andamiaje<sup>59</sup>. Dicho término no denota un modelo específico sino un campo de sentido a partir del cual las prácticas sociopolíticas pueden ser replanteadas. Como exponía Juan Luis Segundo, “la teología más progresista en América Latina está más interesada en *ser liberadora* que en *hablar de liberación*. En otras palabras, la liberación no pertenece tanto al contenido sino al método usado para hacer teología frente a nuestra realidad”<sup>60</sup>.

La liberación como praxis teológica inscribe un contexto hermenéutico que permite dar un salto cuantitativo, donde la historia deja de ser una planicie inmanente donde conviven sistemas universales, para transformarse en un escenario de trascendencia, a partir de actos de transformación, de disputa de sentido retórico y ético, a lo cual la teología de la liberación puede servir desde una reactivación de la tensión entre *poiesis* y *praxis*, y entre la universalidad de la idea de liberación y la pluralidad de perspectivas liberadoras particulares<sup>61</sup>.

---

58 Cf. Panotto, N. (2018). Teología como sensibilidad crítica sobre la (hétero)praxis. Desafíos hermenéuticos hacia dentro de la teología de la liberación. *Revista de interpretación bíblica latinoamericana*. Vol. 77, n. 1, pp. 167-191.

59 Cf. Martínez, L. (2019). *Ecología y teología de la liberación*. Barcelona: Herder, pp. 45-50.

60 Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, p. 13.

61 Cf. Mejido, M. (2005). Beyond the postmodern condition, on the turn toward psychoanalysis. En I. Petrella (ed.). *Latin American liberation theology. The next generation*. New York: Orbis Books, p. 124.



# LA SEXUALIDAD COMO AMOR EN ACCIÓN. MÁS ALLÁ DE LO IDEOLÓGICO, POLÍTICO, RELIGIOSO\*

Ronaldo Zacharias\*\*

## INTRODUCCIÓN

Vivimos en una época en la que la mayoría de la gente se pronuncia de forma categórica y autoritaria sobre cualquier tema, aunque no entienda nada al respecto. Parece reinar una especie de devoción por la superficialidad y por la falta de criticidad, devoción que es alimentada por el vacío de reflexión y de pensamiento, y provocada, a su vez, por las instituciones interesadas en imponer una determinada forma de leer e interpretar la realidad. Cuando se aborda cualquier tema relacionado con la sexualidad, parece que todos son sexólogos, educadores y terapeutas sexuales, aun cuando no cuentan con una formación específica. En este contexto, no es de extrañar que las personas transiten por un terreno repleto de

---

\* Texto original en portugués. Traducido por Óscar Elizalde Prada y Deysi Moreno García.

\*\* Brasileño. Presbítero salesiano. Postdoctor en democracia y derechos humanos por la Universidad de Coimbra (Portugal); doctor en teología moral por la Weston Jesuit School of Theology - Cambridge (Estados Unidos). Es coordinador del curso de posgraduación en educación en sexualidad en el Centro Universitario Salesiano de São Paulo - UNISAL (Brasil). Entre sus últimas publicaciones se destaca *Ética e direitos sexuais* (São Paulo: Ideias & Letras, 2021).

comprensiones indebidas, pseudocientíficas, míticas, prejuiciosas, discriminatorias y condenatorias.

Además de esto, no podemos ignorar que cualquier tema relacionado con la sexualidad provoca una especie de conmoción —cuando no pánico moral—, hasta el punto de movilizar guerras homéricas entre posturas ideológicas. Entender lo que evoca esta palabra es un gran desafío, y despierta un desafío aún mayor. Para muchas personas, la sexualidad se reduce a la genitalidad y no significa nada más que eso. Para otras, la sexualidad es un gran misterio a ser descifrado debido a la pluralidad de significados. Para otras, la sexualidad continúa siendo un medio de opresión y poder y/o de liberación y autoafirmación. Por eso, muchas veces la sexualidad suscita posturas contradictorias en un mismo contexto: hay quienes la transforman en un tótem al que hay que ‘adorar’ y al que hay que servir sin escrúpulos; hay quienes le atribuyen un poder de perdición o de salvación del sujeto, dependiendo de cómo es exorcizada o integrada en la propia vida; hay quienes la divinizan o la demonizan según la lectura que hagan de las Sagradas Escrituras y, en consecuencia, de la concepción de la gracia y del pecado.

La presente reflexión pretende abordar la sexualidad como una cuestión ideológica y política, a menudo asumida como arma religiosa de control, poder y opresión de las personas, en contravía con la revelación evangélica sobre el horizonte en el que debería vivirse. Espero, de este modo, ofrecer algunos cuestionamientos para la elaboración de una ética teológico-cristiana de la sexualidad<sup>1</sup> que, partiendo de la existencia humana, pueda ser más inclusiva.

---

1 Ribeiro Júnior, N. (sf). Ética teológica-cristiana de la sexualidad. *Theologica Latinoamericana. Enciclopedia Digital*. Disponible en: <http://theologicalatinoamericana.com/?p=158>. Consultado el 10 de marzo de 2022.

## 1. LA SEXUALIDAD COMO CUESTIÓN IDEOLÓGICA

Marcia Tiburi tiene razón cuando afirma que el sexo es “una forma de lenguaje y que, por eso mismo, tiene relación directa con las formas de poder”<sup>2</sup>. No es casualidad que los regímenes teocráticos, autoritarios, totalitarios y fundamentalistas utilicen el sexo como forma de promoción y/o de exclusión social. Lo mismo ocurre en contextos democráticos que no entienden el significado de que el Estado sea laico y, por lo tanto, tornan ‘promiscuas’ las relaciones entre el Estado y la religión en lo que se refiere a la moralización de la sociedad, haciendo uso de la sexualidad como arma. El resultado es evidente: se considera gratuitamente a algunas personas como abyectas, se cercenan irresponsablemente algunos temas, y se prohíben abusivamente algunas prácticas. En otras palabras, el sexo es un tema que aún mantiene a muchas personas como rehenes de las más variadas formas y/o proyectos de poder.

Siendo el sexo una de las dimensiones de la sexualidad, no hay, hoy en día, palabras más cargadas de moralismo que ambas: sexo y sexualidad. Por lo general, tendemos a considerar todo tipo de moralismo como resultado de determinadas concepciones religiosas. Aunque no se puede despreciar tal relación, los contextos de donde proceden los distintos moralismos son múltiples e implican distintas subjetividades, variadas instituciones, diversos medios de comunicación e incluso a una enorme gama de profesionales formados dentro de visiones consideradas por Tiburi como “acríticas, generalmente esencialistas”<sup>3</sup>. Es en contextos como estos donde resulta más fácil construir lo que podemos llamar ‘ideología sexual’.

Para el filósofo Nicola Abbagnano, la ideología puede ser entendida en una doble vertiente: como “toda creencia utilizada para el

---

2 Tiburi, M. (2018). Sexo: democracia ou autoritarismo? *Revista Cult*. Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/sexo-democracia-ou-autoritarismo/>. Consultado el 10 de marzo de 2022.

3 *Ibid.*

control de los comportamientos colectivos” y también “como una noción de compromiso de la conducta, que puede tener o no validez objetiva”<sup>4</sup>. No interesa, en principio, el fundamento o la falta de fundamento de una determinada creencia, si ella es realizable o no, si es válida o no; lo que hace que una creencia sea ideológica es “únicamente su capacidad de controlar los comportamientos en una situación determinada”<sup>5</sup>. A la luz de la definición propuesta por Abbagnano, una determinada comprensión de sexualidad puede ser ideológica, y esto sucede cuando ella se convierte en herramienta de dominación y control de comportamientos o de negación y rechazo de conquistas que se derivan de una visión más holística sobre cuestiones sexuales. Al mismo tiempo que algunos discursos y prácticas ayudan a construir dicha ideología, la propia ideología tiene como resultado la construcción de discursos y prácticas que la expresan claramente.

La conversión de la sexualidad en ideología se manifiesta en el esfuerzo realizado en determinados contextos para contener o anular el potencial crítico y emancipador de los estudios feministas, de diversidad sexual y de género, y deslegitimar a sus actores y sus reivindicaciones; en la lucha emprendida por algunos líderes políticos y religiosos para promover una agenda antagónica a los derechos sexuales y a la vivencia democrática de la sexualidad; en el intento deshonesto y no pocas veces caricaturesco de descalificar la producción académica sobre tales temas y su potencial analítico, crítico y práctico; en el abordaje fragmentado y descontextualizado de temas relacionados con sexualidad, género, orientación afectivo-sexual, con la intención explícita de movilizar el orden moral y fortalecer visiones de mundo fundamentalistas; en la exclusión de las voces de los sujetos reales de todas las cuestiones sexuales, relegándolos a la condición de objetos y, cuando conviene, silenciando

4 Abbagnano, N. (2007). *Diccionario de filosofía*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, p. 532.

5 *Ibid.*

sus prácticas. Estos ejemplos —sin pretender agotar todo el fenómeno— ilustran claramente que un discurso ideológico sobre la sexualidad tiene como objetivo el control de ciertos comportamientos en determinados contextos.

Para Gayle Rubin, cuando nos referimos a la sexualidad, debemos tener en cuenta que estamos inmersos en “incesantes batallas sobre las definiciones, las evaluaciones, los acuerdos, los privilegios y los costos del comportamiento sexual”<sup>6</sup>, todas ellas —como nos recuerda Jeffrey Weeks— modeladas al interior de relaciones de poder definidas<sup>7</sup>. Dichas batallas son provocadas por diversas instancias productoras de ideología sexual, interesadas en el control de los comportamientos, sobre todo de aquellos que se consideran marginales y disidentes. Una de las formas de control es forzar la migración sexual, es decir, empujar a las personas que forman determinadas comunidades sexuales a los límites del margen e incluso a la exclusión de la sociedad. Tiburi tiene razón cuando afirma que hace parte de la ideología sexual estigmatizar las sexualidades consideradas a priori como anormales o abyectas, y privilegiar aquellas que son consideradas normales e ideales<sup>8</sup>.

Para Rubin, además del esencialismo sexual hay otras formaciones ideológicas que precisan ser consideradas por la influencia que ejercen sobre el pensamiento sexual, tales como la negatividad sexual, la clasificación jerárquica de las prácticas sexuales, el deseo de uniformizar la práctica sexual, y la falta de un concepto de variación sexual benigna<sup>9</sup>. Vale la pena una breve palabra sobre cada una de ellas. En cuanto a la negatividad sexual, somos herederos de una tradición —incluso religiosa— recelosa del sexo, que durante

---

6 Rubin, G. (2003). Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. *Cadernos Pagu*, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, n. 21, p. 20.

7 Weeks, J. (2000). O corpo e a sexualidade. En G. Louro (org.). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 35-82.

8 Tiburi, M. (2018). Sexo: democracia ou autoritarismo? *Op. cit.*

9 Rubin, G. (2003). Pensando sobre sexo. *Op. cit.*, p. 20.

mucho tiempo lo consideró una fuerza peligrosa, destructiva, negativa, pecaminosa, ‘redimida’ tan solo en el contexto del matrimonio, único ‘lugar’ lícito para realizar sus finalidades (procreativa y unitiva)<sup>10</sup>. Fuera del contexto matrimonial, todas las prácticas sexuales se tornan ilícitas y constituyen un pecado grave.

Con relación a la clasificación jerárquica de las prácticas sexuales, Rubin llama la atención sobre un hecho que perdura hasta hoy en varios contextos: las diferencias en el modo de encarar y practicar el sexo son una amenaza universal, capaz de desestructurar una sociedad. Por eso, es necesario que la legislación se encargue de controlar, restringir y castigar tales prácticas. No es del todo extraño que la pluralidad de gusto erótico suscite reacciones de intolerancia, sentimientos de odio y actitudes de persecución. Desde esta perspectiva, resulta fácil comprender que las prácticas sexuales son, generalmente, evaluadas de acuerdo con un sistema jerárquico de valor. En la cúspide de la pirámide se encuentran las personas heterosexuales casadas —lo que Tiburi denomina la “élite sexual”, que actúan según las convenciones blancas, heterosexuales, monogámicas<sup>11</sup>— y, en la base, las consideradas con mayor desprecio, como las personas transgénero, los travestis y las que se encuentran envueltas con prostitución —a menudo consideradas como la “gentuza sexual”<sup>12</sup>—. Entre los dos polos, suelen jerarquizarse a todas las demás personas, dependiendo de su estado civil, de su orientación afectivo-sexual, y de sus prácticas sexuales. Lo más perverso de esta jerarquía es que ella, automáticamente, recompensa a algunas personas con reconocimiento y respetabilidad social, posibilidad de movilidad social y física, y legitimidad y apoyo institucional por el simple hecho de estar en lo más alto de la escala. En relación a los que se encuentran en la base de dicha escala, ocurre exactamente

10 *Ibid.*, pp. 20-21.

11 Tiburi, M. (2018). *Sexo: democracia ou autoritarismo? Op. cit.*

12 Rubin, G. (2003). *Pensando sobre sexo. Op. cit.*, p. 24.



lo contrario, con la consiguiente violencia y estigmatización que genera y fomenta tal posición en la escala. Para la mayoría que se encuentra entre la cúspide y la base, la ‘recompensa’ dependerá de qué tan cerca o lejos están de las líneas que separan los comportamientos normales, ideales, sanos y buenos, de aquellos que son considerados anormales, peligrosos, enfermizos y malos. La influencia del contexto sociocultural ejerce, aquí, un poder inmenso.

El deseo de uniformar la experiencia de la sexualidad sitúa determinadas prácticas entre el orden y el caos sexual. En otras palabras, al permitirse sobrepasar las líneas que separan los comportamientos buenos de los malos, los normales de los anormales, los ideales de los peligrosos, los sanos de los enfermizos, la persona se coloca en un campo minado que puede, incluso, acabar con ella. Sin embargo, el mayor problema radica en la definición de dichas líneas. ¿Ellas dependen de qué y de quién? ¿Es posible que la sexualidad se ajuste a un patrón único, válido para todos en todos los contextos? Aunque la respuesta sea negativa, esta idea hace parte del inconsciente colectivo, como si solo existiera una única forma de actividad sexual. Por eso Rubin sugiere desarrollar una ética sexual pluralista a partir de una concepción de variación sexual benigna. Para ella, “la mayoría de las personas cometen el error de tomar sus preferencias sexuales por un sistema universal que funciona, o debería funcionar, para todo el mundo”<sup>13</sup>. Peor aún cuando determinadas posturas se adoptan o ciertos juicios son emitidos por pura ignorancia con relación al avance de las ciencias en cuanto a la comprensión de la sexualidad. Hoy el saber es inter, multi y transdisciplinar. Este tipo de saber nos ayudará a comprender que no podemos reducir las sexualidades a una única sexualidad, y liberará a la sociedad de los estigmas y de los prejuicios respecto a ciertas prácticas sexuales, ayudando a reducir el maltrato y el dominio sobre las personas.

---

13 *Ibid.*, p. 29.

## 2. LA SEXUALIDAD COMO CUESTIÓN POLÍTICA

Comprender el estatuto del lenguaje que tiene la sexualidad dentro de los juegos de poder no es una de las tareas más fáciles. Sin embargo, es una de las más urgentes. Aunque la sexualidad sea una realidad compleja, formada por una multiplicidad de dimensiones —biológica, psicológica, sociocultural, sanitaria, jurídica, ética, espiritual—, ella precisa ser asumida e interpretada como una cuestión política, por el simple hecho de que, reducidos a bienes de mercado y de consumo o a dispositivos a ser controlados, la sexualidad y el sexo —manipulables en su lenguaje— se convierten en terrenos fértiles para dominar, controlar y someter a las personas.

La consolidación de la economía de mercado según los dictados neoliberales produjo un fenómeno sorprendente: el crecimiento abismal de la desigualdad económica, con la supuesta ampliación de los derechos democráticos, incluso de las personas más afectadas por dicha desigualdad. La economía neoliberal no se cansa de demostrar que puede tornar rentable cualquier necesidad o deseo humano. Basta considerar, por ejemplo, el gigantesco crecimiento de la industria del sexo, el tráfico de personas con fines de explotación sexual, el sometimiento de las relaciones afectivas a la lógica del lucro, de la rentabilidad y de la eficiencia, el cansancio de una vida hiperconectada, la deserotización y medicalización de la sexualidad. Tamara Tenenbaum tiene razón al afirmar que la economía neoliberal, si bien amplía todas las ambiciones humanas, no es capaz de proporcionar todas las condiciones necesarias para realizarlas<sup>14</sup>. De ahí los privilegios de clase también en el ámbito sexual.

A su vez, la centralización del poder en el líder o en el partido, el adoctrinamiento ideológico de la población y la promoción del terror para intimidar a los opositores —características del sistema

14 Tenenbaum, T. (2020). *El fin del amor. Querer y coger*. Audiolibro: presentación en MP3. Editorial Ariel.

fascista— produjeron, de igual forma, un fenómeno sorprendente: el abandono de cualquier presunción democrática, compromiso social y proyecto de nación, y la defensa explícita del racismo, la misoginia, el machismo, la homofobia, la xenofobia, la violencia, como valores conservadores y tradicionales capaces de implantar, hoy, un pasado considerado heroico.

Hay en el fascismo una ideología sexual que sustenta la represión sexual a través de la manipulación de discursos, prácticas y comportamientos. Es necesario controlar los cuerpos mediante la violencia y reprimir la sexualidad por medio de la autoridad. Hay una jerarquía que debe ser respetada, que diferencia a las ‘personas de bien’ de las ‘perversas’, a las superiores de las inferiores, y a los comportamientos normales de los anormales, a los sanos de los patológicos. A modo de ejemplos se podrían mencionar la ‘naturalidad’ con la que se justifica la violencia contra las mujeres y las personas LGBTQIA+; la erotización de personajes autoritarios y criminales, pero considerados como los salvadores de la patria; la banalización de actitudes discriminatorias, intolerantes, prejuiciosas, excluyentes; la necesidad de acuñar expresiones como ‘cultura de la violación’, ‘cultura del acoso’, para tratar de entender la violencia que forma parte de la vida cotidiana y que aumenta de manera alarmante según lo refieren los datos estadísticos. Tiburi tiene razón cuando asevera que “el fascismo se manifiesta como una forma exacerbada de moralismo sexual”<sup>15</sup>.

Para Michel Foucault, tanto la sexualidad como el sexo son mecanismos históricos, es decir, estrategias de producción de discursos y poder<sup>16</sup>, realidades portadoras de “expectativas, preconceitos y funcionalidades en todas las culturas (...)”, ya que todas “tratan del

---

15 Tiburi, M. (2018). *Sexo: democracia ou autoritarismo? Op. cit.*

16 Foucault, M. (1988). *História da Sexualidade. I - A vontade de saber*. 11 ed. Rio de Janeiro: Graal, pp. 75-123.

sexo conforme sus intereses”<sup>17</sup>. Para él, tales mecanismos no cuentan, necesariamente, con un sujeto único y siempre identificable, sino que a menudo se trata de una red de instituciones y de mecanismos de apoyo que definen estrategias que determinan o incluso reproducen la dominación. Ahora bien, en esa red siempre hay necesidades a ser atendidas e intereses a ser defendidos; en consecuencia, son comunes las maniobras realizadas para que el dominio y el control del otro se establezcan o alcancen niveles aún no alcanzados. Me parece problemática la afirmación de Foucault, según la cual el sujeto de estos dispositivos casi siempre resulta inidentificable, ya que si hay necesidades e intereses, los conflictos evidencian quiénes son los opresores y quiénes son los que sufren la opresión. La situación se torna aún más complicada cuando los sujetos de tales dispositivos son personas que, aun teniendo necesidades muy específicas, se someten a los intereses de quienes se oponen a ellos, y asumen como propios tales intereses. En todas las culturas permanece siempre latente el riesgo de atribuir a la sexualidad y al sexo significados que justifiquen su uso con fines de dominación, explotación, persecución e incluso exterminio de personas consideradas disidentes.

Hay que tener en cuenta, con todo, un elemento intrínseco a la sexualidad que no puede ignorarse: ella es un medio que favorece la comunicación, hasta el punto de regir un “sistema de afectos”<sup>18</sup>. Los afectos regidos por la sexualidad son múltiples. Aquí me interesa hacer referencia a dos de ellos: el amor y el odio. Tiburi llama la atención sobre algo que generalmente pasa desapercibido: el amor y el odio “se experimentan sin que haya consciencia de las mediaciones desde las cuales ellos son posibles en la vida de las personas”<sup>19</sup>.

17 Tiburi, M. (2018). Sexo: democracia ou autoritarismo? *Op. cit.*

18 *Ibid.*

19 Tiburi, M. (2017). Sobre o ódio, o amor e o problemático mundo dos afetos. *Revista Cult* (19.04.2017). Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/sobre-o-odio-o-amor-e-o-problematico-mundo-dos-afetos/>. Consultado el 10 de marzo de 2022.

En general, no es común que las personas se pregunten por qué aman u odian o cómo llegaron a amar y a odiar, dado que vinculan tales afectos a una tendencia natural que brota de lo más profundo de su ser, como si fueran incluso reacciones instintivas: quien ama, ama porque es bueno; quien odia, odia porque es malo.

Para Tiburi, los afectos, en cuanto lenguaje, tienen una relación directa con las formas de poder. Ellos “no sólo forjan discursos, sino que también son creados por los discursos”<sup>20</sup>. Sea cual sea el sistema de gobierno, los discursos que prevalecen en ellos definen las estructuras y orientan las acciones. En este sentido, las instituciones y los poderes son capaces de manipular nuestros afectos y enseñarnos a amar o a odiar. Por ejemplo, podemos ser inducidos a amar cosas y a odiar personas; de modo que la manipulación de los afectos se tornó en una importante táctica política en épocas de elecciones; los pánicos morales son orquestados para que determinados grupos de personas sean odiadas; y se provocan determinados detonantes para estrechar los límites del comportamiento sexual.

Es evidente que necesitamos un nuevo horizonte para abordar las cuestiones sexuales. Para Peter Drucker, el anhelo de una vida erótica “polimórficamente sensual, y no genitalmente obsesionada; igualitaria y no posesiva”<sup>21</sup>, debe situarse en el conjunto de las demás luchas que, como sociedad, debemos emprender si en verdad quisiéramos edificar una nueva cultura en la que se respete el ejercicio democrático de la sexualidad. Para Andrea D’Atri esto es posible: “tenemos el privilegio de habitar en un tiempo de posibles transformaciones colectivas. Y siempre, en la historia, las mutaciones radicales que cuestionaron el *statu quo* trastocaron los sentidos comunes

---

20 *Ibid.* Ver también: Louro, G. (2000). *O corpo educado. Op. cit.*, p. 12.

21 Drucker, P. (2018). A normalidade gay e a transformação queer. *Cadernos CEMARX*. Centro de Estudos Marxistas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas: UNICAMP/IFCH, n. 11, p. 199.

de la vida cotidiana, abriendo nuevos horizontes para el placer y el disfrute, los vínculos eróticos y afectivos”<sup>22</sup>.

### 3. LA SEXUALIDAD COMO ARMA RELIGIOSA

Tanto en el sistema capitalista como en el fascista, el impacto de las transformaciones provocadas por una nueva aproximación a la sexualidad —gracias, sobre todo, a los movimientos feministas y de diversidad sexual y de género— ha transformado la cuestión sexual en un arma de resistencia política. Los argumentos bíblicos, teológicos y religiosos se instrumentalizan como estrategia de resistencia a lo que Juan Marco Vaggione llama el “proceso de sexualización de la ciudadanía”<sup>23</sup>.

No se puede negar que, debido a su propia identidad de género, orientación afectivo-sexual e incluso determinadas prácticas sexuales, muchas personas ven comprometidos sus derechos civiles, políticos y sociales y, por tanto, se tornan más vulnerables. Son precisamente las demandas de estas personas —sintetizadas como demandas por derechos sexuales— las que politizan el placer y la ética sexual, y nos permiten rediscutir las fronteras morales en las que también se fundamenta el concepto de ciudadanía.

Como no podemos negar la influencia y el impacto de lo religioso en la construcción de la ciudadanía, la aceptación de un legítimo pluralismo ético implica, necesariamente, el compromiso por la “desmoralización” de la ciudadanía<sup>24</sup>, es decir, la renuncia a hacer

22 D'Atri, A. (2020). Tiempo de deseos: sexo y capitalismo. *Contexto y Acción* 262 (02.07.2020). Disponible en: <https://cxt.es/es/20200701/Firmas/31298/sexo-capitalismo-feminismo-andrea-datri.htm>. Consultado el 10 de marzo de 2022.

23 Vaggione, J. M. (2017) La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu* 50, e175002.

24 *Ibid.*

de determinadas creencias religiosas —y de la moral que se deriva de ellas— algo constitutivo de la ciudadanía y determinante, por tanto, de las fronteras para incluir o excluir a las personas en función de su mayor o menor identificación con dichas creencias. Es suficiente con considerar hasta qué punto una religión mayoritaria en un país dado camufla como cultura su influencia en el derecho, de modo especial con relación a temas que envuelven la sexualidad, la familia y la reproducción. En este sentido, tanto la religión como los movimientos que luchan por los derechos vinculados a la sexualidad, “sexualizan” a la ciudadanía y reivindican poder sobre el derecho y la cultura, delimitando las fronteras entre lo religioso y lo secular, e imponiendo diferentes modalidades de subjetivación<sup>25</sup>.

Cuando lo que está en juego es una cuestión de orden sexual, la influencia de las creencias religiosas adquiere una fuerza desproporcional con relación a las demás cuestiones. Desafortunadamente, como afirma Vaggione, a pesar de que la influencia religiosa en la regulación del orden sexual sea compleja, “la mayoría de los estudios señalan las formas en que la influencia sostiene un régimen de exclusión y discriminación respecto a la ciudadanía sexual”, al tiempo que dicha influencia es “construida en tensión con una política democrática”<sup>26</sup>. En otras palabras, aunque cada uno debe actuar de acuerdo con la propia conciencia, el hecho de que esta conciencia sea también religiosa, debe hacer que los ciudadanos creyentes y/o los fieles laicos aboguen por el derecho a recurrir a los principios y valores morales frente a las cuestiones políticas.

---

25 Valdría la pena considerar, bajo esta perspectiva, cómo el derecho se ha convertido en una de las principales arenas disputadas por las religiones para defender su cultura, es decir, lo que da sentido a su modo de vivir y a sus creencias fundamentales. Toda la polémica en torno a la llamada “ideología de género” es uno de los ejemplos más claros y actuales del conflicto que supone pretender la inseparabilidad entre el derecho y la moral.

26 Vaggione, J. M. (2011). Sexualidad, religión y política en América Latina. En S. Corrêa & R. Parker (orgs.), *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Rio de Janeiro: ABIA, pp. 286-336.

No está en juego aquí la contribución que cada ciudadano religioso puede hacer al debate público, sino el hecho de que esta contribución asume contornos de agresividad, falta de respeto, autoritarismo, marginación, exclusión y odio cuando el debate tiene como objeto cuestiones relacionadas con la sexualidad. Parece que impera un gran ‘no’ a la sexualización de la ciudadanía, como si ella no fuera una expresión de los derechos fundamentales de las personas, incluidas aquellas cuya profesión de fe las posiciona en la sociedad como hijas e hijos de Dios, e incluso las distingue como pro-vida y pro-familia. Como consecuencia, hay un activismo poco respetuoso con los derechos del otro y una presión por la judicialización de la sexualidad.

Es importante preguntarse por qué la sexualidad parece ser uno de los únicos asuntos sobre el cual, en la esfera pública, las convicciones personales y la moral personal tienen más valor que el bien común. Basta con considerar, por ejemplo, la legitimidad que se da a las motivaciones o argumentos religiosos para posicionarse a favor o en contra de un determinado tema de orden sexual. Incluso las alianzas supuestamente ecuménicas e interreligiosas —porque, en realidad, ni el ecumenismo ni el diálogo interreligioso interesan— se hacen para defender los propios intereses, entre los que se encuentran los intereses políticos. Es curioso, cuando menos, cómo la sexualidad se convierte en un palco conveniente para el desfile de concepciones sin fundamento científico, antropológico, bíblico, teológico. También es curioso cómo, por sí sola, es capaz de contradecir todo lo que pretende alcanzar una determinada actividad evangelizadora o pastoral.

A mi modo de ver, lo que está en juego en el debate sobre la sexualización de la ciudadanía es un cambio cultural difícil de aceptar: la afirmación de la dignidad de diferentes formas de vivir la sexualidad o, en palabras de Sérgio Carrara, “la promoción del



bienestar individual y colectivo mediante el buen uso de los placeres”<sup>27</sup>. Se trata de un cambio radical incluso con relación al criterio de valoración moral de las prácticas sexuales, que se ha desplazado de la conformidad con la norma moral, para “anclarse en la búsqueda de la realización personal, la felicidad, la salud o el bienestar”<sup>28</sup>. Sea cual sea la práctica, debe corroborar la verdad interior de las personas implicadas y resultar del pleno consentimiento entre las partes. En cuanto al sexo, pasa a ser concebido como una técnica que depende de cada persona saber manejar si quiere ser feliz y sentirse realizada<sup>29</sup>. En un contexto como este, resulta cada vez más difícil hablar de la regulación externa de la sexualidad. El cambio de comprensión es radical, ya que si se hace necesaria alguna estrategia de control, esta solo se justifica “en nombre de la preservación o de la promoción de la ciudadanía o de la salud (física o mental) de los propios individuos implicados o involucrados. Es la sexualidad ‘irresponsable’ la que hay que cohibir o combatir”<sup>30</sup>.

Aunque supere el objetivo de esta reflexión, hay dos riesgos que deben ser apuntados en esta nueva concepción. Me permito mencionarlos: el primero se refiere a quién cabe reconocer el derecho de ciudadanía a una determinada práctica sexual; el segundo, qué prácticas pueden alegar tal reconocimiento. Es evidente que el consentimiento entre las partes no es suficiente para que una práctica sea humanizadora, por el simple hecho de que, en la mayoría de los casos, no todas las personas son igualmente investidas de poder. También es evidente que, aunque la autorrealización, la felicidad, la salud y el bienestar son criterios importantes en el juicio moral, no pueden ser criterios exclusivos, pues no se puede prescindir del

---

27 Carrara, S. (2015). Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, 21/2, p. 329.

28 *Ibid.*, p. 330.

29 *Ibid.*, pp. 229-330.

30 *Ibid.*, p. 331.

otro y de la relación con el otro en dicho juicio. Además de esto, no podemos olvidar el peligro de la ideologización y la politización de la sexualidad, lo que la convierte en objeto de interés y control por parte de las instituciones que pueden tanto promoverla como restringirla.

Pero el hecho es que vivimos en un contexto que se caracteriza por un cambio radical con respecto a lo que Carrara llama una “nueva geografía del mal y del peligro sexual”<sup>31</sup>. La sexualización de la ciudadanía ha alejado el foco de las relaciones conyugales heterosexuales y lo ha extendido a otros focos, no menos importantes, como la pedofilia, el acoso sexual, la violencia sexual, el turismo sexual y la explotación sexual; ha resignificado otras prácticas y deseos como crímenes o patologías; y ha legitimado la homosexualidad como una condición digna de respeto y las relaciones entre personas del mismo sexo como merecedoras de reconocimiento legal. Lo mismo ha ocurrido con relación a la transexualidad, mediante el reconocimiento del derecho a la determinación del sexo o del género, con la consiguiente redefinición sexual.

#### 4. LA SEXUALIDAD COMO AMOR EN ACCIÓN

Ha llegado el momento de preguntarnos si, en un contexto en el que la sexualidad puede ser fácilmente reducida a una mera cuestión ideológica o política, o incluso a ser un ‘arma’ religiosa, sigue teniendo sentido afirmarla como lenguaje del amor, ya que es concebida por la Iglesia católica como “un modo de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano”<sup>32</sup>.

31 *Ibid.*, p. 332.

32 Congregación para la Educación Católica. (1983). *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*, n. 4. Disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_19831101\\_sexual-education\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexual-education_sp.html). Consultado el 10 de marzo de 2022..

Para los que profesan ser cristianos, a pesar de todo lo que pueda suponer, la sexualidad precisa ser “una exteriorización del amor; debe ser el amor en acción”, como afirma Vincent Genovesi<sup>33</sup>. Para comprender no sólo la profundidad de tal afirmación, sino la capacidad transformadora que le es inherente, necesitamos —según William Spohn— volver a Jesucristo “paradigma de la vida moral cristiana”<sup>34</sup>, pues la vida debe caracterizarse por una progresiva conformación con su persona, sus sentimientos y sus opciones. En otras palabras, tenemos que asumir que “el ‘indicativo’ de la historia de Jesús fundamenta el ‘imperativo’ de lo que los cristianos están llamados a ser y a hacer”<sup>35</sup>.

Más que un manual de moralidad, Jesús vino a revelar una manera de vivir completamente enraizada en el amor. Si hay algo definitivo en el Nuevo Testamento, es el hecho de que Jesús vino por los demás. Él sabía cómo hacer de su vida un don permanente para Dios y para los otros. Él aceptó libremente dar su vida y, al hacerlo, transformó su propia actitud en norma suprema para los cristianos (cf. Jn 13,34). La vida moral, a la luz de la novedad neotestamentaria, consiste en la manifestación visible de una existencia que busca convertirse en ministerio, don, amor en la vida de los demás. Por eso, preocuparse por definir *a priori* si esta o aquella práctica es coherente con la vida cristiana no puede ser una tarea más importante que el esfuerzo por discernir, en cada momento histórico y en cada situación concreta, las exigencias que se derivan del amor<sup>36</sup>. Siguiendo a Edward Vacek y a Margaret Farley, comprendo el amor como una decisión firme de la voluntad de afirmar el bien del otro,

---

33 Genovesi, V. (2008). *Em busca do amor. Moralidade católica e sexualidade humana*. São Paulo: Loyola, p. 116.

34 Spohn, W. (1991). *Go and do likewise: Jesus and ethics*. New York: Continuum, p. 1.

35 *Ibid.*, p. 25

36 Para Spohn, “los cristianos deberían ser fieles a la historia de Jesús y creativos al aplicarla a sus contextos”. Cf. *Ibid.*, p. 4

decisión que implica optar por salir del centro y poner a la persona del otro en el lugar propio para poder servirla conforme sus necesidades<sup>37</sup>. Las actitudes y las palabras pronunciadas por Jesús en la última cena con sus discípulos (cf. Jn 13-17) corroboran este sentido.

Al fijar nuestra mirada en Jesús, veremos que por medio de sus palabras y acciones Él confirmó el amor de Dios como amor inclusivo y salvador, amor que apunta a la curación, la realización, la reintegración y la liberación de todos, especialmente de los más pobres y vulnerables. Si en la época de Jesús los más pobres y vulnerables eran siempre aquellos cuyas necesidades corporales no estaban incluidas en la jerarquía convencional de valores de la época en que vivían, hoy son también aquellos cuyas identidades no son reconocidas ni reafirmadas en su dignidad y en sus derechos fundamentales. Si ayer Jesús propuso que la experiencia de Dios trascendiera los criterios meramente convencionales, para que las necesidades concretas de los que sufren fueran atendidas (cf. Lc 10, 25-37), hoy nos pide que tomemos decididamente la iniciativa de ponernos en camino para ir al encuentro de los que sufren las consecuencias de la marginación y la exclusión, o mejor, de los que son deliberadamente marginados y excluidos por su identidad y/o su propia vivencia de la sexualidad. Es por aquí por donde pasa la conformación con los sentimientos y las elecciones de Jesús.

Son las prácticas de curación de Jesús las que nos ayudan a comprender mejor la dimensión y el significado del amor inclusivo y salvador de Dios. Al abordar el sufrimiento y el alivio corporal, estas prácticas testimonian que, a los ojos de Dios, “los cuerpos cuentan”<sup>38</sup>. Más que limitarse a revelar el poder de Dios en Jesús,

37 Vacek, E. (1994). *Love, human and divine: the heart of christian ethics*. Washington: Georgetown University Press, pp. 34 y 44; Farley, M. (2006). *Just love. A framework for christian sexual ethics*. New York: Continuum, p. 198.

38 Utilizo aquí una expresión de Sallie McFague. McFague, S. (1993). *The body of God: an ecological theology*. Minneapolis: Fortress Press, p. 168.

sus actos de curación tenían como propósito restaurar las funciones corporales a fin de que las personas marginadas pudieran ser reintegradas a la sociedad. Por eso, estos actos de curación no pueden reducirse a meros milagros destinados simplemente a demostrar el poder divino sobre la realidad humana. Al mismo tiempo que las prácticas de curación de Jesús servían como crítica al *statu quo*, también servían como propuesta alternativa al mismo: la curación y la reintegración de los marginados podrían ser vistas como un desafío para configurar una sociedad que se distinguiera por la inclusión, la compasión y la solidaridad y, en consecuencia, contraria a toda forma de preconcepto, discriminación e intolerancia. En otras palabras, podemos decir que tales prácticas, siempre expresión de un amor salvífico e inclusivo, indicaban que la proclamación del Evangelio en el que “el Verbo se hizo carne” era tan importante como “la forma particular que tomaba la carne” al tornarse Evangelio<sup>39</sup>.

Del misterio de la Encarnación del Verbo derivan la solidaridad y la fraternidad como distintivos de la vivencia cristiana en el mundo. Para el papa Francisco, “mientras que la solidaridad es el principio de la planificación social que permite a los desiguales llegar a ser iguales, la fraternidad permite a los iguales ser personas diversas”<sup>40</sup>. Sin embargo, Francisco prioriza la fraternidad pues reconoce que ella es capaz de conducir a la solidaridad, siendo que lo contrario no siempre sucede. Al insistir “que en el hermano está la prolongación permanente de la Encarnación para cada uno de nosotros”, el Papa recuerda que “el protocolo según el cual seremos juzgados se fundamenta en la

---

39 *Ibid.*, p. 167. Los hechos de Jesús deben verse a la luz de lo que Él enseñó: consciente de que la opresión era el resultado de un sistema cultural, social, político y religioso, Jesús, por medio de parábolas, puso a Dios en medio de aquellos que “habían sido empobrecidos”.

40 Francisco. (2017). *Mensaje a la Profesora Margaret Archer, Presidenta de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, con motivo de la sesión plenaria* (24.04.2017). Disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco\\_20170424\\_messaggio-accademia-scienzesociali.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170424_messaggio-accademia-scienzesociali.html). Consultado el 10 de marzo de 2022.

fraternidad: ‘todas las veces que hiciste eso a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hiciste’” (Mt 25, 40)<sup>41</sup>.

El significado político de tales distintivos es enorme: además de que todos somos ciudadanos, tenemos los mismos derechos y deberes y gozamos de la misma justicia, todos somos hermanos, hijos de un mismo Padre, creados a imagen y semejanza del Dios invisible y, por tanto, portadores de una dignidad trascendente que nadie puede violar, y llamados a la unidad en la diversidad. Es esta convicción la que debe comprometernos a que “ojalá que al final ya no estén ‘los otros’, sino un solo ‘nosotros’”<sup>42</sup>. Extender este deseo al ámbito de la sexualidad puede estimularnos a revisar muchas de las posturas que asumimos ante hermanas y hermanos que se empeñan y sufren por comprender quiénes son, aceptarse como son y amar como pueden.

## CONSIDERACIONES FINALES

Cómo traducir en la práctica el nuevo y fundamental *ethos* del Evangelio, se convierte en un gran y actual desafío. En primer lugar, porque implica renunciar a la búsqueda de respuestas listas para resolver problemas que ni siquiera los evangelistas se plantearon en la época en la que vivieron. En segundo lugar, porque sugiere un nuevo modo de aproximación a los relatos evangélicos —y, por extensión, a las narrativas apostólicas—, que no dependen tanto de la letra, sino del ‘espíritu’ que caracteriza la toma de decisiones morales de los seguidores de Jesús.

En este sentido, creo que Lisa Cahill tiene razón cuando dice que es necesario ir más allá del significado literal de los textos

41 *Ibid.* El Papa se refiere aquí a la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 179.

42 Francisco. (2020). *Fratelli tutti. Carta Encíclica sobre la fraternidad y la amistad social*, n. 35. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Consultado el 10 de marzo de 2022.

—tarea que emprendieron las primeras comunidades cristianas— para incorporar en la propia cultura “un nuevo conjunto de relaciones caracterizadas no por el poder, la dominación y la exclusión, sino por la compasión, la solidaridad y la inclusión”<sup>43</sup>. Lo que los evangelistas y los apóstoles lograron ‘registrar’ sobre los hechos de Jesús nos estimula a desear participar en la comunión de vida y amor que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. Ciertamente es este ‘espíritu’ el que nos servirá para desarrollar, en la Iglesia, una moral sexual más incluyente<sup>44</sup>.

También vale la pena resaltar que será muy difícil avanzar hacia una moral sexual más inclusiva sin una nueva teología de la sexualidad, una teología que sea capaz de acoger las diversas reivindicaciones a partir de la complejidad de la sexualidad y, por lo tanto, que sea pensada desde lo plural. Tiene razón Ivone Gebara cuando afirma que “hoy esas sexualidades se imponen en su derecho ciudadano a existir, a salir de los armarios, a salir de los confesionarios, a salir de lo oculto, y a exigir, incluso a la teología, una revolución epistemológica y ética radical”<sup>45</sup>. Admitir esto significa reconocer que la teología de la sexualidad binaria ya no es suficiente para comprender los desafíos que irrumpen de la diversidad de comportamientos e identidades, debido al fijismo y al dogmatismo que le es peculiar.

Llevar a la práctica el nuevo y fundamental *ethos* del Evangelio implica ir más allá de la tolerancia y de la caridad con relación a las múltiples experiencias de la sexualidad, para permitir “a los cuerpos que viven sexualidades diferentes que hablen de su dolor y

---

43 Cahill, L. (1995). Sexual ethics. A feminist biblical perspective. *Interpretation* 49, p. 6.

44 Algunos elementos de esta teología son señalados en: Zacharias, R. (2016). Exigências para uma moral sexual inclusiva. En R. Zacharias & M.I. de C. Millen (orgs.). *O Imperativo ético da misericórdia*. Aparecida: Santuário, pp. 221-243.

45 Gebara, I. (2020). Teologia da libertação e outras teologias na América Latina: desafios para hoje. En: I. Gebara & J.M. Sung. *Direitos Humanos e amor ao próximo. Textos teológicos em diálogo com a vida real*. São Paulo: Recriar, p. 51.

exclusión”<sup>46</sup> y sean, de este modo, insertados en un misterio capaz de abrazarlos y acogerlos tal como son. De ahí que la gramática de una sexualidad ‘sana’ o incluso ‘adecuada’ no pueda ser una mera configuración con los rígidos roles de género ni de identidad sexual, sino una apreciación de cómo amar de forma comprometida y empeñarse por la calidad de las relaciones<sup>47</sup>. Más aún, tal gramática no puede partir del presupuesto de que determinadas identidades o expresiones sexuales sean silenciadas simplemente porque parecen extrañas a quienes producen “una ideología idealista de normatización de la sexualidad y de los comportamientos”<sup>48</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Cahill, L. (1995). Sexual ethics. A feminist biblical perspective. *Interpretation* 49, pp. 5-16.
- Carrara, S. (2015). Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, 21/2, pp. 323-345.
- Congregación para la Educación Católica. (1983). *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*. Disponible en: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_19831101\\_sexual-education\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19831101_sexual-education_sp.html). Consultado el 10 de marzo de 2022.
- D’Atri, A. (2020). Tiempo de deseos: sexo y capitalismo. *Contexto y Acción* 262. Disponible en: <https://cxtx.es/es/20200701/Firmas/31298/>

46 *Ibid.*, p. 52.

47 Zacharias, R. (2014). Educação sexual: entre o direito à intimidade e o dever da obediência. En: L. Pessini & R. Zacharias (orgs.). *Ética teológica e juventudes II: interpelações recíprocas (sexualidade - drogas - redes sociais virtuais)*. Aparecida: Santuário, pp. 149-168. La reflexión propuesta puede considerarse un intento de interpretación de lo que significa *expresar adecuadamente* la propia sexualidad.

48 Gebara, I. (2020). Teología da libertação e outras teologias na América Latina. *Op. cit.*, p. 52.



sexo-capitalismo-feminismo-andrea-datri.htm. Consultado el 10 de marzo de 2022.

Drucker, P. (2018). A normalidade gay e a transformação queer. *CADERNOS CEMARX*. Centro de Estudos Marxistas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas: UNICAMP/IFCH, n. 11, pp. 197-217.

Farley, M. (2006). *Just love. A framework for christian sexual ethics*. New York: Continuum.

Foucault, M. (1988). *História da Sexualidade. I – A vontade de saber*. 11 ed. Rio de Janeiro: Graal.

Francisco. (2020). *Fratelli tutti. Carta Encíclica sobre la fraternidade y la amistad social*. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Consultado el 10 de marzo de 2022.

Francisco. (2017). *Mensaje a la Profesora Margaret Archer, Presidenta de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, con motivo de la sesión plenaria (24.04.2017)*. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco\\_20170424\\_messaggio-accademia-scienzesociali.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170424_messaggio-accademia-scienzesociali.html). Consultado el 10 de marzo de 2022.

Gebara, I. (2020). Teología da Libertação e outras teologias na América Latina: desafios para hoje. En I. Gebara & J.M. Sung, *Direitos Humanos e amor ao próximo. Textos teológicos em diálogo com a vida real*. São Paulo: Recriar, pp. 47-63.

Genovesi, V. (2008). *Em busca do amor. Moralidade católica e sexualidade humana*. São Paulo: Loyola.

Louro, G. (org.). (2000). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica.

Louro, G. (2000). Pedagogias da sexualidade. En G. Louro (org.). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 7-33.

- McFague, S. (1993). *The body of God: An ecological theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Parker, R. (2000). Cultura, economía política e construção da sexualidade. En G. Louro (org.) *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 125-150.
- Ribeiro, N. (sf) Ética teológico-cristã da sexualidade. *Theologica Latinoamericana*. Enciclopedia Digital. Disponible en: <http://theologicalatinamericana.com/?p=158>. Consultado el 10 de marzo de 2022.
- Rubin, G. (2003). Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. *Cadernos Pagu*, Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero 21, pp. 1-88.
- Spohn, W. (1991). *Go and do likewise: Jesus and ethics*. New York: Continuum.
- Tenebaum, T. (2020). *El fin del amor. Querer y coger*. Audiolibro: Apresentação MP3. Editorial Ariel.
- Tiburi, M. (2018). Sexo: democracia ou autoritarismo? *Revista Cult* (03.05.2018). Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/sexo-democracia-ou-autoritarismo/>. Consultado el 10 de marzo de 2022.
- Tiburi, M. (2017). Sobre o ódio, o amor e o problemático mundo dos afetos. *Revista Cult* (19.04.2017). Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/sobre-o-odio-o-amor-e-o-problematico-mundo-dos-afetos/>. Consultado el 10 de marzo de 2022.
- Vacek, E. (1994). *Love, human and divine: the heart of christian ethics*. Washington: Georgetown University Press.
- Vaggione, J. M. (2017). La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu* 50. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/tG3Vwp9BqY7kGGTS6WSJ7Zw/?lang=es>. Consultado el 10 de marzo de 2022.
- Vaggione, J. M. (2011). Sexualidad, religión y política en América Latina. En S. Corrêa & R. Parker (orgs.). *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos*. Rio de Janeiro: ABIA, pp. 286-336.

Weeks, J. O corpo e a sexualidade. En G. Louro (org.). (2000). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 35-82.

Zacharias, R. (2021). *Ética e direitos sexuais*. São Paulo: Ideias & Letras.

Zacharias, R. (2016). Exigências para uma moral sexual inclusiva. En R. Zacharias & M.I. de Co. Millen (orgs.). *O Imperativo ético da misericórdia*. Aparecida: Santuário, pp. 221-243.

Zacharias, R. (2014). Educação sexual: entre o direito à intimidade e o dever da obediência. En L. Pessini & R. Zacharias (orgs.). *Ética teológica e juventudes II: interpelações recíprocas (sexualidade – drogas – redes sociais virtuais)*. Aparecida: Santuário, pp. 149-168.



# FAMILIA

*Cesar Kuzma\**

## INTRODUCCIÓN

En los últimos años la familia ha sufrido numerosas transformaciones sociales y culturales, y estos cambios han aportado nuevas comprensiones a la forma como se puede entender y percibir esta realidad tan presente, tan cercana a todos, y, al mismo tiempo, tan compleja.

El propio modelo familiar, concebido previamente —casi exclusivamente— a partir de un formato considerado tradicional y único, de línea patriarcal, histórica y culturalmente construido, que se transmite a las distintas generaciones como un dato objetivo y de normativa determinada, comienza a ser cuestionado hoy y, a la luz de este hecho, se plantean nuevas preguntas y aparecen nuevas concepciones y percepciones del camino y de la estructura familiar.

Esto es lo que nos lleva a afirmar que, hoy en día, al hablar de familia no se trata de abordar una situación abstracta, sino una estructura que reúne a diversas personas y les proporciona un espacio

---

\* Brasileño. Teólogo laico, casado y padre de dos hijos. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio). Profesor-investigador. Presidente de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión de Brasil (SOTER).

para vivir y desarrollarse socialmente, en torno a lazos comunes y a experiencias afectivas, también marcadas por una condición de fe o una dimensión religiosa. Ahí es donde entran en juego nuestras construcciones culturales, así como los nuevos valores que se están asumiendo y que se aproximan a nuestros entornos sociales.

También, de cara a este contexto, abordamos la condición de la persona, el nuevo papel del hombre y de la mujer y cómo esta situación de género se entiende y discute actualmente, con miras a la caracterización de ambos y a la superación de todas las formas de dominio, opresión y sumisión. De igual forma, cobra importancia la condición de los niños, cuando están presentes, y cómo y en qué situación se encuentran en el espacio familiar. Lo mismo ocurre con la forma en que la sociedad ve a la familia y la manera como esta familia, por su estructura, ofrece algo a esta sociedad, apuntando a su permanencia, su supervivencia, la relación entre sus miembros y el papel de cooperar para hacer posible una nueva construcción de vida, posición y dignidad.

Estas nuevas situaciones también plantean interrogaciones a la teología, a las iglesias y a las religiones, y a la forma como dialogamos y entendemos esta condición, que nos invita a mirar atentamente la posición de muchas familias de hoy.

Debido a que, con frecuencia, la estructuración familiar está marcada por la influencia religiosa, el papel de la teología puede entenderse, en algunos casos, como una fuerza reguladora e intimidante, estableciendo en palabras y normas lo que pretende la posición religiosa, que a su vez está marcada por elementos históricos y culturales. Está claro que encontraremos discursos teológicos destinados a esto. Sin embargo, la teología necesita mirar un poco más allá y entender otros elementos que están presentes al hablar de la familia.

En primer lugar, el amor como base y como un vínculo capaz de unir a diferentes personas en una casa común, nos lleva a entender el amor y a procurar asumir los límites del propio amor, marcados también por el límite humano en su capacidad de amar. Después, el carácter antropológico que permea a cada persona, llamada a una vocación específica frente a su completa realización. Además, hay que tener en cuenta las múltiples realidades que están presentes en la vida de las familias, las diferentes situaciones que generan cuestiones internas y externas, pero que se convierten en verdaderos desafíos que deben afrontarse y trabajarse. Por último, el papel que estas familias desempeñan en la sociedad, impulsado, en este caso concreto, por una condición de fe por la cual viven juntos una vocación, buscando la armonía y trascendiendo la realidad misma.

Estos son —claro está— tan solo algunos elementos a considerar. Para ello es necesario tener apertura para ver la verdad de la realidad en la que se encuentran las familias y, de esta manera, mirar todas las variaciones, posibilidades y retos que surgen en cada contexto. Sin atención a lo que es concreto en la vida de muchas familias, no se puede ofrecer un discurso coherente y auténtico, ni con posibilidad de brindar sentidos. Es necesario preguntarse y dejarse cuestionar: ¿cómo la teología puede acercarse a esas situaciones y, a su manera, ofrecer caminos que sean atractivos, sensibles e inclusivos, para que, en otro momento, junto con las familias y sus nuevas formas de ser y estar en la sociedad, y de ser y estar en la Iglesia, podamos aventurarnos en una misión orientada hacia la realización de la persona, el bien común, la colectividad y las responsabilidades que son asumidas?

Mirar la realidad de las familias y ver en ellas un *locus* teológico implica tener apertura, sensibilidad y atención a los detalles que son específicos en cada condición. Ahí sí la teología puede ofrecer un camino y ser liberadora. Ahí sí puede discernir realidades, seguir

procesos e integrar fragilidades, como recomienda la exhortación apostólica *Amoris laetitia* del papa Francisco.

## 1. LA REALIDAD DE LAS FAMILIAS: CUESTIONES QUE NOS DESAFÍAN TEOLÓGICAMENTE

La familia y su configuración —o sus nuevas configuraciones— pasa por profundas transformaciones en la sociedad actual, sea en su propia forma de ser y de situarse, sea por la misma sociedad y por la cultura donde se inserta y se expresa<sup>1</sup>. Estas situaciones generan nuevas comprensiones y requieren apertura a nuevas percepciones que pueden traer crisis y dificultades en diversos ámbitos, también religiosos y eclesiales, que se convierten en nuevos retos teológicos y pastorales que nos desafían y nos cuestionan. Será necesario, para ello, mirar nuestra propia realidad, observar a nuestro alrededor, dentro y fuera de nuestra estructura familiar, para percibir estos cambios. Es una realidad diversa, con su propia complejidad, que nos lleva a la certeza de que este tema no puede ser tratado de una manera única, porque no hay una sola forma o concepción de familia, sino una diversidad de expresiones y configuraciones familiares.

En el ámbito eclesial, desde el Concilio Vaticano II, principalmente con la constitución pastoral *Gaudium et spes*, la Iglesia católica se ha centrado en esta cuestión —directa o indirectamente— y algunos documentos del Magisterio eclesiástico posterior al Concilio se han centrado en la realidad de la familia, en sus nuevas condiciones y en su misión, como ocurrió con el Sínodo de 1980<sup>2</sup>, que dio

1 Algunas de las ideas que se exponen en esta parte ya se han presentado en un artículo publicado en 2015, que para el presente texto hemos rescatado, actualizado y desarrollado con mayor profundidad. Cf. Kuzma, C. (2015). O sentir da ternura: o sínodo sobre a família e suas implicações teológicas e pastorais. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, vol. 47, n. 131, pp. 13-36.

2 La V Asamblea General del Sínodo de los Obispos, celebrada en 1980, reflexionó sobre la familia cristiana (nota de los editores).



lugar, en 1981, a la exhortación apostólica *Familiaris consortio* del papa Juan Pablo II.

Algunas de las cuestiones que afectan a la(s) familia(s) aparecen en otros documentos y en una serie de pronunciamientos eclesiales, también por parte de las conferencias episcopales en diversos lugares del mundo. En las cinco Conferencias Generales del Episcopado latinoamericano y caribeño, por ejemplo, percibimos una creciente apreciación sobre este tema, algunas veces de un modo explícito, y otras veces relacionado con diversas temáticas<sup>3</sup>.

Durante el pontificado del papa Francisco se han celebrado dos Sínodos para debatir este tema, uno en 2014, que buscaba abordar los desafíos para la familia en la sociedad y en la Iglesia, y otro en 2015, que trataba acerca de la misión de la familia en la sociedad. Como resultado fue publicada la exhortación apostólica *Amoris laetitia* en 2016, que llamó la atención sobre nuevas problemáticas que envuelven a las familias, abrió nuevas perspectivas teológicas y pastorales, y planteó innovaciones a la moral católica<sup>4</sup>, especialmente en la llamada que hizo al desarrollo de la conciencia de cada persona y de la pareja/familia (cf. *AL* 37; 303), atenta a los límites, pero abierta al crecimiento en la fe y en un camino de madurez; una moral que se torna sensible frente a las especificidades de las

3 En la Conferencia de Río de Janeiro (1955) se registraron siete citas; en la Conferencia de Medellín (1968), 32 citas; en la Conferencia de Puebla (1979), 95 citas; en la Conferencia de Santo Domingo (1992), 33 citas; y en la Conferencia de Aparecida (2007), 89 citas. Cf. Souza, A. & Sánchez, W. (2018). Palavras-chaves dos documentos das cinco Conferências Gerais (1955-2007). En A. Brighenti & J.D. Passos (orgs.). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas / Paulus, p. 514.

4 Sobre este tema específico, sugerimos los siguientes trabajos: Keenan, J. F. & Gallicho, G. (eds.). (2018). *Amoris laetitia: a new momentum for moral formation and pastoral practice*. New York: Paulist Press. Keenan, J. F. (2017). Ler a *Amoris laetitia* sob a nova luz da Páscoa. *Instituto Humánitas Unisinos*. Disponible en: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566905-ler-amoris-laetitia-sob-a-nova-luz-da-pascoa>. Salzman, T. A. & Lawler, M. G. (2018). *Amoris laetitia: towards a methodological and anthropological integration of catholic social and sexual ethics*. *Theological Studies*, 79(3), pp. 634-652. Salzman, T. A. & Lawler, M. G. (2018). Aspectos antropológicos e metodológicos e suas implicações na teologia moral. *Cadernos de teologia pública*. São Leopoldo, n. 136, vol. 15.

situaciones que requieren acompañamiento (cf. AL 300), y el ejercicio constante de la misericordia (cf. AL 311).

En *Amoris laetitia* Francisco busca considerar la situación actual de las familias (cf. AL 6) como una realidad vivida, dando una particular atención a los cambios antropológicos-culturales que tocan las estructuras sociales, afectivas y familiares (cf. AL 32), al igual que a los numerosos retos del tiempo presente, e insiste en la idea de que no hay una familia perfecta, un ideal consolidado, sino que todo parte de una búsqueda, de un camino, de una construcción que se hace conjuntamente, en el respeto y en la alteridad. Dice que no hay “un estereotipo de la familia ideal, sino un interpelante *collage* formado por tantas realidades diferentes, colmadas de gozos, dramas y sueños” (AL 57). La fuerza de la familia reside en su capacidad para amar y enseñar a amar (cf. AL 53).

Frente a una Iglesia que quiere asumirse en ‘salida’ y ‘osada’ (cf. EG 24), como es la propuesta eclesiológica de Francisco, y frente a estos problemas urgentes, es necesaria una nueva actitud. Estas realidades que nos llegan son retos que nos desafían y nos llaman a una posición, a una mirada sensible.

El hecho de que la familia esté formada por personas que se relacionan e interactúan entre sí, la convierte en un organismo vivo que, junto con la sociedad donde se encuentra, está siempre en transformación. Esto toca la afectividad, cuestiones culturales, nuevas situaciones sociales, aspectos financieros, formación y educación. Y esto requiere atención a cada situación, pues son situaciones que hoy están muy presentes, son reales y nos exigen una actitud a seguir. Hay, entonces, un límite entre lo que se busca teorizar sobre la familia —como una sola condición— y la práctica correspondiente —bajo diversas condiciones—, que no siempre se encuentra alineada con lo que se ha teorizado. La realidad es más importante que la idea (cf. EG 233), nos ha advertido Francisco en *Evangelii gaudium*, y esta perspectiva debe guiarnos para que

podamos ver la verdad en la que estamos, distinguiendo lo que es real y cuáles son las preguntas que nos interpelan, al igual que sus implicaciones.

Por esta razón, nos gustaría identificar estas nuevas realidades que avanzan ante la familia y la Iglesia como situaciones que ‘nos duelen’, de un modo similar a lo que se dijo en la Conferencia de Aparecida (2007) sobre los pobres, como los rostros nuevos que nos duelen (cf. *DAp* 402), que sufren. En Aparecida ya se hablaba de algunos casos que merecen y claman nuestra atención, y se puede muy bien incluir en estos ‘nuevos rostros’ la realidad de muchas de nuestras familias, a saber:

- La difícil situación de muchos matrimonios, en su aspecto socioeconómico y jurídico, en la sumisión de la mujer, en la diferencia entre géneros, en la desigualdad social, en la dificultad de educar a los niños y en su propia subsistencia.
- A estos factores se suma la violencia doméstica y los abusos contra las mujeres, los feminicidios, los abusos contra los menores, los numerosos casos de abandono de los miembros del hogar y de la familia —cónyuges e hijos—.
- La cuestión de las parejas separadas o divorciadas y su participación en la sociedad y en la Iglesia, especialmente las mujeres, que son las más discriminadas tanto en la sociedad como en la Iglesia.
- También en este aspecto, en esta situación que involucra a las diversas familias separadas y divorciadas, entra en juego la cuestión de los niños, su futuro y su educación para la vida, así como la transmisión de la fe y sus valores.
- Las parejas de segunda unión que encuentran en la sociedad y en la Iglesia una barrera de continuidad y participación efectiva, además de la dificultad de la inclusión eclesial y

el acceso a los sacramentos (cf *FC* 84), aunque se avanza en procesos de reconstrucción, discernimiento e inclusión pastoral, como lo sugiere *Amoris laetitia* (cf. *AL* 305).

- Los homoafectivos y su relación en la familia, en la sociedad, en la Iglesia, y como realidad conyugal y familiar. También es importante destacar la violencia que sufren, llena de prejuicios, carencia de amor y, en muchos casos, falta de sensibilidad cristiana.
- La tarea de la paternidad/maternidad responsable, pero también, hay que destacar, en términos más generales, la paternidad o la metaparentalidad<sup>5</sup>, que implica cuestiones de reproducción asistida y otras situaciones ya presentes en muchas familias cristianas y católicas.
- En continuidad con lo anterior, la gran culpa que se impone a las parejas con respecto a la planificación familiar y el uso de métodos anticonceptivos, como si la sexualidad humana y conyugal no se basara en el amor, el respeto y la responsabilidad hacia el cónyuge y los hijos que provienen de esta relación.
- Otras situaciones que nos rodean en cada contexto, que pueden surgir y pueden traer sufrimiento a la(s) familia(s) ante su actual vulnerabilidad, incluso a aquellos cuya sociedad y cultura son distantes a nosotros.

5 Cuando utiliza la expresión 'metaparentalidad', Mário A. Sanches llama la atención sobre el hecho de que en esta nueva condición que implica la reproducción asistida, cuya realidad hoy es muy cercana a nuestras familias y comunidades/pastorales, más personas están involucradas en la generación de nuevos hijos, y no solamente en el ámbito de la pareja y su espacio matrimonial. Para él, la discusión va más allá de los límites del matrimonio; también está referida a clínicas especializadas, creando una nueva concepción para la fecundidad de la nueva vida humana, ya no apegada exclusivamente al matrimonio y a la sexualidad. En su opinión, es tarea de la teología, en su reflexión, ayudar a discernir y a guiar las diversas posiciones éticas y morales implicadas, pero es necesario, como posicionamiento, salvaguardar la conciencia correcta de cada pareja y/o de las personas, para que se pueda tomar la opción de manera libre y de forma responsable. Cf. Sanches, M. (2013). *Reprodução assistida e bioética: metaparentalidade*. São Paulo: Ave Maria, pp. 2-5.

Así, llevando este razonamiento interpretativo a nuestra reflexión teológica, consideramos que reflexionar sobre la situación de la familia actual, sus numerosos rostros, formas y condiciones, pensando también en su vocación y misión específicas, desde una mirada eclesiológica y pastoral, también requiere una aproximación interna a las situaciones de nuestras familias desde lo que es real y concreto.

Cuando hablamos de familia, es necesario preguntarse: ¿de qué familia estamos hablando?; ¿estamos hablando de un ideal presentado por la sociedad y por las iglesias, o de las familias que son reales? Es importante discernir este punto porque de lo contrario podemos ofrecer algo que no se puede lograr, cuyos límites impuestos van más allá de cualquier posibilidad de búsqueda y estímulo. Y si el sacramento del matrimonio, bajo el cual muchos presupuestos están contemplados, es un signo de salvación para el mundo, desde una mirada de la fe también debe ser un signo de santificación para sus miembros, en la historia, para que la gracia actúe y engendre un nuevo momento, un nuevo tiempo, de restauración y libertad.

Depende de la Iglesia —y de la teología, a su vez, en una reflexión crítica— favorecer también esta intencionalidad. No podemos ser ajenos a la situación ‘real’ de la familia, y menos cuando se percibe que se intenta imponer un modelo de familia completamente ‘listo’ o definido. Es necesario mirar y poner atención a los signos de los tiempos (cf. GS 4) para escuchar lo que el Espíritu Santo nos dice; sólo él es capaz de sacarnos de nuestra incredulidad y darnos seguridad para entender la fe y, con ella, dirigir a las familias de nuestro tiempo un discurso coherente y práctico que pueda ser seguido, que sea sensible a lo que corresponde y perspicaz en lo que se propone.

La formación de una familia, el hecho de vivir bajo un mismo techo, va más allá de las intenciones y de las comprensiones religiosas; corresponde con la forma misma de estructurarse y de vivir en la sociedad. El ser humano no vive solo, no puede realizarse a sí mismo;

necesita de otra persona, de un 'tú', de alguien o de grupo al que pueda referirse —en cuanto a su identidad— y reportarse —como proyección de su existencia—. Por lo tanto, vivir en familia —sin importar su configuración— hace parte de la esfera antropológica y de las variaciones culturales de su percepción. Sus múltiples formas enriquecen el significado y los horizontes humanos<sup>6</sup>, salvaguardando, sin embargo, que en muchos casos y en modelos todavía existentes prevalece la violencia, la discriminación y la explotación de la persona humana, especialmente de las mujeres y los niños (cf. *AL* 54). Estas realidades no pueden ser ajenas a nuestro debate, pues en la fe cristiana es muy sensible el anhelo por la dignidad de la persona humana, su protección, destino y realización última.

Estos datos culturales, sin embargo, aunque parezcan obvios, resultan importantes para nuestra propuesta, ya que se entiende que no es la fe cristiana ni ninguna otra religión o tradición las que determinan, en principio, un modelo familiar. Antes bien, es la propia sociedad, cuyos lazos forman parte de la(s) familia(s), la que despliega un entendimiento y, poco a poco, por la inculturación de la propia religión —en nuestro caso, de la fe cristiana—, esta intención continúa configurándose y consolidándose, también como experiencia de fe y verdad<sup>7</sup>.

Una sencilla mirada a la tradición judeocristiana ya nos ofrece este testimonio, como se puede ver en el Antiguo Testamento, con diversas formas de relación frente a lo que se expresa en el Nuevo Testamento, en la época de Jesús y después de él, cuando la Iglesia naciente hace algunas recomendaciones al respecto de la realidad de la familia; y lo hace con un tono teológico, evidente, pero fundamentado en un amplio contexto cultural que debe ser entendido<sup>8</sup>.

6 Cf. Faber, E.M. (2008). *Doutrina católica dos sacramentos*. São Paulo: Loyola, pp. 247-248.

7 Cf. Cahill, L.S. (2000). *Family: a christian social perspective*. Minneapolis: Augsburg Fortress.

8 Cf. Faber, E.M. (2008). *Op. cit.*, pp. 248-253.

En este sentido, algunas interpretaciones que se hacen del Antiguo y del Nuevo Testamento, deben ser observadas junto con el contexto cultural en el que se escribieron los relatos y el propósito para que se formuló tal o cual determinación<sup>9</sup>. Traer a la actualidad las afirmaciones bíblicas sobre la familia, como si fueran un ‘modelo listo’ y sin ninguna reflexión e interpretación, hace que un texto bíblico —que debe ser comprendido histórica y teológicamente— se convierta en algo totalmente erróneo e incluso peligroso, y puede caerse en un fundamentalismo, llegando a ser excluyente, agresivo y cerrado a la misma propuesta del Evangelio.

Sin ignorar, por tanto, que hay otros grupos y configuraciones familiares, y que muchos de ellos también forman parte de la tradición cristiana, pretendemos ofrecer una mirada más cercana a nuestra realidad cultural, para que de una manera más segura —a nuestros ojos— podamos contribuir a la reflexión, haciéndolo de una forma abierta, firme y clara, sin ninguna pretensión de considerarla única. Básicamente, se trata de un aporte desde la cultura occidental en la que estamos insertos, y de modo específico desde América Latina.

Hay que señalar, de entrada, que hay otras realidades y situaciones que, por supuesto, están lejos de nuestro conocimiento, lo que requeriría una mayor inculturación por parte de la Iglesia y de la teología. Sin embargo, buscando una incursión liberadora frente al tema de la familia, y asumiéndolo de una manera teológica, se hace necesario tener en cuenta que dentro de nuestra realidad hay problemas serios, graves, que deben ser abordados y explorados, y esta es una tarea urgente debido a las nuevas cuestiones que nos desafían como sociedad y que hacen que el sentido de la vida humana, el derecho, la justicia, el bien común y el ejercicio de las libertades sea cuestionado. Aquí entran en juego, por tanto, los desafíos

---

<sup>9</sup> Cf. Kasper, W. (2018). O futuro da família segundo a perspectiva cristã. En G. Augustin (org.) *Matrimônio e família: modelo ultrapassado ou garantia de futuro?* Petrópolis: Vozes, pp. 131-134.

de la familia —en todas sus concepciones— y sus nuevas realidades —en las más diversas situaciones—.

También vale la pena decir que incluso frente a la cultura occidental donde nos insertamos, el entorno cultural propio de nuestro contexto es diverso y plural; está en constante cambio, nos interpela y, por supuesto, todo este contexto afecta a la familia y su situación. Tal prerrogativa requerirá de nosotros —como Iglesia y desde la teología— una actitud *kenótica* de desprendimiento en la intención pastoral.

## 2. LA NOVEDAD DE *AMORIS LAETITIA*: UN CAMINO DE DISCERNIMIENTO PASTORAL Y NUEVOS PROCESOS INCLUSIVOS PARA LAS FAMILIAS

*Amoris laetitia* es un documento exigente, se centra en una nueva postura, en una nueva praxis. Exige apertura, audacia y descubrimiento, exige coraje y discernimiento. No es un documento que cierra la pregunta sobre la familia, sobre el sacramento del matrimonio o sobre la moral, sino que marca un nuevo momento, un nuevo punto de partida<sup>10</sup>, un comienzo o, si se quiere, una inflexión<sup>11</sup>. La exhortación apostólica *Amoris laetitia* nos invita a contemplar un Evangelio que nos renueva y nos hace ver diferente, de una nueva

10 En el lanzamiento de la *Amoris laetitia* tuve la oportunidad de presentar una primera lectura del documento, destacando algunos aspectos iniciales. Cf. Kuzma, C. (2016). Misericórdia e amor: 'Amoris laetitia' como ponto de partida e não somente de chegada. *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponible en <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/553438-misericordia-e-amor-amoris-laetitia-como-ponto-de-partida-e-nao-somente-de-chegada-entrevista-especial-com-cesar-kuzma>.

11 Cf. Keenan, J.F. (2017). Ler a *Amoris laetitia* sob a nova luz da Páscoa. *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponible en <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566905-ler-amoris-laetitia-sob-a-nova-luz-da-pascoa>.



manera; esta exhortación nos desarma y nos encamina, libremente, al encuentro con la verdad, que es la vida, el amor y la alegría.

Una riqueza y una novedad que se percibe desde el principio del texto, cuando el papa Francisco afirma que no corresponde a la Iglesia y a su Magisterio decir todas las cosas, y que emerge, en muchas situaciones, es la tarea de la Iglesia como comunidad —como Pueblo de Dios—, que en un proceso de construcción y camino de fe, precisa arriesgarse con osadía para tratar de abordar el Evangelio de forma creativa, libre, trabajando siempre la acogida, el respeto, la integración y la misericordia.

El documento no incluye condenas ni prohibiciones, y plantea saltos cualitativos en comparación con otros documentos anteriores. Por ejemplo, sólo aporta dos referencias de la carta encíclica *Humanae vitae*, del papa Pablo VI, y trata de presentar una mirada más positiva en el camino de la conciencia y la madurez, lejos del problema de la anticoncepción.

También da un salto cualitativo frente a lo que se pretendía con la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, del papa Juan Pablo II, entendiendo que los problemas de hoy son nuevos y que muchas de las respuestas deben ser dadas por la propia comunidad y por la propia persona, en el ejercicio de su conciencia y en su búsqueda de madurez —como señalamos anteriormente—; es ahí donde se perciben cambios significativos en la relación con la persona y en la forma en que se espera una respuesta y un camino de fe.

*Amoris laetitia* habla de realidades vividas y escapa de las presentaciones de lo que es ideal o natural. Es un texto que nos invita a leer y orar el amor vivido en la familia, en todas sus situaciones y posibilidades<sup>12</sup>. Rescata aspectos del Concilio Vaticano II, especialmente de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que en los

---

12 Cf. Rubio, J.H. (2017). *Reading, praying, living Pope Francis's the joy of love: a faith formation guide*. Minnesota: Liturgical Press.

artículos 47 a 52 trata del amor familiar y conyugal, valorando el aspecto unitario y el amor como la causa principal de toda la relación familiar, también sacramental. Sólo el amor verdadero, que proviene de Dios, puede dar fruto.

Al tratar de temas conflictivos, *Amoris laetitia* expone las dificultades de los dos Sínodos —el de 2014 y el de 2015— para llegar a una conclusión, y nos permite darnos cuenta que el papa Francisco quiere un caminar juntos, sinodal. En este caso, frente a los límites y valiéndose de su máxima de que “el tiempo es superior al espacio” (AL 3), Francisco pide a los teólogos de la moral, de una manera abierta y valiente, que ayuden a la Iglesia a avanzar y a buscar nuevos caminos y nuevas respuestas. Es lo que nos lleva a creer, incluso desde una mirada todavía incipiente y tímida, que el documento es más una propuesta de *caminhada*, de algo que se debe construir y que debe percibirse como un proceso, y no como un resultado o un punto de llegada. El documento del papa Francisco no nos ofrece respuestas listas, está muy lejos de eso. No cierra preguntas, sino que abre las puertas a la búsqueda y a la construcción de nuevas respuestas.

Un pensamiento que resuena en *Evangelii gaudium*, en las discusiones sinodales y en *Amoris laetitia*, y que parece ser una invitación constante del papa Francisco, es que la mirada atenta a Cristo, a Jesús de Nazaret, siempre abre nuevas perspectivas (cf. EG 11; AL 58). Esto nos invita a una conversión pastoral, a una renovación de las estructuras (cf. EG 26) y a las reformas que son impostergables (cf. EG 27).

En una breve visión y sin ninguna pretensión de abordarlo todo, sino más bien de destacar aspectos que favorecen nuestra intención en este escrito, podríamos resumir los temas principales de *Amoris*

*laetitia* en tres enfoques iniciales<sup>13</sup>, que, a continuación, debido a la complejidad que se abre, tienden a completarse: la realidad de las familias, que aunque sea general, hace posible algunas percepciones; la cuestión del amor, muy bien desarrollada, casi como un tratado para la pareja y para la familia, una verdadera profundización de la teología del matrimonio como sacramento; y las cuestiones pastorales conflictivas, con énfasis en el capítulo VIII, que se ocupa del acompañamiento y del discernimiento de las situaciones difíciles.

## 2.1. *La realidad de las familias*

Cuando habla de la realidad de las familias, Francisco retoma y asume elementos que fueron tratados desde el primer Sínodo —de 2014—, tomados de los cuestionarios que fueron respondidos y redistribuidos en el segundo Sínodo —de 2015—.

Desde un punto de vista general —y esto también puede ser un límite del documento—, su intención se acomoda mejor a una visión de la familia y de la Iglesia de Occidente, tal vez muy cerca de nosotros, pero distante de otras realidades y culturas, datos que se pueden notar con más presencia en los capítulos que describen la realidad de muchas familias. Pero incluso en líneas pequeñas, es posible observar la preocupación y el llamado de atención sobre diversas realidades, algunas de ellas muy críticas, que marcan la realidad de innumerables familias y necesitarían una mirada más cercana de todos nosotros; se refieren a la dignidad de la vida y la supervivencia de muchas familias que son víctimas de la pobreza, de la esclavitud, además del drama de la migración, la explotación, la venta y la muerte de mujeres y niños, entre otros elementos.

---

13 Los tres temas que presentaremos a continuación ya han sido explorados en la entrevista publicada sobre *Amoris laetitia* que ya hemos señalado. Lo que hacemos aquí es avanzar y desarrollar estos temas desde una perspectiva más teológica, pastoral y liberadora.

Por otra parte, algunos datos merecen detenernos para hacer una reflexión. Tal vez hizo falta una mirada al papel del hombre —lado masculino— ante estas realidades, en cuanto a su actuación frente al abandono, al uso de la violencia y su responsabilidad cuando ‘aborta a los niños vivos...’. El peso del juicio, también en la Iglesia, aún recae sobre las mujeres, olvidando que en la mayoría de los casos, ella es víctima de violencia y abandono.

Un artículo de *Amoris laetitia* que llama la atención es el número 46, que retrata aspectos de muchas familias del mundo. En la exhortación, Francisco critica el modelo de vida de la sociedad actual, que causa el fracaso de los modelos familiares (cf. AL 41); al mismo tiempo, tiene el coraje de denunciar los abusos contra menores cometidos dentro de la familia, pero también dentro de muchas comunidades cristianas (cf. AL 45)<sup>14</sup>. El texto no avanza en los muchos y en los nuevos modelos de concepción familiar, sino que ofrece una lectura de los desafíos que existen en muchas familias (cf. AL 50-57). No obstante, afirma que la fuerza de una familia está “en la capacidad de amar y enseñar a amar” (AL 53). También llama la atención sobre la condición de la mujer (cf. AL 54), y aquí hay algo de lo cual se podría hacer una reflexión y una recepción, porque el tema de violencia de género y, más concretamente, la violencia contra las mujeres, es un tema urgente y merece ser tratado con seriedad<sup>15</sup>. Por último, Francisco dice que no quiere imponer ni llegar a un estereotipo de modelo familiar, sino que afirma que las diversas situaciones nos desafían en un mosaico de muchas realidades, y las realidades que nos preocupan son desafíos que no pueden ser ignorados (cf. AL 57).

14 Cf. Kuzma, C. (2020). La Iglesia frente a los abusos. El clamor de las víctimas como punto de interpelación teológica. En D.P. Trevizo (ed.), *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*. Maliaño / Ciudad de México: Sal Terrae / Buena Prensa, pp. 65-94.

15 Sobre este tema, sugerimos: cf. Gebara, I. (2017). *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via.

## 2.2. *La cuestión del amor*

La cuestión del amor está a lo largo del documento, pero gana especial atención en dos capítulos: el IV y el V. Es una parte hermosa de *Amoris laetitia*, una catequesis y una invitación a la experiencia del amor, que para el papa Francisco es un camino, una búsqueda, un encuentro; es un amor que necesita aprender a vivir con la imperfección (cf. AL 113).

Aquí la belleza no está en contemplar lo que es bello y la rectitud, como algo concreto, sino que está en el amor. Sólo el amor se convierte en una acogida sincera. Pensando más allá del texto —pero en sintonía con él—, afirmamos que la acogida no es solamente mirar al otro y abrir espacio, sino que también consiste en la capacidad de ver en el otro algo que ni siquiera uno mismo puede ver, y por esta razón lo acoge: lo acoge en un amor que decide amar amando.

El amor es una búsqueda, y toda esta parte del documento está llena de una forma de ser que, al decir de Francisco, se expresa en un mensaje fundamental: en la familia es necesario utilizar tres palabras: ‘perdón’, ‘gracias’ y ‘lo siento’ (cf. AL 133).

En consonancia con esto, vale la pena destacar la hermosa reflexión que el Papa hace sobre el himno del amor de la Carta a los Corintios (cf. 1 Cor 13, 1-13), en el capítulo IV de *Amoris laetitia*, reflejando cada parte, cada palabra y aplicando esta intención a la vida de la pareja y a la vida familiar. Y va más allá, por cierto, como se expresa en el nombre de la exhortación: *La alegría del amor*. Cuando se trata de la teología del sacramento del matrimonio, las reflexiones presentadas en *Amoris laetitia* es lo más actual y profundo que tenemos hoy.

### 2.3. Cuestiones pastorales conflictivas

Sobre las cuestiones pastorales conflictivas encontramos varios puntos en el capítulo VII de *Amoris laetitia*, pero el gran enfoque se encuentra en el capítulo VIII. Por cierto, es donde se esperaba una respuesta más clara de Francisco, principalmente por cuenta de las discusiones sinodales. Sin embargo, se percibe que él eligió un camino diferente, legítimo, obviamente, y que merece ser evidenciado.

Una lectura cuidadosa de toda la exhortación, especialmente de los dos capítulos que tratan del amor, dará a esta parte una nueva entonación y permitirá apreciar cómo el Papa propone una nueva praxis, un nuevo espíritu, una nueva forma de ser cristiano y de responder a las demandas y a las preguntas de la fe. Francisco quiere forjar una Iglesia madura y será esta búsqueda de madurez la que va a configurar el proceso.

El capítulo VIII llama la atención sobre tres palabras que ya han aparecido al final del Sínodo de 2015, tanto en el discurso del Papa como en el *relatio synodi*: ‘acompañar’, ‘discernir’ e ‘integrar’ — él añade, ‘en la fragilidad’—. Diríamos que la llamada a este tratamiento pastoral debe hacerse en misericordia, que es la clave para leer esta parte y una actitud fundamental para la Iglesia, pero parece estar ausente, o no tan valorada<sup>17</sup>. El Papa sugiere una mirada más a la persona que a la ley, obligando a los pastores y a la comunidad a un despojamiento y a un encuentro más estrecho con todas las realidades. Exige sensibilidad y ternura. No se puede tener un reglamento general, ya que no somos jueces de los demás, porque cada realidad corresponde con una especificidad, reclama una intención.

16 Asumir la misericordia hace parte de la forma como el papa Francisco piensa en el camino pastoral de la Iglesia, una máxima que debe ser constante. Es importante leer su carta, escrita con motivo del año de la misericordia: cf. Francisco (2015). *Misericordiae vultus*. São Paulo: Loyola.

Esto tiene que ver con un cambio en lo que corresponde a la moral católica, como hemos señalado antes.

Dicho esto, la pregunta que emerge es: entonces, ¿cómo quedan esas situaciones difíciles, que se consideran ‘irregulares’ y/o ‘conflictivas’?; ¿son cuestiones cerradas? La respuesta es: ¡no! Sin embargo, sería un error que alguien abordara esta parte del documento desde una búsqueda puramente objetiva: un ‘sí’ o un ‘no’. La respuesta es más profunda, y Francisco quiere ir más allá de la norma e invitar a la Iglesia a asumir una actitud de atención, cuidado y misericordia. Él mismo dice: en la Iglesia hay dos caminos, la misericordia y la integración (cf. *AL* 296). Una realidad conduce a la otra y nadie puede estar fuera, y la lógica de la integración es la clave del acompañamiento pastoral. De este modo, la comunidad que acompaña y la persona que vive en cierta condición, tendrán un proceso de discernimiento, y a través de este proceso, en un camino en el que se decide ir de la mano, en la experiencia de amor que llama a lo nuevo y al encuentro, podemos decir que no hay razón para que alguien se quede por fuera de la comunidad, por fuera de la participación activa o del acceso a los sacramentos, especialmente la Eucaristía (cf. *AL* 305).

No estamos refiriéndonos a la norma de la ley, a aquello que se puede o no se puede hacer, sino a una acción moral y pastoral basada en virtudes, donde la persona, el ser, es más importante que su acción, aunque se tratase de una acción enmarcada bajo una condición de pecado (cf. *AL* 305). La Iglesia llama a la misericordia y a la reconciliación, como propuesta de reconstrucción en el amor. Aquí hay un cambio sustancial y profundo en la metodología de la teología moral católica. El documento dice, en el número 306, que la caridad es la primera ley de los cristianos, y el fin último es la comunión con Dios; el rescate de la vida —no su culpabilidad— es lo más importante. Es como si dijéramos: nos perdimos y fuimos encontrados, estábamos muertos y fuimos llamados a la vida (cf. *Lc*

15, 32), no por nuestro mérito, sino por su amor, bondad y misericordia; por la gracia. El llamado es a la misericordia y el discernimiento, y esta es una tarea que recae en dos manos: la persona —o la pareja, la familia— y la comunidad. Es un desafío.

\* \* \*

Las tres cuestiones mencionadas anteriormente presentan límites en sí mismas. Haciendo un análisis desde la exhortación apostólica *Amoris laetitia*, vemos que la realidad de las familias en un mayor alcance, y su multiplicidad de formas y configuraciones, parece haber permanecido un poco fuera de este discurso. Aunque no tenga la intención de tener un solo modelo, el lenguaje del documento termina reforzando ciertos aspectos, lo que requerirá a las comunidades una recepción creativa de la exhortación, buscando verdades más allá de los contextos, para encontrarse dentro de él y ver nuevos pasos a partir de lo que se presenta allí.

El tema del amor es un punto clave de la exhortación, está bien descrito y a un alto nivel —incluso diríamos utópico—, que justifica la descripción de la búsqueda, del caminar que propone el documento. Sin embargo, hay un límite humano en el amor: somos débiles, nos equivocamos, caemos, no podemos ver el todo. Es necesario ver la amplitud de la misericordia y la forma en que debería ser introducida a todos los niveles de la vida cristiana. Lo mismo puede decirse de estas llamadas más conflictivas, que se convierten en grandes desafíos teológicos y pastorales para nosotros. Estas son situaciones reales.

El papa Francisco apuesta por el discernimiento de la comunidad en el ámbito personal e íntimo —en la conciencia— y en la actuación de los pastores. Pero ¿qué va a pasar?, ¿será acogida la propuesta?, ¿cómo va a ser eso? Después de unos años de la publicación de *Amoris laetitia* y ante la dificultad de contar con una recepción activa y creativa del documento, comienzan a surgir nuevas



preguntas, así como la resistencia a lo nuevo, y eso implica un cambio de comprensión y de actitud. Hubiera sido más cómodo una decisión más directa, pero por alguna razón Francisco optó por no hacerlo y planteó lo que ya se había proyectado en los textos sinodales de 2015, que en algunos aspectos es un gran avance.

Sería un error decir que Francisco solamente confirmó lo que ya se había dicho en otros documentos. No. Él aporta novedad en la forma de hablar y los aspectos planteados son nuevos, así como las claves de interpretación de la amplitud pastoral. Está claro que una línea más conservadora de la Iglesia va a identificarse con algunas partes del documento y resonará con lo que le convenga, pero también es cierto que hay una línea y hay una intención que apunta a otra perspectiva. Es necesario ver un poco más adelante. Pero requerirá un esfuerzo de toda la Iglesia para hacer efectiva la recepción. Incluso el Papa señaló que hay límites, es como termina el documento (cf. *AL* 325).

Otro límite se advierte con relación a las nuevas concepciones familiares y a los homoafectivos, principalmente. No hay intención de condenación en la exhortación, por el contrario, se pide a la comunidad la acogida y la ayuda para las familias que tienen hijos que se descubren a sí mismos en esta condición. Ya se sabía que no habría igualdad con el sacramento del matrimonio, pero deja lagunas; también habla de su integración en la comunidad. Lo mismo ocurre con el tema sobre la mujer. Es firme, pero la realidad de las mujeres sigue siendo una causa que la Iglesia necesita asumir con mayor propiedad. El texto también evita entrar en cuestiones de bioética con fuerza. Menciona, trabaja y busca puntos, pero no los desarrolla. Aún así, ofrece elementos de novedad y reflexión, además del hecho de invitar a teólogos de moral a nuevas búsquedas y entendimientos.

Entendemos que, en la línea propuesta por el papa Francisco, el documento no necesita darnos todas las respuestas. Él nos invita

a dar un paso más allá, esto es, a pensar cómo podemos añadir, cómo podemos aportar algo nuevo. Para algunos, la exhortación bien podría ser un punto de llegada, pero para muchos, como ya hemos dicho anteriormente, se trata de un punto de partida, y hay muchos caminos para ello. Tal vez ahí es donde se puede percibir un cierto discernimiento de Francisco. Para él, hemos dado un paso, pero hay que dar otros, y para que se produzcan estos pasos, es necesaria la comunión de toda la Iglesia, en un proceso sinodal. Para que se produzcan nuevos pasos, el papel de la teología se hace aún más importante, especialmente en su aspecto público y contextual, en una perspectiva crítica, abierta, dialogal y liberadora.

Con respecto a la realidad de las familias, otros temas también son fuertes en *Amoris laetitia* y se han centrado más:

- Las dificultades de muchas familias para mantenerse firmes y unidas en el matrimonio, en el lado sacramental, con las implicaciones que ello tiene con relación a la transmisión de la fe y a la práctica eclesial.
- El acceso a los sacramentos, sobre todo a la reconciliación y a la Eucaristía.
- El perjuicio frente a las nuevas formas de configuración familiar, especialmente en el caso de los homoafectivos. Del lado de los que se opusieron, existía la preocupación de garantizar la doctrina de los sacramentos y la fidelidad al depósito de la fe, a pesar de que el Papa insistió repetidamente en que el primer problema era la pastoral, y la pastoral no sirve para salvaguardar la doctrina, sino para proteger la vida, la persona, el ser humano concreto.

Si la persona está herida, la Iglesia está llamada a ejercer su actitud samaritana. Si está en medio del camino y nos llama, es una tarea para que la Iglesia se pregunte, como lo hizo Jesús con el ciego Bartimeo (cf. Mc 10, 46-52): ¿qué quieres que haga por ti?

Ciertamente, estas actitudes requieren una nueva postura eclesial, un despojamiento, una apertura a lo nuevo. Y eso molesta, como ocurrió con los fariseos en el tiempo de Jesús, y seguramente también ocurre lo mismo hoy en día.

### 3. DESAFÍOS TEOLÓGICOS Y PASTORALES

En esta parte de nuestro trabajo queremos ofrecer una breve reflexión sobre temas que conciernen al tema de la familia y que, por ello, nos ofrecen horizontes de discusión que son urgentes y necesarios. Son debates que siguen abiertos y merecen una atención especial y que, por lo tanto, se convierten en desafíos teológicos y pastorales.

#### *3.1. El uso del término familia y sus implicaciones en la sociedad actual*

Todas las cuestiones que involucran a la familia o el uso del término 'familia' son muy sensibles a la sociedad actual, porque es un tema que toca profundamente a todas las personas y la forma en que se corresponden e interactúan con el mundo que las rodea, lo que hace que se busque crear un espacio de protección, una garantía.

La familia se refiere a la casa, la casa se refiere a las costumbres y a los valores de donde provienen las convicciones y construcciones éticas y morales que nos permiten vivir en la sociedad. Por esa razón, cualquier situación o evento que lleve a entender un cambio en esta dirección, es decir, un cambio en la forma como se comprende a la familia, involucra cuestiones y sensibilidades muy particulares que, en algunos casos, produce cierta desestabilización.

Así, si se analiza una 'seudoprotección' de lo que se entiende con relación al término 'familia', que a su vez refleja una construcción histórica, cultural y religiosa, o sea, una construcción social, se

puede observar que los grupos de línea más conservadora toman la iniciativa y tratan de sobresalir sobre cualquier narrativa que se quiera hacer o sobre otras perspectivas que se puedan abrir. Con el fin de proteger valores y principios, las actitudes adoptadas no siempre tienen en cuenta el ‘todo’, las muchas particularidades que existen, y tratan de imponer una idea de familia como modelo único, sin respetar la diversidad de concepciones marcada por contextos determinados, por experiencias vividas, creadas en lazos de amor, de relaciones y de afectividad.

A menudo, en un intento de proteger y defender un solo modelo, se pasa a la agresividad, generando violencia y exclusión. Muchas de estas ideas de familia y las convicciones que se construyen a partir de ellas son utilizadas en los medios políticos, cuando se manipula a una parte de la población sensible a este tema y, a partir de ahí, se avanza hacia otras agendas económicas y sociales que no siempre se observan con criticidad. En la intención de defender un modelo familiar único, no siempre se explicita que esta actitud esconde otras cuestiones que deben evidenciarse en un debate más amplio, tales como: prácticas que no siempre son acogedoras e inclusivas, apertura al otro y a la condición de la persona, la desigualdad de las relaciones interpersonales y la disparidad en la cuestión de género, la violencia doméstica, la sumisión del cónyuge y de los hijos, además de las numerosas desigualdades sentidas en los núcleos familiares y en su relación con la sociedad.

Por otra parte, esta concepción de familia se basa en un modelo orientado desde una percepción de élite —básicamente de la clase media y la clase alta—, sin dar cuenta de la complejidad en la que vivimos, cuyas consecuencias económicas y sociales, así como los constantes cambios culturales, dan lugar a otras formas de determinación y composición familiar. Incluso, en un intento de proteger a la familia, este enfoque genera exclusión y perjudica principalmente a los más pobres, que viven en situaciones de mayor

vulnerabilidad. Al buscar un fundamento bíblico de esta noción y tratar de afirmar que este es el modelo cristiano, sin embargo, se olvida que la composición de la familia en las Sagradas Escrituras tiene lugar de una manera muy plural y que es un contexto histórico muy diferente al nuestro, pues se trata de otra cultura, con otros valores y con otras percepciones de la realidad. Es interesante notar que incluso la familia de Nazaret debe entenderse en un contexto determinado, marcado por la pobreza, la exclusión y la vulnerabilidad; sólo así se será leal al contenido de la narrativa, en la que Dios se hace presente. No es la forma la que trae consigo la santificación, sino la apertura que se tiene a la gracia, que es donde el amor está presente y donde se transforma.

### *3.2. Cuestiones éticas y sociales que afectan la realidad de las familias*

Queremos ahora referirnos a las cuestiones éticas y sociales que afectan la realidad de las familias, especialmente la de los pobres. Si el mundo en el que vivimos está cambiando constantemente, es natural que estos cambios afecten la vida de muchas familias en la forma en que se relacionan y en la forma en que interactúan con la sociedad. No podría ser de una forma diferente, y no hay manera de permanecer en la indiferencia.

Por mucho que la sociedad avance en varios aspectos, no se puede negar la realidad de exclusión que permea el orden económico, porque el poder económico no tiene a la persona como punto central y genera, en muchos lugares, pobreza, exclusión, violencia y muerte. No hay manera de permanecer aislado, porque la consternación social, la desigualdad y la estructura generada tienen consecuencias. Siempre hay una conexión en todo, y los hechos así lo demuestran.

Toda la transformación que tiene lugar en el entorno económico y en el mercado laboral, todo acceso a las nuevas tecnologías y a

las nuevas formas de comunicación digital, interfieren en la forma como vivimos y en el modo como creamos y/o ampliamos nuestras relaciones afectivas, también en la educación y en cuidado de los hijos. Estas transformaciones interfieren en la formación de nuestras familias y en cómo estas persiguen la trama de su supervivencia, en un mundo cada vez más competitivo e injusto.

Estos son puntos que deben ser considerados y deben ser tenidos en cuenta cuando proponemos hacer un análisis de la realidad con miras a una comprensión pastoral y a un acompañamiento. Estos cambios estructurales en la sociedad afectan, sobre todo, a los más pobres, que están excluidos de algunos avances e iniciativas, son arrojados a las periferias y no siempre son abrazados por el desarrollo social que les ha sido prometido. Ante esta realidad, el papel de la teología se vuelve fundamental y urgente, porque en esta realidad es donde escuchamos los gritos de justicia y liberación.

Otro aspecto que necesita una especial profundización se refiere a los conocimientos que se reciben y a la forma como se acogen y discuten los avances de la ciencia, la biociencia y la tecnología, que, como promesas de una nueva condición de salud, con nuevas orientaciones sobre la sexualidad, métodos anticonceptivos y reproducción asistida, ofrecen nuevos caminos y posibilidades. Sin embargo, todos estos aspectos no siempre están presentes o disponibles para una gran parte de la población. Además, cuando se permite el encuentro con esta realidad surge la cuestión de la moral cristiana, una moral —a menudo— cargada de prohibiciones, de entendimiento doctrinal, que lleva a las personas a la sumisión y exige una aceptación pasiva de las prácticas que se imponen, sin que se produzca una aclaración adecuada o incluso un discernimiento de todo lo que implica cada situación. Esta carga moral que se impone a muchas parejas y a muchas familias impide que la vocación última de la familia, que se ve fortalecida por un sacramento específico —el matrimonio— pueda mostrarse con más fuerza.

De una manera muy peculiar, la exhortación apostólica *Amoris laetitia* da un paso más y ofrece un nuevo camino hacia la moral cristiana a través de la conciencia, desde la cual cada persona responde a su llamada dentro del límite de su condición, pero en la apertura a la novedad que se revela en la fe. *Amoris laetitia* nos habla de misericordia y nos presenta la caridad fraterna como la primera ley para los cristianos (cf. AL 306): amor y misericordia. El documento nos invita a encontrar las respuestas a cada situación, y a ser audaces, abiertos y creativos, utilizando la integración, la gradualidad pastoral (cf. AL 293-295), y siempre insiste en la misericordia. La tarea es acoger e integrar en la fragilidad, y no juzgar con superioridad y superficialidad los casos difíciles y las familias heridas (cf. AL 305).

Esta intención se aplica a otros aspectos de la vida familiar, que implica la cuestión del género, la violencia doméstica, la educación de los niños, la realidad de las familias que han sufrido un divorcio y han contraído un nuevo matrimonio o no, la situación de las parejas y de las familias de homoafectivos, o familias con hijos homoafectivos, entre otras situaciones. La integración forma parte del acompañamiento pastoral y es una tarea para toda la Iglesia en la acogida, en el ejercicio de la gracia y de la caridad. Nadie está excluido del amor y de la presencia de Dios, y el mismo Dios nos invita y nos llama a la puerta (cf. Ap 3, 20), a la apertura. La libertad de aceptar este llamado conducirá al discernimiento y al compromiso sincero, en una fe que camina, en un amor que ama y en una esperanza que nos impulsa aún más. La moral cristiana debe hacernos libres, libres para amar y libres para servir.

### ***3.3. La familia como un gran espacio de ecumenismo***

Cuando hablamos de familia, hablamos de una realidad concreta que involucra personas, sueños, esperanzas, lazos de afecto y dinámicas de relaciones que se construyen en una vida. A menudo pasan

de una vida a otra, de una persona a otra, entre memorias y aperturas que están presentes. Son estas realidades las que nos constituyen y dicen lo que somos, lo que traemos como identidad y vemos en la familia, en nuestra familia, una referencia.

No se puede entender a la familia ni tratar algo de ella sin tener en cuenta la realidad de sus miembros, de aquellas personas que constituyen este espacio de convivencia y fraternidad, que forman y crean experiencias y que, por alguna razón, deciden o se encuentran involucrados en la misma casa común. Es importante saber quiénes son estas personas, sus individualidades, lo que sienten y lo que esperan, el servicio que ofrecen a los demás y a la casa, el amor, la entrega y el respeto. Debemos observar las alegrías y los desafíos de vivir en una casa común, las alegrías y los desafíos de hacer parte de una mesa común, donde no sólo se comparte el pan, sino que la vida se nutre y se comparte, se forma y se prepara para nuevas alegrías y nuevos desafíos. Todo esto en el amor. Un amor que no nos es dado 'listo', sino que se construye sobre experiencias concretas, en realidades vividas y que no siempre son fáciles; un amor sentido en la vida cotidiana que trasciende y nos lleva a ver un misterio mayor que nos llama a la existencia y al sentido último de nuestra vida.

Hay algunas preguntas fundamentales: ¿con quién vivimos en nuestra casa y con quién compartimos las experiencias de nuestra vida?, ¿cuáles son los lazos que nos unen y nos integran en una realidad mayor? De ahí se deriva nuestra responsabilidad con el otro, con aquel a quien nos acercamos y con quien nos comprometemos. También debemos preguntarnos: ¿a quién debo cuidar?, ¿a quién debo proteger?, ¿a quién debo servir? Una familia que está estructurada y construida para poder servir más, para amar más, desde los dones y carismas que recibe, en cada persona, y que está dispuesta a conocer nuevas realidades, más allá de sí misma, va a estar siempre abierta a lo nuevo que siempre viene.



Las familias tienen la posibilidad de constituir espacios capaces de acoger a diferentes personas, sea en cuestiones relacionadas con la vida misma, en sus múltiples formas y realidades, pero también en aspectos culturales, religiosos y de fe. La mesa de una casa puede reunir a todos en una propuesta ecuménica, en el sentido estricto de la palabra *oikoumene*, cuando estamos llamados a habitar, a vivir y a cuidar de la misma casa —*oikos*—, donde la casa se convierte en el hogar de todos, y el afecto, la integración, el amor, se convierten en fuerzas movilizadoras para el bien común.

No decimos que este es un proceso fácil —obviamente no lo es—, porque las situaciones son diversas, hay conflictos, intrigas, rivalidades, dificultad para abrirse y vivir con los demás; dificultades que nos impiden vivir en la misma casa y acoger al otro que es nuestro hermano. A estos datos se suman las muchas dificultades de nuestro tiempo, en las relaciones y el diálogo con aquellos que viven y piensan de manera diferente a la forma como vivimos y pensamos. Pero, aun así, la familia, en sus muchas formas y concepciones actuales, puede ofrecer un espacio de liberación e integración entre los que están allí. Se trata de un proceso que se persigue en resiliencia, porque sabemos que la casa, como *oikos*, también es frágil y necesita la presencia y la fuerza de cada miembro para sostenerse, incluso, el apoyo de otras casas, otras vidas y experiencias, donde la *oikos* se refuerza y se nutre de otras *oikoi* que están a nuestro lado, de quien recibimos y compartimos vida, dolor, esperanza, sueños y alegrías.

Así, la familia puede transformarse en una casa que se convierte en apoyo vital para los demás, porque busca con fe la intención de edificarse sobre la roca (cf. Mt 7, 24). En esta construcción sólo somos trabajadores que nos acercamos y damos un poco de nosotros a esta casa, porque, de hecho, sabemos que es el Señor quien la construye (cf. Sal 127, 1), y ahí está el sentido del espacio que tenemos y que se abre a todos. Un espacio de ecumenismo.

### 3.4. *La sacramentalidad del matrimonio y sus desarrollos teológicos y pastorales*

Nuestra intención en esta parte final es presentar, aunque sea brevemente, algunas cuestiones que implican el sacramento del matrimonio y los posibles desarrollos teológicos y pastorales que puedan surgir.

Está claro que el sacramento no es una realidad que está presente en muchas familias y no es una condición para el amor. Sin embargo, es un camino que se ofrece a muchas parejas y a muchas familias cristianas que toman esta decisión con fe y amor y que, por esta razón, toman la decisión de un camino unido, de la mano, acogiendo la gracia en sus propias vidas, y ofreciendo a los demás y al mundo algo que trasciende el amor que sienten el uno por el otro y que se extiende en un horizonte mayor, como un servicio, como Reino de Dios, que estamos llamados a cooperar y construir.

El sacramento del matrimonio proviene de la unión resultante entre dos personas que se aman y se entregan la una a la otra en el amor que viene de Dios y, por lo tanto, es un signo de esa gracia, con una consecuencia para ellos y para todos los que rodean esta unión. Es una entrega total, una donación capaz de hacer de dos vidas, una sola vida, una sola carne (cf. Mt 10, 8) y, eclesialmente hablando, “un solo corazón y una sola alma” (Hch 4, 32).

Desde el Concilio Vaticano II, con la *Gaudium et spes* (cf. GS 47-53), se ha fortalecido la comprensión de que este sacramento está constituido a partir de cuatro características fundamentales: unidad, fidelidad, fecundidad e indisolubilidad. Estas realidades se entienden del acontecimiento Cristo que se entrega totalmente a la Iglesia —a la humanidad—, siendo con ella un solo cuerpo (cf. Ef 5, 21-33) que se une en el amor, que está garantizado por la fidelidad de este amor que es eterno y que viene de Dios mismo, que se

vuelve fecundo, es decir, que genera y produce la vida, y que no se rompe, no termina, porque es indisoluble.

La indisolubilidad no se basa en el hecho de que una persona ama o deja de amar a otra, sino en la invitación a la presencia del amor de Dios que es eterno y nos invita a un espacio lleno. Por supuesto, estas realidades, traídas del acontecimiento de Cristo, deben entenderse en el espacio de la vida humana, y nos invitan a un camino, a una dirección, a vislumbrar una propuesta que nos es presentada como ideal por el sacramento, pero que se realiza en el límite y la fragilidad de nuestra existencia como seres humanos. Si el sacramento del matrimonio nos invita a reproducir un amor que proviene de Dios, debemos tener en cuenta que somos frágiles e incapaces de amar de la forma como Dios nos ama. Por lo tanto, esta condición debe ser vista siempre como una invitación, una posibilidad de hacer un camino, un proceso que se busca y construye en el amor, de una manera abierta y libre.

En la *Amoris laetitia* el papa Francisco recupera estos datos y nos presenta dos capítulos enteros sobre el amor que se vive en la vida cotidiana —capítulo IV— y en una dinámica de mayor fecundidad —capítulo V—, donde todo lo que nos rodea se conecta y nos impulsa a vivir en el amor. Es importante subrayar que la propuesta que hace *Amoris laetitia* es una invitación procesual que contempla el discernimiento de situaciones y realidades. Así, entendemos que la lectura de estos dos capítulos, que es un avance cualitativo de la teología del sacramento del matrimonio, nos permite darnos cuenta de los muchos desafíos que tocan las realidades familiares, en sus múltiples concepciones y contextos, y les ofrece un nuevo horizonte de vida, libertad y esperanza, que sólo el amor es capaz de construir.

## CONCLUSIÓN

Nuestro objetivo al escribir este texto no era dar respuestas listas ni presentar tendencias conclusivas, sino conducir a una lectura cuidadosa de la realidad que está presente en muchas familias, buscando entender cada contexto y situación para que, desde una mirada teológica, sea posible buscar caminos y pautas para una acción eclesial y pastoral capaz de liberar y ofrecer espacios de liberación.

El texto de la exhortación apostólica *Amoris laetitia*, incluso con sus límites, aporta percepciones en este sentido y nos invita a una nueva sensibilidad. Muchas preguntas siguen abiertas y requieren una actitud concreta de todos nosotros, dispuestos a acompañar e integrar fragilidades. Terminamos con esta cita de *Amoris laetitia*, que creemos que tiene mucho que decir a este tema y a los retos que surgen en nuestro contexto:

Ninguna familia es una realidad celestial y confeccionada de una vez para siempre, sino que requiere una progresiva maduración de su capacidad de amar. Hay un llamado constante que viene de la comunión plena de la Trinidad, de la unión preciosa entre Cristo y su Iglesia, de esa comunidad tan bella que es la familia de Nazaret y de la fraternidad sin manchas que existe entre los santos del cielo. Pero además, contemplar la plenitud que todavía no alcanzamos, nos permite relativizar el recorrido histórico que estamos haciendo como familias, para dejar de exigir a las relaciones interpersonales una perfección, una pureza de intenciones y una coherencia que sólo podremos encontrar en el Reino definitivo. También nos impide juzgar con dureza a quienes viven en condiciones de mucha fragilidad. Todos estamos llamados a mantener viva la tensión hacia un más allá de nosotros mismos y de nuestros límites, y cada familia debe vivir en ese estímulo constante. Caminemos familias, sigamos caminando. Lo que se nos promete es siempre más. No desesperemos por nuestros límites, pero tampoco renunciemos a buscar la plenitud de amor y de comunión que se nos ha prometido (AL 325).

## BIBLIOGRAFÍA

- Cahill, L. (2000). *Family: a Christian social perspective*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Concilio Vaticano II (1998). *Mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas.
- Consejo Episcopal Latinoamericano – Celam (2007). *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulus / Paulinas.
- Faber, E. (2008). *Doutrina católica dos sacramentos*. São Paulo: Loyola, pp. 247-248.
- Francisco. (2013). *Evangelii gaudium*. São Paulo: Loyola.
- Francisco. (2016). *Amoris laetitia*. São Paulo: Loyola.
- Francisco. (2015). *Misericordiae vultus*. São Paulo: Loyola.
- Gebara, I. (2017). *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via.
- Juan Pablo II. (1981). *Familiaris consortio*. São Paulo: Paulinas.
- Kasper, W. (2018). O futuro da família segundo a perspectiva cristã. En G. Augustin (org.) *Matrimônio e família: modelo ultrapassado ou garantia de future?* Petrópolis: Vozes, pp. 131-134.
- Keenan, J. & Gallichio, G. (eds.) (2018). *Amoris laetitia: a new momentum for moral formation and pastoral practice*. New York / Mahwah: Paulist Press.
- Keenan, J. (2017). Ler a *Amoris Laetitia* sob a nova luz da Páscoa. *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566905-ler-amoris-laetitia-sob-a-nova-luz-da-pascoa>.
- Kuzma, C. (2015) O sentir da ternura: o sínodo sobre a família e suas implicações teológicas e pastorais. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 47, n. 131, jan-abr, pp. 13-36.
- Kuzma, C. (2016). Misericórdia e amor: ‘Amoris Laetitia’ como ponto de partida e não somente de chegada. *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível

en <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/553438-misericordia-e-amor-amoris-laetitia-como-ponto-de-partida-e-nao-somente-de-chegada-entrevista-especial-com-cesar-kuzma>.

- Kuzma, C. (2020). La Iglesia frente a los abusos. El clamor de las víctimas como punto de interpelación teológica. En D. Trevizo (ed.) *Teología y prevención. Estudio sobre los abusos sexuales en la Iglesia*. Maliaño / Ciudad de México: Sal Terrae / Buena Prensa, pp. 65-94.
- Rubio, J. (2017). *Reading, praying, living Pope Francis's the joy of love: a faith formation guide*. Minnesota: Liturgical Press.
- Salzman, T. & Lawler, M. (2018). Amoris Laetitia: towards a methodological and anthropological integration of catholic social and sexual ethics. *Theological Studies*, 79(3), pp. 634-652.
- Salzman, T. & Lawler, M. (2018). Aspectos antropológicos e metodológicos e suas implicações na teologia moral. *Cadernos de Teologia Pública*. São Leopoldo, n. 136, v. 15.
- Sanches, M. (2013). *Reprodução assistida e bioética: metaparentalidade*. São Paulo: Ave Maria.
- Souza, A. & Sánchez, W. (2018). Palavras-chaves dos documentos das cinco Conferências Gerais (1955-2007). En A. Brighenti & J. Passos (orgs.). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e do Caribe*. São Paulo: Paulinas / Paulus, p. 514.

# FUNDAMENTALISMOS\*

Faustino Teixeira\*\*

## INTRODUCCIÓN

En la obra colectiva en torno al reencantamiento del mundo, organizada por Peter Berger<sup>1</sup>, hay un capítulo escrito por el mismo sociólogo en el que aborda el tema de la ‘deseccularización’ del mundo bajo un punto de vista global. En su trabajo, Berger hace una autocrítica con respecto a su anterior visión sociológica, que indicaba que la modernización traería consigo, necesariamente, el declive de la religión. Lo que se verificó en realidad fue algo totalmente diferente: una ‘explosión’ de la religiosidad, con la presencia en el escenario mundial de importantes fenómenos de afirmaciones religiosas conservadoras, integristas o tradicionalistas. Se trata de un fenómeno que emerge en íntima relación con la modernización, como una reacción religiosa de ‘*aggiornamento* con la modernidad’.

---

\* Texto original en portugués. Traducido por Deysi Moreno García y Óscar Elizalde Prada.

\*\* Brasileño. Doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Magíster en teología por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Es licenciado en ciencias de las religiones y en filosofía por la Universidad Federal de Juiz de Fora. Actualmente es profesor del programa de posgrado en Ciencias de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora.

1 Cf. Berger, P. (2001). *Le réenchantement du monde*. París: Bayard.

Son fenómenos religiosos que surgen como respuesta al *zeitgeist*, al espíritu del tiempo, proponiendo reafirmaciones identitarias que buscan beber de las fuentes tradicionales de la autoridad religiosa. Entre los fenómenos más importantes descritos por Berger están la renovación islámica y la irradiación pentecostal<sup>2</sup>, esta última con una viva presencia en el escenario latinoamericano, acompañando la sorprendente presencia de lo religioso en el escenario contemporáneo, así como la vigencia de nuevas expresiones fundamentalistas.

El fundamentalismo religioso es un fenómeno complejo, con evoluciones muy precisas en el umbral del siglo XXI. Es cierto que el concepto se ha expandido mucho, abarcando dimensiones muy distintas y más amplias de aquellas que se refieren a su origen propiamente dicho. De ahí la necesidad de matizar cuando se aplica el término a otras denominaciones religiosas. Pero siempre hay una referencia del fenómeno a la modernidad o, mejor, a una reacción precisa a la modernidad. Traduce un temor generalizado contra los vientos modernizantes del proceso de pluralización.

La gran expansión de la pluralización y su difusión incontrolada provocan desorientación en muchas personas y comunidades, que sienten que han perdido el suelo firme de la tradición, que les proporcionaba firmeza y seguridad. Debido a la condición de incertidumbre permanente provocada por los vientos plurales, que desestabilizan el mundo autoevidente de las creencias y convicciones, muchas personas tienden a buscar su apoyo en proyectos restauradores de sentido, que convocan con vigor los absolutismos incrustados en el mundo de las tradiciones. Como señala Jürgen Moltmann, los fundamentalistas no reaccionan a las crisis del mundo moderno, sino a las crisis que el mundo moderno provoca en su comunidad de fe y en sus convicciones básicas<sup>3</sup>.

2 Cf. *Ibid.*, pp. 21-24.

3 Cf. Moltmann, J. (1992). Fundamentalismo e modernidade. *Concilium*, v. 241, n. 3.



## 1. TIEMPOS DE PLURALIZACIÓN

Los tiempos modernos son marcados por un singular proceso de comunicación. Todos son provocados a entrar en una ‘conversación permanente’, en una interlocución creativa. En el nuevo orden social postradicional la tradición no desaparece, sino que cambia de estatus. En el nuevo momento de globalización intensificada, esta ya no está garantizada, necesitando explicarse y abrirse a la interpelación y al discurso<sup>4</sup>.

La dinámica moderna de la pluralización está marcada por un enorme alcance y una gran velocidad<sup>5</sup>. Si en el pasado las sociedades lograban llevar a cabo con cierta facilidad el proceso de ordenación social, asegurando de forma relativamente exitosa ‘la generación, comunicación y preservación del sentido’, esto deja de ocurrir en las sociedades modernas.

Con el crecimiento de la pluralización, se intensifica simultáneamente la “agonía de tener que elegir”<sup>6</sup>. Es correcto decir que la situación moderna conduce a ‘sistemas abiertos de conocimiento’, ampliando el campo de la mirada, pero también provoca la intensificación de las identidades. La atmósfera plural engendra “no sólo la ‘era del ecumenismo’ sino también, en aparente contradicción con esta, la ‘era del redescubrimiento de las herencias confesionales’”<sup>7</sup>.

La conciencia moderna viene acompañada de un efecto relativizador, en la medida en que revoca todas las antiguas certezas. Este campo se abre con un abanico ampliado de opciones y formas

---

4 Cf. Giddens, A. (1995). *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Unesp, p. 13.

5 Cf. Berger, P. & Luckmann, T. (2004). *Modernidade, pluralismo e crise de sentido. A orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, p. 50.

6 Berger, P. & Zijderveld, A. (2012). *Em favor da dúvida. Como ter convicções sem se tornar um fanático*. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 41.

7 Berger, P. (1985). *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, p. 159.

diversificadas de pensar el mundo. El peso recae sobre la elección. Las estructuras de credibilidad se vuelven frágiles, perdiendo sus rasgos de estabilidad y debilitando las comunidades de sentido. Como resultado, las respuestas que traducen la afirmación de un mundo se vuelven igualmente inciertas e inseguras<sup>8</sup>. De ahí la tendencia de los individuos a replegarse en su propia subjetividad, en busca de alguna certeza más garantizada, o bien a anclarse en comunidades que garanticen una mayor seguridad.

Con la inestabilidad de las estructuras de credibilidad, los sujetos se vuelven propensos al contagio de las disonancias cognitivas. Los conocimientos autoevidentes se vuelven sospechosos y los pilares del mundo objetivo pasan a ser problematizados con vigor: mundo, sociedad, vida e identidad. Ninguna interpretación vigente puede asumirse ahora como la única o incuestionablemente correcta<sup>9</sup>. Todo pasa por el torbellino de la duda o experimenta la inestabilidad por el simple hecho de tener que convivir con estructuras rivales de credibilidad<sup>10</sup>.

La crisis de credibilidad que acompaña la situación pluralista también afecta a la religión:

La situación pluralista, al acabar con el monopolio religioso, hace cada vez más difícil mantener o construir nuevamente estructuras de credibilidad viables para la religión. Las estructuras de credibilidad pierden solidez porque ya no pueden presentar la sociedad como un todo para servir al propósito de la confirmación social. En términos sencillos, siempre hay 'todos los otros' que se niegan a confirmar el mundo religioso en cuestión. Se torna cada vez más

8 Cf. Berger, P. (2017b) *O imperativo herético. Possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa*. Petrópolis: Vozes, pp. 37-38.

9 Cf. Berger, P. & Luckmann, T. (2004). *Op. cit.*, p. 54.

10 Cf. Berger, P. (1997). *Rumor de anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, pp. 78-79

difícil para los ‘habitantes’ de una determinada religión permanecer *entre nous* en la sociedad contemporánea<sup>11</sup>.

Con el despliegue de la relativización, aumenta la posibilidad de la crisis de sentido y desorientación de los individuos y de los grupos en general. De ahí el recurso institucional para salvaguardar el *nomos*, con las instituciones intermediarias que tienden un puente entre la experiencia colectiva y la individual. Como señalan Berger y Luckmann, “todo grupo que desea protegerse de las consecuencias de la pluralización debe levantar su propio ‘muro de la Ley’”<sup>12</sup>.

La propia sociedad engendra instituciones específicas para la afirmación, producción y comunicación de sentido. Funcionan como un sistema inmunológico, evitando el virus problemático de las crisis. Muchos de estos ‘proyectos restauradores’ en favor de la sanidad del mundo, acaban por limitar o incluso suprimir el pluralismo, en la medida en que “pone siempre alternativas ante los ojos”<sup>13</sup>.

La cuestión es extremadamente compleja, y exige discernimiento y apertura. No se puede negar este rasgo relativizador que acompaña la dinámica del pluralismo, ni ocultar las crisis de sentido que pueden desprenderse de ahí. Es el dato señalado con realismo por Berger, pero esto no significa un desencanto frente al pluralismo, sino una exigencia adicional en el proceso de reflexión para crear condiciones positivas para su acogida, una vez que se establece como un fenómeno global y desafiante.

---

11 Berger, P. (1985). *Op. cit.*, p. 162.

12 Berger, P. & Luckmann, T. (2004). *Op. cit.*, p. 50.

13 *Ibid.*, p. 58.

## 2. LAS RAÍCES DEL FUNDAMENTALISMO CRISTIANO

En el origen del fundamentalismo se encuentra un sentimiento de desorientación. Y esto ocurrió de forma seminal en el mundo protestante. Es una reacción al proceso de modernización experimentado por el protestantismo liberal en su camino de ‘adaptación cognitiva’ a la modernidad. La teología protestante liberal, en el siglo XIX, abrazó algunos presupuestos modernizantes como la asunción del método histórico-crítico en la lectura e interpretación de la Biblia, la relativización de la tradición dogmática de la Iglesia y el énfasis en una lectura ética del cristianismo. La reacción fue inmediata entre los grupos protestantes, para quienes este revisionismo liberal estaría corroyendo lo que para ellos era esencial en el campo de la fe. En abierta reacción, señalan que ciertos artículos de la fe no pueden negociarse con la modernidad, por ser esenciales y fundamentales. El fundamentalismo norteamericano, en particular, significó “una manifestación del conflicto entre la fe cristiana tradicional y la modernidad que nace con el Siglo de las Luces y que toma cada vez más consciencia de sí misma en el siglo XIX”<sup>14</sup>.

Tenemos el singular ejemplo de la reacción de Karl Barth, con su teología dialéctica. Su perspectiva era muy clara, en el sentido de destacar la revelación cristiana como algo totalmente distinto con relación a lo que había dispuesto la modernidad. Su lucha era contra una perspectiva teológica que proponía una continuidad entre el cielo y la tierra. Negaba radicalmente la espléndida continuidad afirmada por el mundo liberal entre lo humano y lo divino<sup>15</sup>. En su visión, Dios era “totalmente otro, el *novum*”, lo inaprensible e indecible, radicalmente opuesto a cualquier presupuesto humano. Decía en su Carta a los Romanos que Dios era el “Dios desconocido”

14 Geffré, C. (2004). *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, p. 86.

15 Cf. Forte, B. (1995). *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*. Brescia: Morcelliana.

que habitaba en “parámetros inaccesibles para el hombre —el Santo, el Cristo, el Redentor—”<sup>16</sup>.

Analizando esta nueva realidad, Berger señala que la decisión tomada por la teología dialéctica fue rechazar “el desvío cognitivo de la modernidad” propuesto por la teología liberal, e indicar una perspectiva sobrenaturalista “ante un mundo cognitivamente antagónico”. Y tal perspectiva sólo podría ganar relevancia o ciudadanía —en un sentido figurado— en una “contracomunidad de considerable fuerza”, para dar credibilidad a tal “desvío cognitivo”. Se trataba de una comunidad que proporcionaría una “continua terapia contra la duda furtiva”<sup>17</sup>.

Entre las primeras expresiones del fundamentalismo cristiano está el manifiesto hecho público en la Conferencia de Niágara sobre la Biblia, en 1895, con la afirmación de doctrinas consideradas esenciales: la inerrancia de las Escrituras; la divinidad de Jesucristo y su nacimiento virginal, así como su sacrificio expiatorio vicario, su resurrección corpórea y su segunda venida a la tierra como juez. La designación de estos términos y su mayor difusión se produjeron en seguida, con la publicación de una serie de textos entre 1909 y 1915 en Estados Unidos, titulados *The fundamentals. A testimonium to the truth* (*Los fundamentos. Un testimonio a favor de la verdad*). La serie de 12 folletos, con más de tres millones de ejemplares publicados, fue lo que dio nombre al movimiento fundamentalista, favoreciendo también su máxima divulgación.

Nació así una contraofensiva fundamentalista contra un modernismo en curso en el mundo protestante, que estaría interpretando los contenidos esenciales de la fe en una problemática perspectiva histórico-crítica. En oposición al modernismo, se establecieron los contenidos considerados ‘fundamentales’, o sea, verdades absolutas

---

16 Barth, K. (2009). *Carta aos Romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, p. 39.

17 Berger, P. (1997). *Op. cit.*, p. 43.

e intocables que debían preservarse de los aires disolventes de la ciencia y la relativización moderna.

Entre estos contenidos, los mismos que eran defendidos por la Conferencia de Niágara, también se incluía el creacionismo. Todo lo que pudiera oponerse a los ‘fundamentos’, al constatar los resultados de las ciencias modernas, como ocurrió con el evolucionismo biológico, era objeto de la resistencia fundamentalista. Esta perspectiva era más incisiva entre los bautistas y los presbiterianos del norte de los Estados Unidos, y luego se extendió a otras regiones a través de la agueruida actividad misionera. De igual forma, vale la pena destacar la fundación, en 1941, del Consejo Americano de Iglesias Cristianas, que reunía a los segmentos fundamentalistas más rígidos, los cuales se opondrían a los organismos ecuménicos.

Se trataba de una fuerte reacción contra la dinámica hermenéutica y el ‘riesgo de interpretación’. Los grandes pensadores de la hermenéutica, como Hans-Georg Gadamer, señalan que la experiencia hermenéutica está siempre dada, en la medida en que siempre nos situamos en un “mundo ya interpretado”. Con la hermenéutica somos capaces de ampliar y enriquecer nuestra experiencia de mundo, con un toque transformador<sup>18</sup>.

Algo semejante ocurriría en el ámbito del catolicismo romano con la oposición del Magisterio a los vientos de la modernidad. Es el caso del *Syllabus* de Pío IX, publicado en 1864<sup>19</sup>, con la condena de un elenco de proposiciones modernas, incluyendo el panteísmo, el naturalismo y el racionalismo absoluto. La proposición número 80 se convirtió en un clásico, con su condena a cualquier “negociación cognitiva” con la modernidad: “el Romano Pontífice puede y debe

18 Gadamer; H-G. (2002). *Verdad y Método II. Complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, p. 268.

19 Cf. Pío IX (1864). *Encíclica Quanta Cura*. Disponible en <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>

reconciliarse y hacer amistad con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna” (QC 80)<sup>20</sup>.

Igualmente, la encíclica de Pío X, *Pascendi dominici gregis*, publicado en 1907<sup>21</sup>, se refirió a los errores de los modernistas en cuanto al concepto de fe, a los enunciados teológicos y a los principios de la ciencia histórica y crítica<sup>22</sup>. Mientras que el fundamentalismo protestante invocaba la autoridad de la Biblia, el fundamentalismo católico, que podría definirse mejor como ‘integrismo’, apela a la infalibilidad del Magisterio.

En el ámbito del Islam es complejo hablar sencillamente de fundamentalismo, porque este término se utilizó originalmente en el contexto cristiano, con una connotación muy específica que no logra captar en profundidad la complejidad de la tradición islámica. Tal vez podría ser más correcto hablar de ‘integrismo’. Si la expresión se utiliza para referirse al Islam, hay que distinguir primero entre un ‘Islam fundamentalista’ (islamista) y un ‘Islam tradicional’, y, más aún, un ‘Islam místico’ (sufismo). Son cosas diversas<sup>23</sup>. Como señaló acertadamente Stephen Hirtenstein en su obra sobre Ibn ‘Arabi, “buena parte de lo que pasa por el Islam en nuestros tiempos es sólo un vago reflejo de la gran tradición espiritual que contiene”<sup>24</sup>.

Algunos autores como Samuel Huntington terminaron provocando una ola de desconfianza hacia el Islam, con base en interpretaciones problemáticas del protagonismo de esta tradición en el actual

20 Denzinger, H. & Hünermann, P. (2007). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas / Loyola, p. 2980.

21 Cf. Pío X (1907). *Carta encíclica Pascendi dominici gregis sobre las doctrinas de los modernistas*. Disponible en [https://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](https://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html)

22 Denzinger, H. & Hünermann, P. (2007). *Op. cit.*, pp. 3475-3500.

23 Cf. Nasr, S. (1990). O mundo islâmico - tendências atuais e futuras. En R. Bartholo & A. Campos (orgs.). *Islã - O credo é a conduta*. Rio de Janeiro: ISER/Imago, pp. 314-315.

24 Hirtenstein, S. (2006). *O compassivo ilimitado. A vida e o pensamento espiritual de Ibn ‘Arabi*. Rio de Janeiro: Fissus, p. 26.

‘choque de civilizaciones’. No se puede negar la dificultad de gran parte de la tradición islámica con la experiencia hermenéutica, sobre todo en razón de una interpretación aún cerrada sobre el libro del Corán, si bien ya se constatan importantes experiencias y diálogos en curso que apuntan a la ampliación del horizonte de la mirada<sup>25</sup>.

También es importante señalar que en la base de la actitud fundamentalista hay una fuerte vivencia de conversión suscitada por la experiencia inmediata con Dios a partir de la escucha de la Palabra. Nada más atemorizante para un fundamentalista que perder ese fundamento seguro, pulverizado por los aires dispersivos y centrífugos que acompañan a la sensibilidad moderna. En defensa de los motivos de credibilidad se lanzan con vigor al ataque, ya sea a la defensiva, encerrándose en los ‘muros protectores’ de su grupo, o a la ofensiva, avanzando en una cruzada contra los ‘infieles’. De hecho, se sienten movidos por una “angustiosa necesidad de certeza”, una “obstinada búsqueda de un fundamento seguro”, que puede estar permeada por problemáticas espirales de violencia<sup>26</sup>. El sentimiento que se experimenta es similar al de María Magdalena en la mañana de Pascua: “¡se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto!” (Jn 20,2). Una vez amenazada, la identidad puede volverse aguerrida e incluso mortal, y hay muchos ejemplos que demuestran históricamente ese riesgo.

El fenómeno del fundamentalismo implica la idea de una ‘tradición asediada’, de una identidad amenazada. Ante el riesgo de la globalización, reacciona con la clásica afirmación de la tradición. Rechaza cualquier compromiso dialéctico con la modernidad, y busca reconstituir un ‘mundo curado’, libre de sorpresas.

25 Cf. Geffré, C. (2006). *De Babel a Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*. Paris: Cerf, 2006, pp. 167-186.

26 Cf. Geffré, C. (2004). *Op. cit.*, p. 101.



Los proyectos fundamentalistas incluyen, pues, la limitación o incluso la supresión de todo pluralismo y el rechazo de cualquier perspectiva hermenéutica. Es un camino que choca radicalmente con el clima hermenéutico de la modernidad:

La idea de que un texto de la Escritura sólo adquiere su significado a la luz del conjunto de la Escritura, y la idea común hoy en día en la lingüística y en la hermenéutica de que un texto es siempre susceptible de varias lecturas, esto continúa siendo ajeno a los fundamentalistas. Admitir que sólo se puede creer interpretando, es decir, en virtud de lo que yo llamaría ingenuidad segunda, o sea, después de haber pasado por la prueba crítica, ya es caer en el liberalismo y en el escepticismo y poner en peligro la fe<sup>27</sup>.

### 3. REACCIONES AL PLURALISMO

Al abordar en su libro clásico la cuestión de los mecanismos conceptuales del mantenimiento del universo, Berger tocó un asunto delicado que es el proceso de encuentro de una sociedad con otra marcada por una historia diferente. Como indica el autor, la presencia de otro posible universo simbólico es siempre una amenaza, porque sugiere que el universo particular no es inevitable<sup>28</sup>. Cualquiera que sea la circunstancia en que se ocurra, la entrada del otro en el mundo particular revela siempre una experiencia delicada, exigiendo una ‘sensibilidad escrupulosa’. No es fácil lidiar con la diferencia y, sobre todo, entender la diferencia como una riqueza, como un espacio de aprendizaje y de enriquecimiento personal.

La experiencia del pluralismo revela de forma patente esta delicada ingeniería del trato con el otro. Berger demostró en varios de

---

27 *Ibid.*, p. 107.

28 Cf. Berger, P. (1973). *La construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, pp. 146-147.

sus libros que el pluralismo provoca inquietud, y tiene razón, pues cuando coexisten versiones divergentes del mundo, de un lado y del otro, el riesgo de la amenaza a la estructura de credibilidad se torna más evidente.

El otro, o los otros, representan no solo una amenaza teórica, sino también una amenaza práctica para el propio orden instituido y para el mundo objetivado. El pluralismo es considerado un paso peligroso de relativización:

El pluralismo crea una condición de incertidumbre permanente con respecto a lo que se debería creer y al modo como de debería vivir; pero la mente humana aborrece la incertidumbre, especialmente con relación a lo que verdaderamente cuenta en la vida. Cuando el relativismo alcanza cierta intensidad, el absolutismo vuelve a ejercer una gran fascinación<sup>29</sup>.

Por otra parte, es posible lidiar con el pluralismo de forma abierta y acogedora, como reconoce Berger al hablar de los ‘virtuosos del pluralismo’. Es el caso de las personas o de los buscadores que abordan con alegría la diversidad, que reconocen la importancia fundamental de la presencia del otro en la construcción de la identidad. Son “personas que soportan esta exigencia; y algunas incluso parece que se sienten bien con ella”<sup>30</sup>.

Hay buscadores espirituales de diferentes tradiciones religiosas que afrontan bien esta cuestión, como es el caso de Raimon Panikkar (1918-2010), uno de los grandes pilares del diálogo interreligioso. Panikkar decía que quienes se fijan únicamente en su propia religión, cerrándose a cualquier interlocución con otras tradiciones, dejan escapar el misterio que las habita, perdiendo incluso la posibilidad de conocer su propia religión en profundidad. En su

29 Berger, P. (1994). *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*. Bolonia: Il Mulino, p. 48.

30 Berger, P. & Luckmann, T. (2004). *Op. cit.*, p. 54.

visión, el pluralismo revela una de las “experiencias más enriquecedoras” de la conciencia humana, que permite al sujeto tomar conciencia de su propia contingencia<sup>31</sup>.

No obstante que hay personas que abordan bien la diversidad, la mayoría rechaza esta experiencia de alteridad. Es lo que subraya Berger, indicando que las motivaciones que provocan esta resistencia están en el propio mundo interior. Se trata de una radical inseguridad ante “un mundo confuso y lleno de posibilidades de interpretación”<sup>32</sup>.

Gran parte de las personas necesitan un mundo que les proporcione seguridad, un mundo basado en la autoeviencia, libre de cuestionamientos. Por eso es curioso constatar que en la época actual la gente busca apoyo en comunidades libres de disonancia cognitiva, es decir, en comunidades que ofrezcan certezas y marquen su caminar a partir de doctrinas más estables y rígidas. Las instituciones se crearon, precisamente, para “aliviar al individuo de la necesidad de reinventar el mundo cada día y de tener que orientarse dentro de él”<sup>33</sup>.

Las comunidades más flexibles o elásticas, guiadas por la negociación cognitiva, y que coinciden con aquellas que tratan más abiertamente las cuestiones doctrinales y los códigos de comportamiento, son las que encuentran más resistencia entre los fieles<sup>34</sup>. Berger entiende que la razón de ello radica en las incertidumbres provocadas por la modernidad y en la pluralización asociada a ella, así como en la dinámica disolvente de la relativización.

---

31 Cf. Panikkar, R. (1998). *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*. Paris: Albin Michel, p. 166.

32 Berger, P. & Luckmann, T. (2004). *Op. cit.*, p. 54.

33 *Ibid.*

34 Cf. Berger, P. (1994). *Op. cit.*, p. 24; Berger, P. (2001). *Op. cit.*, pp. 19-20.

La emergencia de los fundamentalismos en el escenario religioso mundial es una expresión de la reacción al pluralismo y a la modernización. Berger no tiene duda de eso. Son los grupos o movimientos que reaccionan críticamente a los proyectos o iniciativas relacionadas con el *aggiornamento* con la modernidad. Y son expresiones religiosas que se irradian por todas partes y en diversas religiones.

Lo que buscan los fundamentalistas es “restaurar la certeza amenazada”, y esto ocurre no sólo en el ámbito religioso sino también en el dominio secular<sup>35</sup>. Es un fenómeno moderno y reactivo, que sólo se entiende en el marco del proceso modernizador y relativista. Para los fundamentalistas, los otros “representan una seria amenaza a la certeza conquistada a duras penas; ellos deben ser convertidos, segregados o, en el extremo, expulsados o ‘liquidados’”<sup>36</sup>.

Un rasgo definidor del fundamentalismo es la negación radical de cualquier negociación cognitiva. No puede haber una interlocución significativa con *outsiders*, a fin de que sea factible defenderse de cualquier posibilidad de duda. La visión del mundo debe estar bien ‘localizada’ en un campo de protección cognitiva, evitando cualquier brecha disociadora. Al mismo tiempo, se busca recrear en los grupos nexos de solidaridad comunitaria y construir un discurso mítico que esté libre de las tensiones e incertidumbres de la modernidad.

El fundamentalismo viene anclado a una reducción cognitiva que puede expresarse defensiva u ofensivamente, en forma de protección del gueto o de una estrategia de ‘cruzada’, o sea, de reconquista de la sociedad en nombre de una tradición que se ve amenazada<sup>37</sup>. Lo que “originalmente es tan solo un aislacionismo, o quizás una insistencia en la pureza de una tradición local, puede,

35 Cf. Berger, P. (2017a) *Os múltiplos altares da modernidade. Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, p. 34.

36 Berger, P. & Zijderveld, A. (2012). *Op. cit.*, p. 66.

37 Cf. Berger, P. (1994), p. 45.

si esa fuera la tendencia de las circunstancias, transformarse en un círculo vicioso de animosidad y rencor”<sup>38</sup>.

#### 4. UN ESCENARIO EN AMÉRICA LATINA

América Latina ha sido el escenario de ese brote pentecostal del que hablaba Peter Berger. Brasil, en particular, ha evidenciado un asombroso crecimiento de los evangélicos y, en particular, de los pentecostales. Cada censo que se realiza verifica una mayor presencia pública de los evangélicos, que han dejado de ser una minoría religiosa y han pasado a componer y en algunos casos a definir el ritmo de la política pública en el país. Hoy son más de una cuarta parte de los que se declaran creyentes en Brasil.

La investigadora Magali do Nascimento Cunha señala que desde la década de 1990 los evangélicos tuvieron un enorme crecimiento no sólo numérico, sino también geográfico y patrimonial, ocupando “espacios urbanos, medios de comunicación tradicionales y medios digitales, el mercado, el *show business*”. Con una singular hegemonía comenzaron a liderar “la predicación basada en la espiritualización y en la individualización de todas las dimensiones de la vida, llegando a grandes audiencias”<sup>39</sup>.

La misma autora señala la complejidad y diversidad que marca el campo evangélico en Brasil, involucrando a los evangélicos históricos —vinculados con la Reforma Protestante del siglo XVI—, a los disidentes de los históricos, que son los pentecostales y a las nuevas ramificaciones neopentecostales marcadas por “expresiones

---

38 Giddens, A. (1995). *Op. cit.*, p. 277.

39 Cunha, M. (2019a). Evangélicos crescem no Brasil, mas a fé cristã diminui. *Carta Capital*, 06 de noviembre de 2019.

religiosas espectaculares (sanación y exorcismo) y por la doctrina de la ‘teología de la prosperidad’<sup>40</sup>.

Curiosamente, “la religión, que parecía haber sido restringida a la esfera privada e individual por el proceso de secularización, se ha reconfigurado y actúa sobre aquello que se define como público, más específicamente sobre las normas en forma de ley y de costumbre”<sup>41</sup>. Los evangélicos se comportan ahora como una “religión pública con pretensión reguladora del mundo secular”<sup>42</sup>.

Con todo, las expresiones fundamentalistas más aguerridas se manifiestan entre los núcleos neopentecostales, teniendo como objetivo preferencial las religiones de matrices africanas, que son las más vulnerables a la intolerancia e incluso a la violencia que viene marcando el ámbito religioso brasileño, rompiendo con la peculiar imagen de Brasil como país del sincretismo religioso.

Sin embargo, hay que resaltar que la dinámica fundamentalista no se limita al mundo pentecostal, como suele escucharse, sino que abarca un ámbito mucho más amplio. La agenda conservadora y fundamentalista se expande más allá de los evangélicos conservadores, incluyendo también a los católicos, a otras expresiones religiosas y a diversos actores que no son religiosos. Es importante subrayar la diversidad que marca el ámbito de los que se autodenominan evangélicos. Muchos de ellos “desentonan del *mainstream* conservador —cuya acción política se produce más por la vía electoral— y prefieren la militancia política en la esfera de la sociedad civil —movimientos, asociaciones, ONG, tercer sector, etcétera—, con posicionamientos más progresistas”<sup>43</sup>.

40 Cunha, M. (2019b). Sobre neopentecostais, bodes expiatórios e intolerância religiosa. *Carta Capital*, 19 de diciembre de 2019.

41 Almeida, R. (2019). Bolsonaro presidente. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 38, n. 01, ene-abr, p. 208.

42 *Ibid.*

43 Almeida, R. & Toniol, R. (2018). *Conservadurismos, fascismos e fundamentalismos. Análisis conjuntos*. Campinas: Editorial Unicamp, p. 166.

De hecho, la coyuntura político-religiosa brasileña en el inicio del siglo XXI ha estado marcada por líneas de fuerza que “cooperan con la resultante que ha sido considerada conservadora”<sup>44</sup>. En realidad, un conservadurismo muy activo, guiado sobre todo por la protección de la moral pública, donde, en favor de esta defensa, el marco de la acción pública se despliega, en casos muy concretos, en una dinámica fundamentalista que adquiere tintes de exclusión y violencia, ha terminado por afirmar una ‘ola conservadora’ con consecuencias preocupantes a mediano plazo; una ola que no se limita a los evangélicos conservadores practicantes.

## 5. EL DESAFÍO PLURAL

En su reflexión sobre el pluralismo, Berger trata de distanciarse de dos posibilidades: el relativismo y el fundamentalismo. Son dos riesgos muy presentes en el ámbito de la modernidad: “si el peligro impuesto por el relativismo a una sociedad estable es el exceso de la duda, el peligro del fundamentalismo es la insuficiencia de la duda”<sup>45</sup>.

Bergel se siente cómodo con el nuevo paradigma propuesto, que implica la teoría del pluralismo. Pero la forma de abordar su recepción ha de ser cuidadosa y juiciosa, evitando los extremos de la cadena. Por eso busca una solución responsable, que garantice una domiciliación serena a una identidad siempre en construcción. Al reconocer que convivir con el pluralismo no es una tarea fácil, el autor admite la posibilidad de una experiencia de fe capaz de lidiar positivamente la diferencia. Su conclusión al respecto es bastante singular:

Desde una perspectiva filosófica, el desafío del pluralismo moderno a las religiones puede definirse en estos términos: es un

---

44 *Ibid.*, p. 178.

45 Berger, P. & Zijderveld, A. (2012). *Op. cit.*, p. 78.

desafío de mantener las convicciones sin disolverlas en pura y simple relatividad y sin reunir las en los falsos absolutos del fanatismo. Es un reto difícil, pero no imposible<sup>46</sup>.

En tiempos sombríos de fundamentalismo, debe buscarse mayor liviandad. Pienso aquí en la sabiduría de Dao De Jing, que señala un horizonte de suavidad: “aquel que es rígido e inflexible es un discípulo de la muerte”; mientras que “quien es suave y adaptable es un discípulo de la vida”<sup>47</sup>. Como discípulos de la vida, los cristianos debemos romper con la lógica de la exclusión y con la violencia de la palabra. Muchas veces la violencia nace y se refuerza en el púlpito. Nos enfrentamos al reto esencial de purificar nuestro lenguaje deletéreo y violento cuando abordamos y tratamos con otras tradiciones religiosas. Todas merecen nuestro respeto y nos invitan a un diálogo sincero y profundo. Como dice Hans Küng al final de su libro *Teología en camino*,

sólo una cosa es cierta con relación al futuro: al final de la vida humana y del curso del mundo, ya no existirá budismo o hinduismo, tampoco el islamismo ni el judaísmo, ni el cristianismo. Al final no existirá ninguna religión, sino que se encontrará lo propio Inefable al que se dirigen todas las religiones<sup>48</sup>.

46 Berger, P. (1994). *Op. cit.*, p. 49.

47 Lao, Z. (2014). *Dao de Jing*. 4 ed. São Paulo: Hedra, p. 149.

48 Küng, H. (1999). *Teologia a caminho. Fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, p. 291.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, R. (2019). Bolsonaro presidente. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 38, n. 01, ene-abr.
- Almeida, R. & Toniol, R. (2018). *Conservadurismos, fascismos e fundamentalismos. Análisis conjuntos*. Campinas: Editorial Unicamp.
- Barth, K. (2009). *Carta aos Romanos*. São Paulo: Fonte Editorial.
- Berger, P. (1973). *La construcción social da realidade*. Petrópolis: Vozes.
- Berger, P. (1985). *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas.
- Berger, P. (1994). *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*. Bolonia: Il Mulino.
- Berger, P. (1997). *Rumor de anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. 2 ed. Petrópolis: Vozes.
- Berger, P. (2001). *Le réenchantement du monde*. París: Bayard.
- Berger, P. (2017a) *Os múltiplos altares da modernidade. Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes.
- Berger, P. (2017b) *O imperativo herético. Possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa*. Petrópolis: Vozes.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2004). *Modernidade, pluralismo e crise de sentido. A orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes.
- Berger, P. & Zijderveld, A. (2012). *Em favor da dúvida. Como ter convicções sem se tornar um fanático*. Río de Janeiro: Elsevier.
- Cunha, M. (2019a). Evangélicos crescem no Brasil, mas a fé cristã diminui. *Carta Capital*, 06 de noviembre de 2019.
- Cunha, M. (2019b). Sobre neopentecostais, bodes expiatórios e intolerância religiosa. *Carta Capital*, 19 de diciembre de 2019.

- Denzinger, H. & Hünermann, P. (2007). *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas / Loyola.
- Forte, B. (1995). *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*. Brescia: Morcelliana.
- Gadamer; H-G. (2002). *Verdad y Método II. Complementos e índice*. Petrópolis: Vozes.
- Geffré, C. (2004). *Crer e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes.
- Geffré, C. (2006). *De Babel a Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*. Paris: Cerf, 2006.
- Giddens, A. (1995). *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Unesp.
- Hirtenstein, S. (2006). *O compassivo ilimitado. A vida e o pensamento espiritual de Ibn 'Arabi*. Rio de Janeiro: Fissus.
- Küng, H. (1999). *Teologia a caminho. Fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas.
- Lao, Z. (2014). *Dao de Jing*. 4 ed. São Paulo: Hedra.
- Moltmann, J. (1992). Fundamentalismo e modernidade. *Concilium*, v. 241, n. 3.
- Nasr, S. (1990). O mundo islâmico – tendências atuais e futuras. En R. Bartholo & A. Campos (orgs.). *Islã – O credo é a conduta*. Rio de Janeiro: ISER/Imago.
- Panikkar, R. (1998). *Entre Dieu et le cosmos. Entretiens avec Gwendoline Jarczyk*. Paris: Albin Michel.
- Pío IX (1864). *Encíclica Quanta Cura*. Disponible en <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-december-1864.html>
- Pío X (1907). *Carta encíclica Pascendi dominici gregis sobre las doctrinas de los modernistas*. Disponible en [https://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](https://www.vatican.va/content/pius-x/es/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html)

# AFIRMAR LA COMUNICACIÓN HUMANIZADORA: UN RETO TEOLÓGICO-PASTORAL\*

Magali do Nascimento Cunha\*\*

La base de esta reflexión sobre la comunicación humanizadora como desafío teológico-pastoral es la metodología latinoamericana: ver, juzgar y actuar.

Cuando ‘vemos’ lo que tenemos delante de nosotros, quienes estamos inmersos en la llamada ‘cultura de la convergencia’<sup>1</sup> en el mundo global, reflexionamos sobre la cultura que posibilita transformaciones en la forma de ser y de vivir en todas partes del mundo, lo cual implica cambios significativos con relación a la comunicación humana. La primera parte de este texto está dedicada a esta reflexión.

La segunda parte presenta el ‘juzgar’, abordando los aspectos críticos relacionados con la mediatización de las relaciones

---

\* Texto original en portugués. Traducido por Deysi Moreno García y Óscar Elizalde Prada.

\*\* Brasileña. Doctora en ciencias de la comunicación por la Universidad de São Paulo. Magíster en memoria social por la Universidad Federal del Estado de Rio de Janeiro. Es comunicadora social por la Universidad Federal Fluminense. Ha sido profesora del programa de posgrado en comunicación social de la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP), coordinadora del grupo de pesquisa Media, Religião y Cultura, y de la Conferencia Brasileña de Comunicación Social promovida por la Cátedra Unesco de comunicación y desarrollo regional de la UMESP. También ha coordinado el grupo de investigación comunicación y religión de la Sociedad Brasileña de Estudios Interdisciplinarios de la Comunicación (INTERCOM).

1 Cf. Jenkins, H. (2008). *Cultura da convergência*. São Paulo: Aleph.

humanas, sentido que revela un retrato de la contemporaneidad, a través de la teología latinoamericana y caribeña.

La última parte del texto, el ‘actuar’, apunta hacia posibles acciones concretas para la humanización de los procesos de comunicación en diálogo con las bases de la teología pública.

La reflexión teológica que ayuda a ‘juzgar’ se basa en la teología de la comunicación, que ve la comunicación como un don de Dios creador a los seres humanos, para hacer posible la vida en común con armonía, justicia y paz con toda la creación. Sin embargo, los hombres y las mujeres también han corrompido este proyecto creativo de Dios. La comunicación humanizadora, para la comunión, suele ser sustituida con frecuencia por actitudes de competencia, celos, tensiones, envidia, codicia y guerra.

El libro bíblico del Génesis trata del don de comunicación de Dios y de esta condición humana. Es en este contexto que emerge la narración de la Torre de Babel: un proyecto de construcción de una ciudad y de una torre que haría que un célebre grupo humano dominara sobre los otros —“para que no seamos desperdigados por toda la faz de la tierra” (Gn 11, 4)—.

Se trata de un proyecto de dominación y concentración de unos sobre otros —sin armonía, sin justicia, sin paz—. Una narrativa de la corrupción humana del don de comunicación de Dios, pues en toda la tierra no había más que una lengua y un modo de hablar (cf. Gn 11, 1), unidad impuesta por el proyecto de dominación y concentración: un único modo de hablar —el lenguaje del poder de unos sobre otros—.

La acción de Dios sobre los constructores de la Torre es una bendición: la comunicación/comunión no es singularidad u homogeneidad; la comunicación/comunión es diversidad y diferencia. Vivir en la unidad, la justicia y en la paz, es aprender de la diversidad

y de la diferencia, especialmente en tiempos de una ‘cultura de convergencia’ en el mundo global.

## 1. VER LO QUE ESTÁ DELANTE DE NOSOTROS

Vivimos en una época de transformaciones socioculturales y económicas que dan lugar a diversos sentimientos que oscilan entre la euforia y la perplejidad. Esto se debe a que vivimos en la era de la comunicación, un tiempo revolucionario caracterizado por conquistas tecnológicas que, hace apenas algunas décadas, sólo eran imaginables en las películas de ficción.

Las transformaciones en la capacidad humana de comunicar han posibilitado no pocos cambios en diferentes aspectos relacionados con la vida humana: relaciones, actos de información y de búsqueda de informaciones, educación, entretenimiento, consumo. A través de estos cambios, los receptores se convierten en protagonistas, un papel que hasta hace apenas algunas décadas correspondía únicamente a los emisores<sup>2</sup>.

### 1.1. *La sociedad de la convergencia*

En la contemporaneidad, esta característica del receptor se ha intensificado debido al desarrollo de la sociedad de la información y de los procesos interactivos. Esto quiere decir que las acciones que marcan la recepción se han potencializado con la posibilidad de la interacción o de la interactividad. Esto significa que el receptor ha desarrollado la capacidad de convertirse en emisor y de relacionarse más íntimamente con otros emisores.

---

2 Cf. Hall, S. (2006). Codificação / decodificação. En S. Hall. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG, pp. 365-384.

Uno de los sentidos más fuertes de estos tiempos es, por tanto, la participación. Dos elementos son indicativos de este proceso sociocultural y económico: los computadores —y de modo particular el Internet— y los teléfonos celulares.

La idea de convergencia parece explicar esa dinámica con la viabilidad de esas tecnologías a gran escala en un único dispositivo para acceder a varias redes y servicios<sup>3</sup>. En otras palabras, diferentes funciones y mecanismos de comunicación implicados/insertados —o convergentes— en una única máquina, son posibilitados por la tecnología digital. Esta convergencia ha permitido la expansión de la capacidad de los medios de comunicación: se ha producido un encuentro entre los medios analógicos tradicionales y los medios digitales, generando interconexiones y nuevos productos y medios para obtener informaciones.

Por otra parte, para que la participación se torne eficaz, han surgido herramientas que facilitan la acción de los usuarios-emisores: *blogs*, *podcasts*, *wikis*, foros de discusión, redes sociales. Estos usuarios-emisores no trabajan en torno a la centralización de la información, no están necesariamente vinculados a las empresas de comunicación, no se limitan tan solo a enviar informaciones, no están vinculadas al mundo de la publicidad ni del *marketing*, no son concesiones estatales y no se limitan a las necesidades de cobertura geográfica. Esta cultura de la participación que promueve los medios convergentes transforma los procesos de comunicación con la posibilidad de ampliar el acceso a diferentes ideas y opiniones y de recrear los mensajes.

Fue el investigador Henry Jenkins quien, atento a este contexto contemporáneo, creó el término ‘cultura de la convergencia’ para criticar la concentración de la atención en la ‘convergencia de los medios’ y llamar la atención sobre lo que considera fundamental

---

3 Cf. Jenkins, H. (2008). *Op. cit.*

en este fenómeno, algo que no concierne sólo a las tecnologías o a las transformaciones industriales, sino que se refiere a la cultura, al modo como las sociedades viven.

De este modo Jenkins se muestra interesado por las dinámicas sociales a partir de las nuevas posibilidades que aporta lo digital y sus combinaciones. Por ello, el autor cuestiona que la convergencia se refiera sólo a los dispositivos con múltiples funciones y destaca que ella estimula nuevas conexiones mediáticas, ya que los usuarios se sienten capaces de ir, ellos mismos, en busca de información, y, aún más, de transmitir su propia información. Por eso, Jenkins define así la convergencia:

El flujo de contenidos a través de múltiples soportes mediáticos, la cooperación entre múltiples mercados mediáticos y el comportamiento migratorio de los públicos de los medios de comunicación, que van casi a cualquier parte en busca de las experiencias de entretenimiento que desean<sup>4</sup>.

Esta cultura de la participación que los medios convergentes promueven y transforma los procesos de comunicación, ofrece la posibilidad ampliada de acceso a diferentes ideas y opiniones y a la recreación de mensajes.

Jenkins no desprecia la dimensión de *marketing* que está presente en esta experiencia de comunicación, porque todas las informaciones a la que se accede o se crean pueden ser —y han sido— transformadas en productos de consumo.

Esta revolución tiene consecuencias, por tanto, para la industria de las comunicaciones y las corporaciones/oligopolios de los medios que pretenden controlar todo tipo de redes y promoverse como convergentes. En este contexto, los antiguos monopolios de

---

4 *Ibid.*, p. 27.

radiodifusión dan lugar a oligopolios que se fortalecen a medida que la convergencia tecnológica permite a las empresas actuar en sectores de mercado que antes estaban separados.

## 1.2. *La sociedad de la desinformación*

En este proceso de participación de los usuarios a través de los medios y del control de las redes por parte de las empresas de comunicación, emerge la cuestión de la desinformación. Se trata de la divulgación de contenidos desinformativos que interfieren en temas de interés público, tal como se ha evidenciado y destacado en múltiples estudios académicos, en diferentes áreas del conocimiento, y también por parte de organismos políticos como la Comunidad Europea y la Organización de las Naciones Unidas, y aún a través de empresas de comunicación como Facebook.

Los episodios relacionados con la votación del Brexit, en 2016, en Gran Bretaña, los procesos electorales en Estados Unidos, ese mismo año, y en Brasil, en 2018, han sido objetos de análisis que demuestran cómo la producción de desinformación ha interferido en la formación de la opinión pública y en las acciones políticas, extendiéndose por todo el mundo<sup>5</sup>.

La Comisión Europea define la desinformación como “información comprobadamente falsa o engañosa que es creada, presentada y difundida para obtener una ventaja económica o para engañar deliberadamente al público, y que es susceptible de causar un perjuicio público”<sup>6</sup>. Sobre estas bases surgen las *fake news* —o noticias

5 Cf. Bradshaw, S. & Howard, P. (2019). *The global disinformation order. Global inventory of organised social media manipulation. Working paper 2019.2*. Oxford: Project on computational propaganda. Disponible en <https://comprop.oi.ox.ac.uk/wp-content/uploads/sites/93/2019/09/CyberTroop-Report19.pdf>.

6 Comissão Europeia. (2018). *Combater a desinformação em linha: uma estratégia europeia*. Bruxelas: Comissão Europeia, p. 5. Disponible en <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2018:0236:FIN:PT:PDF>.



falsas— pero también los materiales engañosos, incompletos e inconclusos que privan a los ciudadanos del acceso a una información que les permita una evaluación crítica de los hechos y de las realidades.

Las redes sociales, desde WhatsApp hasta Facebook, y desde Twitter hasta YouTube, por citar algunas de las más populares, se han convertido en espacios privilegiados para la diseminación de contenidos falsos: alguien produce y difunde una mentira, por lo general en formato de noticia para crear una mayor sensación de veracidad, valiéndose incluso de datos científicos adaptados; esta mentira es debatida en los espacios de las redes sociales; se convierte en algo reconocido, con carácter de sabiduría y verdad; finalmente, cuando la mentira es cuestionada como algo que evidentemente no es verdadero hay diferentes posturas.

Una de las mayores cuestiones que envuelven este fenómeno de nuestro tiempo es: ¿por qué la gente cree y, aún más, ayuda a difundir y a consolidar las mentiras de Internet? Una de las respuestas a esta cuestión nos la ofrece la psicología social: aunque las personas se dan cuenta de que han creído en una mentira, no renuncian a ella porque es coherente con su forma de pensar, de actuar, de estar en el mundo, o les aporta alguna compensación o confort. A esto se le llama ‘disonancia cognitiva’<sup>7</sup>. Ocurre cuando las personas tienen necesidad de establecer una coherencia entre sus cogniciones —sus conocimientos, sus opiniones, sus creencias—, que consideran que son veraces, y lo que se presenta como una opción de comportamiento o de pensamiento. Para superar la disonancia, y buscar la consonancia, hay dos actitudes: aceptar lo que se ofrece y reflexionar sobre lo que debe ser cambiado, o rechazar la opción en nombre de lo que se cree que es ‘lo correcto’.

---

7 Cf. Seixas, R. (2019). Gosto, logo acredito: o funcionamento cognitivo-argumentativo das fake news. *Cadernos de Letras da UFF*, v. 30, n. 59, pp. 1-18.

Y aquí es donde se sitúa la perspectiva de la religión y cómo los grupos religiosos, específicamente los conservadores, son propensos no sólo a asimilar las noticias e ideas mentirosas que circulan por Internet, coherentes con sus creencias, sino también a hacer la propagación, la ‘evangelización’, difundiendo esas noticias e ideas para que la gente se ‘convierta’ a un mismo propósito.

Con todo, no son sólo los conservadores los que propagan mentiras. Como ya se ha dicho antes, la diseminación de falsedades se produce entre diferentes grupos ideológicos, intensificando las polarizaciones. Sin embargo, los grupos cristianos conservadores parecen ser los más propensos a la propagación de este tipo de contenidos, debido a su mayor exposición a la ‘disonancia cognitiva’. Estos grupos se sienten interpelados por las transformaciones sociales y políticas que ponen en jaque gran parte de sus convicciones, alimentadas por una lectura descontextualizada de la fe y, en consecuencia, del mundo.

Para estos grupos, no sirve de nada el trabajo de las agencias de investigación ni los sitios web que promueven la verificación de las informaciones. De nada sirve que los interlocutores intenten, pacientemente, demostrar que lo que se revela es mentira. Esto sucede porque, como ya hemos visto, lo que sostiene este proceso de creencia en las mentiras no es únicamente la ignorancia, sino el hecho de que la gente cree en lo que decide creer. Cuando un grupo se identifica con mentiras, aunque sean demolidas en nombre de la ética y de la justicia, permanece con ellas y las defiende de todos modos. No importa que sea una mentira, lo que interesa es la idea que contiene; la falsedad no se borra de los espacios virtuales y continúa reproduciéndose. Aún más: aquel que ha desenmascarado la noticia o la idea, y puede ser un familiar, un amigo o un hermano en la fe, puede convertirse en objeto de descalificación y de rencor.

Es importante destacar la multiplicidad de agencias y de colectivos periodísticos que han venido actuando en la revisión

de la información, un fenómeno de este tiempo de la sociedad de la desinformación.

## 2. JUZGAR POR LA PALABRA DE DIOS: LA TEOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN

La palabra *comunicare* tiene sus orígenes en el latín, y significa “tornar algo común”, la acción de hacer comunes las ideas —conocimientos, información, opiniones— y los sentimientos. Aquí reside una dimensión ‘inter’. Desde el momento en que el ser humano torna comunes las ideas y los sentimientos, lo ‘inter’ surge con mucha fuerza: lo interpersonal, lo intergrupalo, íntimamente relacionado con la dimensión del diálogo. El diálogo también se refiere al encuentro y a la aproximación, al intercambio<sup>8</sup>.

Por lo tanto, aquí vemos los elementos que componen este significado de comunicación. Las ciencias humanas y sociales nos enseñan que ellos hacen parte de la condición humana: el ser humano, como ser social, no existe para vivir solo; él sólo sobrevive en la relación con los otros seres. Para existir, los hombres y las mujeres necesitan convivir, disfrutar del compañerismo, de la comunión, por lo que la comunicación es la posibilidad de concretar todo esto, incluyendo la diversidad que es la naturaleza de la humanidad. Por ello, el ser humano siempre busca formas de comunicarse más allá de sí mismo y de ampliar la posibilidad de comunión más allá de las fronteras geográficas. En consecuencia, los medios de comunicación surgen como una extensión del ser humano<sup>9</sup>.

La comunicación humana en todas sus formas es inherente al ser humano y a su necesidad de convivir —como ya se ha reconocido en

---

8 Cf. Wolton, D. (2006). *É preciso salvar a comunicação*. São Paulo: Paulus

9 Cf. McLuhan, M. (1974). *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix.

los párrafos anteriores—, sin embargo, la tendencia humana de ‘concentrar’ —en lugar de tornar las cosas ‘comunes’— y de dominar al otro-igual —en vez de privilegiar el compartir y la solidaridad—, debe tenerse en cuenta en este proceso. Por eso los proyectos de participación en los medios, a través de la ‘cultura de la convergencia’, revelan, inconscientemente o no, la contradicción humana.

Cuando damos una mirada a esta dinámica bajo la perspectiva de la fe, podemos basar nuestra comprensión en la teología de la formación del ser humano en la creación del mundo, tal como se narra en el libro del Génesis, en los capítulos del 1 al 4. Una imagen fuerte viene del capítulo 2, versículo 18: “no es bueno que el hombre esté solo”. Este texto se lee a menudo en las comunidades de fe cristianas, en las celebraciones de matrimonios, para hablar de la unión entre un hombre y una mujer, pero aquí es importante destacar que la narrativa se refiere a dimensiones mucho más profundas.

Al estudiar el texto en su versión hebrea, en el texto original, la palabra clave en este pasaje es *Adam*: “no es bueno que *Adam* esté solo”. En hebreo, *Adam* no significa ‘hombre’, el ser hombre, o los humanos de sexo masculino, como han popularizado el término las traducciones más comunes. *Adam* significa ‘humanidad’, el ser humano como colectivo.

Para el ser humano masculino hay una palabra hebrea apropiada: *ish*, así como hay una palabra para la mujer, para el ser humano femenino: *isha*. Estos dos personajes, la mujer, *isha*, y el hombre, *ish*, se mencionan en el relato de la creación del mundo. Sin embargo, en este texto de Génesis 2,18, Adán se refiere a la humanidad, a los seres humanos, a los que proceden de *Adamah*, la tierra, en hebreo. *Adam*, el ser humano que emerge de la tierra, es creado de ella, hombre y mujer, ambos<sup>10</sup>.

10 Cf. Ruiz, C. (2003). *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos.

A partir de esta inspiración teológica, es posible identificar la profunda comprensión presente en el Génesis, que se refiere al ser humano y a las relaciones humanas: “no es bueno que *Adam*, el ser humano / la humanidad, esté solo”. Sin embargo, los traductores clásicos del texto bíblico optaron por la generalización tradicional —sexista— del lenguaje, utilizando el masculino ‘hombre’ para dirigirse al conjunto, y el texto se convierte en: “no es bueno que el hombre esté solo”. En esta connotación, un hombre que no debería estar solo debería buscar una mujer para procurar compañía, lo cual esconde el rico sentido de la narrativa original: *Adam* como hombre y mujer no debería estar solo. La humanidad tiene vocación para vivir en colectivo; un regalo de Dios, el Creador.

Por lo tanto, las nociones científicas de la antropología, la sociología, la psicología, la biología, de que los seres humanos se necesitan mutuamente —la condición humana de existir como ser social— y precisan comunicarse para vivir colectivamente, se reflejan en Génesis 2,18: Dios creó a los seres humanos con la vocación de vivir colectivamente, en medio de las diferencias que existen entre hombres y mujeres y entre diferentes grupos. Además, sólo es posible vivir en el colectivo a través de la comunicación humana.

En el acto creador de Dios hay una condición humana: para que el hombre y la mujer existan, deben vivir, gozar de la compañía mutua, de la comunión y, por ello y para ello, comunicarse con toda la diversidad, y eso está en el corazón de la creación. La raíz *com* está en todas estas palabras y lleva en sí el mismo sentido de colectividad. La comunicación, por tanto, es inherente a la condición humana y promueve el encuentro de la palabra filosófica, que afirma que el ser humano ‘es’ comunicación, con la palabra teológica.

El ser humano no se comunica, el ser humano no tiene comunicación, los humanos son comunicación porque ya nacieron con esta capacidad / don. Desde que es un recién nacido, aunque no pueda articular el pensamiento, el ser humano ya se comunica: el bebé

llora, manifiesta alegría, calma, preocupación, enfado, porque estas expresiones son ya inherentes a la propia condición humana... el ser humano es comunicación.

## *2.1. De la comunión a la competencia*

Una teología de la comunicación también debe reflejar que el ser humano corrompe ese proyecto creador de Dios. El Creador dice: “no es bueno que el ser humano esté solo”, pues los hombres y las mujeres deben vivir bien, en armonía, en paz, entendiéndose unos a otros, comunicándose, aproximándose, aprendiendo unos de otros, pero el ser humano corrompe este plan divino cuando decide ocupar el lugar de Dios.

Según el relato de la creación, la humanidad decidió comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, propiedad de Dios y vetado a los seres humanos (cf. Gn 3). Sin embargo, decidió comer el fruto, obtener el conocimiento de Dios, ser igual a Dios y corromper el proyecto divino. Debido a esto, los seres humanos ya no se entienden más: la continuación de la narrativa es la historia de Caín y Abel, en la que un hermano mata a su hermano, una consecuencia del deseo de poseer el conocimiento de Dios y que termina por generar competencia, celos, tensiones y muros construidos entre los seres humanos.

El Génesis trata la condición humana como un ser comunicativo por excelencia. La condición humana es tener comunión, comunicarse, vivir en armonía, pero, en contradicción, del proyecto humano surge la corrupción del proyecto divino. Abel y Caín pasan a estar entre hombre y mujeres; dentro del ser humano hay una lucha entre comunión y muros, cercanía y destrucción del otro: compañerismo y competencia.

En este contexto, el Génesis aporta otra narrativa, la de la Torre de Babel. Se refiere a un proyecto de construcción de una ciudad en un terreno llano y, en ella, una torre que haría un grupo célebre, buscando —de nuevo— ser ‘como Dios’ una vez que alcanzaran, a través de la torre, los lugares altos de la morada de Dios. El grupo se concentraría en aquel mismo lugar para dominar a los demás —“para que no seamos desperdigados por toda la faz de la tierra” (Gn 11, 4)—. Un proyecto de dominación y concentración de unos sobre otros, de una ciudad sobre otra, o de una ciudad sobre el campo, que fue el contexto en el que se produjo el texto<sup>11</sup>.

Las torres, históricamente, eran proyectos de control militar, especialmente en el tiempo de la narrativa, bajo el dominio del Imperio Babilónico. Un ejemplo de proyecto que corrompe el deseo divino de comunión y armonía entre la humanidad.

Milton Schwantes<sup>12</sup> llama la atención sobre este texto como una narración de la corrupción humana ante el plan divino. Indica que en el capítulo 11, versículo 1, hay un ejemplo de ello: “todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras”. Esto representa una unidad impuesta por el proyecto de dominación y concentración: una única forma de hablar, el poder del lenguaje de unos sobre otros.

Por eso Dios, el Creador, aparece en el texto para reconocer esta realidad: “todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y éste el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible” (Gn 11, 6). El texto dice que Dios desciende para ver la ciudad y la torre —al fin y al cabo, Dios está muy por encima de estos proyectos humanos...—, y decide hablar, también en plural: “bajemos, pues, y, una vez allí, confundamos su lenguaje de modo que no se entiendan entre sí” (Gn 11, 7). Y el texto continúa

---

11 Cf. Schwantes, M. (2002). *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas.

12 *Ibid.*

diciendo: “y desde aquel punto los desperdigó Yahvé por toda la faz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por eso la llamó Babel, porque allí embrolló Yahvé el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó Yahvé por toda la faz de la tierra” (Gn 11.8-9).

Babel, Babilonia, es el nombre del dominador, el opresor que, en el contexto del Génesis, Dios dispersa y confunde la lengua única de concentración y dominación, para garantizar la diversidad. Es en la diversidad donde se implementa el proyecto de Dios y no en el único lenguaje de los seres humanos que buscan alcanzar la altura de Dios. Por lo tanto, la diversidad de lenguas puede ser vista no como una maldición, sino como la acción de Dios a favor de la justicia y la paz en la vida colectiva, entre la humanidad.

## 2.2. *¿Dónde están las divergencias?*

Estas bases teológicas contribuyen al discernimiento y a las acciones ante la realidad de la ‘cultura de la convergencia’. Como ya se ha mencionado, es innegable que la convergencia y sus consecuencias sean el resultado de la búsqueda humana por la capacidad de comunicar y hacer posible lo ‘inter’, lo común. Todo ello es el resultado del don dado por Dios al ser humano, con miras a su proyecto humanizante, de comunión, encuentro y solidaridad.

Sin embargo, no debemos olvidar que los seres humanos tienen la tendencia a corromper el proyecto divino e implementar sus propios proyectos para llegar a ser ‘como Dios’ y concentrarse en dominar a los demás, en lugar de convivir unos con otros, en solidaridad.

A través de los medios convergentes se comunica con fuerza la banalización del ocio y del entretenimiento, la exclusión social y cultural, la incitación a la violencia simbólica y moral, la práctica del abuso sexual, el consumismo. Es un hecho que la gente tiene más acceso e interacción con informaciones y entretenimiento.



Sin embargo, en gran parte, el contenido ha estado compuesto de abordajes de bajo nivel con relación a los valores socioculturales — incentivando el engaño, la competencia, el desprecio a los demás y la vulgarización de la vida—; y volcado hacia la libre expresión del racismo, el sexismo, la discriminación de personas con discapacidades y de personas que viven en zonas periféricas —que, en general, son las que tienen menos acceso a los vehículos convergentes—; la agresión moral —el llamado *cyberbullying*—; la pedofilia; la pornografía; la apelación exacerbada al consumo; y la sumisión de culturas consideradas inferiores que carecen de espacio para una mayor expresión.

Al respecto, Dominique Wolton advierte que

cuanto más se globalizan los mensajes, más se afirman las diferencias culturales en la comunicación. El riesgo, por supuesto, es la creciente brecha entre la dimensión técnica y económica de la comunicación, por un lado, y la dimensión social y cultural, por otro. Seis billones y medio de computadores no serían suficientes para garantizar una mayor comunicación entre las personas. Cuanto más fáciles se vuelven los intercambios desde el punto de vista técnico, más esencial y difícil resulta satisfacer las condiciones culturales y sociales para que la comunicación sea algo más que una transmisión de información. Es lo que he llamado, refiriéndome a Internet, “el riesgo de la soledad interactiva”. En otras palabras, cuantos más mensajes están en circulación, más nos enfrentamos a dos problemas. Uno relacionado con las condiciones que han de cumplirse para satisfacer un mínimo de comunicación auténtica. Y otro referido al respeto, que va más allá de la técnica y de la economía, a la diversidad cultural<sup>13</sup>.

Además de esto, desde el punto de vista del mercado y de la industria de las comunicaciones, marcada por los conglomerados, los oligopolios, la convergencia es concentración: foco / convergencia

---

13 Wolton, D. (2006). *Op. cit.*, pp. 17-18.

para dominar. En este caso, hay una negación de la diferencia / diversidad como valor de la existencia humana; una negación de la posibilidad de lo diferente. El poder que destaca la industria de las comunicaciones refleja el poder imperial político-económico-cultural establecido en el mundo. ¿De qué países son las empresas que controlan el mercado de las comunicaciones?; ¿qué idioma prevalece en estas tecnologías y en sus herramientas?<sup>14</sup>.

Otra similitud con Babel: la concentración de poder y dominación, y el hecho de que ‘todos hablen la misma lengua’ para hacer parte del sistema. Esta es la Babel que vivimos en la contemporaneidad de la convergencia y que promueve la negación de la diversidad cultural, empezando por el único idioma del mercado global, el inglés, seguido por lo que prevalece en las artes, en las noticias, en los contenidos educativos, en los valores que se refieren al individualismo, al consumismo y a la competencia.

Ayer no podíamos comunicarnos por falta de técnicas apropiadas. Hoy abundan, pero no nos entendemos mejor. (...) Hoy todo el mundo ve todo, o casi todo, pero al mismo tiempo percibe que no comprende mejor lo que está pasando. La visibilidad del mundo no es suficiente para hacerlo más comprensible. Ni siquiera la información omnipresente puede explicar un mundo que se percibe más complejo, más peligroso, menos controlable y en el que las diferencias culturales y religiosas se exageran. El fin de las distancias físicas revela la increíble extensión de las distancias culturales<sup>15</sup>.

De igual forma, la competencia en el mercado por el control de los medios convergentes y la extracción de más incentivos para el consumo trae consigo la cuestión de la privacidad. Si, por un lado, la interacción entre los usuarios es positiva, intercambiando

14 Cf. Gois, M. (2008). A influência dos estrangeirismos na língua portuguesa: um processo de globalização, ideologia e comunicação. En *Philologus*, v. 40, ano 14, enero-abril, pp. 14-34.

15 Wolton, D. (2006). *Op. cit.*, p. 19.

informaciones, imágenes y datos, por otro, las actitudes de las empresas son preocupantes. Construyen bases de datos a partir de los hábitos de navegación y de la información que el usuario proporciona en la red. Las personas no siempre perciben la dimensión de lo que están exponiendo y a lo que se están exponiendo<sup>16</sup>.

### 3. ACTUAR EN NOMBRE DEL PROYECTO DIVINO: EL DESAFÍO DE UNA COMUNICACIÓN HUMANIZADORA

La comunicación es una realidad en continuo cambio, dinámica, cuyos movimientos deben ser monitoreados de cerca con todas sus tonalidades. Es importante recuperar aquí el desafío del investigador Douglas Kellner, quien, al estudiar los medios tradicionales, se refiere a algunos elementos relevantes para la realidad de los medios convergentes:

Los medios y la cultura pueden transformarse en instrumentos de cambio social. Para ello, es necesario prestar más atención, de lo que se ha hecho hasta ahora, a los medios de comunicación alternativos, reflexionando más sobre cómo la tecnología de los medios puede reconfigurarse y utilizarse en beneficio de las personas. Esta tarea implica desarrollar un activismo capaz de intervenir en la televisión de acceso público, en la radio comunitaria, en los medios de comunicación por computador y en otros dominios que están surgiendo en la actualidad. Para lograr una genuina participación, la gente necesita adquirir conocimientos sobre la producción de medios y sobre la creación de productos publicables. La intensificación del activismo en los medios podría ampliar significativamente la democracia, con la proliferación de nuevas ideas y con

---

16 Cf. Lemos, A. (2007). Cidade e mobilidade. Telefones celulares, funções pós-massivas e territórios informacionais. *MATRIZES*, n.1, octubre, pp. 121-137.

la posibilidad de expresión de opiniones que hasta ahora han sido silenciadas o marginadas<sup>17</sup>.

Esta reflexión nos lleva a la cuestión de las relaciones humanas y al desafío de la comunicación. Muchas personas capaces de informar, de transmitir y de expresarse, transformadas en receptores activos y en usuarios interactivos de los medios, no necesariamente cuentan con los elementos suficientes para realizar una comunicación que promueva la interacción y la comunión.

Como se ha señalado anteriormente, la comunicación es encuentro, comunión, verbal y no verbal, interpersonal o social. Para que se realice plenamente, no puede limitarse a la transmisión de ideas, sino que implica al otro-igual y una auténtica relación con él / ella.

El encuentro puede ocurrir en el silencio; mientras que, por el contrario, el joven que camina multiconectado por la calle podría mostrarse incapaz de decir 'buenos días' o 'gracias' a cualquier persona que se cruce en su camino. Del mismo modo, un adulto 'libre' y 'moderno' puede ser incapaz de escuchar las palabras de los individuos que no comparten sus opiniones<sup>18</sup>.

Asumir, por lo tanto, la fe en el proceso de humanización de la comunicación significa abogar por una comprensión de la comunicación que sea plena, incluyente, ecuménica, y que apunte hacia la inserción cristiana en los espacios públicos plurales, lo cual implica la participación de cada cristiano y cristiana como ciudadano<sup>19</sup>.

Esto quiere decir que asumir el lugar social de la Iglesia, no puede concretarse a través de un cuerpo aislado, o de un espacio

17 Kellner, D. (2001). *A cultura da mídia. Estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru: EDUSC, p. 426.

18 Wolton, D. (2006). *Op. cit.*, p. 31.

19 Cf. Castro, C. (2000). *Por uma fé cidadã. A dimensão pública da Igreja. Fundamentos de uma pastoral da cidadania*. São Paulo / São Bernardo do Campo: Loyola / UMESP.

privado más, sino que debe centrarse en los tres elementos que señalan la presencia del Reino de Dios en el mundo: el *kerygma*, la *diakonia* y la *koinonia*<sup>20</sup>. Y visibilizar el Reino de Dios es la mayor tarea cristiana en el espacio público.

Anunciar los valores del Reino y su justicia —que van en contravía de todo individualismo, consumismo y exclusión—, trabajar en todos los frentes para que la dignidad humana sea una realidad —teniendo como horizonte la inclusión de las personas en todas las dimensiones de la vida pública—, y vivir y promover la comunión entre las personas y las comunidades —despreciando toda forma de marginación y discriminación de personas y grupos— son formas de expresión de la fe pública y la participación misionera.

El crecimiento numérico, la presencia en los medios y la representación parlamentaria, hoy constituyen algunos de los proyectos más deseados por los grupos cristianos en América Latina y el Caribe, como formas de expresión en el espacio público. Dichos proyectos no se descartan, y pueden ser una consecuencia de la búsqueda de una actuación pública, pero no deben ser una condición o una finalidad para avanzar hacia una presencia pública de los cristianos y las cristianas.

Por eso, al relacionar la comunicación y la fe cristiana, emerge el desafío pastoral de trabajar en la formación de cristianas y cristianos humanizados, que sean capaces de desarrollar relaciones más densas; que busquen adquirir conocimientos que valoren la diferencia; que reconozcan la diversidad como un componente de la vida en sociedad; que sean interactivos y produzcan narrativas críticas y respetuosas que no sean meras repeticiones de lo que se ha recibido.

---

20 Cf. Cunha, M. (2006). *Missão e compromisso ecumênico. Reflexões a partir do contexto pastoral latino-americano no século XXI. Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 17, n. 1, pp. 80-87.

Esto implica desarrollar formas de comunicación en las comunidades y en la esfera global que trabajen por la descentralización de los procesos de dominación política, económica y cultural; que faciliten a todas las personas y en todas partes el uso pleno de los medios de comunicación disponibles, con precios justos y razonables en cuanto al costo de los equipos y de las tarifas.

Tomemos como ejemplo el trabajo de la organización Paz y Esperanza Brasil, preocupada por la intensa divulgación de contenidos caracterizados como desinformación —mentiras, material engañoso, impreciso y no concluyente— en los espacios mediáticos religiosos. Paz y Esperanza tomó la iniciativa de articular periodistas cristianos para el desarrollo de una acción específica. El grupo se reunió y creó el colectivo Bereia, dedicado a revisar las noticias y a producir contenidos enfocados en religión.

El nombre Bereia es simbólico para los cristianos. Se refiere a una ciudad griega, localizada en la región de Macedonia, mencionada en el libro bíblico de los Hechos de los Apóstoles, en el Nuevo Testamento. El texto registra un elogio a los judíos de Bereia que participaban en las reuniones promovidas por los cristianos, no sólo por su apertura para escuchar las nuevas enseñanzas. Los bereanos fueron reconocidos porque ellos mismos examinaban las Escrituras, diariamente, para ver si lo que el apóstol Pablo y sus compañeros decían era correcto.

El colectivo afirma ser consciente de que hay muchas iniciativas de agencias, sitios web y colectivos que ofrecen servicios ante tan desafiante realidad de una intensa propagación de desinformación. Sin embargo, Bereia quiere ofrecer una especialidad aún no desarrollada por otro grupo: la comprobación de las noticias vehiculadas en los espacios mediáticos religiosos, que tienen como destinatario al público cristiano, y la verificación de los pronunciamientos de los políticos religiosos, tan presentes en el actual escenario político.

El grupo de periodistas se inspira en la advertencia de Martín Lutero en el siglo XVI: “somos por naturaleza propensos a creer en mentiras, en vez de verdades. Una mentira es como una bola de nieve; cuanto más rueda, más grande se hace”<sup>21</sup>. Por ello, trabaja para reformar la información que circula en los espacios cristianos, para que haya fidelidad a la verdad al enfrentar la mentira y el engaño.

Bereia cuenta con el apoyo de varias organizaciones: la Agencia Latinoamericana y Caribeña de Comunicación (ALC); la Asociación Católica de Comunicación - Brasil (Signis Brasil); la Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana - América Latina (WACC-AL); el Grupo de Investigación en comunicación y religión de la Sociedad Brasileña de Estudios Interdisciplinarios de Comunicación (GP Comunicação e Religião - Intercom); y Paz y Esperanza Brasil. Se puede acceder al sitio a través del enlace <http://coletivobereia.com.br>.

Comunicar en este sentido pleno es trabajar por el proyecto de Dios para su creación, en el que *Adam* no debe vivir solo, sino en encuentro, comunión, armonía, solidaridad, sin hablar una sola lengua ni concentrar el poder en un solo grupo y lugar, por el contrario, experimentando la diversidad y aprendiendo de ella.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bradshaw, S. & Howard, P. (2019). *The global disinformation order. Global inventory of organised social media manipulation. Working paper 2019.2*. Oxford: Project on computational propaganda. Disponible en <https://comprop.oii.ox.ac.uk/wp-content/uploads/sites/93/2019/09/CyberTroop-Report19.pdf>.
- Castro, C. (2000). *Por uma fé cidadã. A dimensão pública da Igreja. Fundamentos de uma pastoral da cidadania*. São Paulo / São Bernardo do Campo: Loyola / UMESP.

---

21 Extraído de *Conversas à mesa (table talk)*, entre 1531 y 1544.

- Comissão Europeia. (2018). *Combater a desinformação em linha: uma estratégia europeia*. Bruxelas: Comissão Europeia. Disponible en <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2018:0236:FIN:PT:PDF>.
- Cunha, M. (2006). Missão e compromisso ecumênico. Reflexões a partir do contexto pastoral latino-americano no século XXI. *Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 17, n. 1, pp. 80-87.
- Gois, M. (2008). A influência dos estrangeirismos na língua portuguesa: um processo de globalização, ideologia e comunicação. *Philologus*, v. 40, ano 14, enero-abril, pp. 14-34. Disponible en [http://www.filologia.org.br/rph/ANO14/40/\\_RPH40.pdf](http://www.filologia.org.br/rph/ANO14/40/_RPH40.pdf).
- Jenkins, H. (2008). *Cultura da convergência*. São Paulo: Aleph.
- Kellner, D. (2001). *A cultura da mídia. Estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno*. Bauru: EDUSC.
- Hall, S. (2006). Codificação / decodificação. En S. Hall. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, UFMG, pp. 365-384.
- Lemos, A. (2007). Cidade e mobilidade. Telefones celulares, funções pós-massivas e territórios informacionais. *MATRIZES*, n.1, octubre, pp. 121-137.
- McLuhan, M. (1974). *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix.
- Ruiz, C. (2003). *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos.
- Schwantes, M. (2002). *Projetos de esperança: meditações sobre Gênesis 1-11*. São Paulo: Paulinas.
- Seixas, R. (2019). Gosto, logo acredito: o funcionamento cognitivo-argumentativo das fake news. En *Cadernos de Letras da UFF*, v. 30, n. 59, pp. 1-18.
- Wolton, D. (2006). *É preciso salvar a comunicação*. São Paulo: Paulus.



# MOVIMIENTOS POPULARES SOCIOAMBIENTALES: LUGAR TEOLÓGICO, OTROS LUGARES Y PERSPECTIVAS<sup>\*</sup>

*Roberto Malvezzi (Gogó)\*\**

## 1. MOVIMIENTOS POPULARES SOCIOAMBIENTALES, UN LUGAR TEOLÓGICO

No es una actitud forzada decir que los movimientos populares socioambientales son un lugar teológico, además de un lugar social, político, económico, ambiental, etcétera. Lugar teológico es lo mismo que decir un lugar donde —y desde donde— Dios habla a todos y a todas. En una carta a los movimientos populares el papa Francisco dice claramente:

Ustedes son los constructores indispensables de ese cambio impostergable... Sigán luchando y cúdense como hermanos. Rezo por ustedes, rezo con ustedes y quiero pedirle a nuestro Padre

---

\* Texto original en portugués. Traducido por Deysi Moreno García y Óscar Elizalde Prada.

\*\* Brasileño. Laico. Graduado en filosofía, teología y estudios sociales. Es miembro del equipo asesor de la Comisión Especial de Ecología Integral y Minería de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) y del equipo asesor de la Red Eclesial Panamazónica (Repam) de Brasil. Es escritor y compositor. Participó en la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica (2019).

Dios que los bendiga, los colme de su amor y los defienda en el camino dándoles esa fuerza que nos mantiene en pie y no defrauda: la esperanza<sup>1</sup>.

Esta condición teologal de los movimientos populares encuentra un amplio y fecundo respaldo bíblico en la Patrística y en la llamada Doctrina Social de la Iglesia. Uno de los textos bíblicos más explícitos en este sentido es el ‘juicio final’ (cf. Mt 25). El cuidado de los encarcelados, de los pobres, de los hambrientos, de los desnudos, etcétera, es un gesto humano y divino; no hay separación ni antagonismo entre ellos.

Podríamos añadir la triple lista de Francisco, es decir, ‘tierra, techo y trabajo’. Pero no sólo eso, sino también a los que luchan de manera organizada por los territorios indígenas, quilombolas, ribereños y playeros, al pueblo de la calle organizado, a los menores, a la población LGBT, y a todos esos rostros actuales de los desposeídos y marginados. La diferencia, como dice Francisco, es que luchan de forma organizada, no como los que piden limosna, sino como los que exigen sus derechos:

Ahora, más que nunca, son las personas, las comunidades, los pueblos los que deben estar en el centro, unidos para curar, cuidar, compartir... Se los mira con desconfianza por superar la mera filantropía a través la organización comunitaria o reclamar por sus derechos en vez de quedarse resignados esperando a ver si cae alguna migaja de los que detentan el poder económico<sup>2</sup>.

Normalmente, para justificar la labor social de los cristianos, suele afirmarse que es necesario ‘ver a Jesús en la persona del pobres’. La expresión ‘pobre’, aquí corresponde a un concepto bíblico que incluye a los empobrecidos, a los excluidos, a los marginados, a

1 Francisco. (2020). *Carta do Papa Francisco aos movimentos populares*.

2 *Ibid.*

los explotados, a los oprimidos y a todos aquellos que son considerados un ‘peso’ para la sociedad, una carga que deben llevar quienes gozan de buena salud, son íntegros y productivos. Así son tratados los ancianos, los enfermos, los que padecen algún tipo de deficiencia, al igual que los excluidos de siempre: los negros, los indios y los que son injustamente empobrecidos.

Sin embargo, más que ‘ver a Jesús en la persona del otro’, como si el otro fuera tan sólo un fantasma en el que Jesús se esconde, como si el otro no valiera nada, más allá de ser una configuración de Jesús, lo correcto es que ‘veamos al otro con los ojos de Jesús’, porque, sencillamente, Jesús valora a cada persona, sus sentimientos, sus dolores, su dignidad, y sus deseos más profundos de encontrar vida y sentido. Entonces, mirar al otro con los ojos de Jesús es valorar al otro como persona, no como un fantasma que necesita de algún calificativo para ser valorado.

El capítulo 25 de Mateo —‘el juicio final’—, por tanto, debe entenderse —cuando Jesús se refiere al bien que hacemos a los más empobrecidos: “les aseguro que siempre que ustedes lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron” (Mt 25, 40)— como la forma más profunda de valorar al otro, toda vez que el mismo Dios hecho hombre se ha identificado con estas personas, que se encuentran en condiciones tan adversas, hasta el punto de asumir todos sus dolores y todas las injusticias que sufren.

## 2. ASUMIR LAS ‘CAUSAS’ ES PROPIO DE LOS MOVIMIENTOS POPULARES SOCIOAMBIENTALES

Los movimientos populares socioambientales buscan la superación del asistencialismo para llegar a la raíz de las injusticias. Este hecho incomoda a la sociedad establecida, que acepta alguna forma de ‘caridad’ pero no de justicia. Es bueno recordar que el sentido vulgar

de la caridad es, justamente, el acto de dar algo que sobra para satisfacer la conciencia, pero negando el acto de justicia. Benedicto XVI, en su carta encíclica *Caritas in veritate*, afirma que la verdadera caridad presupone la justicia, ya que lo que pertenece al otro no debe entrar en debate. Por tanto, la auténtica caridad implica que, una vez satisfecha la justicia, se dé al otro aquello que nos es propio, nunca como forma de sustraer del otro lo que le corresponde por derecho y justicia (cf. CV 6).

En este sentido, es inherente a la lucha de los movimientos populares socioambientales cambiar las estructuras sociales para que ellas favorezcan la justicia en sociedad, escapando así de un eterno asistencialismo que nunca va a la raíz de las injusticias.

A menudo se les acusa de comunistas —y muchos de estos movimientos o sus militantes lo son realmente—, sin embargo, son piezas fundamentales en el mundo contemporáneo para cuestionar y combatir las injusticias estructurales que producen pobres cada vez más pobres para favorecer a los ricos cada vez más ricos.

### 3. UNA DISTINCIÓN NECESARIA:

#### MOVIMIENTO POPULAR NO ES PASTORAL SOCIAL

Hay que hacer una clara distinción entre movimientos populares socioambientales y pastorales sociales en el ámbito teológico-pastoral. Normalmente se suele reclamar que los cristianos ‘no somos una Organización No Gubernamental (ONG)’, sino que nuestra acción es ante todo pastoral. El sentido de esta observación es decirnos que nosotros, como agentes de estas pastorales, tenemos una motivación de fe en el fondo de nuestros actos, actitudes y pastorales. En últimas, no es tan sólo un acto filantrópico. Esta razón proviene de Dios mismo, quien nos pone en estos caminos y nos

exige una respuesta. Francisco se refiere a esto con vehemencia en *Laudato si'*:

Junto con la importancia de los pequeños gestos cotidianos, el amor social nos mueve a pensar en grandes estrategias que detengan eficazmente la degradación ambiental y alienten una cultura del cuidado que impregne toda la sociedad. Cuando alguien reconoce el llamado de Dios a intervenir junto con los demás en estas dinámicas sociales, debe recordar que eso es parte de su espiritualidad, que es ejercicio de la caridad y que de ese modo madura y se santifica (LS 231).

Esta presencia socioambiental de personas de la Iglesia en medio del pueblo es antigua en la historia eclesial, comenzando por las Acciones Católicas entre los trabajadores, los estudiantes, la gente del campo, entre otros. La dimensión asistencial de los cristianos ya existía en los inicios del cristianismo. Sin embargo, en tiempos más recientes, el énfasis ha sido el aspecto transformador, sobre todo en la dimensión social, dado que la cuestión ambiental es más reciente.

Sin embargo, desde las bases que dieron paso a la preparación de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Colombia), en 1968, siempre es necesario considerar la metodología pastoral de gran parte de las Iglesias del continente. A partir de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y, más adelante, con tantas pastorales sociales que han surgido en el continente, la metodología que se ha seguido siempre ha sido a la luz de la *Pedagogía del oprimido*, inspirada en Paulo Freire<sup>3</sup>, donde el pueblo es considerado el sujeto de su propio proceso de liberación, y no sólo el objeto de dicha liberación.

Así, desde el *Documento de Medellín* hasta el *Documento de Aparecida*, la Iglesia latinoamericana y caribeña va a situar los 'rostros' de

---

3 Cf. Freire, P. (2017). *Pedagogia do oprimido*. 63.ª edição. São Paulo: Paz & Terra.

nuestros pueblos, con el propósito de personalizarlos y eliminar de los enunciados aquellas abstracciones que no tenían sentido. Estos rostros se van actualizando y recontextualizando, de acuerdo con cada época, para significar que son sujetos del proceso de transformación y no objetos, como ya se ha afirmado. Esta es una contribución específica de la Iglesia de América Latina y el Caribe al Magisterio universal de la propia Iglesia.

Sin embargo, como sujetos y no como objetos, la motivación teológica explícita de los movimientos populares socioambientales poco importa. En ellos las motivaciones teológicas están implícitas, no explícitas: todas las veces que “tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber, fui forastero y me recibieron, estuve desnudo y me vistieron, enfermo y me visitaron, en la cárcel y fueron a verme (...). Les aseguro que siempre que ustedes lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicieron” (Mt 25, 35-36.40). Entonces, el hecho de que el amor esté incrustado en otras motivaciones no suprime la base de que todo gesto concreto de amor procede de Dios mismo, sean o no conscientes de ello los actores de estos gestos.

Entonces, ¿por qué en las pastorales sociales esta motivación teológica tiene que ser explícita y no sólo implícita? Precisamente porque somos conscientes de nuestra misión, sabemos de dónde proviene y, por lo tanto, tenemos la obligación explicitarla, de un modo especial donde hay una comunidad de fe. Con todo, como las pastorales sociales trabajan indistintamente con todos los grupos humanos, no siempre es posible la explicitación última de nuestras acciones. Nuestra tarea, como agentes de pastoral, es fundamentalmente de carácter subsidiario.

Además, hay muchas personas que ‘no tienen fe’ y son activas en los ministerios sociales, aportando su experiencia y su dedicación al servicio de estas poblaciones y de estos servicios organizados por la Iglesia. Hay abogados, ingenieros, sociólogos, filósofos

y muchos otros profesionales que están presentes y desarrollan su servicio con dedicación y respeto en la Iglesia. Ellos y ellas no perderían su dignidad de agentes de pastoral aunque, implícitamente, su motivación y su entrega a las personas en situación de vulnerabilidad no tenga que ver con una fe que ellos mismos dicen no tener. Una vez más, se reafirma la validez del amor implícito ante Aquel que escudriña los corazones y todo lo ve.

#### 4. MOVIMIENTOS POPULARES SOCIOAMBIENTALES Y OTRAS ORGANIZACIONES SOCIALES

En primer lugar, ¿qué son los movimientos sociales?

Los movimientos sociales están formados por grupos de individuos que defienden, exigen y/o luchan por una causa social y política. Es una forma que posibilita que la población se organice, exprese sus deseos y exija sus derechos. Son fenómenos históricos, resultado de las luchas sociales, que van transformando e introduciendo cambios estructurales en las sociedades<sup>4</sup>.

En cualquier definición de movimiento social, el factor fundamental es que se trata de un actor colectivo, compuesto por personas que tienen las mismas necesidades y los mismos objetivos: ‘Sin Tierra’, ‘Sin Techo’, feministas, LGBT, etcétera. Por lo tanto, los movimientos sociales cambian según la época, conforme a las necesidades socioambientales existentes, o incluso en el ámbito de los derechos humanos y de los derechos de la naturaleza.

De ahí la necesidad de ampliar el concepto de movimiento social —o movimiento popular, en palabras del papa Francisco— a

---

4 Ponchirolli, R. (2019). *O que são movimentos sociais?* Disponible en <https://www.politize.com.br/movimentos-sociais/>.

movimientos populares socioambientales, porque el concepto incluye a los movimientos más clásicos y a los más actuales, que van más allá de la lucha y la disputa de clases en el campo económico y político, incluyendo las dimensiones ambiental, de género, de etnias, y tantas otras, de acuerdo con las necesidades del pueblo. Ese es un concepto que el autor se vio en la obligación de forjar para abarcar tan vasta y compleja realidad.

Aún más, los movimientos son más duraderos y estructurados que las movilizaciones sociales, que pueden ser más puntuales, menos estructuradas, más espontáneas y de menor duración, como, por ejemplo, la movilización social por la reducción de las tarifas del transporte público en Brasil y en Chile.

Asimismo, los movimientos tienen sus simpatizantes, socios, aliados, que comparten la causa y la lucha de aquel grupo social determinado que actúa colectivamente. Así, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) tiene su grupo de amigos y aliados, que provienen de otras clases sociales, del interior de las universidades, de las iglesias y de otros movimientos sociales. Incluso pueden agruparse en una organización mayor, como es el caso de la Vía Campesina<sup>5</sup>, que agrupa a movimientos sociales de diversos matices y de varias partes del mundo.

Si hacemos un recorte en el tiempo, a partir de mediados del siglo XX, podemos decir que los años 60 fueron un momento decisivo en el debate sobre los movimientos sociales en la esfera mundial. A diferencia de los movimientos clásicos, que se caracterizaban por la lucha de clases, por ejemplo la clase obrera frente a la burguesía

5 "La Vía Campesina, fundada en 1993, es un movimiento internacional que reúne a millones de campesinos trabajadores sin tierra, indígenas, pastores, pescadores, trabajadores agrícolas migrantes, pequeños y medianos agricultores, mujeres rurales y jóvenes campesinos de todo el mundo. Construida sobre un sólido sentido de unidad y solidaridad, La Vía Campesina defiende la agricultura campesina por la soberanía alimentaria". Tomado del sitio web de La Vía Campesina: <https://viacampesina.org/es/la-via-campesina-la-voz-las-campesinas-los-campesinos-del-mundo/> (nota de los editores).



propietaria de los medios de producción, como indican los análisis marxistas, el énfasis de los movimientos sociales que tuvieron su origen en la segunda mitad del siglo XX, está referido a los aspectos colectivos y a los problemas interseccionales relacionados con la esfera pública en su conjunto: pobreza, discriminación, cuestiones de género y sexualidad, temas raciales, contra las guerras, etcétera<sup>6</sup>.

Sin embargo, no existe una ruptura entre los diversos acentos de los movimientos populares socioambientales. Con el paso del tiempo y la aparición de nuevas cuestiones, muchos de ellos se van tornando o reconfigurando como movimientos populares socioambientales, no sólo se reconocen a sí mismos en cuanto movimientos sociales. Algunos de ellos, organizados bajo un matiz marxista, lograron incorporar gradualmente la dimensión ambiental, el respeto por las diferencias, la pluriculturalidad, las cuestiones de género, entre otras.

Al mismo tiempo, muchos de los movimientos que están más relacionados con políticas públicas específicas también han logrado dar pasos significativos para situarse en un contexto más amplio de la sociedad, con la claridad de que es necesario ir a la raíz de las injusticias estructurales, exigiendo cambios, sin los cuales todos los esfuerzos por las políticas públicas no pasarían de ser acciones paliativas.

---

6 Hernández, A. (2017). *Como entender os movimentos sociais contemporâneos: para além da luta de classes, dos Fóruns Sociais Mundiais e do 2º 'impeachment' brasileiro*. São Leopoldo: IHU On Line. Disponible en <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/573932-como-entender-os-movimentos-sociais-contemporaneos-para-alem-da-luta-de-classes-dos-foruns-sociais-mundiais-e-do-2-impeachment-brasileiro>.

## 5. OTRAS ORGANIZACIONES: ARTICULACIONES, REDES, ONG

El mundo moderno, con su arsenal de tecnologías de la comunicación, en especial las redes sociales, ha permitido la construcción de amplias redes de comunicación. Web, literalmente, significa ‘red’, a la manera de una telaraña.

No nos referimos aquí a las redes tan solo desde un sentido técnico, como las que utilizan las empresas para expandir su negocio a través de medios virtuales, sino, desde el punto de vista de los movimientos populares socioambientales, con la perspectiva de interconectar aliados que de alguna manera comparten los mismos objetivos y hacen posible esta interconexión a través de Internet. Estas redes son virtuales y reales, y a menudo funcionan de manera híbrida.

Así pues, una red, en opinión de los movimientos populares socioambientales —las empresas tienen Virtual Private Networks (VPN) para sus negocios— significa la unión, por igual, de muchos enlaces similares e interconectados. Normalmente las iniciativas ya existen, en múltiples formas, pero desconectadas entre sí. Las redes y articulaciones tienen el papel fundamental de reunir estas iniciativas de forma coordinada, con el fin de potenciar su alcance y la consecución de un mismo objetivo.

Quien ha tenido la experiencia en trabajar con pescadores y pescadoras comprende con facilidad este lenguaje. Es admirable y bello el trabajo manual de tejer las redes de pesca, que suelen ser confeccionadas por las pescadoras, constituyendo una de las tareas de la economía familiar de la actividad pesquera. Por ejemplo, a lo largo del río São Francisco, en Brasil, las comunidades de pescadores se ubican muchas veces en las orillas del río. Sentadas a la sombra de un hermoso árbol, las mujeres acostumbran pasar varias horas al día tejiendo las redes para la pesca. Las redes, clasificadas

por el tamaño de malla —4 cm, 7 cm, 11 cm, 20 cm, etcétera—, se elaboran en función del tipo de pescado que se quiera pescar. Normalmente se mide con una regla, se teje la pieza, y luego se lleva a los ríos y a los mares en busca del pescado que sustenta a la familia y genera ingresos para toda la comunidad.

Pues bien, la red mundial de computadores sigue, de alguna manera, el mismo principio. Hay millones y hasta billones de enlaces que permiten la construcción de una pieza única, aún con todas las contradicciones que existen en la red, incluida la *deep web*, o Internet profunda, donde se encuentran los sótanos macabros del crimen, del tráfico de personas, de armas, de órganos, de asesinatos que pueden navegar allí sin ser incomodados.

En este sentido, de forma metafórica —pero también real— hoy existe una vasta construcción de redes en torno a una causa común, donde personas, entidades, instituciones, a veces muy diferentes entre sí, pero que tienen alguna meta en común, también se interconectan como en una red, como en una telaraña, para alcanzar determinados objetivos.

Esta es, por ejemplo, la propuesta de la Red Eclesial Panamazónica (Repam): reunir todas las fuerzas vivas de la Iglesia, pero también de las iglesias y de la sociedad, que luchan por objetivos comunes en la Amazonía, como mantener la selva en pie, defender los territorios indígenas y las comunidades tradicionales, desarrollar una economía forestal que no dañe el medio ambiente, y así en muchos otros frentes.

De este modo, las redes surgen como una nueva forma de organizar las fuerzas vivas en torno a un mismo objetivo. Se multiplican de modo exponencial según la situación o de acuerdo con el desafío que emerge. Unas pueden ser más duraderas y otras más fugaces, como ocurre con algunas luchas concretas por disminuir el precio de una tarifa, o por mantener la democracia en un país que corre

el riesgo de una dictadura, o de forma más perenne, en causas que requieren más tiempo, como la cuestión del saneamiento básico en el territorio brasileño.

Un caso ejemplar de éxito es la Articulación en el Semiárido Brasileño (ASA), que reúne a cerca de 3.000 entidades. La ASA propuso y operacionalizó dos programas básicos que congregaban a todas las entidades de cara a un mismo objetivo: proporcionar la captación de agua de lluvia a las comunidades rurales del Semiárido brasileño, con fines de alimentación —bebida— y producción.

El primer programa, denominado ‘Proyecto un millón de cisternas’ (P1MC)<sup>7</sup> tenía como finalidad construir con las comunidades un millón de cisternas para un millón de familias que necesitaban abastecerse de agua potable. Luego, el proyecto ‘Una tierra y dos aguas’ (P1+2) se orientó a luchar por la tierra para cada familia y por una segunda tecnología para captar el agua de lluvia para la producción familiar.

Así, durante casi 20 años, el proyecto P1MC prácticamente alcanzó su objetivo, mientras que el programa orientado a la producción logró replicar las tecnologías para este fin unas 200.000 veces. En el proceso, con un amplio apoyo pedagógico, cada familia hizo parte de un itinerario educativo que ayudó a afianzar una nueva cultura del agua, con técnicos aprendiendo a construir cisternas y otras tecnologías. El proyecto inicial se basó únicamente en fondos procedentes de las comunidades, en una especie de cooperación, pero también recibió, más adelante, donaciones nacionales e internacionales. Después, los programas recibieron el apoyo financiero de los gobiernos brasileños de Luiz Inácio Lula da Silva y de Dilma Rousseff. Con Michel Temer, los proyectos dejaron de recibir fondos públicos.

7 Cf. *Articulação Semiárido Brasileiro ASA*. (2020). *P1MC: Programa ‘um milhão de cisternas’*. Disponible en <https://www.asabrasil.org.br/acoes/p1mc>.

Vale la pena resaltar que los movimientos clásicos, de organizaciones más formales, los llamados movimientos sociales, conviven hoy con otras formas de organizaciones, de articulaciones, de redes, todas ellas actuando en la sociedad en busca de los más diversos objetivos.

También es importante hacer mención de las ONG, dado que a menudo se hace referencia a ellas de forma negativa y peyorativa, incluso dentro de la propia Iglesia. Muchas veces se dice que los cristianos no somos una ONG piadosa. ¿Qué significa esto? En verdad, suelen ser pequeños o medianos grupos de profesionales que ponen sus saberes y habilidades al servicio de grupos vulnerables e incluso de los mismos movimientos populares sociales. Se trata de personas procedentes de las ciencias humanas —filósofos, teólogos, educadores, sociólogos, etcétera—, así como del ámbito técnico —agrónomos, ingenieros, etcétera— que prestan servicios relevantes, desde su especialidad, al pueblo que se encuentra en lucha.

Por ejemplo, la tecnología para captar el agua de lluvia en la región Semiárida brasileña, aunque fue creada por un albañil —por tanto, por una persona práctica—, fue perfeccionada por técnicos del área de la hidrología, haciendo que el uso de esta agua sea seguro para millones de personas. Entonces, aunque haya ONG que merezcan desconfianza e incluso desaprobación, no se puede negar el importante papel que muchas de estas organizaciones juegan en las luchas populares.

## 6. LOS CAMBIOS ESTRUCTURALES SON PROPIOS DE LOS MOVIMIENTOS POPULARES

El papa Francisco ha dicho con lucidez a los movimientos sociales:

Este encuentro de movimientos populares es un signo, es un gran signo: vinieron a poner en presencia de Dios, de la Iglesia,

de los pueblos, una realidad muchas veces silenciada. ¡Los pobres no sólo padecen la injusticia sino que también luchan contra ella!<sup>8</sup>.

Esta clave de lectura sintetiza la diferencia radical entre los trabajos asistenciales a favor de los más pobres, no obstante que muchas veces sean necesarios, y el trabajo de superación de las injusticias que realizan y lideran los movimientos sociales. El siguiente texto es todavía más ilustrativo del reconocimiento de esta realidad:

Ustedes sienten que los pobres ya no esperan y quieren ser protagonistas, se organizan, estudian, trabajan, reclaman y, sobre todo, practican esa solidaridad tan especial que existe entre los que sufren, entre los pobres, y que nuestra civilización parece haber olvidado, o al menos tiene muchas ganas de olvidar<sup>9</sup>.

Por lo tanto, hay un esfuerzo colectivo desde dentro, el esfuerzo de la autoorganización, del estudio, del trabajo y, sobre todo, de la solidaridad visceral que viene desde dentro de las personas y de la propia naturaleza de los movimientos populares. Cada uno podría traer a la memoria algún movimiento popular concreto que conozca y recordar cómo ese es un hecho indiscutible:

Tienen los pies en el barro y las manos en la carne. ¡Tienen olor a barrio, a pueblo, a lucha! Queremos que se escuche su voz que, en general, se escucha poco. Tal vez porque molesta, tal vez porque su grito incomoda, tal vez porque se tiene miedo al cambio que ustedes reclaman, pero sin su presencia, sin ir realmente a las periferias, las buenas propuestas y proyectos que a menudo escuchamos en las conferencias internacionales se quedan en el reino de la idea...<sup>10</sup>.

---

8 Francisco. (2014). *Discurso do Papa Francisco aos participantes do encontro dos movimentos populares*. Coleção Sendas. Volume 1. Brasília: Edições CNBB, p. 5.

9 *Ibid.*, p. 6.

10 *Ibid.*, p. 7

Cuando el Papa afirma que “tienen los pies en el barro... tiene olor a barrio”, nos dice claramente que las luchas populares están en el campo y en las ciudades, sobre todo en las periferias de las grandes ciudades. Allí donde las viviendas están situadas en lugares insalubres, donde con frecuencia no hay saneamiento básico —acueducto, alcantarillado, tratamiento de aguas residuales, drenaje de aguas pluviales—, es allí donde tienen lugar las luchas populares, justamente por ‘tierra, techo y trabajo’. La tierra se refiere aquí a un espacio urbano digno para vivir, no lugares insalubres o peligrosos como las riberas de los ríos y de las quebradas, las laderas de los montes o la proximidad a zonas de eliminación de materiales contaminados, como los vertederos.

Allí, tantas veces, madres, padres e hijos luchan por mejorar la calidad de vida de su comunidad con políticas públicas de mayor inclusión. La población negra o indígena de las periferias sufre de manera especial; una vez que sus comunidades salen del interior de las selvas y son reubicadas en las ciudades, como ocurre en Manaus (Brasil), acaba ocupando lugares insalubres en las periferias para poder sobrevivir.

Es así como existe una amplia red de organizaciones en las *favelas*, en busca de los más variados objetivos, todos ellos encaminados a una vida más digna. Uno de los factores más graves para estas comunidades suele ser la seguridad, ya que las negritudes y la pobreza suelen ser criminalizadas, y los miembros de dichas comunidades son tratados como bandidos, por la convivencia forzada con la policía, el narcotráfico y las milicias.

Lo mismo ocurre con la gente de la calle, con los que no tienen casa. Ellos también son capaces de lograr un tipo de organización, aunque a menudo parezca imposible. En Brasil, ya desde los años 70, en el ámbito pastoral se discutía si era posible organizar a la

gente de la calle. La historia demostró que sí era posible, y hoy existe el movimiento de recicladores a nivel nacional<sup>11</sup>.

Por lo tanto, es necesario evitar el fatalismo, como si en algunas situaciones humanas realmente sólo fuera viable el asistencialismo, y no fuera posible alguna forma de organización en la que las personas se tornen en sujetos de su propio proceso social transformador.

De hecho, esa es una característica fundamental de los movimientos sociales populares, toda vez que no se trata de ser únicamente objetos de caridad, sino de ser sujetos de su propio proceso de transformación. Esta perspectiva también implica la dignidad subjetiva de las personas, reconociendo su capacidad para luchar por sí mismas, a favor de sus familias y de su grupo social. Es un proceso pedagógico de liberación que pasa por la subjetividad, por las potencialidades de cada ser humano, tantas veces guardadas y reprimidas, y que tan sólo necesitan una oportunidad para revelarse.

Por esta razón, en la mayoría de estas organizaciones siempre hay una pedagogía liberadora, en la línea de Paulo Freire<sup>12</sup>. Siempre hay un diálogo entre los saberes populares y el saber académico, cuando el educando es también sujeto y protagonista de su proceso educativo y liberador. Es este carácter liberador y transformador, como sujeto y no como objeto, el que tantas veces preocupa y suscita la ira de los sectores dominantes de la sociedad.

11 Cf. Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis – MNCR (2008). *O que é o Movimento?* Disponible en <http://www.mncr.org.br/sobre-o-mncr/o-que-e-o-movimento>.

12 Cf. Freire, P. (2017). *Op. cit.*



## 7. LOS MOVIMIENTOS POPULARES SOCIOAMBIENTALES Y LA CASA COMÚN

La insistencia del papa Francisco en el trípode ‘Tierra, Techo y Trabajo’ a lo largo de su discurso a los participantes del encuentro mundial de movimientos populares, en 2014<sup>13</sup>, pretende enfatizar estos elementos fundamentales para la vida digna del ser humano. Es como si Francisco planteara estos retos a los movimientos populares socioambientales; como si ellos, y no otros, sintieran más estas necesidades y, por tanto, se dedicaran más a estas tareas.

Sin ‘Tierra, Techo y Trabajo’ la vida de la persona, de la familia, de un pueblo, padecerá de deficiencias fundamentales que afectarán toda la estructura de la familia y de la sociedad. Por ello, Francisco insiste una vez más a los movimientos populares socioambientales para que también tengan una mirada especial sobre la ‘casa común’, sin la cual la vida no puede acontecer en su plenitud.

En este encuentro con el Papa también se habló de paz y ecología. “Es lógico: no puede haber tierra, no puede haber hogar, no puede haber trabajo si no tenemos paz y si destruimos el planeta”<sup>14</sup>.

Este desafío nos remite a tantas iniciativas de los movimientos en el ámbito socioambiental: la preservación de los bosques; la reforestación, como la iniciativa del MST de plantar 100 millones de árboles en diez años; el cuidado de los manantiales; la recuperación de los ríos; de los bosques ribereños; la recuperación de las zonas desertificadas; la construcción del paradigma de la agroecología; la lucha contra los agrotóxicos y contra todas las formas de contaminación; la captación de aguas lluvia para beber y producir, como ocurre en el Semiárido brasileño; en fin, innumerables iniciativas

---

13 Francisco. (2014). *Op. cit.*

14 *Ibid.*, p. 14.

alrededor de todo el mundo que han llegado a adoptar esta visión integral e integrada de la ‘casa común’, donde todo está conectado y ante la que nos corresponde “cultivar y cuidar” (Gn 2, 15).

Las luchas populares socioambientales también tienen un importante énfasis en las ciudades, donde se concentra gran parte de la población con sus necesidades básicas de vivienda, trabajo, pero también de un lugar digno para vivir.

En general, las poblaciones que emigran del campo a la ciudad terminan viviendo en las orillas de los ríos y de los arroyos, en las laderas de las colinas y en otros lugares insalubres e inadecuados para el ser humano. De ahí la gran necesidad de las luchas socioambientales en las zonas urbanas, como sucede, por ejemplo, con el terreno para la vivienda, una casa digna, el saneamiento básico —agua potable, acueducto y tratamiento de aguas residuales, colecta y tratamiento de residuos sólidos, drenaje de aguas pluviales—, pero que puede extenderse al saneamiento ambiental completo —descontaminación atmosférica, sonora y visual—. Existen grupos organizados en las periferias de las grandes, medianas y pequeñas ciudades que luchan por la vida digna de estas poblaciones, a partir de ellas mismas y de los más necesitados que se organizan en movimientos para mejorar su calidad de vida.

## 8. MOVIMIENTOS POPULARES Y DEMOCRACIA

En tiempos oscuros y de ascenso de personas e ideologías autoritarias en todo el mundo, el papa Francisco asignó a los movimientos populares socioambientales la tarea de cooperar, de manera decisiva, para mantener la democracia:

Los movimientos populares expresan la necesidad urgente de revitalizar nuestras democracias, tantas veces secuestradas por

innumerables factores. Es imposible imaginar un futuro para la sociedad sin la participación protagónica de las grandes mayorías y ese protagonismo excede los procedimientos lógicos de la democracia formal. La perspectiva de un mundo de paz y justicia duraderas nos reclama superar el asistencialismo paternalista, nos exige crear nuevas formas de participación que incluya a los movimientos populares y anime las estructuras de gobierno locales, nacionales e internacionales con ese torrente de energía moral que surge de la incorporación de los excluidos en la construcción del destino común. Y esto con ánimo constructivo, sin resentimiento, con amor<sup>15</sup>.

Así pues, uno de los desafíos fundamentales a los que se enfrentan los movimientos populares socioambientales, y que ellos mismos se plantean, es su relación con el Estado, los partidos políticos, las iglesias y otras organizaciones de la sociedad civil. La autonomía en relación con el Estado y los partidos políticos es clásica en los movimientos más tradicionales, como el MST.

Por otra parte, no se trata de dejar que el Estado sea tomado por las élites sin resistencia alguna, ni que el dinero público sea tomado por el capital sin que una parte llegue a las poblaciones más necesitadas. Así, los movimientos vinculados a los trabajadores rurales, especialmente en Brasil, disputan programas con fondos públicos para la reforma agraria, la siembra, la cosecha y la comercialización de sus productos, entre otros.

El Programa de Adquisición de Alimentos (PAA) y el Programa Nacional de Alimentación Escolar (PNAE), así como muchos otros, son políticas públicas de apoyo a la agricultura familiar que se originaron a partir de las luchas de estos movimientos populares. Estas luchas deberían trascender a todos los gobiernos, pero está claro que los gobiernos de derecha no alimentan estas políticas. Sucede que, a menudo, incluso con los llamados ‘partidos progresistas’ en

---

15 *Ibid.*, p. 18.

el gobierno, los programas y las políticas de gobierno están mucho más orientados al gran capital que a los pequeños agricultores.

Esta relación también se da en las luchas urbanas, como los movimientos que luchan por la vivienda, que en el caso concreto de Brasil corresponde al Movimiento de los Trabajadores Sin Techo (MTST). Ellos luchan por una vivienda para todos, sabiendo que es imposible lograr este objetivo sin una política de gobierno o, lo que sería mejor, una política de Estado, con financiación pública, para lograr acceder a ella. En Brasil, el programa *‘Minha casa, minha vida’*, de vivienda popular, fue el resultado de la conjunción entre la lucha popular por la vivienda y la política pública del gobierno de Dilma Rousseff. Sin embargo, poco después del golpe de Estado de 2016, el programa fue prácticamente deshecho.

Aunque la relación de los movimientos populares sea autónoma de cara al Estado, debe quedar claro que es una autonomía relativa, sobre todo cuando se requiere inversiones públicas. Los movimientos ven este hecho como un derecho, no como una concesión o sumisión, ya que se trata de recursos públicos. Sin embargo, no es raro que debido a este sesgo muchos movimientos pierdan su autonomía y se vean cooptados por los gobiernos para obtener fondos o cargos públicos. Con todo, por regla general, estos casos no anulan la lucha autónoma por alcanzar sus objetivos.

## 9. LA RELACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS CON LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Algo similar ocurre con relación a los partidos políticos. También hay una tendencia a cooptar a los movimientos populares socioambientales desde los partidos políticos. Por supuesto, la mayoría de los movimientos tienen una mayor proximidad a los partidos de

izquierda, ya que es en este sesgo ideológico donde se encuentran, por lo general, las luchas por las causas sociales.

Sin embargo, este es un asunto muy delicado y fuente de divisiones entre los movimientos sociales. Hay muchos espectros de la izquierda en ciertos países, como es el caso de Brasil. Así, la intensa cercanía a ciertos partidos crea muros en la relación con otros movimientos, no obstante que muchas veces sean muy cercanos en sus objetivos. Públicamente estas fracturas no son tan perceptibles, pero entre bastidores, sí. Sin embargo, incluso en este caso los movimientos se empeñan en afirmar su soberanía ante los partidos.

La idea de que los movimientos son un vehículo de los partidos políticos, como lo ha sido el movimiento sindical en relación con estos partidos, no es bien aceptada en los actuales movimientos populares socioambientales. Por eso, en algunos casos, incluso cuando ciertos partidos más de centro o de derecha están de acuerdo con las causas de los movimientos, acaban aceptando su proximidad dado que están en sintonía con sus propósitos.

## 10. LA RELACIÓN DE LOS MOVIMIENTOS POPULARES CON LAS IGLESIAS

En relación con las iglesias, esta autonomía es todavía más clara. Especialmente en estos tiempos de inmensa pluralidad religiosa, los movimientos sociales populares no quieren ser cooptados por ninguna iglesia. Si bien varios movimientos tienen su origen y apoyo en iglesias de diversas denominaciones, no se consideran subordinados a ellas.

Un ejemplo clásico en Brasil es la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), que ayudó a fundar el MST, el Movimiento de Pequeños Agricultores (MPA) y el Movimiento de Afectados por las Represas

(MAB, por su sigla en portugués)<sup>16</sup>. Estos movimientos reconocen tal contribución, pero son totalmente autónomos respecto a la CPT. Lo mismo ocurre con los movimientos de pescadores en relación con el Consejo Pastoral de Pescadores (CPP), y con las organizaciones indígenas en cuanto al Consejo Indígena Misionero (CIMI)<sup>17</sup> que las ha ayudado y apoyado.

Incluso en relación con el papa Francisco este criterio se mantiene. Los movimientos populares socioambientales saben que en él tienen a un gran aliado en estos tiempos tan difíciles para la humanidad. Lo que aprecian de Francisco es que valora a los movimientos populares socioambientales, los apoya en sus luchas, los escucha en sus reivindicaciones, pero sin que haya señal alguna de que pretenda cooptarlos. Francisco sabe que provienen de varios matices ideológicos, que allí hay otras religiones, otras ideologías, y sin embargo los apoya porque las causas que defienden son justas y benefician a millones de personas en todo el mundo.

## 11. LA GLOBALIZACIÓN DE LA ESPERANZA

Durante su participación en el segundo encuentro mundial de los movimientos populares que se celebró en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), en 2015, el papa Francisco afirmó que “la globalización de la esperanza, que nace de los Pueblos y crece entre los pobres, debe sustituir a esta globalización de la exclusión y de la indiferencia”<sup>18</sup>.

16 En Brasil, la sigla del movimiento –MAB– corresponde a sus iniciales en portugués: Movimento dos Atingidos por Barragens (nota de los editores).

17 Tanto la Comisión Pastoral de la Tierra como el Consejo Pastoral de los Pescadores y el Consejo Indigenista Misionero, son organismos vinculados a la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (nota de los editores).

18 Francisco. (2015). *Discurso do Papa Francisco no II encontro mundial dos movimentos populares*. Coleção Sendas. Volume 4. Brasília: Edições CNBB, p. 3

Aquí hay una perspectiva según la cual los empobrecidos son vectores de una nueva globalización, pero de la esperanza, no de la exclusión basada en la circulación de mercancías —y no de personas—, mientras se levantan muros alrededor del mundo para impedir el avance hacia el ‘Norte rico’ de la Tierra. Son muros ejemplares e icónicos como el que separa a América Latina de los Estados Unidos, o a Europa de África. Sin embargo, las articulaciones globales de los excluidos del sistema, como La Vía Campesina, tienen su peso en la globalización de la esperanza, junto a movimientos sociales, articulaciones y redes de otros matices.

La esperanza es una de las virtudes teológicas fundamentales, arraigada en la propia alma humana. Pablo de Tarso habla de “esperar contra toda esperanza” (Rm 4, 18). La matriz de este pensamiento es también Abraham, que no sólo es el padre de la fe, sino también el de la esperanza. La esperanza de arrancar de la nada, ante lo que parece imposible, en pos de mejores tiempos históricos.

En este sentido, estas organizaciones, articulaciones y redes del pueblo apuntan hacia estos caminos. Retomo el ejemplo de la ASA que, en un plazo de 20 años, construyó un millón de cisternas para la captación de agua lluvia en el Semiárido brasileño para un millón de familias, a través del P1MC. Una región que era considerada inviable por las autoridades brasileñas, e incluso por buena parte del mundo académico, demostró y confirmó su potencial a través de las organizaciones de la sociedad civil. En la actualidad, la región ya se encuentra en niveles más aceptables a nivel mundial en cuanto a la superación del hambre, la sed y otras variables que constituyen el Índice de Desarrollo Humano (IDH) de la región.

Fue luchando contra todas las desesperanzas, prejuicios y estigmas que la región se hizo viable por el esfuerzo de su propio pueblo, de aquellos que más lo necesitaban, aunque apoyados por varias ONG, parte de la academia, y algunos del mundo político, de las iglesias, entre otros.

Siempre existirá la duda sobre lo que pueden hacer los grupos vulnerables que han sido debilitados al extremo en la sociedad, y si estos grupos no serán eternamente dependientes de las obras asistenciales. El ejemplo del Semiárido brasileño muestra que no; siempre es posible algún nivel de articulación y participación como sujetos del proceso, no como objetos. Las organizaciones indígenas, quilombolas, de pescadores, de recolectores, siempre confirman esta posibilidad, como lo expresó el Papa:

¿Qué puedo hacer yo, cartonero, catadora, pependador, recicladora frente a tantos problemas si apenas gano para comer? ¿Qué puedo hacer yo artesano, vendedor ambulante, transportista, trabajador excluido, si ni siquiera tengo derechos laborales? ¿Qué puedo hacer yo, campesina, indígena, pescador, que apenas puedo resistir el avasallamiento de las grandes corporaciones? ¿Qué puedo hacer yo desde mi villa, mi chabola, mi población, mi rancharío, cuando soy diariamente discriminado y marginado? ¿Qué puede hacer ese estudiante, ese joven, ese militante, ese misionero que patea las barriadas y los parajes con el corazón lleno de sueños pero casi sin ninguna solución para sus problemas? Pueden hacer mucho. Pueden hacer mucho. Ustedes, los más humildes, los explotados, los pobres y excluidos, pueden y hacen mucho. Me atrevo a decirles que el futuro de la humanidad está, en gran medida, en sus manos, en su capacidad de organizarse y promover alternativas creativas, en la búsqueda cotidiana de las “tres T”. Trabajo, techo y tierra. Y también, en su participación protagónica en los grandes procesos de cambio, cambios nacionales, cambios regionales y cambios mundiales<sup>19</sup>.

Sin embargo, estos movimientos, articulaciones y redes muchas veces ya tienen, pero pueden y deben construir una economía verdaderamente comunitaria, con prosperidad y civilización en sus múltiples aspectos. Esto implica las tres ‘T’, pero también el acceso

19 *Ibid.*, p. 9.



a la educación, a la salud, a la innovación, a las manifestaciones artísticas y culturales, a la comunicación, al deporte y a la recreación<sup>20</sup>.

El futuro de la humanidad no está únicamente en manos de los grandes dirigentes, las grandes potencias y las *elites*. Está fundamentalmente en manos de los pueblos, en su capacidad de organizarse y también en sus manos que riegan con humildad y convicción este proceso de cambio. Los acompaño. Y cada uno, repitámonos desde el corazón: ninguna familia sin vivienda, ningún campesino sin tierra, ningún trabajador sin derechos, ningún pueblo sin soberanía, ninguna persona sin dignidad, ningún niño sin infancia, ningún joven sin posibilidades, ningún anciano sin una venerable vejez<sup>21</sup>.

## 12. LOS POETAS SOCIALES

En nuestro último encuentro, en Bolivia, con mayoría de latinoamericanos, hablamos de la necesidad de un cambio para que la vida sea digna, un cambio de estructuras; también de cómo ustedes, los movimientos populares, son sembradores de cambio, promotores de un proceso en el que confluyen millones de acciones grandes y pequeñas encadenadas creativamente, como en una poesía; por eso quise llamarlos “poetas sociales”<sup>22</sup>.

La poesía es un lenguaje abierto, no conceptual, sujeto a varios ángulos de interpretación. El poeta tiene licencia poética para romper las reglas lingüísticas y, de este modo, expresar mejor sus sentimientos. La poesía es del alma, del corazón, no sólo de la razón. Por lo tanto, cuando el papa Francisco llama a los movimientos

---

20 Cf. *Ibid.*, p. 15.

21 *Ibid.*, p. 23.

22 Francisco. (2016). *Discurso do Papa Francisco aos participantes do III encontro mundial dos movimentos populares*. Coleção Sendas. Volume 8. Brasília: Edições CNBB, p. 6.

populares socioambientales ‘poetas sociales’, nos está invitando a un lenguaje y a una práctica que deben ser abiertas, innovadoras y creativas, sin estar necesariamente atados a paradigmas y a reglas establecidas, que tantas veces nos aprisionan en un mundo que no funcionó, o que por lo menos podría ser mejor.

Asimismo, en otros documentos, como en su exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonía*, Francisco no propone recetas prefabricadas o conceptuales para los pueblos amazónicos en su lucha por defender la selva, sus territorios, sus pueblos y sus culturas. Por el contrario, el Obispo de Roma plantea ‘sueños’: un sueño social, un sueño cultural, un sueño ecológico y un sueño eclesial (cf. *QAm*). Los sueños aquí, como las utopías, son situaciones a las que se quiere llegar, horizontes futuros, cuyos caminos tienen que ser abiertos; incluso, hay que crear caminos para que un día se llegue a ese lugar, o a esa situación utópica.

Ese parece ser el camino. Hay que tener un poco de Don Quijote, pero también un poco de Sancho Panza; hay que tener sueños y tener los pies en la tierra, sin miedo ni vergüenza. Estamos convencidos de que un mundo mejor pasa mucho más por las luchas de los movimientos populares socioambientales que por las élites que dominan la Tierra.

¡Hay que soñar!

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Articulação Semiárido Brasileiro ASA. (2020). *P1MC: Programa ‘um milhão de cisternas’*. Disponible en <https://www.asabrasil.org.br/acoes/p1mc>.
- Bento XVI. (2009). *Carta encíclica Caritas in veritate*. Disponible en [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html).

- Bento XVI. (2005). *Carta encíclica Deus caritas est*. Disponible en [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html).
- Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato si' do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum*. Brasília: Edições CNBB.
- Francisco. (2014). *Discurso do Papa Francisco aos participantes do encontro dos movimentos populares*. Coleção Sendas. Volume 1. Brasília: Edições CNBB.
- Francisco. (2015). *Discurso do Papa Francisco no II encontro mundial dos movimentos populares*. Coleção Sendas. Volume 4. Brasília: Edições CNBB.
- Francisco. (2016). *Discurso do Papa Francisco aos participantes do III encontro mundial dos movimentos populares*. Coleção Sendas. Volume 8. Brasília: Edições CNBB.
- Francisco. (2020). *Carta do Papa Francisco aos movimentos populares*. Disponible en [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2020/documents/papa-francesco\\_20200412\\_lettera-movimentipopolari.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2020/documents/papa-francesco_20200412_lettera-movimentipopolari.html).
- Francisco. (2020). *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazonia*. Disponible en [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20200202\\_querida-amazonia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html).
- Freire, P. (2017). *Pedagogia do oprimido*. 63.ª edição. São Paulo: Paz & Terra.
- Hernández, A. (2017). *Como entender os movimentos sociais contemporâneos: para além da luta de classes, dos Fóruns Sociais Mundiais e do 2º 'impeachment' brasileiro*. São Leopoldo: IHU On Line. Disponible en <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/573932-como-entender-os-movimentos-sociais-contemporaneos-para-alem-da-luta-de-classes-dos-foruns-sociais-mundiais-e-do-2-impeachment-brasileiro>.
- Movimento Nacional dos Catadores de Materiais Recicláveis – MNCR (2008). *O que é o Movimento?* Disponible en <http://www.mnccr.org.br/sobre-o-mnccr/o-que-e-o-movimento>.
- Ponchirolli, R. (2019). *O que são movimentos sociais?* Disponible en <https://www.politize.com.br/movimentos-sociais/>.



# LAS MUJERES SON COMO LAS AGUAS: CRECEN CUANDO SE JUNTAN<sup>\*</sup>

Nancy Cardoso<sup>\*\*</sup>

*Afirmamos que en América Latina nuestra rebelión y la  
resistencia a la colonización se inició en 1492<sup>1</sup>*

## INTRODUCCIÓN

El feminismo es un río caudaloso formado por muchos afluentes de antiguos senderos de humedales ancestrales que se encuentran, se mezclan y se actualizan. Es acontecimiento y movimiento. No tiene un mismo nombre, ni un mismo color, ni la misma fuerza siempre, pero siempre es hermoso y necesario: aguas que crecen cuando se juntan.

---

\* Texto original en portugués. Traducido por Deysi Moreno García y Óscar Elizalde Prada.

\*\* Brasileña. Pastora metodista. Doctora en ciencias religiosas. Licenciada en teología y en filosofía. Tiene un posdoctorado en historia antigua. Es asesora de formación de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), organismo vinculado a la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB). Ha integrado el consejo de redacción de la Revista Latinoamericana de Interpretación Bíblica (RIBLA).

1 Guardia, S. (2014). Declaración de Lima 'Mujer e independencia en América Latina. En S. Guardia (ed.). *Primer Congreso Internacional 'Las mujeres en los procesos de independencia de América Latina'*. Lima: Biblos, p. 15. Disponible en <http://www.cemhal.org/8%20M.%20independencia%20Primer%20Congreso%202014.pdf>

En el 14.º Encuentro Feminista Latinoamericano y Caribeño —realizado en Uruguay, en 2017, con la participación de 2.200 mujeres— se dedicó un espacio del evento a indagar ‘los nombres del feminismo’, no como una forma de control de la pertenencia o de la marca de una identidad, sino desde el reconocimiento de que en América Latina y el Caribe el feminismo es mucho más que la reunión de movimientos reconocidos y con características eurocéntricas o “más ampliamente ‘occidental’, blanca, heteronormativa, académica, institucional, con dificultades para arraigarse en el corazón y en la piel de las mujeres de las ciudades del sur (...)”<sup>2</sup>. Somos muchas, diversas:

Feministas populares, indígenas, comunitarias, negras, campesinas, lesbianas, con capacidades diferentes, feministas socialistas, materialistas, trabajadoras, sindicalistas, y otras agrupaciones que venimos de diversas propuestas e identidades culturales, ideológicas y políticas que sentimos necesario visibilizar, debido a que no nos contiene la pretensión de universalidad de los feminismos hegemónicos<sup>3</sup>.

El Encuentro de 2017 también tuvo el valor de afirmar: ‘¡más que diversas, somos desiguales!’. El reconocimiento de que las luchas de las mujeres en América Latina y el Caribe no tienen —ni pueden tener— un único eje definitorio y de control, articula una mirada al pasado y a las relecturas históricas, pero también a lo que enfrentamos y a cómo nos organizamos hoy.

En la difícil lucha de relaciones de poder violentas y de golpes a la frágil democracia en la región, el feminismo se afirma con autonomía y capacidad de interlocución crítica. ‘Diversas, incluso desiguales, pero no dispersas’, es el compromiso que hemos asumido.

2 Korol, C. (2017). *Feministas: diversas pero no dispersas*. Disponible en: <https://www.awid.org/es/noticias-y-an%C3%A1lisis/feministas-diversas-pero-no-dispersas>.

3 *Ibid.*

Esta afirmación de la pluralidad y la diversidad del feminismo en América Latina y el Caribe es el reconocimiento de la historia de opresión y colonialismo que ha marcado a nuestros pueblos en sus luchas por la liberación. No podía ser de otra manera: el feminismo nace y sobrevive en las luchas anticoloniales por la defensa de los pueblos y sus territorios. La diversidad no es un punto de llegada: es la marca de origen de la lucha por la liberación de los pueblos y sus territorios.

Yo comprendo la jerarquía dicotómica entre lo humano y lo no humano como la dicotomía central de la modernidad colonial. A partir de la colonización de las Américas y el Caribe, una distinción dicotómica, jerárquica entre lo humano y lo no humano, fue impuesta a los/as colonizados/as, al servicio del hombre occidental. Ella vino acompañada de otras distinciones jerárquicas dicotómicas, incluso aquella entre hombres y mujeres<sup>4</sup>.

Las categorías de poder no son abstracciones existenciales, sino que tienen historia y lugar: el ‘feminismo’ es una categoría contextual que necesita de la historia y de la geografía. En una historia marcada por la conquista de Portugal y de España, y un modelo económico extractivista de la naturaleza y del trabajo, las relaciones sociales preexistentes han sido desorganizadas, imponiéndose un control territorial y social que se expresó en la supremacía del hombre blanco europeo y sus estructuras. Así, emergieron dos procesos de violencia dominantes:

- La ruptura y desorganización de los modos de vida de los pueblos nativos — con sus contradicciones —.

---

4 Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Vol. 22, No. 3, septiembre-diciembre de 2014, p. 936. Disponible en <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>

- La imposición de otro modo de organización social que se alimentaba de la desigualdad social, del racismo, del sexismo y de la explotación de las demás formas de vida.

No es necesario idealizar cómo vivían las culturas precoloniales imaginando un mundo de igualdad y de tribalismos funcionales. Lo importante es comprender el impacto de un proceso sistemático de desorganización social y de sedimentación de jerarquías, así como el costo estructural para el cuerpo social a lo largo de la historia. De diversas formas en América Latina y el Caribe aún vivimos con este estrangulamiento de relaciones sociales de poder patriarcales, racistas y sexistas que persisten en la formación social y cultural.

Quando los españoles evangelizadores se centraron en el indígena de forma individual, como sujeto, destruyeron las antiguas redes sociales establecidas y con ellas la solidaridad, que con los lazos físicos, sociales, simbólicos y sobrenaturales habían construido por cientos de años<sup>5</sup>.

Las concepciones teóricas y las prácticas sociales sobre el ‘feminismo’ en América Latina y el Caribe necesitan ser entendidas en el marco histórico y sociológico de la colonialidad, no como un determinismo histórico o resentimiento político, sino como la actualización de las condiciones objetivas de producción de conocimiento que se articulan como cuestiones de fondo: ¿dónde se están abriendo las fisuras que hoy avanzan desarticulando la colonialidad del poder, y cómo podemos hablar de ellas? ¿Qué papel desempeña el feminismo en este proceso?

5 Cangas, O. (2006). El amor se volvió mujer. Las mujeres y el amor en el México colonial. *Avances*, No. 132. Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, p. 20. Disponible en <https://cu-pdf.com/document/el-amor-se-convino-mujer-las-mujeres-y-el-amor-en-el-esto-es-lo-caracteristico.html?page=1>



## La colonialidad

es, entonces, una estructura compleja de niveles entrelazados: control de la economía; control de la autoridad; colonialidad del poder; control de la naturaleza y de los recursos naturales; control del género y la sexualidad; control de la subjetividad y del conocimiento<sup>6</sup>.

Las numerosas aguas feministas de América Latina y el Caribe son anticoloniales, no como respuesta a un pasado de opresión, sino como reconocimiento de los modos como actúa el capitalismo periférico que neocoloniza toda la vida.

El presupuesto de la colonialidad es hacer inviables otras formas de vida y de organización que no sean aquellas de matriz cristiana-occidental. Inviabilizar o demonizar. Demonizar o silenciar. Silenciar o adjuntar. Adjuntar y dividir.

Las múltiples aguas que irrigan los feminismos de América Latina y el Caribe conocen todas estas estrategias de poder patriarcal y sus rostros a lo largo de la historia. Hay un largo camino recorrido —y por recorrer— para que las mujeres, diversas y de distintas luchas, se reconozcan e identifiquen como aliadas necesarias para la superación de la desigualdad y de la violencia.

Las vías feministas son muchas: indígena y negra, del campo y de la ciudad, de la escuela y del trabajo, de la escritura y del territorio, de las amas de casa y de las anarquistas, obreras y campesinas, del terreno de lo sacro y de las iglesias, de las muchas formas posibles de amor y de las culturas antiguas que quieren mantenerse.

---

6 Mignoto, W. (2010). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, p. 12.

## 1. LAS VÍAS FEMINISTAS: AGUAS PARALELAS CONVERGENTES

Los pueblos nativos resistieron, lucharon y permanecieron. La lucha continúa actualmente y se consolida como elemento fundamental de la lucha de clases y feminista en el hoy de América Latina y el Caribe, en su complejidad para enfrentar las relaciones de dominación. El feminismo en América Latina y el Caribe no surge como una copia o derivación de los movimientos de mujeres en las metrópolis. Es necesario buscar sus orígenes en las luchas de resistencia de las mujeres en el ámbito de las luchas anticoloniales.

Para construir una historia de las mujeres latinoamericanas debemos incorporar al análisis la variable étnica, porque la matriz social estuvo determinada por las etnias indígenas y negras, además de la blanca, con sus respectivos mestizajes. Pensemos que las transformaciones sociales y políticas realizadas en el siglo XX no se hicieron de la nada, y la participación de las mujeres en ellas debe entenderse como una larga tradición que hunde sus raíces en un proceso histórico controvertido e inconexo<sup>7</sup>.

Para los libros, documentos y relatos históricos, la mujer indígena no existe: son consideradas como la materia prima básica de la reproducción humana de la primera colonización. No existen nombres, ni relatos, ni estadísticas que comprueben su existencia formalmente, ni su presencia y participación en la historia.

Los esfuerzos de una historiografía latinoamericana que asuma la categoría de feminismo como parte del tratamiento de las fuentes

7 Gil, F. (2007). *Mujeres en América Latina*. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, p. 2. Disponible en <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL002326.pdf>.

y documentos<sup>8</sup> modifican de modo crucial las narrativas sobre las relaciones de poder entre nosotros.

Los cronistas, viajeros y primeros investigadores, a través de los cuales podemos tener algún acceso a la realidad brasileña de los primeros tiempos de la colonización, fueron bastante austeros en sus referencias a las mujeres indígenas. Y los pocos registros existentes sobre las indias revelan más sobre los prejuicios que poblaban las mentes de estos observadores, que sobre la vida y la actitud de las mujeres que habitaban la costa brasileña (...). Para intentar rescatar el valor de este gran contingente de mujeres que permaneció invisible para la sociedad brasileña durante tanto tiempo, lo mejor es comenzar con una pregunta: ¿por qué las voces de las mujeres indígenas no fueron escuchadas?<sup>9</sup>.

Tanto en la lucha histórica de resistencia como en la retoma de territorios e identidades de los pueblos indígenas en América Latina y el Caribe, la organización de las mujeres de los múltiples pueblos ha dejado ver un profundo proceso político de articulación que responde a la defensa indígena como un todo, pero también a la defensa de las mujeres indígenas en particular. Las voces y la historia.

La profundización del proyecto colonial explotador se basó en la esclavitud de hombres y mujeres africanos transportados y vendidos en grandes cantidades, por millones, tanto para el trabajo en

---

8 Cf. Reid, G. & De la Fuente, A. (org.). (2018). *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181206024023/EstudiosAfro\\_PT.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181206024023/EstudiosAfro_PT.pdf); Bouvier, V. (2007). Alcances y límites de la historiografía: la mujer y conquista de América. *Revista historia de las mujeres*, Año VIII, No. 87, junio 2007. Disponible en [http://www.cemhal.org/antiores/2007\\_2008/No\\_87.pdf](http://www.cemhal.org/antiores/2007_2008/No_87.pdf). Consulte la bibliografía en Díez, M. (2004). Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie VI. Historia moderna*, Vol. 17, pp. 215-253. Disponible en <https://revistas.uned.es/index.php/ETFIV/article/view/5659/5388>; Divisão de Assuntos de Gênero da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. (2018). *Mulheres e afrodescendentes na América Latina e no Caribe. Dividas de igualdade*. Naciones Unidas: Santiago. Disponible en [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44171/1/S1800726\\_pt.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/44171/1/S1800726_pt.pdf).

9 Shumaker, S. & Vital, E. (Ed.). (2000). *Dicionário de mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade*. São Paulo: Zahar.

las minas, las plantaciones y las construcciones, como para todo el trabajo doméstico.

Son suficientemente conocidas las condiciones históricas en las Américas que contribuyeron a la cosificación de los negros en general y de las mujeres negras en particular. Sabemos también que en toda situación de conquista y dominación, la apropiación sexual de las mujeres del grupo derrotado es un momento emblemático de afirmación de superioridad del vencedor<sup>10</sup>.

Las mujeres africanas esclavizadas trajeron la memoria y el poder de otras estructuras sociales y de otros arreglos de relaciones de género que serían actualizados y reinventados en el marco de la esclavitud colonial. En todas las luchas de resistencia del pueblo negro, las mujeres desempeñaron un papel importante, que muchas veces desencadenaba más odio y más prejuicios en la represión de las rebeliones por parte de las élites blancas. En el Caribe, en particular, la historia de la resistencia fue una vanguardia para los pueblos africanos y para las mujeres, tanto en las prácticas liberadoras como en la reflexión:

El desarrollo de los pensamientos negros en nuestro continente tiene como mayor punto de efervescencia el mar Caribe, aunque por la movilidad migratoria y comercial, ha sido posible que las ideas que se desplegaron ahí con tradición antiesclavista en primer lugar y, anticolonial posteriormente, le doten de potencias de resistencia y revolucionarias en diálogo constante con el pensamiento del área continental<sup>11</sup>.

Las aguas de las aldeas y de los quilombos, movidas por la resistencia de las mujeres, sus formas de convivencia servil, las

10 Carneiro, S. (s.f.). *Ennegrecer el feminismo*. Disponible en <https://saberesenintercambio.org/wp-content/uploads/2021/12/ennegrecer-el-feminismo.pdf>

11 González, G. (2018). Los feminismos afro en Latinoamérica y el Caribe, tradiciones disidentes: del pensamiento anticolonial a la defensa de la tierra. *Investigaciones femeninas*. Vol. 9, No. 2, p. 242. Disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/download/58936/4564456548968/>.

desobediencias constantes, el mestizaje forzado y el deseado, se arrastran por la historia del continente ofreciendo materiales dolorosos y valerosos para todos los procesos emancipatorios entre nosotros. Son muchos nombres, muchas revueltas y acontecimientos; son muchas derrotas, mucha muerte y ningún olvido: el feminismo.

Aguas represadas y desviadas, pero no contenidas. Los movimientos de independencia anticolonial en Latinoamérica y el Caribe contaron con las mujeres participando activamente en los complejos y diversos procesos de emancipación y de formación de los Estados. Participaron activamente, pero fueron silenciadas y olvidadas en las narraciones historiográficas oficiales, que sólo dejaron algún lugar a las mujeres de las élites, presentadas como apoyo de sus maridos y defensoras de los intereses familiares y de la patria como extensión de estos intereses<sup>12</sup>.

Sin embargo, esta participación de las mujeres en las luchas populares no les brindó los frutos esperados. La segunda parte del siglo XIX estuvo signada por la formación de las repúblicas liberales que terminaron de ocluir la participación pública y militante de las mujeres al equipararlas en los códigos con los menores, los locos y los deficientes<sup>13</sup>.

El comienzo del siglo XX configura voces y organizaciones anarquistas, como afluente de aguas provenientes de Europa, mediante oleadas migratorias de comunidades pobres de trabajadores que escapaban de la opresión del 'viejo continente'.

Como todo pensamiento originado en Europa, la ideología anarquista fue para América Latina un producto importado. Las ideas son como organismos que se adaptan al lugar e incorporan

---

12 Cf. Gil, F. (2007). *Op. cit.*

13 Arroyo, A. et al. (s.f.). *Eje historia - Tópico 1 - Nivel inicial. Lenguaje diverso*. Disponible en <https://padlet.com/brunelabuttinidelavega/9ek1wl94psswhihk>.

pensamientos entre las masas obreras y campesinas paupérrimas que, arribadas al nuevo continente, se sintieron defraudadas en su esperanza de una vida mejor y vieron cambiar la opresión de las antiguas monarquías por la no menos pesada de las nuevas oligarquías republicanas<sup>14</sup>.

Desde el conocimiento cercano de las formas de organización sindicales y comunitarias, y la afirmación de que ‘la propiedad es robo’, aportaron en todos los aspectos de la vida: del trabajo, de la tierra, de la organización familiar, del conocimiento.

Así, rápidamente las ideas de ver el mundo desde otro punto de vista se fueron adaptando a estas sociedades indígenas aún autóctonas; desde México hasta Argentina, se sintió la doctrina anarquista del colectivismo autogestionario, aplicada en la materia agraria, la cual coincide con el modo de organización y de vida de los indígenas de México y Perú<sup>15</sup>.

El anarquismo ofreció un importante léxico libertario para tender puentes entre los segmentos sociales contra las rápidas políticas de industrialización urbana del siglo XX, y el mantenimiento de la mano de obra explotada en y desde la tierra. Las mujeres anarquistas fueron importantes en la organización de los llamados periódicos y revistas denominadas ‘femeninas’, impulsando la visibilidad de textos y narrativas de mujeres, con sus reivindicaciones y percepciones.

Es posible identificar movimientos de organizaciones de mujeres y escritos femeninos de carácter educativo y doméstico, pero

14 Rama, C. (s.f.). *El anarquismo en América Latina. Mujeres borradas de la historia*. Disponible en <https://www.revistalevel.com.co/contenido/el-anarquismo-en-america-latina-mujeres-borradas-de-la-historia>.

15 *Ibid.*

también existen importantes expresiones de periodismo, producción literaria y científica.

A estas pioneras del siglo XX se sumaron, dependiendo del país y de sus condiciones sociales y económicas, obreras y una clase media urbana en movimientos que se organizaban dialécticamente, en el caso de América Latina, también en la lucha contra las dictaduras que hicieron estragos en la segunda mitad del siglo<sup>16</sup>.

Algunas aguas movidas fueron importantes en la creación de espacios de organización y reflexión sobre las relaciones de poder y género:

- El movimiento por el voto de las mujeres que sacudió a todo el continente con distintos modos de lucha y diferentes resultados.
- El proceso de organización de la clase trabajadora y la organización de las mujeres anarquistas y socialistas por los derechos laborales.
- El surgimiento de una prensa de mujeres, variada y contradictoria, pero importante para romper con la exclusividad de la voz y de la opinión masculinas en los medios de comunicación.
- El acceso todavía restringido pero importante de las mujeres en los espacios de educación<sup>17</sup>.
- La creación de un campo de conocimiento de mujeres y la proyección de los ‘estudios de la mujer’ y de los ‘estudios

---

16 Lago, C; Lago, M.; Martínez, M. (s.f.). *Situação dos estudos de gênero em comunicação na América Latina: breve olhar a partir do Brasil*. Disponible en [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4130262/mod\\_resource/content/1/America%20Latina%20-%20Revisado%20LLM.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4130262/mod_resource/content/1/America%20Latina%20-%20Revisado%20LLM.pdf).

17 Cf. Costa, A. (2005). O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política. *Revista Gênero*, Vol. 5, No. 2, febrero de 2005. Disponible en <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31137/18227>.

de género', con vínculos con las teorías sobre el patriarcado, el racismo y la lucha de clases.

- Los cambios culturales, sexuales y demográficos que han abierto espacios para cuestionar la maternidad y sus contradictorias implicaciones en los mapas del poder en América Latina y el Caribe.

Las grandes convulsiones políticas y económicas vividas en América Latina y el Caribe en la segunda mitad del siglo XX contaron con la participación activa de las mujeres contra las dictaduras y las represiones, en la configuración de alternativas democráticas y revolucionarias.

Esta participación activa no impedía la persistencia del machismo en el seno de las organizaciones políticas y de los procesos revolucionarios. Con todo, la mayor presencia de mujeres en las universidades y la existencia de un pensamiento crítico feminista fermentaron las necesarias críticas a los métodos y a las teorías de las luchas populares y de transformación social.

Este no ha sido —ni es— un proceso lineal y simultáneo en todos los países: no son fases necesarias que deban desarrollarse. El carácter contextual del feminismo y de los 'estudios de género' exige un proceso continuo de consideración de las relaciones de poder en un tiempo y en un lugar determinados y, por lo mismo, no hay hojas de ruta u objetivos definidos.

En este punto, es importante resaltar que los 'estudios de género' no eliminan ni sustituyen los 'estudios feministas'; al contrario, son necesarios y estimulantes para pensar e interpretar las realidades históricas y sociales que producen feminidades y masculinidades como identidades normativas.

El concepto de género se ha vuelto imprescindible, no sólo porque se propone explorar uno de los problemas intelectuales y



humanos más intrigantes —¿cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente construidos?—, sino también porque está en el centro de uno de los debates políticos más trascendentes: el del papel de las mujeres en la sociedad<sup>18</sup>.

A partir de la década de 1970, cuando surgió con gran fuerza una nueva ola del movimiento feminista en Brasil y en América Latina y el Caribe, también emergió el movimiento de las mujeres negras, quienes buscaban recuperar la historia de sus ancestros, así como denunciar y superar las opresiones vividas.

Las mujeres negras comenzaron a organizarse como entidades propias, porque sentían la necesidad de una mayor articulación entre las relaciones raciales y el feminismo en sus análisis y acciones, buscando intensificar estas reflexiones tanto en el movimiento negro como en el movimiento feminista.

El feminismo negro era evidentemente un movimiento político. Descodificando la categoría de mujer ofrecía a las mujeres negras nuevas imágenes en las que reconocerse, y articulaban un discurso que las identificaba y que al tiempo las diferenciaba de los discursos feministas hegemónicos. Lo hacían situando el centro de las definiciones opresoras de feminidad y de sexualidad negras en el racismo y en el legado de la esclavitud<sup>19</sup>.

El reconocimiento de la historia de dominación de los territorios y de los pueblos, y, de modo especial, de las mujeres, requiere una comprensión del feminismo latinoamericano y caribeño más allá de la cronología del feminismo blanco occidental.

---

18 Lamas, M. (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, p.10

19 Jabardo, M. (2008). Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración. En L. Suárez, E. Martín & R. Hernández (eds.), *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. País Vasco: Ankulegi, p. 45.

La colonialidad atraviesa todos los movimientos y modos de organización entre nosotros, y específicamente en la vida de las mujeres, por lo que es importante:

- Superar la pretendida representación universal de las mujeres y del feminismo a partir de las experiencias de la mujer blanca, de clase media urbana y universitaria, sin considerar otras experiencias atravesadas por la raza, la clase, la sexualidad y otras opresiones.
- Superar la perspectiva de que las mujeres negras e indígenas y las de las clases pobres son las ‘otras’ de un feminismo secundario y dependiente.
- Superar la dependencia exclusiva de las reflexiones, las teorías y las metodologías del feminismo académico, y abrirse al diálogo y al aprendizaje con otros modos de saber y de hacer de las mujeres pobres de los territorios urbanos y rurales.
- Promover el diálogo y la interacción entre los aportes teóricos y prácticos de las luchas feministas a nivel internacional, mediado por la crítica anticolonial y el pleno protagonismo político y organizativo de los movimientos de mujeres y de las prácticas feministas, más allá del activismo profesional del feminismo.

(...) Un proceso de descolonización en nuestros feminismos implicaba un desenganche de esta colonialidad que suponía retomar propuestas y postulados de las corrientes más críticas feministas que desuniversalizaban y desencializaban el sujeto del feminismo, que recuperaban las experiencias como productoras de conocimiento capaces de crear teoría, sobre todo conocimientos desde la subalternidad que cuestionaba la relación sujeto-objeto y las relaciones saber-poder<sup>20</sup>.

20 ACSUR (2015). *Descolonización y despatriarcalización de y desde los feminismos de Abya Yala*. Madrid: ACSUR-Las Segovias, p. 15. Disponible en <https://suds.cat/wp-content/uploads/2016/01/Descolonizacion-y-despatriarcalizacion.pdf>.

Este debate dentro del feminismo sería profundizado en el campo de los estudios feministas como contribución ineludible a América Latina y el Caribe. La colonialidad racista estructural no es solamente una característica del pasado y necesitaba ser enfrentada incluso dentro de la lucha feminista.

Quando las voces más resonantes del feminismo —invariablemente occidentales— no ven las estructuras de las que parten, el resultado es una especie de discurso unívoco, de tal manera que la perspectiva de algunas determinadas mujeres pretende hablar sobre todas las mujeres, bajo el paraguas de la supuesta identidad común. A partir de esto, las mujeres que no son de origen blanco han puesto en evidencia cuestiones relacionadas con la subalternidad y la ‘otredad’: han cuestionado la invisibilización de las experiencias fuera del eje eurocéntrico y han señalado que, incluso cuando las feministas occidentales se inclinan por las experiencias de ser mujer en los países periféricos, siempre existirá la probabilidad de que ellas se hagan sus propias figuraciones. Así lo dice Spivak, cuando afirma que la figura de la mujer negra y subalterna desaparece “no en un vacío immaculado, sino en un violento retroceso que es la figuración de la ‘mujer del Tercer Mundo’, atrapada entre la tradición y la modernización”<sup>21</sup>.

El feminismo no es un proceso lineal, sino histórico; no se da por yuxtaposición de luchas, sino por contradicción; no es acumulativo con prioridades jerarquizadas, sino lleno de simultaneidades en fricción y encuentro. ‘Diversas, incluso desiguales, pero no dispersas’.

---

21 Arcoverde, M. (2016). Gênero e interseccionalidade: chaves de leitura para um feminismo latino-americano. *Anais do II Simpósio Internacional Pensar e Repensar a América Latina*. São Paulo: Universidade de São Paulo - Publicações Prolam, p. 5. Disponible en [https://sites.usp.br/prolam/wp-content/uploads/sites/35/2016/12/ARCOVERDE\\_SP22-Anais-do-II-Simp%C3%B3sio-Pensar-e-Repensar-a-Am%C3%A9rica-Latina1.pdf](https://sites.usp.br/prolam/wp-content/uploads/sites/35/2016/12/ARCOVERDE_SP22-Anais-do-II-Simp%C3%B3sio-Pensar-e-Repensar-a-Am%C3%A9rica-Latina1.pdf).

## 2. FEMINISMO

El feminismo es líquido, húmedo y flexible. Nace de aguas subterráneas: nacimientos, minas, chorros, fuentes, manantiales de la vida concreta de las mujeres; es agua que sabe leer y escribir, hacer camino, trazar una corriente de agua; correr acostada: agua que corre y se extiende; puede lanzarse a los barrancos, chocar con las piedras, pero todo es lecho y sabiduría de orilla; a veces es lenta, a veces en medio de la prisa aprenderá a fluir, se sabe afluyente.

Una vez que las aguas se juntan, no se borra el rastro original de las aguas allí reunidas, las cuales deben continuar su trayecto para fluir sin desaparecer; se trata de una confluencia de meandros autónomos, autonomías de cursos que se unen sin desaparecer: hizo, hace y desemboca; puede ser una desembocadura provisional, puede ser un encuentro '*pororoca*', estruendo provocado por la fuerza de las aguas, del mar o del océano; hay procesos agua abajo: siguiendo el sentido de una corriente y desde el origen hasta la desembocadura todo tiene sentido; hay crecientes cuando la historia va en sentido contrario y necesita hacer el camino inverso, en dirección hacia el nacimiento del agua, contracorriente, volver a los orígenes. El feminismo es así.

Algunos encuentros son planeados y deseados, otros encuentros han sucedido y también hay desencuentros desconcertantes.

Sería posible reconocer algunos lugares de fricción y desgaste en la vivencia de la diversidad desigual del feminismo latinoamericano. Voy a enumerar algunos, sabiendo que escojo y priorizo entre varias posibilidades.

## *2.1. Feminismo comunitario y autónomo*

Una tendencia importante en los feminismos académicos y urbanos ha sido la afirmación de la autonomía y del acceso a los derechos individuales con alcance colectivo. Este esfuerzo responde al lugar social de esta vertiente del feminismo y ha demostrado ser eficiente y significativo en el avance de las políticas públicas de acceso y garantía de derechos en una fuerte relación de disputa por el Estado y sus atribuciones.

Los feminismos comunitarios entienden esta tendencia como una expresión liberal burguesa —todavía— de la concepción de los derechos. Las feministas comunitarias afirman la lucha por los derechos colectivos y el lugar de la comunidad como un lugar de identidad común, de memoria ancestral, y sin pasar necesariamente por el Estado.

Las autonomistas se niegan a luchar en organizaciones mixtas con participación de hombres y mujeres; las comunitarias se afirman a partir de marcos culturales ya existentes y de las organizaciones mixtas de resistencia y lucha. Entre la ruptura con las estructuras comunitarias —que pueden ser patriarcales— y el posible aislamiento de las organizaciones autonomistas, los movimientos feministas vienen manteniendo la convivencia creativa en las luchas, dejando el proceso de crítica para los momentos de deliberación en los espacios de encuentros y congresos. Existe un acuerdo casi unánime con relación al costo de una definición precipitada que ahora traería más perjuicios que ganancias a la lucha feminista.

El polo modernizador de la República, heredera directa de la administración de ultramar, permanentemente colonizador e intervencionista, debilita las autonomías, irrumpe en la vida institucional, desgarrar el tejido comunitario, genera dependencia y ofrece con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario,

mientras que con la otra introduce los principios del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista...<sup>22</sup>

## 2.2. *Cuerpo y territorio*

El debate y las prácticas sobre cuerpo y territorio ha sido un intenso y fluido encuentro de aguas. En la lucha de las mujeres indígenas, la defensa del territorio es la defensa del cuerpo ancestral y del cuerpo vivido en comunidad. Es la geografía dejando de ser una cartografía de cuerpos representados, para asumir la simultaneidad del cuerpo personal en el cuerpo social: el cuerpo del mundo.

Al pasar los años esa consigna de mi cuerpo, mi primer territorio de defensa, se convertiría en uno de los enunciados de la propuesta política que hoy camina con la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial desde Iximulew-Guatemala: “defensa, recuperación y sanación de mi territorio cuerpo-tierra”, y que sigue caminando por diferentes territorios fuera de Iximulew, como un aporte al movimiento feminista mundial; no se puede hablar de cuerpos emancipados y autodeterminados, si no hablamos de tierra emancipada y autodeterminada, donde cuerpo y tierra se sanan en reciprocidad para la vida<sup>23</sup>.

A partir de la expresión emancipadora de las mujeres indígenas, la aproximación cuerpo-territorio inunda los modos de sentipensar feministas y alcanza a las *favelas*, a los barrios periféricos, a los quilombos y a la ciudad.

22 Segato, R. (2012). Género e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, Vol. 18. Disponible en <https://journals.openedition.org/eces/1533#tocto1n2>.

23 Kabnal, L. (2020). Defensa y recuperación del territorio de la sanación ancestral originaria. *Pikara Magazine*. Disponible en <https://www.pikaramagazine.com/2020/02/defensa-y-recuperacion-del-territorio-de-la-sanacion-ancestral-originaria/>.

El feminismo en América Latina y el Caribe encuentra un vocabulario común que irriga la reflexión y la lucha económica contra proyectos extractivistas, la vinculación de las demandas urgentes por los derechos reproductivos y por el aborto, y la denuncia y las estrategias contra los feminicidios.

La confluencia de lo personal y de lo político también desata los manantiales de pertenencia y coexistencia de la cultura y la naturaleza, haciendo visible el espacio del ecofeminismo no como una práctica aislada y espontánea, sino como un proyecto político anticolonial y antipatriarcal de afirmación del lugar.

Pertenecer a un lugar es hacer parte de él, es ser una extensión del paisaje, del río, de la montaña. Es tener sus elementos de cultura, historia y tradición en ese lugar. En otras palabras, en lugar de que usted le imprima un significado al lugar, el lugar le imprime un sentido a su existencia<sup>24</sup>.

La aproximación de ‘cuerpo y territorio’ está y no está en las culturas tradicionales, indígenas y campesinas. En cierto modo, es una elaboración de los feminismos que articulan la cuestión reproductiva, ampliando los ámbitos más allá de la maternidad y los asuntos demográficos, creando nexos secundarios con otras dimensiones sistémicas reproductivas: el trabajo, la agricultura, la ecología, entre otras. Estas aproximaciones conocen las trampas de las superposiciones esencialistas entre ‘mujer-naturaleza’, pero reconocen las posibles superposiciones metabólicas en los usos de las culturas.

En las culturas tradicionales —tratando de evitar cualquier generalización— estas sobreposiciones se dan a partir de otros registros sociales de poder de género —ni buenas, ni malas, ¡diferentes!—:

---

24 Krenak, A. (2020). Disponible en <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/fok/ags/21806968.html?forceDesktop=1>. Citado por Haesbaert, R. (2020). Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, Vol. 22, No. 48, p. 84. Disponible en <https://periodicos.ufr.br/geographia/article/view/43100/24532>.

lo demográfico y lo territorial, lo reproductivo y lo ecológico, el trabajo y la geografía se articulan en nexos primarios, haciendo la aproximación ‘cuerpo-territorio’ más orgánica y más evidente en la materialidad y en la territorialidad de lo que sería un sentipensar latinoamericano.

### *2.3. La pandemia del machismo y las tareas del feminismo*

Las políticas de austeridad y ajuste económico de la agenda capitalista neoliberal han representado un cúmulo de exigencias y de explotación del trabajo de las mujeres en América Latina y el Caribe.

La destrucción de políticas públicas, así como las estrategias regresivas en materia de derechos, tienen un impacto dramático en la vida de las mujeres trabajadoras, que terminan asumiendo las tareas del ‘cuidado’ como alternativa a la miseria, al desempleo, al hambre y a la desigualdad.

La pandemia del Covid-19 reveló la incapacidad planeada y sistémica de las estructuras de salud y de las políticas de derechos sociales en el continente. Todo el peso de la crisis sanitaria ha recaído de modo especial en las mujeres, exigiendo tareas no remuneradas o mal remuneradas, muchas de ellas relacionadas con el cuidado, un esfuerzo y un sacrificio que es difícil de evaluar.

Por otra parte, la crisis sanitaria también revela cómo el machismo continúa operando en el aumento de casos de violencia doméstica.

Como siempre, las mujeres también sufren más ahora. Hoy podemos ver que ellas están en la primera línea como trabajadoras en la asistencia social y sanitaria, e incluso en los trabajos más precarios. De igual forma, hay una mayor carga en el trabajo en casa: cuidar de los hijos a tiempo completo, no transmitirles miedo,



protegerlos de la amenaza [que se ha derivado del Covid-19]. Todo esto visibiliza la importancia de la reproducción<sup>25</sup>.

La pospandemia es incierta y desigual. El movimiento feminista de América Latina y el Caribe tiene la apremiante tarea de retomar, una vez más, el debate sobre la reproducción de la vida como prioridad vital para enfrentar la crisis sanitaria, alimentaria, económica y política.

Asimismo, se hace necesario profundizar en las alianzas de los movimientos plurales de mujeres en el campo y en la ciudad, y crear estrategias para la reconstrucción de la vida colectiva en las que la salud de las mayorías trabajadoras y la salud de la tierra unifiquen agendas y estrategias.

¿Qué pueden ofrecer las feministas?<sup>26</sup>

- El cuidado —autocuidado y cuidado recíproco—.
- La sororidad fundamentada en el espíritu de solidaridad y de respeto mutuo, y basada en la discusión franca, honesta y abierta sobre la(s) diferencia(s) entre unas y otras.
- La libertad de vivir sin discriminación, opresión o violencia, tratando de recrear prácticas de no violencia.
- El activismo interseccional —que incluye, necesariamente, la lucha antirracista y antilesbotransfóbica—, contenido en el cuestionamiento radical de todas las estructuras que mantienen subyugadas a las mujeres.
- La libertad de elección y autonomía de la integridad física, incluyendo los derechos reproductivos, sexuales, el aborto

---

25 Federici, S. (2020). Pandemia, reprodução e comuns. *IHU On Line*. Disponible en <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598501-pandemia-reproducao-e-comuns>.

26 Matos, M. (2020). Todas as mulheres do mundo e uma pandemia: a disputa pelos valores futuros. *Universidade Federal de Minas Gerais*. Disponible en <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/todas-as-mulheres-do-mundo-e-uma-pandemia-a-disputa-pelos-valores-futuros>.

y la afirmación de la identidad y de la orientación sexual; el derecho a relaciones personales saludables, significativas y mutuamente respetuosas.

- La reinención del modelo económico del ‘bien vivir’ —que incluye una perspectiva ecológica y sostenible—.
- La democracia radical, en la que el poder y la autoridad son formas responsables de gestionar las jerarquías institucionales y cotidianas.
- El reconocimiento de la gestión feminista de todas las mujeres, en especial las mujeres negras e indígenas, que tienen una rica historia aún no documentada, silenciada o ignorada.
- El derecho a expresar nuestra espiritualidad dentro o fuera de las religiones organizadas.
- El esfuerzo por ampliar una red multigeneracional y una fuente permanente de apoyo y empoderamiento para las nuevas líderes feministas en ámbitos locales, nacionales y mundiales.

### 3. LA TEOLOGÍA INNECESARIA Y LA TEOLOGÍA POSIBLE

El movimiento feminista en América Latina y el Caribe no necesita de la teología.

A lo largo de la historia, la teología cristiana colonizadora ha sido un problema, un lugar de dolor y sufrimiento y ha exigido a los movimientos de mujeres un gran esfuerzo de crítica y superación, que aún está en curso.

La teología latinoamericana y caribeña necesita del feminismo... si quiere ser teología de la liberación, si quiere superar el modelo de evangelización e Iglesia que ha sido impuesto y que sobrevive de

manera compleja en la vida de las mayorías pobres, de modo especial en la vida de las mujeres.

Dos factores han sido y son importantes en la creación de la teología feminista en América Latina a partir de los años 70 del siglo XX:

- El desarrollo y el alcance de las luchas feministas en todos los ámbitos de la vida social, de la lucha política y en las dinámicas de producción de conocimiento —dentro y fuera de la academia—.
- El desarrollo de una teología latinoamericana también en sus múltiples aspectos: eclesiales, pastorales, espiritualidad y producción de conocimiento.

Estos dos aspectos reflejan un momento importante en la vida en América Latina y el Caribe, pero no explican completamente las condiciones objetivas y subjetivas para el surgimiento de la teología feminista, toda vez que nunca ha habido una relación sencilla entre los movimientos de mujeres y de feministas, y la teología.

Además, no se puede desconocer que durante muchos años las mujeres han sido ‘disciplinadas’ y silenciadas en los espacios del cristianismo, creando importantes dificultades que no han podido —ni pueden— ser superadas fácilmente.

Del mismo modo, el fortalecimiento de una voz latinoamericana en la teología no significaba, en un primer momento, un acceso igualitario para las mujeres en los espacios de estudio, investigación, escritura y debate teológico.

La reinención de los contenidos no es una tarea meramente teórica, sino el fruto de una praxis liberadora organizadora y organizada junto a los movimientos sociales. Las teologías feministas necesitan urgentemente revisar y superar los vicios metodológicos, pedagógicos y epistémicos que hemos heredado de la teología

patriarcal. El hecho de tener que convivir y sobrevivir en los espacios formales de la academia, la Iglesia y la burocracia, ha frenado nuestro poder de disputa de los modos de interpretación, de socialización del conocimiento, de comunicación de lo religioso y su pertenencia a las formas consumidas consumadas del pensamiento cultivado, utilitario y domesticado.

Estos dos aspectos deben ser considerados en un modo de tensión continua para que se visibilice el esfuerzo de creación, articulación y producción de la teología feminista latinoamericana y caribeña, así como también ayuda a comprender las contradicciones, los límites y las oscilaciones de una teología que hoy necesita ser nombrada en plural —teologías feministas— y que va haciendo su camino al andar.

Siendo así, a lo sumo una teología feminista latinoamericana y caribeña puede ser uno de los afluentes de agua que fluye al encuentro de las muchas aguas del feminismo. No más que eso. ¡Y todo eso!

Tenemos la oportunidad de aprender y caminar con nuestras compañeras, sin el peso ni la pretensión del cristianismo patriarcal de querer ser todo en todas.

Tenemos la oportunidad de hacer la experiencia de Dios considerando las demandas y las urgencias de las mujeres pobres, sin los límites de la moral patriarcal y clerical.

Tenemos la oportunidad de contribuir al debate sobre la religión en el continente, sus usos fundamentalistas y la negación de derechos, comprendiendo los motivos y los clamores de las mayorías de las mujeres pobres que participan y viven dentro de las iglesias patriarcales.

Tenemos la oportunidad de ser algunas entre muchas. Y esto, para la teología feminista latinoamericana y caribeña, ya es mucho.

# TAN QUEER COMO SEA POSIBLE\*

André S. Musskopf\*\*

## INTRODUCCIÓN

Es muy habitual que los artículos o las reflexiones sobre la teoría, los estudios y la teología —o teologías— *queer* comiencen y trabajen con un juego de palabras y expresiones. Aunque ‘*queer*’ es un término que no es realmente traducible a otros idiomas —al menos no con el mismo sentido ni con el mismo contenido social, histórico y político—, su ‘extrañeza’ con respecto a las normas culturales sobre el sexo, el género y la sexualidad permite múltiples apropiaciones y desarrollos.

Este juego y torsión de palabras y expresiones forma parte de la epistemología y del método implicados en el tratamiento de esas normas, sus significados y sus consecuencias en la vida social —individual y colectivamente—, precisamente porque el lenguaje es

---

\* Este artículo, publicado originalmente en la edición No. 383 de la *Revista Internacional de Teología Concilium*, en noviembre de 2019, hace parte del número monográfico ‘Teologías *queer*: devenir el cuerpo *queer* de Cristo’. Fue traducido del inglés al español por José Pérez Escobar. *Concilium* ha autorizado su inclusión en esta obra.

\*\* Brasileño. Doctor, magíster y graduado en teología por la Escuela Superior de Teología (EST) de São Leopoldo, en Rio Grande do Sul (Brasil). Ha sido profesor del Departamento de Ciencias y Religiones de la Universidad Federal Juiz de Fora, en Minas Gerais (Brasil). También ha trabajado en el programa de género y religiones, en la Cátedra de teología y género, y en el programa de posgrado en teología en la Facultad EST.

performativo<sup>1</sup>, es decir, al mismo tiempo refleja y construye este mismo orden social. Esta ‘práctica’ está enraizada en la afectación, habitualmente entendida como un tipo particular de humor ejercido como una forma de subversión en las culturas LGBTIQ +<sup>2</sup>, pero también en la ira y la frustración que surgen de la falta de intenciones o posibilidades de conformarse con las normas socialmente aceptadas, precisamente por su ‘extrañeza’.

De esta manera, subvertir el lenguaje y sus normas, que remite a las mismas prácticas sociales y culturales concretas que están incrustadas en ese lenguaje, crea un espacio en el que lo conocido se hace extraño y/o desfamiliarizado, por lo que es necesario reorganizar y resignificar la realidad. Dado que es un proceso abierto e impredecible, las reacciones y consecuencias con respecto a lo ‘*queer*’ —o al acto de ‘*queerizar*’— varían inmensamente, tanto como rechazo a la mera idea de interrogar qué es considerado ‘dado’, ‘natural’ o ‘normal’, incluida la violencia —tanto individual, en cuanto violencia contra las personas LGBTIQ+, como colectivamente, con los movimientos conservadores y fascistas que están surgiendo actualmente en todo el mundo con su objetivo puesto en cuestiones de sexo, género y sexualidad—, como con respecto a nuevas disposiciones y comprensiones posibles, o al menos los nuevos significados e implicaciones de tales disposiciones que no son necesariamente tan nuevos ni originales. ¡Esto es tan *queer* como sea posible!

1 Cf. Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.

2 El acrónimo varía. En esta forma incluye a lesbianas, gays, bisexuales, transgénero, transexuales, intersexuales, *queer* y otras identidades no heteronormativas en términos de sexo, género y sexualidad. Los cambios en el acrónimo expresan la lucha y la búsqueda constantes para dar visibilidad a los diferentes grupos sociales y sus experiencias. Al estar basadas en la identidad, las identidades, identificaciones y experiencias distintas expresadas por las formas diferentes del acrónimo, no pueden identificarse con ‘*queer*’ (puesto que *queer* aparece también en algunas versiones, como la usada aquí, para referirse a una identidad entre otras).

## 1. LA APARICIÓN DE LO *QUEER*

Si bien el lenguaje juega una función importante en esas cuestiones y debates, el sustantivo-verbo-adjetivo '*queer*' —*queers, queer, queering*—, su aparición y uso en contextos políticos y teóricos, apunta a la materialidad de la vida, a las relaciones y prácticas cuya existencia misma cuestiona los supuestos modernos de universalidad, estabilidad y linealidad. No existe una teoría, estudios y teología(s) *queer* sin la vida y las experiencias concretas de múltiples sujetos con respecto al sexo, el género y la sexualidad como afirmaciones políticas contra las fuerzas de orden dogmático y normativo, y, más específicamente, fuera de las diversas formas de la organización política directa y de intervención en diferentes esferas sociales.

En la genealogía del uso de '*queer*'<sup>3</sup> como identificación individual y colectiva, acción política y reflexión teórica, las identidades subjetivas y sociales de los 'sujetos *queer*', su impacto como colectivo des/organizado y el conocimiento producido sobre esas experiencias y prácticas, están estrechamente relacionados y también implican una reivindicación epistemológica. No existe una evaluación ni una reflexión neutrales, objetivas e imparciales de la realidad, como supone el positivismo moderno, sino solo una implicación comprometida, con el potencial crítico y creativo de reconocer y abrazar los diferentes niveles y lugares de la situacionalidad<sup>4</sup>. Lo que importa son los cuerpos que importan, sus localizaciones y sus relaciones, y los significados y valores que emergen de ellos<sup>5</sup>.

El uso del término '*queer*' para expresar tales identidades e identificaciones, la acción política mediante movimientos sociales y las reflexiones teóricas, surgen a partir de la apropiación de una palabra

---

3 Cf. Turner, W.B. (2000). *A genealogy of queer theory*. Filadelfia: Temple University Press.

4 Cf. Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* 5, pp. 7-41.

5 Cf. Butler, J. (2003). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.

usada para describir y discriminar a las personas que no encajan con las normas hetero/normativas sobre el sexo, el género y la sexualidad. Procedente de su significado original como ‘extraño’, ‘raro’, ‘excéntrico’, se ha usado en los contextos de habla inglesa desde finales de 1980 e inicios de 1990 para referirse a la población LGBTIQ+ y a sus experiencias ‘extrañas’ y ‘fuera de la norma’, tanto en movimientos sociales como por académicos en relación con el término ‘homosexualidad’ —cuestionando la idea misma de «homosexual» como categoría médica creada en la década de 1860, que estableció la oposición binaria hetero-homo, abriendo así el camino a un tipo de ‘aceptación’ y ‘normativización’ de la homosexualidad, la así llamada homonormatividad, un modo específico y socialmente aceptado de ser ‘homosexual’— y en el campo de los estudios sobre gays y lesbianas —cuestionando la perspectiva asimilacionista de una identidad esencialista, que considera la identidad como estable e inflexible, aunque diferente según cada persona—.

En este sentido, el término ‘*queer*’ se usa para incluir perspectivas y experiencias diferentes, adoptado por algunos especialistas como un término genérico de múltiples realidades y sus interconexiones e intersecciones, o como afirma Eve K. Sedwick, “la abierta malla de posibilidades, lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado cuando los elementos constitutivos del género y de la sexualidad de cualquiera no pueden significarse monolíticamente”<sup>6</sup>.

Uno de los problemas que influyeron y marcaron la aparición de tal perspectiva fue la epidemia del VIH/sida en la década de 1980, cuando golpeó a los países del Norte —Norteamérica y Europa—,

6 Sedgwick, E.K. (1993). *Tendencias*. Durham: Duke University Press, p. 8.



aunque en la actualidad sabemos que estaba realmente impactando en los países africanos mucho antes. Según Tamsin Spargo:

Con el estallido del sida, este colectivo ya fracturado tuvo que hacer frente a nuevas presiones. Los discursos populares que presentaron falsamente el sida como una enfermedad de los gays contribuyeron a volver a impulsar la homofobia y exigieron una revisión de las estrategias asimilacionistas. La aceptación se reveló rápidamente como tolerancia, que velozmente se transformó en intolerancia. Esto condujo, a su vez, a un renovado, pero descentralizado, radicalismo en las políticas gays y lesbianas. Se formaron nuevas coaliciones entre hombres y mujeres no basadas en la identidad esencial sino en un compromiso compartido para hacer frente a las representaciones que estaban costando la vida a quienes tenían el sida. [...] Fue en este contexto de activismo contra el sida y rechazo de las estrategias asimilacionistas en el que lo '*queer*' fue reasignado a su forma actual tanto en la cultura popular como en la teoría<sup>7</sup>.

Este tipo de activismo fue encarnado por organizaciones como ACT-UP y Queer Nation. El uso del término '*queer*' para caracterizar esta reactivación en el movimiento político representa una estrategia y metodología que se articularon teóricamente en la década de 1990. El objetivo principal es subvertir las categorías construidas por la medicalización para resignificar términos y adjetivos previamente usados para estigmatizar.

El término, que aparece por primera vez en las obras de Teresa de Lauretis, Eve K. Sedgwick y Judith Butler, se incorporó en los debates de los Gay and Lesbian Studies, representando una perspectiva teórica que sobrepasa y rompe con las categorías de identidad binarias construidas y mantenidas por movimientos sociales y entidades académicas. No se restringe al proceso de la construcción de identidades relacionadas con el sexo, el género y la sexualidad, sino

---

7 Spargo, T. (1999). *Foucault and queer theory*. Cambridge: Icon, pp. 34-35, 36.

que se ocupa de las múltiples intersecciones de quienes poseen otros marcadores, como la raza y la etnia, la clase, la creencia, etcétera. Además del activismo *queer*, las teorías feministas, el cambio de paradigma en los estudios históricos y sociales en el contexto del posestructuralismo, incluyendo especialmente la obra de Michel Foucault, influyeron, todos ellos, en esta nueva perspectiva teórica (y política). Según William B. Turner:

‘*Queer*’ tiene la virtud de ofrecer, en el contexto de la indagación académica sobre la identidad de género y la identidad sexual, un término relativamente novedoso que connota etimológicamente un cruce de límites, pero no se refiere a nada en particular, dejando así abierta la cuestión de sus denotaciones a la disputa y la revisión<sup>8</sup>.

## 2. QUEER EN CONTEXTO

La palabra ‘*queer*’, como hemos visto, se refiere a un contexto muy concreto y específico —geográfico, cultural e históricamente—. Aunque ha sido apropiado en otros contextos y lenguas, que usan la palabra inglesa —hasta el punto de llegar a ser parte del vocabulario común, sobre todo en ámbitos académicos, pero también, en algunos casos, en el contexto de los movimientos sociales y del lenguaje corriente—, en otros contextos se han usado otras palabras o conceptos para reflexionar y ajustarse o ser identificados como ajustados con los debates y las acciones políticas en este campo.

En español, por ejemplo, se ha usado la palabra ‘torcida’<sup>9</sup> para llamar a este tipo de reflexión, con poco éxito o acogida en los

8 Turner, W.B. (2000). *Op. cit.*, p. 35.

9 Cf. Llamas, R. (1998). *Teoría torcida*. Madrid: Siglo XXI. Véase también Althaus-Reid, M. (2005). De la teología de la liberación feminista a la teología torcida. En N. Cardoso, E. Eggert & A. Muszkopf (eds.). *A graça do mundo transforma deus*. Porto Alegre: Editora Universitária Metodista, pp. 64-69.

movimientos sociales o en la investigación. En mi trabajo he usado la palabra '*viadagem*' —'mariconeo'—<sup>10</sup>, y si bien esta palabra —'viado' es un término vulgar despectivo que se refiere a los homosexuales varones— es más o menos usada y rechazada por los grupos y movimientos LGBTIQ+ —como lo es '*queer*' en los contextos angloparlantes—, no puede tomarse como una traducción o como un término que abarque los significados múltiples y abiertos proyectados por la palabra '*queer*', especialmente en su relación específica con la experiencia de los varones *queer* —no necesariamente gays, sino también travestis y transexuales—.

Hay otras muchas palabras y conceptos en diferentes contextos y lenguas que se usan o pueden usarse con relación al concepto, método y teoría expresados por '*queer*', bien sea parcial o completamente o de forma diferente. Una de las cosas que tienen en común y que los sitúa en el mismo marco conceptual, teórico y político es la subversión o la perversión de lo que se entiende que son normas tradicionales —medicalizadas y naturalizadas— sobre el sexo, el género y la sexualidad, reivindicando en su mayoría palabras, expresiones y símbolos detestables y denigrantes, y usándolos contra sí mismos de una manera positiva, asertiva y afirmativa, causando precisamente por eso malestar, desestabilizando su significado habitual y las relaciones de poder que apoyan su uso como armas contra las personas y las comunidades LGBTIQ+.

Así pues, dejando de lado la cuestión de encontrar la palabra o la expresión correcta o mejor —en inglés o en cualquier otro idioma—, lo esencial es la reflexión crítica sobre cómo se construyen el sexo, el género y la sexualidad, y las relaciones de poder que

---

10 Cf. Musskopf, A. (2012). *Via(da)gens teológicas*. São Paulo: Fonte Editorial. Un primer estudio en el que uso esta idea en diálogo con el cuadro de Frida Kahlo *La venadita*, y la relación entre el 'venado animal' y el 'venado-homosexual/*queer*', puesto que la palabra *viado* ('maricón') está relacionada con la palabra *veado* ('venado'), usada como símbolo de los varones *queer*, se encuentra en Musskopf, A. (2008). *Veadagens teológicas*. En E. Eggert (ed.). *[Re]leituras de Frida Kahlo*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, pp. 101-120.

derivan de la categorización y la inteligibilidad de ciertas identidades o identificaciones asumidas —por ejemplo, la del varón masculino heterosexual en relación con otras posibles experiencias y significados que no encajan en este paradigma—.

En su reflexión teológica desde una perspectiva latinoamericana, Marcella Althaus-Reid usa el concepto de ‘indecencia’ para referirse a un

contradiscurso para desenmascarar y desnudar los supuestos sexuales integrados en la teología de la liberación durante las pasadas décadas, pero también en la actualidad cuando se afrontan las cuestiones de la globalización y del nuevo orden mundial neoliberal. La indecencia como gesto social es altamente política y erótica, y se relaciona con la construcción de la identidad del sujeto a través de la subversión de identidades económicas, religiosas y sexuales<sup>11</sup>.

En relación con la teología, afirma:

La teología indecente es una teología que problematiza y desnuda los míticos estratos de la múltiple opresión en América Latina, una teología que, encontrando su punto de partida en la encrucijada de la teología de la liberación y del pensamiento *queer*, reflexiona sobre la opresión económica y teológica con pasión e imprudencia. Una teología indecente cuestionará el campo tradicional latinoamericano de la decencia y del orden que impregna y apoya las múltiples estructuras (eclesiológicas, teológicas, políticas y amatorias) de la vida en mi país, Argentina, y en mi continente<sup>12</sup>.

11 Althaus-Reid, M. (2001). *Indecent theology*. Londres: Routledge, p. 168. Esta obra también ha sido traducida al español: cf. Althaus-Reid, M. (2005). *Teología indecente*. Barcelona: Bellaterra.

12 *Ibid.*, p. 2.

### 3. QUEER EN ACCIÓN

Nombrar es en sí mismo —a nivel de identificación personal o individual, movimientos sociales organizados y/o reflexión académica y teórica— una cuestión epistemológica, aunque también es política y contextual. En muchos casos, identificarse a uno mismo, su acción política y trabajo académico como ‘*queer*’ puede ser una estrategia para alinearse con una comunidad más grande, con un movimiento político y teórico.

En otros casos, usar términos y conceptos locales y nativos es una manera no solo de traducir —como hemos visto anteriormente, la traducibilidad es prácticamente imposible en este caso—, sino también de pensar sobre los temas relacionados con el sexo, el género y la sexualidad, y su relación con otros marcadores y procesos de identidad y sociales, y enriquecer las conversaciones con elementos que son particulares de un contexto específico —especialmente en una perspectiva poscolonial y decolonial—. En este sentido, ‘*queer*’ —como marcador de identidad y como marco teórico— no debe imponerse al análisis y la reflexión sobre una situación y contexto dados, aun cuando puede ser también una perspectiva útil para realizar tales análisis y reflexiones, incluso cuando se abordan experiencias históricas y contextuales diferentes.

Por esta razón es posible, en las reflexiones teológicas y religiosas, hablar de un ‘Jesús *queer*’ o de ‘sujetos e identidades *queer* en la Biblia’<sup>13</sup> —o en otros textos, relatos y rituales sagrados—, aunque este concepto del siglo XX es extraño en esos contextos. ‘*Queer*’ es, así, una lente o categoría analítica que puede usarse para analizar, describir y comprender las dinámicas sociales, culturales, políticas y religiosas, y sus impactos en sus propios contextos y en el nuestro.

---

13 Cf. Wilson, N. (2000). *Our tribe*. Nuevo México: Alamo Square Press; Goss, R. (2002). *Queering christ*. Cleveland: The Pilgrim Press.

Adoptando como punto de partida la idea —y la realidad— de la sexualidad como experiencia fluida, compleja y múltiple, y no como algo dado como habitualmente se supone, los estudios *queer* “interrogan aspectos de la vida social —la familia, las relaciones íntimas—, pero también examinan lugares no concebidos generalmente como sexualizados, como la economía, por ejemplo”<sup>14</sup>.

Siguiendo las propuestas de Foucault, muestran cómo se construyen y se atribuyen las categorías según las relaciones de poder, y añaden las realidades del sexo, el género y la sexualidad al estudio y la investigación de cuestiones y situaciones que habitualmente no están relacionadas con ellas, demostrando que “la vida personal está sexualizada, y heterosexualizada”<sup>15</sup>.

Estas son las lentes que los estudiosos *queer* usan para realizar su trabajo. Lo que los estudios *queer* proponen —y hacen— es convertir el sexo, el género y la sexualidad en temas para la actividad académica en la investigación de todos los aspectos y áreas de la vida. Según Rachel E. Poulsen:

Dado que la sociedad está organizada según un modelo heterosexual, desafiar las afirmaciones supuestas de la heteronormatividad obliga a cuestionar la lógica del gobierno, la religión, la medicina, la ley y cada una de las disciplinas que estructuran la vida de las personas<sup>16</sup>.

En este sentido, según William B. Turner, también cuestiona el “ideal académico de una reflexión imparcial, con la razón como única guía, [que] implica el rechazo a reconocer las múltiples

14 Stein, A. & Plummer, K. (1996). I can't even think straight. En S. Seidman (ed.). *Queer theory/sociology*. Oxford: Blackwell Publishers, p. 135.

15 *Ibid.*, p. 135.

16 Poulsen, R. (2000). *Queer studies*. En T.F. Murphy (ed.). *Readers' guide to lesbian and gay studies*. Chicago: Fitzroy Deadborn, p. 490.

maneras en las que los factores culturales y psicológicos influyen en lo que pensamos y escribimos”<sup>17</sup>.

Stephen D. Moore sostiene que la teoría *queer* o los estudios *queer*, más que un conjunto cerrado de teorías y conceptos, son una sensibilidad sobre la realidad, que es, de hecho, *queer*<sup>18</sup>. Es una perspectiva de oposición, puesto que su reflexión se centra en la oposición a lo que es aceptado como norma absoluta, revelando, a través de una sensibilidad metodológica, que la identidad misma es ‘*queer*’ y no sigue necesariamente modelos o patrones, abriendo la posibilidad de que existan, sean reconocidas y valoradas otras identidades como fuente para la actividad política y académica.

Por tanto, la teoría, los estudios y la teología *queer* son, ante todo, una acción política, dado que todo conocimiento está relacionado con el poder. Indican nuevos modos de reflexionar o al menos nuevos modos de analizar las categorías y los conceptos existentes para cuestionar si y cómo siguen siendo relevantes y para quién.

#### 4. EL QUEHACER TEOLÓGICO *QUEER*

En la producción de teologías *queer* no hay ningún lugar fijo, ningún espacio cerrado, ninguna pertenencia estable. En cada paso la condición de extranjero es evidente, la condición de quien no está en su lugar y hace suyo cada lugar, abierto a la comunicación, la hibridación, el entrecruzamiento y el sincretismo. Es la “diáspora como elección, como necesidad de transitar, de trasponer fronteras [...]. La diáspora como un deseo de automodificación en el propio espacio y en otros espacios psico-geográficos”<sup>19</sup>.

---

17 Turner, W.B. (2000). *Op. cit.*, p. 5.

18 Stephen D. Moore, S. (2021). *God's beauty parlor*. Stanford: Stanford University Press, p. 18.

19 Canevacci, M. (1996). *Sincretismos, studio nobel*, Instituto Italiano di Cultura. São Paulo: Instituto Cultural Italo-Brasileiro, p. 7.

Esta condición permanente de ser extranjero en una tierra extraña, con sus sorpresas, violencia y placeres, define las formas del discurso teológico. La diáspora es el lugar donde emergen las preguntas, que evoca respuestas provisionales y diseña un proyecto de teologías *queer* afirmando una posición que se opone a un orden heterocéntrico del pensamiento teológico. Por ello

las teologías *queer* son normalmente teologías biográficas. Uno necesita seguir ese movimiento de diáspora que nos permite comprender los senderos cruzados y las maneras en las que las identidades teológicas siguen siendo desafiadas, transformadas, replegadas y disfrazadas en el cristianismo. [...] Las teologías *queer* van a la diáspora usando tácticas de ocupación temporal; prácticas perturbadoras que no tienen necesariamente que repetirse, y reflexiones cuyo objetivo es desconcertar<sup>20</sup>.

---

20 Althaus-Reid, M. (2003). *The queer God*. Londres: Routledge, p. 8.



# “VOLVERÉ Y SERÉ MILLONES”: PUEBLOS INDÍGENAS EN RESISTENCIA

*Sofía Chipana Quispe\**

*“Me matarán sólo a mí,  
pero mañana volveré y seré millones”.*

Túpac Katari.

## 1. PALABRAS QUE EVOCAN Y CONVOCAN A LA REBELDÍA

Al iniciar el aporte que ofrezco, me es muy significativo evocar la memoria oral andina y la amplia documentación de la rebelión de Túpac Katari (1781), que en coalición con diversos pueblos cercó las ciudades de La Paz y se desplazó hacia Oruro y Puno, aliándose con la resistencia de Cuzco después de la muerte de Túpac Amaru II que se “extendió desde el Cuzco, por el norte, hasta Jujuy en la actual Argentina, por el sur, y tuvo repercusiones en lo que son hoy Colombia y Ecuador”<sup>1</sup>.

---

\* Boliviana. Ha realizado estudios en ciencias bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana y estudios socio-religiosos, de género y diversidades en la Universidad Nacional de Costa Rica. Acompaña procesos de saberes y espiritualidades ancestrales.

1 Montes, F. (1999). *La máscara de piedra: simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Armonía, p. 328.

Se trata de resistencias que habitan en el cuerpo y vuelven a resonar en el corazón, en la medida en que la fuerza de los pueblos andinos se conecta con la cabeza decapitada de Amaru y el cuerpo desmembrado de Katari; en la medida que buscan acuerparse para hacer frente a la demanda histórica de ser reconocidos y respetados en la libre determinación como pueblos.

Rescatamos esta memoria significativa que en nuestros tiempos nos vincula con la fuerza telúrica del cosmos, representada en las serpientes regeneradoras del equilibrio y en la armonía de la vida plena que sólo es posible a partir de la emancipación y de la autodeterminación, consolidada en la irrupción del movimiento indígena a partir de los 500 años de resistencia a la invasión y a la conquista. Por ello, en la década de los 90 se fortalecieron las movilizaciones de los pueblos indígenas en sus reclamos de tierra, territorio y dignidad, que se consolidó a partir de la articulación de diversas organizaciones indígenas que adquirieron impulso en todas las regiones de *AbyaYala*, a nivel local, regional y continental.

La resistencia de los pueblos indígenas no tiene tregua, ya que las políticas económicas del extractivismo de gran escala afectan de gran manera sus espacios vitales, tierras y territorios. En algunos casos estos reclamos han sido reconocidos por la legislación de varios países, gracias a las demandas interpuestas por la movilización de los mismos pueblos. Sin embargo, los cambios esperados no se dan debido a que la lógica colonial de los Estados se sostiene en las diversas formas del capitalismo contemporáneo que se extiende por los distintos territorios ancestrales. Por ello, en estos últimos tiempos las nuevas formas de adscripción de los pueblos a partir de sus cosmogonías, logra establecer políticas comunales que se distinguen de las políticas liberales que se encuentran amparadas en el discurso del racismo y la inferioridad de lo 'indio', y que supone una serie de estereotipos discriminatorios, exclusión social, desplazamiento, y una constante violación de sus derechos y los de sus territorios.

Con todas sus limitaciones la organización comunal recreada desde los acuerdos de cada pueblo, tiene el propósito de subvertir el modo de vida de las políticas ‘civilizatorias’. Es así como la resistencia indígena, en su asignación corporativa, busca descolonizar la construcción de lo ‘indio’, ubicado en una posición inferior, asociado con el carácter idólatrico al que fue asignado por su interrelación con los ciclos del cosmos, desde donde concibe la fuerza del misterio sagrado de la vida, que las diversas campañas de extirpación de idolatrías y de evangelización-conversión no lograron eliminar por completo.

Esto ha sido posible debido a que a lo largo de la memoria corta de la invasión, ha prevalecido la fuerza dinamizadora de la resistencia indígena, como lo plantea el líder de Ecuador Manuel Gómez, citado por Patricio Guerrero:

Pero mira cuántos años han pasado y para lo que ha servido la confrontación. Porque la confrontación tiene una razón de ser, también es parte de la sociedad, también son herramientas que la civilización, este tipo de civilización que estamos teniendo ahora, nos enseñaron; porque nosotros negamos cuando hablamos de espiritualidad, negamos la fuerza que puede tener el rezo, la fuerza que puede tener la oración, ahí sí pueden decir los compañeros que esto es muy místico. Pero entonces ¿de qué estarán hablando los compañeros cuando dicen ‘saberes ancestrales’? Desde el levantamiento del noventa hablé sobre la reflexión espiritual que nosotros hacíamos en ese entonces, nosotros sentíamos que la lucha no podía hacerse sin fuerza espiritual y es esa misma fuerza la que nos ha mantenido luchando hasta ahora. Desde entonces ya veíamos la importancia de la espiritualidad<sup>2</sup>.

Los levantamientos o rebeliones de los pueblos, y la organización articulada desde los movimientos sociales, nos deja entrever

---

2 Guerrero, P. (2018). *La ckakana del corazón: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Quito: Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana, p. 287.

que no es una población pasiva y conformista. Incluso en nuestros tiempos vemos cómo la fuerza ancestral va emergiendo en los diversos territorios, en algunos con más intensidad que otros. Es de rescatar que hay brotes de poblaciones que reivindican la fuerza de los pueblos que fueron arrasados por la conquista en el Caribe desde el vínculo con la memoria ancestral; lo mismo en los pueblos que fueron perseguidos y silenciados por las políticas de exterminio o por la asimilación forzada a las que fueron recluidos. Es un tiempo de florecimiento, pero también de grandes retos.

En los contextos de mayor presión y de propuestas reivindicativas, se evoca la fuerza de los cuerpos descuartizados que se rebelaron al sistema de dominio, y que habitan en la memoria ancestral desde la que se oye las palabras sabias de Túpac Katari: “me matan, pero volveré y seré millones”<sup>3</sup>. Este testimonio hoy resuena en los territorios alto andinos y en otros territorios que buscan la remembranza de sus resistencias desde la que alimentaron su ímpetu de autogobernarse en diversos tiempos y espacios.

## 2. LA MEMORIA ANCESTRAL COMO FUENTE DE LA VIDA PLENA

La memoria ancestral para muchos pueblos no se queda en una serie de enunciados, sino en un acto de emancipación social, de autorreconocimiento, como una estrategia que permite generar una serie de alianzas, a partir del reconocimiento de lo propio y particular, y retomar el sentido genérico de lo indígena como un acto de resistencia en la construcción de alianzas que buscan sobreponerse

3 Julián Apaza, quien asumió el seudónimo de Túpac Katari, junto con su esposa Bartolina Sisa y su hermana Gregoria Apaza organizaron el gran cerco a la ciudad colonial de La Paz en el año de 1781. Se trata de una de las rebeliones más grandes en el tiempo de la colonia, porque implicó la suma de muchos líderes indígenas y pueblos que fueron parte de la resistencia.

a la subalternidad, desde algunos marcos legales como los que se suscriben en el artículo 160 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y los Derechos de los Pueblos Indígenas promulgada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), no porque sean parte de una gratuita concesión, sino, más bien, como parte de sus demandas históricas.

Las búsquedas de su reconocimiento, a duras penas fueron implementadas en la mayoría de los países a partir de los años 90. Sin embargo, no hubo cambios significativos a su favor sino que, en general, se quedó en el discurso del multiculturalismo, que las presentó desde un carácter esencialista, exótico, usando la noción de pureza identitaria, que naturaliza su exclusión y pobreza, siendo muy bien aprovechado por el multiculturalismo neoliberal y capitalista, que transformó en mercancía la diversidad cultural, como se puede apreciar en las propuestas de los proyectos de ‘desarrollo alternativo’. Sólo como ejemplo, mencionamos a las empresas de turismo que se asignan como ecoturismo, etnoturismo, turismo comunitario, usando a poblaciones indígenas que siguen los protocolos diseñados para complacer a la población que busca un encuentro paradisiaco.

Las políticas multiculturales buscaron incluir a los pueblos indígenas en el diseño estatal desde la consideración de las ‘minorías étnicas’, sin considerar sus propios modos de organización y sus interrelaciones con los otros pueblos, por cuanto estos pueblos indígenas no tienen mayores posibilidades de apelar a estamentos de justicia que garanticen sus demandas, ya que se cuenta con escasas herramientas jurídicas que consideren a los pueblos indígenas como tal, lo que los ubica en una situación de vulnerabilidad, puesto que, con mucha facilidad, usando el discurso de ‘lo justo’, son despojados de sus tierras y obligados a abandonarlas, dando prioridad al supuesto desarrollo de los Estados proveedores de materias primas,

que ven con beneplácito las políticas extractivistas a gran escala que son protegidas por medio de la 'militarización justificada'.

Como ejemplo, recordamos las declaraciones del ex presidente de Perú Alán García, cuando los pueblos *awajun* y *wampis*, en 2009, paralizaron el acceso hacia la Amazonía peruana, en protesta por las leyes 1064 y 1090 que facilitaba la implementación del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Perú y los Estados Unidos. Estas fueron algunas de sus palabras:

(...) En tercer lugar, derrotar las ideologías absurdas panteístas que creen que las paredes son dioses y el aire es dios, en fin. Volvemos a esas fórmulas primitivas de religiosidad, donde se dice, “no toques ese cerro porque es un Apu<sup>4</sup>, está lleno del espíritu milenario”... y no sé qué cosa, no...

Si llegamos a eso, entonces no hacemos nada, ni minería. “No toques esos peces porque son criaturas de Dios y son la expresión del dios Poseidón”, volvemos a este animismo primitivo. Yo pienso que necesitamos más educación, pero ese es un trabajo de largo plazo, eso no se arregla así. Porque te puedes ir a cualquier lugar donde la población de buena fe, ¡ah!, y de acuerdo a su educación, dice: “no me toques esta zona que es un santuario”. Y yo me pregunto: ¿santuario de qué?, si es un santuario del medio ambiente santo y bueno, pero si es un santuario porque ahí están las almas de los antepasados. ¡Oiga!, las almas de los antepasados están en el paraíso, no están ahí. Y dejen que los que ahora viven se nutran o tengan trabajo en la inversión en esos cerros.

Es un largo trabajo, es decir, que estemos avanzando, no significa que todas nuestras formas, un poco antiguas de pensamiento hayan sido superadas<sup>5</sup>.

4 El Apu, para las regiones andinas, está en las montañas donde habitan las ancestras y los ancestros, y es considerado como protector de la comunidad o del pueblo, por lo que es parte de la comunidad y tiene sus tiempos específicos en los que la comunidad le ofrece en reciprocidad alimentos y bebidas.

5 Revista Mariátegui (2018). Alán García: “Respeto a la Pachamama y a los Apus es absurdo y primitivo”. Disponible en: <https://mariategui.blogspot.com/2011/06/peru-alan-garcia-respeto-la-pachamama-y.html>.

El discurso emitido es una muestra de cómo el extractivismo se sostiene por medio de la fundamentación religiosa frente a las cosmogonías, cosmologías y espiritualidades ancestrales, que no son consideradas como parte esencial en la configuración de los pueblos, que se entretene en una visión integral frente a la hegemonía de un pensamiento que sostiene el multiculturalismo que no reconoce que el problema de fondo es la desigualdad, y no la pluralidad de los pueblos que se recomponen y buscan recrearse desde la memoria de sus antepasadas/os, no para volver al pasado, sino para encaminar su presente y su futuro desde las fuerzas que resquebrajan el orden colonial del

sistema de creencias, valores y actitudes de conformismo y sometimiento, y se desacreditan las justificaciones sobrenaturales de la opresión, descorriéndose así los velos ideológicos que encubren la realidad indígena. Entonces la injusticia y la explotación aparecen en su cruda desnudez, y el orden establecido pierde toda legitimidad<sup>6</sup>.

Por ello será preciso el arraigo en sus matrices culturales que permanecen registrados en sus cuerpos, las expresiones artísticas, idiomas, territorios, sabores, colores, símbolos, tejidos, mitos, saberes, ciencias y espiritualidades, que buscan desarrollarse plenamente y ofrecer propuestas que surgen a partir de las orientaciones y principios relacionados con el restablecimiento del equilibrio y de la armonía en el cosmos.

En ese sentido, los derechos de los pueblos indígenas no sólo pasan por el derecho humano, pues lo que le pasa al territorio le pasa al ser humano y a todas las comunidades de los vivientes, ya que la vida se concibe como una gran red de relaciones en la que el ser humano es un hilo.

---

6 Montes, F. (1999). *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. Op. cit., p. 368.

### 3. LA CRIMINALIZACIÓN DE LAS RESISTENCIAS INDÍGENAS

Las luchas de los pueblos vinculados en su ancestralidad son vistos como una amenaza, pues su resistencia en la lucha por los territorios, pone en crisis al multiculturalismo, porque cuestiona la criminalización de sus luchas, la militarización de sus territorios, el asesinato de sus líderes y lideresas, toda vez que sus planteamientos no son compatibles con el extractivismo favorecido tanto por los gobiernos neoliberales como por los progresistas.

En *Abya Yala*, la construcción de los Estados nación se hizo sin considerar la gran pluralidad de pueblos. Por ello son significativas las otras rutas que intentaron seguir países como Ecuador y Bolivia, motivadas por la fuerza de la organización de los pueblos indígenas, que los partidos progresistas de Rafael Correa y Evo Morales buscaron encaminar en la constitución de los Estados Plurinacionales entre los años 2008 y 2009, y que han marcado su diferencia con el multiculturalismo neoliberal, pues asumieron las orientaciones del ‘buen vivir’ que se sostiene en los principios ancestrales del cuidado recíproco de la vida, y que, en el caso de Bolivia, se ha posicionado con los derechos de la madre Tierra a nivel internacional, considerando la relación de vínculo que se conserva con ella, como lo expresó Eduardo Galeano en la primera Conferencia mundial de los Pueblos sobre el cambio climático y los derechos de la madre Tierra:

Un mundo entero, aturdido como está, deambulando como ciego en tiroteo, tendría que escuchar esas voces, ellas nos enseñan que nosotros los humanos somos parte de la naturaleza, parientes de todos los que tienen piernas, patas, alas o raíces. La conquista europea condenó por idolatría a los indígenas que vivían esa comunión y por creer en ella fueron azotados, degollados o quemados vivos; desde aquellos tiempos del renacimiento europeo, la naturaleza se convirtió en mercadería y en obstáculo al progreso humano y hasta



hoy ese divorcio entre nosotros y ella ha persistido, a tal punto que todavía hay gente de buena voluntad que se conmueve con la pobre naturaleza, tan maltratada, tan lastimada, pero viéndola desde afuera, las culturas indígenas las ven desde adentro, viéndola me veo y lo que contra ella hago, de hecho lo hago contra mí, en ella me encuentro mis piernas, también son el camino con las que anda<sup>7</sup>.

Pese a algunos avances que se gestaron en ambos países, en favor de los pueblos indígenas, no pudieron reorientar la economía extractivista, aunque se hubiera tenido la intención de ser redistribuida a partir de las políticas sociales que beneficie a los sectores más empobrecidos. No se pudo superar la tensión entre una política del ‘buen vivir’, la descolonización y la despatriarcalización —en el caso boliviano—, y el proyecto capitalista, como se expresó en algunas demandas de los pueblos amazónicos y de otros pueblos.

Rememoramos la Marcha de las Mujeres amazónicas por la vida, en Ecuador, que partieron del Puyo el 12 de octubre de 2013, llegando a la capital —Quito— el 19 del mismo mes, con la finalidad de impedir la ampliación de la frontera petrolera en los territorios amazónicos, por lo que su demanda sería la consideración del concepto *kausay sacha* — selva viva— como una nueva categoría de territorialidad y de cuidado de todo lo que está dentro del territorio —animales, bosques, tierra, espíritus, humanos— y la no explotación del Yasuni<sup>8</sup>. Según Patricio Guerrero, se trataba de mujeres y niñas de las nacionalidades *Shuar, Kichwa, Shiwiar, Zápara* y

---

7 Galeano, E. (2019). Carta de Eduardo Galeano. En: Estado Plurinacional de Bolivia – Ministerio de Relaciones Exteriores. *Conferencia mundial de los Pueblos sobre el cambio climático y los derechos de la madre Tierra*, p. 18 Disponible en: <http://www.cancilleria.gob.bo/webmre/sites/default/files/libros/Cmpcc%20discursos%20y%20documentos%20seleccionados.pdf>.

8 El Parque nacional Yasuní fue declarado como tal en 1978, y en 1998 una de sus áreas fue asignada como zona intangible a fin de preservar el territorio de los pueblos en aislamiento voluntario. En 2007 se abrió la posibilidad de ampliar la zona de exploración del petróleo como una ampliación del pozo que está fuera del parque, haciendo la consulta en 2018, en la que ganó la consulta por la ampliación de la zona intangible. Sin embargo, el área de amortiguamiento quedó desprotegida, perdiendo su carácter de intangible, lo que supone una amenaza para los pueblos en aislamiento.

*Huaorani*, que buscaban defender sus territorios de vida, como se puede ver en sus propias expresiones. Según Gloria Ushiwua:

Nosotras, como mujeres záparas, no estamos de acuerdo en que exploten nuestro territorio, porque, como somos pocos, vamos a terminar muriendo por la contaminación. Ahora, por ejemplo, no podemos tomar agua de nuestro río porque está muy contaminado y tenemos miedo de morir si bebemos esa agua. Aparte, tenemos miedo de qué es lo que vamos a comer porque la selva es nuestro mercado y nuestra medicina. No queremos perder eso. No queremos explotación<sup>9</sup>.

Por su parte, Patricia Gualinga plantea la lucha del *kawsay sacha*:

Nosotras estamos defendiendo nuestra forma comunitaria de vida el *kawsay sacha* [la selva viva]. Nuestra lucha es una lucha espiritual, una lucha desde el corazón porque amamos la vida, estamos defendiendo el agua, la tierra, los bosques, nuestra Madre Sacha, estamos luchando para que nuestras hijas tenga un lugar tranquilo donde puedan soñar mañana, [...] la explotación podría significar el ‘exterminio’ de los pueblos indígenas. Por sacar petróleo, van a matar la vida, los hermanos *huaoranis*, *taqaeris* y *taromenanis* y todas las nacionalidades vamos a empezar a desaparecer [...]. Con las petroleras así ¡qué va a haber *sumak kawsay!*, ¡qué va a haber ‘buen vivir’!, lo que van a dejar es destrucción y muerte como ya han dejado; nosotras las mujeres que siempre hemos estado sintiendo la vida, sabemos que la vida está amenazada con lo que quiere hacer este gobierno que dice defender los derechos de la naturaleza. Luchamos por nuestros hijos, por eso venimos marchando y seguiremos luchando, pero esta no debería ser solo una lucha de las mujeres, sino de todos, porque a todos ahora nos amenaza la muerte<sup>10</sup>.

9 Testimonio recogido en Guerrero, P. (2018). *La ckakana del corazón: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Op. cit., p. 436.

10 *Ibid.*, p. 437.

Las palabras de vida que ofrecieron las mujeres, refleja la noción integrada del territorio y la comunidad de todos los/as vivientes, como también se pudo ver en la resistencia que se sostuvo en las marchas del 2011 al 2012, de los pueblos que habitan el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) en Bolivia, con la finalidad de que se suspenda el proyecto de construcción de la mega carretera transatlántica hacia Brasil, que no pasó por la consulta previa a las comunidades, incumpliendo así lo que exige el convenio 169 de la OIT que Bolivia suscribió en 1991 y las regulaciones adscritas en la nueva Constitución. Se trata de un territorio que fue reconocido como tal, gracias a la Marcha por la Dignidad y el Territorio que se realizó en 1990. Por lo que al año 2013 diversas organizaciones de tierras bajas y altas emitió un mandato orgánico amparándose en la Constitución política que reconoce las luchas por crear un Estado Plurinacional:

Se rechaza y desconoce cualquier ley que sea promulgada por Evo Morales, mientras continúe con las acciones de división a las comunidades, los pueblos y organizaciones indígenas. Por tanto, sólo podrá ser promulgada las leyes enmarcando en el consenso y la unidad de los pueblos indígenas<sup>11</sup>.

En ambos casos, la violencia física y los posteriores juicios contra sus dirigentes fueron ejecutados desde la prerrogativa de ser considerados como enemigos del desarrollo y del proceso de cambio, por lo que la represión del TIPNIS en Chaparina quedó en la impunidad.

Con todo, en otros territorios la criminalización de la lucha de los pueblos indígenas es mucho más agresiva, toda vez que el patrón de sobreexplotación y la expansión de las fronteras territoriales

---

11 CIDOB, CNAMIB & CONAMAQ. (2013). *Mandato orgánico del primer encuentro de pueblos indígenas*. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/187703220/MANDATO-ORGANICO-DEL-PRIMER-ENCUENTRO-DE-PUEBLOS-INDIGENAS-doc>.

productivas y extractivas se amplía sin ningún tipo de consulta, como lo plantea el historiador mapuche Fernando Pairicán:

En septiembre de 2007, Chile votó favorablemente en la Asamblea General de las Naciones Unidas, la Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas. En su artículo segundo reconoce el derecho a la autodeterminación de todos los pueblos indígenas del mundo y en el tercero señala que es la autonomía la forma de ejercer este derecho. Hay quienes han señalado al justificar la acusación de ‘terrorismo’ el hecho de que esos grupos buscarían la ‘autonomía’; cuando ese concepto no sólo está aprobado en todos los instrumentos internacionales, sino además Chile ha sido signatario o ha votado favorablemente<sup>12</sup>.

Sin duda, se trata de una persecución, porque se rompe con la narrativa multicultural que declara lo que es admisible y busca presentar a todos los que se oponen a su proyecto y rompen con los mandatos establecidos, como enemigos desde el argumento del ‘otro salvaje violento’ a quien se debe aplacar con la fuerza militar del ‘nosotros civilizado’, que otorga a los Estados la potestad de conquistar los territorios y dominar a las poblaciones que las habitan, a fin de sostener el ‘desarrollo’ anhelado.

En ese cometido también será preciso considerar que en los movimientos indígenas encontramos una alineación con los sectores opuestos, lo que genera las divisiones internas de las organizaciones y de los mismos pueblos, mucho más cuando se trata de dirigentes que asumen acuerdos sin el respaldo de las comunidades, con tal de beneficiarse con alguna dádiva o de cierto reconocimiento.

---

12 Pairicán, F. (2013). Rebelión en Wallmapu. En F. Pairicán. *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo nación mapuche*. Santiago: Editorial Aún Creemos en los Sueños, p. 11.

## 4. EL RECONOCIMIENTO DE LOS MUNDOS INDÍGENAS

Si bien la asignación de lo indígena fortalece el dinamismo de los pueblos desde la conformación de diversas organizaciones que interponen una serie de demandas y reformas que vayan por las rutas del ‘buen vivir’, la ‘vida plena’ o la anhelada ‘Tierra sin males’, no obstante, algunas reformas fueron asumidas a partir de las políticas multiculturales de la década de los 90, desde las que se incorporaron ciertos derechos de los pueblos indígenas, sin considerar lo que realmente suponía su derecho, no sólo humano, sino también del territorio, que posibilite el impulso de los pueblos entretejidos desde el intercambio con otras territorialidades.

Muchos pueblos ya habían pasado por la experiencia de las reformas agrarias, pero no bastaba partir de la célebre frase de Emiliano Zapata que “la tierra volverá a quiénes la trabajen con sus manos”, ya que la lucha por la tierra y su restitución tenía que darse desde el vínculo con el territorio habitado que requiere ser tratado en su dignidad, como lo plantea las siguientes palabras zapatistas:

[...] Tuvimos que recuperar a la madre Tierra y empezamos a organizarnos cómo vamos a trabajarla. Entonces, pasando los años, el mal gobierno y los dueños, los terratenientes, empiezan a decir que por culpa de nosotros los y las zapatistas, esas tierras, esas miles de hectáreas de tierra son improductivas. Y nosotros los zapatistas y las zapatistas, lo aceptamos, no es productivo para los terratenientes o el capitalismo, es productivo para nosotros, porque ahí ya no salen miles y miles de cabezas de ganado que sacaban antes los terratenientes; ahí lo que sale es miles y miles de mazorcas de maíz [...]. Así de chiquitito nos empezó a dar en la madre Tierra que nos habían quitado los terratenientes, nos la quitaron, no es cierto que nosotros la estamos quitando, de por sí era de nosotros, tan maltratada que la dejaron a la madre Tierra que así de chiquititos daba los primeros productos que empezamos a hacer. Como de por

sí nuestros abuelos saben trabajarla, poco a poco fuimos hallándonos nuevamente, otra vez, con nuestra madre Tierra<sup>13</sup>.

Sin embargo, será importante mencionar la promulgación de una serie de leyes, reformas constitucionales y nuevas constituciones políticas que reconocen que los países están habitados por la diversidad cultural, como se evidenció en algunos censos poblacionales en el año 2000 que visibilizaron a la población indígena en varios países.

Por otra parte, se han suscrito instrumentos jurídicos internacionales como el Convenio 169 de la OIT (1989) y la declaración de los Pueblos Indígenas por la ONU (2007), que condicionan la legislación de los países que la suscribieron, aunque en reiteradas veces no ha sido considerada, por la asignación de las poblaciones indígenas como ‘minorías étnicas’, lo que las ubica en una situación de vulnerabilidad cuando los Estados buscan concesionar sus territorios a proyectos de empresas mineras, petroleras, agroforestales, o relacionadas con el monocultivo, las hidroeléctricas y otros más, que buscan la explotación desmedida y atentando la vida de todas/os las/os seres que habitan los diversos territorios, con el pretexto del beneficio nacional.

Por otra parte, cabe mencionar que todos los logros que se fueron alcanzando son el resultado de movilizaciones permanentes. En este sentido, los movimientos indígenas irrumpieron para quedarse, constituyéndose así en uno de los pilares fundamentales en los otros modos de plantear la política en *Abya Yala*.

Un claro ejemplo lo tenemos en la propuesta de postulación a las elecciones presidenciales de 2018 del Consejo Nacional Indígena, que representa la rica pluralidad de presencias y pueblos

13 Insurgente Moisés (2015). Economía Política I: Una mirada política desde las comunidades zapatistas. En: Comisión Sexta del EZLN (ed.). *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*. México: Coediciones zapatistas / colección Abya Yala, p. 83.

de México, al presentar como candidata a María de Jesús Patricio Martínez quien, como decían los/as que la eligieron, “ella será nosotros y nosotras”. Esta propuesta se sostuvo en siete principios de las otras formas de entender el gobierno, por lo tanto, del poder: servir y no servirse, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir, representar y no suplantar.

Es claro que estos otros modos no tendrán el reconocimiento en las sociedades que no están dispuestas a asumirse como países compuestos no sólo por una diversidad cultural, sino que se trata del reconocimiento pleno de esa diversidad que cuestiona la composición de una identidad colonial noreuropea y la reivindicación de lo nacional en las que perviven políticas de exterminio afincadas en el racismo y en los proyectos que procuran su asimilación a los modelos sociales que imperan desde la influencia teórica occidental, realidad que Anibal Quijano ha catalogado como la 'colonialidad del poder'.

No cabe duda que aún persiste la segregación racial. No se comprende que hay otras formas de ser y de concebir la vida en el cosmos, que no requiere de pequeñas dádivas del sistema de ‘desarrollo’, sino de organizaciones propias que garanticen el ‘buen vivir’ de los pueblos, ya que al no contar con instancias que garanticen su bienestar como pueblo, surge el desarraigo territorial, como se presenta en el informe del Banco Mundial, que con todo su sesgo neoliberal presenta que el 49% de la población indígena vive en las zonas urbanas, mientras que el 51% en las poblaciones rurales<sup>14</sup>. En definitiva ese desplazamiento se debe a la exclusión social, política, económica y cultural, al despojo de sus territorios o a la afectación

---

14 Cf. Grupo Banco Mundial (2015). *Latinoamérica Indígena en el siglo XXI*. Washinton D.C: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento / Banco Mundial. Disponible en: <https://documents1.worldbank.org/curated/en/541651467999959129/pdf/Latinoam%C3%A9rica-ind%C3%ADgena-en-el-siglo-XXI-primer-a-d%C3%A9cada.pdf>

por el cambio climático o por la contaminación, que deriva en la migración hacia las ciudades o países próximos para acceder a trabajos precarios y mal remunerados, engrosando las grandes periferias y la construcción de una ciudadanía de segunda clase que se convierten en modelo, en ideal de vida para las poblaciones desplazadas.

Por ello, la pluralidad en los pueblos indígenas es mucho más compleja, pues no se limita a un determinado territorio, como lo plantea Silvia Rivera:

No como encerrada en un mapa, sino como un tejido de intercambios, que también es un tejido femenino y un proceso de devenir [...]. Pensada desde la práctica intercultural y no como un disfraz. Pero tenemos, por otro lado, la persistencia de la versión masculina de la identidad, que está anclada en el mapa. El mapa sería entonces las formas modernas, multicultural, de la identidad como una cuestión de minorías: el territorio étnico, el espacio circunscrito y cercado por fronteras, emblematizado en símbolos y signos corporales<sup>15</sup>.

La pluralidad se establece y reconoce en la medida en que los pueblos empiezan a extenderse en la territorialidad como un modo ancestral de vínculo o de la tensión de las diferencias, como también lo propone Rivera:

En la antigüedad andina fue una relación de travesías, cateo y construcción de territorialidades, fundadora de pertenencias y genealogías espaciales; una relación surgida del trabajo de las manos, de la caminata, del *thaki-takiy* (camino y danza: procesión danzada y ritual por un espacio sagrado)<sup>16</sup>.

15 Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón, p. 126.

16 *Ibid.*, p. 127.



De ese modo, se destaca que los pueblos no queden cercados ni clausurados en nominaciones de ‘lo étnico’, como fueron presentados por las ciencias sociales funcionales al sistema, para las que fueron objetivos de estudio en sus investigaciones y en sus ‘trabajos de campo’, a partir de los datos de los ‘informantes’, sin considerar el necesario “entendimiento de las maneras distintas de centrarse en el flujo de la vida en diferentes contextos culturales y sociales”<sup>17</sup>.

## 5. LAS RESISTENCIAS RECREADAS

Estamos en tiempos en que aflora las posiciones que reivindican asumirse con los diversos modos de ‘ser’ y ‘habitar’ el cosmos que cada pueblo indígena va articulando, a fin de beber de las fuentes ancestrales para entretejer sus identidades ante la amenaza de la globalización que afecta en gran manera a las nuevas generaciones que tiene el acceso a una educación ‘civilizatoria’, que aunque busque ser intercultural, está muy lejos de considerar una intraculturalidad creativa que la lleve a seguir ahondando en los diversos saberes que rompan con ciertos patrones tradicionales que se mantienen, pues las comprensiones de los ciclos de la vida se dan de diversas maneras.

Por otra parte, cabe rescatar que en los mundos indígenas surgen diversas ciencias y tecnologías para el sembrado, la salud, la construcción, las previsiones climáticas, la apertura de caminos, la redistribución del agua, el almacenamiento de las semillas, la función de la luna en la crianza de la vida, los ritos, la conexión con las constelaciones y otros saberes que no se encasillan en un solo modo, ya que cada territorialidad va ofreciendo los múltiples saberes, según cada experiencia, guiada por tres principios compartidos:

---

17 Arnold, D. (2107). Hacia una antropología de la vida en los Andes. En H. Galarza (ed.). *El desarrollo y lo sagrado en los Andes*. La Paz: ISEAT, p. 22.

todo vive, todo es parentela —familia— y todo habla. Por ello, los saberes y sabidurías proceden de todas las comunidades de la vida a fin de posibilitar la reciprocidad en las relaciones.

Las búsquedas y las luchas de los pueblos no se limitan a los derechos individuales, sino a la recreación de la vida plena en comunidad junto al cosmos. Por otra parte, siguiendo los aportes de la sabia guatemalteca Gladys Tzul, no se trata de una resistencia que exige sólo el derecho a la tierra, sino “la defensa y conservación de las tierras comunales, asunto que no pasa únicamente por el reconocimiento del derecho comunal”<sup>18</sup>, sino del deseo de la tierra comunal, donde se juegan los procesos de reproducción social de la vida:

Lo comunal indígena no es sólo una identidad, es, sobre todo, una estrategia y una manera de gobernar tierra, agua, de gobernar trabajo comunal, de gobernar fiestas y decisiones. Utilizo el término sistemas de gobierno, o lo indígena como forma de gobierno, porque permite comprender en términos contemporáneos, pero también en términos históricos, la capacidad y la posibilidad histórica y presente de pueblos que se han gobernado a sí mismos. Si bien es cierto que no utilizo el término autonomía de manera sistemática o conceptual, opto por utilizar el término gobierno para dar cuenta de procesos históricos y contemporáneos que han logrado recuperar, conservar, gobernar y defender las tierras comunales<sup>19</sup>.

No cabe duda que la recreación de la resistencia proviene de diversos espacios y fuerzas. Por ejemplo, uno de los aspectos que no habrá que obviar, será el que procede del vínculo con la religión cristiana, aunque se trata de unos cristianismos indígenas nacidos de la evangelización que llegó de la mano de la conquista y de la

18 La Tinta (2019). Gladys Tzul: “Hay que comprender la condición de pluralidad en la lucha de las mujeres”. Disponible en: <https://latinta.com.ar/2019/08/gladys-tzul-hay-que-comprender-la-condicion-de-pluralidad-en-la-lucha-de-las-mujeres/>.

19 *Ibid.*

dominación colonial, por lo que hay una serie de cuestionamientos que proceden de los mismos espacios eclesiales:

A pesar de su indudable buena voluntad, muchos evangelizadores destruyeron las religiones indígenas, y con ellas la base central de resistencia de las sociedades autóctonas contra los invasores, facilitando así la penetración del sistema colonial. Aunque los pueblos-reducciones fueron el crisol de la nueva identidad cultural, y aunque el Dios cristiano haya sido el motivo de ciertos movimientos indígenas libertarios de fines del período colonial [...], ¿puede decirse que ha desaparecido de los cristianismos indígenas todo el peso de la dominación por la vinculación original evangelización-conquista?<sup>20</sup>.

La pregunta planteada por Manuel Marzal queda resonando. Sin embargo, habrá que considerar que si bien el peso de la dominación sostenida por la religión está presente, no obstante, se considera que después de 500 años de cristianismo algunos de sus símbolos fueron asumidos como parte del caminar de los pueblos, que no sólo responde a las interpretaciones propias que puedan adquirir por la evangelización, sino también, como una especie de estrategia, pues ellos saben que dichos símbolos son respetados por la sociedad que los oprime; en algunos casos puede ser una suerte de equiparación de poderes, cuando se presenta un símbolo ancestral junto a ellos.

Nos parece significativo recordar que en 1990 los pueblos indígenas de Ecuador tomaron el templo de Santo Domingo, en el centro de Quito, con el apoyo de organizaciones de la ciudad, convocándose en torno a una eucaristía, lo que permitió tomarlo de manera pacífica. Por otra parte, el carácter sacral del mismo limitó el ingreso de la fuerza armada; de ese modo los pueblos indígenas denunciaron las irregularidades de las tierras que dejó la reforma

---

20 Marzal, M. (ed.). (1994). *El rostro indio de Dios*. México: CRT y Universidad Iberoamericana, p. 21.

agraria. Este hecho marcó la irrupción del movimiento indígena en la vida política del país.

Aunque los símbolos religiosos cristianos ubicados en los territorios indígenas no fueron respetados, como se puede ver en el gran genocidio de Guatemala, que supuso la persecución de indígenas y la quema de los templos con poblaciones indígenas en su interior por parte de las fuerzas armadas, que fueron justificadas por el Estado bajo la excusa de una defensa del ‘complot comunista’. Para Tzul, hubo una política dirigida de exterminio de comunidades enteras, como se registra en los informes, siendo afectados con mucha intención los pueblos de *Chuj*, *Kaqchike*, *Achí* y *Kekchí*:

[...] Lo que estaba en juego era sentar todas las condiciones para un proceso de despojo de tierra. En alguna investigación, utilizaba el concepto de que “el que mata, mata por la propiedad de la tierra” y esa condición del despojo de tierra a través de la muerte o de la represión fue una de las características de la guerra, con un enfrentamiento directo contra las comunidades, con políticas militares de ocupación en los territorios<sup>21</sup>.

En ese sentido, la resistencia desde lo religioso y la espiritualidad ancestral está vinculada a lo político. Por eso han sido y serán consideradas como una amenaza. Sin embargo, pese a la cruel represión, los pueblos de Guatemala se reconstruyen aunque la memoria del horror habita en sus cuerpos, y es posible que desde el contexto de la persecución los símbolos cristianos hayan adquirido mayor sentido en vínculo a las ritualidades propias de cada pueblo, por lo que en esos y otros contextos se podría plantear un cristianismo indígena, no obstante que el purismo de algunas iglesias no lo considere en toda su dignidad, asignándolos como sincréticos, y como pueblos corran el riesgo de que la fuente ancestral se limite a

21 La Tinta (2019). Gladys Tzul: “Hay que comprender la condición de pluralidad en la lucha de las mujeres”. *Op. cit.*

la tradición, sin profundizar en sus sabidurías necesarias para seguir resignificando sus resistencias como pueblos organizados, desde lo comunal como gobierno.

## 6. LAS CONVICCIONES RELIGIOSAS Y LAS ESPIRITUALIDADES ANCESTRALES

*Abya Yala*, a pesar de la llegada del cristianismo como religión oficial, conserva una rica experiencia de espiritualidades compartidas. Aunque se busque separar a la religión del ámbito denominado como seglar, o del ‘mundo’, el cristianismo influyó en la construcción de las sociedades, del mismo modo que el núcleo de las espiritualidades ancestrales configura las sociedades de los pueblos indígenas que por mucho tiempo tuvieron que desarrollarse en la clandestinidad, ya que la divinidad dispensadora de favores y de castigos merecidos, no iba a ser violada por una interpelación de los inferiores. Por ello nuestros territorios fueron asumidos como un continente cristiano y con una fuerte carga de religiosidad popular, sin considerar las expresiones religiosas o de las espiritualidades ancestrales.

De cara a lo planteado anteriormente no se asume el pluralismo religioso en *Abya Yala*, aunque habrá que considerar que muchos pueblos indígenas tampoco se asumen dentro de una esfera religiosa, que algunos estudios arqueológicos, antropológicos y sociológicos plantearon en relación a las estructuras que quedan de algunos vestigios ancestrales. Sin embargo, desde la libre determinación de los pueblos tendrán que acordar cómo deciden nombrar la fuerza dinámica de lo sagrado, vivida a partir de su ontología relacional que es acompañada por una serie de ritos cotidianos y otros que giran en torno a los ciclos del cosmos, en reciprocidad con las diversas comunidades de vida.

Para las religiones monoteístas aún se ve con mucha sospecha esas otras expresiones, por considerar sus símbolos como paganos e idolátricos, lo cual imposibilita acoger la pluralidad de expresiones. Un hecho que refleja ese pensamiento, fue el ritual que se vivió en los jardines del Vaticano, antes del inicio del Sínodo Panamazónico, donde la escultura pequeña de una mujer indígena indignó a más de un cristiano, tras haber sido asociada con el ídolo pagano de la *Pachamama*, prejuicio que refleja el desconocimiento de las cosmogonías y cosmologías de los pueblos andinos, que, por su carácter cosmológico, su mundo simbólico está asociado a la vida y a la fuerza en el cosmos. Además, algunas/os de las/os que participaron en el Sínodo, fueron miembros de los pueblos de la Amazonía que tienen sus propias expresiones.

En ese contexto ubicamos el gran desafío que refleja el *Documento Final del Sínodo Panamazónico* respecto a la realidad de la Amazonía:

La realidad pluriétnica, pluricultural y plurireligiosa de la Amazonía demanda una actitud de abierto diálogo, reconociendo igualmente la multiplicidad de interlocutores: los pueblos indígenas, ribereños, campesinos y afrodescendientes, las otras iglesias cristianas y denominaciones religiosas, organizaciones de la sociedad civil, movimientos sociales populares, el Estado, en fin todas las personas de buena voluntad que buscan la defensa de la vida, la integridad de la creación, la paz y el bien común (*Documento Final del Sínodo Panamazónico* 23).

En esos territorios habitan la mayor parte de pueblos y comunidades indígenas, con sus idiomas, cosmogonías y sus propios modos de vivir lo sagrado, en vínculo con la biodiversidad plena y diversa, que en estos últimos tiempos está siendo gravemente afectada por las políticas extractivistas y el monocultivo, que de algún modo se sostiene en discursos similares a los del ex presidente de Perú Alán García.

Todo esto se presenta como reto para el cristianismo católico, si es que se asume abierto al diálogo, y ello implicará releer sus propias expresiones y modos en que presenta su fe y su espiritualidad, siendo a su vez crítico ante posturas fundamentalistas de las diversas denominaciones cristianas que siguen desacreditando a las espiritualidades ancestrales.

Otro aspecto que sobresale en el *Documento Final del Sínodo Panamazónico*, es el de ser una iglesia con rostro indígena, campesino y afrodescendiente, que sin duda tendrá que pasar en primera instancia por el reconocimiento de un cristianismo indígena, afrodescendiente o campesino, no sólo en los territorios amazónicos, sino en toda *Abya Yala*, que desde antes de los años 90, en el caso indígena, busca ser reconocido como tal, pues no se trata sólo de una pastoral, sino de la implementación de una organización propia de esas comunidades que no pasa sólo por la institución de los ministerios, pues tendrán que ser ellas las que orienten su caminar para no terminar siendo una traducción de una iglesia indígena de tinte ‘occidental’.

## 7. LA RECONSTITUCIÓN DEL CUERPO-TERRITORIO Y DE LA TIERRA-TERRITORIO

En esta última parte retomamos el sentido de la reconstitución de los cuerpos, pues las diversas resistencias y las luchas por los territorios, no pueden obviar el cuerpo-territorio que, al igual que la tierra fue violentada de múltiples maneras. Por ello, el cuerpo-territorio es el primer territorio que requiere ser sanado, ya que los diversos desequilibrios provienen de las rupturas en las relaciones. Ante esto, un aspecto imprescindible en las resistencias indígenas es la reconstitución del cuerpo de las mujeres indígenas, ya que sobre sus cuerpos

pesa el colonialismo patriarcal y el patriarcado ancestral, lo que hace que sus cuerpos estén atravesados por múltiples violencias.

La fuerza del feminismo comunitario indígena parte de la noción de que no se puede plantear la defensa del territorio, sin que se consideren los cuerpos violentados. Por ello se configura la lucha por el cuerpo-tierra y la tierra-territorio, ya que al establecerse el vínculo entre los cuerpos y la tierra, los diversos desequilibrios en las relaciones están lejos del 'buen vivir', o la 'vida en plenitud'.

No se trata de ubicar a las mujeres en una posición de víctimas, sino de reconocer que ellas resistieron mucho más al despojo civilizatorio de sus saberes, aunque para el sistema figuren en el número de la población analfabeta. Sin embargo, son ellas las que en gran medida logran que circule la reciprocidad de la crianza mutua de la vida, que es una dimensión fundamental en la relación humano-cósmico.

Se trata de vincular la fuerza sanadora de las mujeres, de los hombres y de todos los cuerpos, a fin de recuperarnos de las relaciones de poder. Por ello, para muchas mujeres indígenas no es posible plantear el género aislado del racismo, el patriarcado y el capitalismo. La sanación surge de la fuerza de las espiritualidades para seguir haciendo frente a las diversas fuerzas que atentan contra la vida de los pueblos y sus territorios vitales y simbólico. Frente a esto Sylvia Marcos plantea que la

espiritualidad indígena no es asunto de iglesia, de devoción personal o de creencias individuales. Es aquello que unifica e identifica a las colectividades; que les da cohesión. Es lo que se recupera de los ancestros, lo que dota de sentido a sus luchas políticas y sociales. No es, en definitiva, una religión institucional<sup>22</sup>.

22 Marcos, S. (2002). *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. Ciudad de México: Ediciones Eón, p. 122.



Desde la conexión de sus territorios, las mujeres, las/os niñas/os, las/os jóvenes, los varones y las/os ancianas/os, desde la memoria ancestral seguirán sembrando la ‘vida en plenitud’ desde sus saberes plurales, y aunque sus cuerpos sigan cayendo, volverán y seguirán siendo pueblo. Está es la convicción de la reconstitución o la sanación de los cuerpos, que también incluye sanar el cuerpo de la Tierra.

“Vamos a ganar, me dijo el río”.

Bertha Cáceres.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnold, D. (2107). Hacia una antropología de la vida en los Andes. En H. Galarza (ed.). *El desarrollo y lo sagrado en los Andes*. La Paz: ISEAT, pp. 11-40.
- CIDOB, CNAMIB & CONAMAQ. (2013). *Mandato orgánico del primer encuentro de pueblos indígenas*. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/187703220/MANDATO-ORGANICO-DEL-PRIMER-ENCUENTRO-DE-PUEBLOS-INDIGENAS-doc>.
- Guerrero, P. (2018). *La ckakana del corazón: desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Quito: Abya Yala y Universidad Politécnica Salesiana.
- Grupo Banco Mundial (2015). *Latinoamérica Indígena en el siglo XXI*. Washinton D.C: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento / Banco Mundial. Disponible en: <https://documents1.worldbank.org/curated/en/54165146799959129/pdf/Latinoam%C3%A9rica-ind%C3%ADgena-en-el-siglo-XXI-primera-d%C3%A9cada.pdf>
- Cabnal, L. (2017). *Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR – Las Segovias,

pp. 10-25. Disponible en: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>.

- Galeano, E. (2019). Carta de Eduardo Galeano. En: Estado Plurinacional de Bolivia – Ministerio de Relaciones Exteriores. *Conferencia mundial de los Pueblos sobre el cambio climático y los derechos de la madre Tierra*. Disponible en: <http://www.cancilleria.gob.bo/webmre/sites/default/files/libros/Cmpcc%20discursos%20y%20documentos%20seleccionados.pdf>.
- Insurgente Moisés (2015). Economía Política I: Una mirada política desde las comunidades zapatistas. En: Comisión Sexta del EZLN (ed). *El pensamiento crítico frente a la Hidra Capitalista I*. México: Coediciones zapatistas / colección Abya Yala.
- La Tinta (2019). Gladys Tzul: “Hay que comprender la condición de pluralidad en la lucha de las mujeres”. Disponible en: <https://latinta.com.ar/2019/08/gladys-tzul-hay-que-comprender-la-condicion-de-pluralidad-en-la-lucha-de-las-mujeres/>.
- Marcos, S. (2002). *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. Ciudad de México: Ediciones Eón.
- Marzal, M. (ed.). (1994). *El Rostro Indio de Dios*. México: CRT y Universidad Iberoamericana.
- Montes, F. (1999). *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Armonía.
- Pairicán, F. (2013). Rebelión en Wallmapu. En F. Pairicán *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo nación mapuche*. Editado por *Le Monde Diplomatique*, pp. 21-25. Santiago: Editorial Aún Creemos en los Sueños.
- Revista Mariátegui (2018). Alán García: “Respeto a la Pachamama y a los Apus es absurdo y primitivo”. Disponible en: <https://mariategui.blogspot.com/2011/06/peru-alan-garcia-respeto-la-pachamama-y.html>.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Secretaría General del Sínodo de los Obispos (2019). *Documento Final del Sínodo Panamazónico*. Disponible en: <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/documento-final-de-la-asamblea-especial-del-sinodo-de-los-obispo.html>.

# TEOQUILOMBISMO. PISTAS PARA UNA CARTOGRAFÍA DE LAS RESISTENCIAS ESPIRITUALES AFRODESCENDIENTES\*

Cleusa Caldeira\*\*

El mundo maniqueo en el que movemos nos colocó a las negras y a los negros en una subontología, relegándonos a la ‘subhumanidad’ ante la expropiación y la dominación deseada. En la construcción histórica del racismo ontológico-existencial y epistémico, se engendró la subjetividad esclava entrelazada en la falacia eurocéntrica de la superioridad blanca y de la inferioridad negra. La clasificación racial y de género sacralizó un imaginario sociocultural en el cual se naturaliza la negación de la *imago Dei* de una porción considerable de la humanidad y legitima el estado de *Maaf*<sup>1</sup>.

\* Texto original en portugués. Traducido por Álvaro Martínez.

\*\* Brasileña. Doctora en Teología por la Facultad de Filosofía y Teología de los Jesuitas (FAJE), en Belo Horizonte (Brasil). Su proyecto posdoctoral en la FAJE aborda una teología negra en perspectiva decolonial. Es pastora en la Iglesia Presbiteriana Independiente de Brasil y en la Iglesia Presbiteriana Unida. Como profesora colaboradora en la FAJE. También es militante por los derechos humanos de la población negra y del Movimiento de Trabajadores Sin Tierra (MST).

1 Los fenómenos de secuestro, prisión, esclavitud, colonización, cosificación, guetificación y genocidio que la población negra, independientemente de su territorialidad, ha sufrido directamente desde 1.500 hasta hoy, se denomina *Maafa*, es decir, holocausto negro. *Maafa* es el proceso de secuestro y encarcelamiento físico y psíquico de la población negra africana, además de la emergencia forzada de la afrodiáspora. Este término fue acuñado por Marimba Ani, y corresponde, en *swahili*, a la ‘gran tragedia’, el terrible suceso, la desgracia de la muerte, que identifica los 500 años de sufrimiento de personas de origen africano a través de la esclavitud, el imperialismo, el colonialismo, el *apartheid*, la violación, la opresión, las invasiones y la explotación. Cf. Ani, M. *apud*. Njeri, A. (2019). Educação afrocêntrica como via de luta e sobrevivência na Maafa. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 31, mayo - octubre de 2019, pp. 4-17.

En este contexto de holocausto negro, la población afrodiáspora lucha por recuperar y reconstruir la existencia, creando prácticas, espacios y otras condiciones de re-existencia y humanización; provocando a lo largo de la historia de dominación, auténticas grietas en el orden hegemónico del sistema/mundo moderno/colonial. A pesar de una larga tradición de resistencia afrodiaspórica, se percibe, por otro lado, un gran silencio teológico sobre el clamor divino que emerge del mundo negro<sup>2</sup>, invisibilizado e ignorado como lugar de manifestación de la *Ruah* divina.

El desafío y la tarea pendiente es escuchar ese clamor divino y, en línea con la tradición liberadora de la teología latinoamericana en su compromiso con las víctimas históricas, a la luz de la crítica decolonial, develar el carácter teologal y teológico de las resistencias afrodiaspóricas. Preguntar por el estatus teologal de las resistencias negras implica propugnar un pensamiento teológico en interlocución con la tradición del pensamiento crítico negro —incluyendo autores como Aimé Césaire, Frantz Fanon y otros—, como *avant la lettre* del pensamiento decolonial<sup>3</sup>.

Se trata de una tradición totalmente ignorada por la teología tradicional en su complicidad en el ‘epistemicidio’. Al hacer justicia epistémica al pensamiento crítico negro, se engendra una teología negra decolonial cuyo quehacer teológico consiste en rehabilitar epistemologías afrocentradas.

- 
- 2 Al hablar del silencio teológico, no estamos diciendo que no haya una tradición de pensamiento teológico negro en América Latina. Por el contrario, estamos diciendo que, a pesar de innumerables temas teológicos negros, la teología en general aún no ha logrado asumir a las culturas negras como lugar teológico, pues no ha podido desprenderse del eurocentrismo y asumir epistemologías afrocentradas. Tras más de 500 años de resistencia afrodiaspórica y no tenemos aún en Brasil —con el 54% de la población negra— ningún programa de posgrado en teología que ofrezca la disciplina teología negra. Esto apunta a la necesidad de descolonizar las facultades de teología. En este horizonte de descolonización de la teología, en 2020 la Facultad de Filosofía y Teología de los jesuitas en Belo Horizonte (FAJE) ofreció la disciplina “teología negra en perspectiva decolonial”.
- 3 Cf. Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: Una mirada decolonial. *Tabula Rasa*, n. 28, pp. 11-22. En este artículo Grosfoguel revela el origen negro de las teorías críticas del sistema mundial capitalista, del colonialismo interno y de la colonialidad, así como del racismo epistémico en el ocultamiento de esos orígenes negros.

De cierta manera, un pensamiento teológico desde y para los sujetos negros inserta a la teología en la crítica decolonial interpellándola a responder la experiencia histórica del racismo y de la exclusión global. Esto implica un movimiento fenomenológico de rehabilitación de la esencia de la fe cristiana, es decir, del mesianismo original, como postuló Enrique Dussel en su artículo *Descolonización epistemológica de la teología*<sup>4</sup>. En este movimiento se descubrirá que el mesianismo originario no es más que una forma de ‘ser-en-el-mundo’ como pura gratuidad<sup>5</sup>: advenimiento utópico de la nueva humanidad<sup>6</sup>.

Esta fue la apuesta del psiquiatra y pensador Frantz Fanon en su lucha política, a saber: antes del proceso permanente de deshumanización de la población negra la descolonización daría lugar a una humanización, la creación de una nueva humanidad<sup>7</sup>. En este sentido se da cuenta de cierto punto de intersección entre la crítica decolonial y una teología negra: en ambas el proceso de subjetivación aparece como núcleo de la liberación y formación del sujeto para ser regalo para otros, condición para la irrupción del mundo nuevo<sup>8</sup>.

Sobre este punto específico, se sigue en diálogo con la teología latinoamericana posmoderna, desarrollada por el teólogo mexicano Carlos Mendoza Álvarez, en la afirmación de la imposibilidad

4 Cf. Dussel, E. (2013). Descolonización epistemológica de la teología. *Concilium*, vol. 350, pp. 19-30.

5 La rehabilitación del mesianismo original como modo de ‘estar-en-el-mundo’, como pura gratuidad, constituye, a nuestro juicio, el núcleo de la propuesta teológica de Carlos Mendoza Álvarez en su interlocución con la racionalidad posmoderna. Para una aproximación a esta propuesta ver: Caldeira, C. (2019). Cristianismo pós-moderno: *midrash* do tempo mesiânico segundo a teologia de Carlos Mendoza Álvarez. *Theologica Xaveriana*, vol. 187, pp. 1-25.

6 Cf. Caldeira, C. (2019). Teología negra: a fenomenologia do *damné* como caminho de humanização. *Revista Horizonte*, vol. 17, n. 53, mayo-agosto 2019, pp. 991-1020.

7 Cf. Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. En C. Walsh (org.). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, p.42.

8 Para una aproximación a la rehabilitación de la esencia de la fe cristiana a través de procesos de subjetivación en tiempos posmodernos, ver: Caldeira, C. (2019). Cristianismo pós-moderno: *midrash* do tempo mesiânico segundo a teologia de Carlos Mendoza Álvarez. *Theologica Xaveriana*, vol. 187, pp. 1-25.

de decir Dios y lo humano fuera del marco de la fenomenología, desde que la experiencia de volverse humano esté intrínsecamente relacionada con el devenir divino en el mundo<sup>9</sup>. En otras palabras, el proceso fenomenológico de devenir subjetividad es un rastro de la trascendencia inscrita en el corazón de la inmanencia, que es necesario escrutar para dar cuenta de la percepción de la presencia *abscondita e ineffabilis* del *Abbá* de Jesucristo<sup>10</sup>.

Dicho esto, no podemos olvidar que la crítica decolonial denuncia la complicidad epistemológica de la crítica posmoderna con el ‘olvido de la colonialidad’<sup>11</sup>, es decir, con la exclusión ontológico-existencial y epistemológica del sujeto racializado y deshumanizado, expulsado de la relación dialéctica para convertirse en moneda de cambio por excelencia de la matriz colonial de poder.

Además, pensar el advenimiento de la nueva humanidad, es decir, la irrupción de la subjetividad escatológica, no puede prescindir de los procesos históricos de deshumanización que se presentan como obstáculos a la plena realización humana. En otras palabras, parece difícil entender el proceso de humanización como un acto de ser plenamente humano y divino —*kénosis-theosis*—<sup>12</sup>, fuera de la crítica a la deshumanización histórica producida por la matriz colonial de poder, que parece perpetuarse como el sustrato de las relaciones (inter)subjetivas.

9 Cf. Mendoza, C. (2010). *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna*. Guadalajara: SUJ.

10 Cf. Mendoza, C. (2015). *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder.

11 Cf. Maldonado-Torres, N. (2008). A topología do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, imperio e colonialidade. *Revista crítica de Ciências Sociais*, n. 80, pp. 71-114.

12 La teología posmoderna rehabilitó el movimiento redentor del cristianismo bajo el símbolo del binomio *kénosis-theosis*. Si en la *kénosis* hay encarnación como despojo humano-divino, en la *theosis* se da la habilitación para la transformación de la vida hasta translucir la presencia pacífica e innovadora que atraviesa la subjetividad y la eleva a condición humana reconciliada. Cf. Mendoza, C. (2015). *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*, op. cit., p. 144.

# 1. EL RACISMO COMO IMPOSIBILIDAD DE LA *KOINONÍA*

La teología es precisamente una disciplina que pretende responder con esperanza de redención a los dramas históricos de la humanidad. Sin embargo, ella no cumple con su tarea cuando ella misma contribuye a desvirtuar lo real o cuando ella no dispone de los instrumentos que le permiten una aproximación de lo real. Su complicidad en la desvirtuación de lo real puede resultar de una teología anclada en aquello que Boaventura de Sousa Santos llama la “razón indolente”, es decir, una razón “que se considera única, exclusiva, y que no hace el suficiente ejercicio de poder mirar la inagotable riqueza del mundo”<sup>13</sup>.

Un pensamiento teológico negro, en cambio, parte de la constatación del racismo como un poderoso instrumento de desvirtualización de lo real y se sustenta en una “sociología de las ausencias”<sup>14</sup>, propugnada por Santos para oponerse a la “razón indolente” como “un procedimiento transgresor, una sociología insurgente para intentar mostrar que lo que no existe se produce activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo”<sup>15</sup>.

## *1.1. El colonialismo como imposibilidad de comunidad*

Al respecto de la desvirtuación de lo real y de la invisibilización del otro, cabe recordar la afirmación hegeliana en el corazón de la

---

13 Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Encuentros en Buenos Aires. Buenos Aires: CLASCO.

14 Cf. *Ibid.*

15 *Ibid.*

razón moderna de que lo real es racional<sup>16</sup>. Se sabe cuán importante fue Hegel para la fijación de la estructura racista de Occidente, así como toda la tradición filosófica moderna, estableciendo lo real racista como racional, expulsando lo negro de la relación dialéctica<sup>17</sup>. Hegel dijo que los negros eran “estatua sin lenguaje ni conciencia de sí; seres humanos incapaces de despojarse de una vez por todas de la figura animal con la que se confundían”<sup>18</sup>.

Contra la falacia de la afirmación de lo real racional, el pensamiento crítico negro afirma que lo real es irracional, es racista. La violencia racial se constituye en la mayor, más profunda y duradera desvirtuación de lo real, porque ella —como fruto primordial del colonialismo—, produce tal degeneración en lo humano que imposibilita el advenimiento de la temporalidad redimida de su violencia sororal y fratricida; es decir, la etapa armoniosa de lo real, la intersubjetividad.

Aimé Césaire en su libro *Discurso sobre el colonialismo*<sup>19</sup> denunció el racismo y el colonialismo como la gran fractura en la intersubjetividad disfrazada de proyecto civilizatorio que se instaló como una realidad inmutable, produciendo una degeneración en lo humano, tanto en el colonizador como en el colonizado. El colonialismo, para Césaire, produce una degradación de toda la humanidad, ya que “la colonización se esfuerza por ‘descivilizar’ al colonizador, por embrutecerlo, en el verdadero sentido de la palabra, en degradarlo, en despertar los instintos ocultos, por la codicia, por el

16 Con Hegel nace el nombre de la filosofía o la ciencia que aborda la experiencia de la conciencia, es decir, la fenomenología del espíritu. En esta fenomenología, todo lo que piensa la conciencia del espíritu absoluto es real y, por eso, la conciencia crea la historia y, por tanto, “todo lo real es racional y todo lo racional es real”.

17 Somos conscientes de que al evocar a Hegel estamos tocando el tema central del reconocimiento, de la intersubjetividad, que no desarrollaremos en este texto, pero sabemos que es imperativo retomar, sobre todo con las contribuciones de Paul Ricoeur para llegar a la etapa de la gratuidad.

18 Hegel, F. *apud*. Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1, p. 30.

19 Cf. Césaire, A. (2006). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Augusto Sá da Costa.



odio racial, por un relativismo moral”<sup>20</sup>. De modo que no hay valor humano en la colonización, pues en ella el “colonizador, para darse buena conciencia, se acostumbra a ver en el otro, al ‘animal’, se ejercita en tratarlo como ‘animal’, tiende objetivamente a transformarse, él mismo, en ‘animal’”<sup>21</sup>.

Fanon tampoco dejó de afirmar que el racismo y el colonialismo deberían entenderse como formas socialmente generadas de ver el mundo y vivir en él<sup>22</sup>. Para él, el racismo no sólo aprisionaba al negro en una falsa *imago* producida por el blanco, sino que blancos y negros estaban capturados en una visión metafísica y esencialista de sí mismo, cuya liberación “debe tender al universalismo inherente a la condición humana”<sup>23</sup>. Esto implica superar la perturbación patológica de la auto-identificación y la identificación del otro por medio de una tabla cromática diseñada por la colonialidad, para dar paso al mutuo reconocimiento en la gratuidad.

Ignorar, pues, la gran fractura en la intersubjetividad provocada por la clasificación racial y el colonialismo —que se actualiza constantemente— implica el cerrar los ojos a la realidad de las víctimas históricas, así como también impide la apertura del horizonte de la *koinonía*.

Además, optar por ignorar el racismo o negar su existencia es colocarse geopolíticamente del lado de la opresión y, consciente o inconscientemente, convertirse en cómplice del racismo ontológico-existencial y epistémico<sup>24</sup>.

---

20 *Ibid.*, p. 17.

21 *Ibid.*, pp. 23-24.

22 Cf. Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.

23 *Ibid.*, pp. 26, 27 y 28.

24 Cf. Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera: Sentir y pensar la decolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Barcelona: CIDOB y UACJ, p. 446.

Una teología de la liberación sensible a las luchas y a las resistencias de la comunidad afrodiaspórica, debe estar comprometida con el desenganche de la matriz de poder colonial y, por supuesto, del eurocentrismo de la teología tradicional y abrirse a otras epistemologías que han sido silenciadas<sup>25</sup>. No sólo eso, sino que también debe presentarse solidaria cuando los sujetos negros preguntan: “¿podemos decir que la colonización fue justamente el espectáculo por excelencia de la comunidad imposible?”<sup>26</sup>.

## 1.2. *El racismo como negación de la humanidad del otro*

El colonialismo, mediante el racismo, es, ante todo, un proyecto coordinado de deshumanización, con una increíble capacidad de actualización, cuya esencia consiste en la negación de la condición humana del otro a partir de la racialización. Colonialismo y racismo se retroalimentan de la condena del negro a “vivir en la zona de no ser”, donde le es negada una existencia auténtica, tal como constató Fanon al pensar en la fractura y en los efectos traumáticos del colonialismo<sup>27</sup>.

Siguiendo el camino abierto por Fanon, el pensamiento decolonial explicita que la construcción teórica e histórica del sujeto racial se procesó al interior del sistema/mundo moderno/colonial como un eje estructurante de la matriz de poder mundial, que resultó ser el más efectivo y duradero instrumento de dominación universal<sup>28</sup>.

25 En esto consiste el proyecto de una teología negra en perspectiva decolonial que llamamos ‘Teo-Quilombismo’: es decir, una reflexión teológica que asuma las epistemologías que fueran conservadas y cultivadas dentro de los terreros de candomblés como auténticas colonias negras en diáspora.

26 Mbembe, A. (2019). *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Vozes, p. 9.

27 Cf. Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Op. cit., p. 26.

28 Cf. Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 93-126.

El racismo, por tanto, no es solo la discriminación fenotípica y racial de individuos, sino que, sobre todo, es una forma de jerarquización entre inferiores y superiores en vistas de la dominación.

Lamentablemente, el fundamento de esta jerarquización de la humanidad tiene sus raíces en el debate sobre los *Derechos de los pueblos* —con Fray Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de las Casas en controversia con Ginés de Sepúlveda— cuando se preguntan si los indígenas eran seres humanos con plenos derechos teológicos y jurídicos, dado que, a los ojos de los europeos, los pueblos originarios no tenían religión.

En el imaginario cristiano de la época, no tener religión era no poseer alma y, por tanto, ser expulsado del reino de lo humano al reino de lo animal. Se engendró así el “racismo religioso” como el primer debate racista de la historia moderna, que durante los primeros 50 años del siglo XVI precedió a la irrupción del racismo de color<sup>29</sup>.

Bajo un tribunal cristiano-teológico al servicio del Estado imperial, ese debate sobre los amerindios transitó entre el reconocimiento de su posible humanidad y la afirmación de su animalidad. Los amerindios fueron finalmente reconocidos en su humanidad, legitimando así la agencia evangelizadora del ‘Nuevo Mundo’, dado que seres considerados bestias no podían ser evangelizados.

Sin embargo, este reconocimiento de la humanidad de los amerindios aumentó la demanda de esclavos africanos, bajo la condición de no humanos y, por lo tanto, pasibles de ser esclavizados. Así, para Nelson Maldonado Torres, este “escepticismo misantrópico”, es decir, la sospecha teológica sobre la humanidad del otro, fue

---

29 Cf. Grosfoguel, R. (2012). El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon. ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, n. 16, p. 90.

crucial para desarrollar la colonialidad del ser y del saber, junto con el racismo y la exclusión ontológica<sup>30</sup>.

Asimismo, a la par con la implementación de la agencia de esclavitud de los pueblos africanos, es decir, el control del trabajo, hubo una simbiosis del discurso racista religioso con el discurso racista de color. Se configuraba así la racialización de la humanidad por categorías fenotípicas como el principal factor para la expansión y mundialización del sistema/mundo moderno/colonial<sup>31</sup>. Para Aníbal Quijano, la racialización implica una construcción de identidades forjadas bajo la categoría de raza —acuñada para expresar las relaciones de dominación del patrón de poder capitalista mundial— como fundamento de las nuevas identidades geoculturales<sup>32</sup>. El racismo se constituye como una construcción histórica y teórica que crea una línea invisible para forjar identidades racializadas y jerarquizadas.

Esa línea racial separa ontológica y epistemológicamente a la humanidad en dos grupos: por un lado, lo humano y, por otro lado, lo subhumano. Es decir, por un lado, los dominadores y, por otro lado, los dominados.

Fanon captó bien el funcionamiento de esa línea racial al afirmar que las personas que están por encima de la línea son socialmente reconocidas en su humanidad como seres humanos con subjetividad, así como con acceso a derechos humanos, ciudadanos, civiles, y de trabajo. Por el contrario, por debajo de esa línea están aquellas personas que son considerados subhumanas o no-humanas; es

30 Cf. Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 145.

31 Cf. Grosfoguel, R. (2012). El concepto de 'racismo' en Michel Foucault y Frantz Fanon. *Op. cit.*, p. 90.

32 Cf. Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. *Op. cit.*, p. 119.

decir, las que tienen su humanidad cuestionada y por lo tanto están sometidas a violentos procesos de deshumanización<sup>33</sup>.

En la concepción fanoniana de racismo, aquellos que están por encima de la línea de lo humano son considerados como superiores y viven en la “zona del ser”, mientras que aquellos que están por debajo de esta línea son considerados inferiores y viven en la “zona del no-ser”, también llamada por Ramón Grosfoguel como “línea que soporta humanidad”<sup>34</sup>. Esta definición es de suma importancia para no reducir el ‘racismo’ a solamente una de sus formas particulares como expresión universal de exclusión, ya que el racismo puede estar marcado por el color de piel, la etnia, la lengua, la cultura y la religión. Todo depende de las diferentes historias coloniales, cuya jerarquía de superioridad/inferioridad establece la línea de lo humano<sup>35</sup>.

Haciendo una correlación entre la línea humana de Fanon y la línea abismal de Boaventura de Sousa Santos, Grosfoguel explica que los conflictos en la zona del ser son gestionados por el “mecanismo de regulación y emancipación”, donde los códigos de derechos civiles, humanos, laborales, así como las relaciones de civismo, los espacios de negociación y de acción política, les son reconocidos al ‘otro’ oprimido por parte del ‘yo’ opresor.

En la zona de no-ser, donde habitan aquellas y aquellos que no son parte de la relación dialéctica yo-otro, el método para gestionar los conflictos es siempre a través de la violencia perpetua; ya la emancipación es una excepción. Esto hace que aquellas y aquellos

---

33 Cf. Grosfoguel, R. (2012). El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon. *Op. cit.*, p. 93.

34 Cf. Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos. En AA. VV. *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: Fundación Cidob. Disponible en: <http://www.elcorreo.eu.org/La-descolonizacion-del-conocimiento-Dialogo-critico-entre-Frantz-Fanon-y-Boaventura-de-Sousa-Santos?lang=fr>

35 *Ibid.*

que viven en la zona del no-ser estén “condenado[s] a una vida infernal”, como demuestra Fanon en *Os condenados da Terra*<sup>36</sup>.

### 1.3. *El racismo como desviación existencial*

Ser negro es ser violentado de manera constante, continua y cruel, sin pausa ni descanso, por un doble mandato: el de encarnar el cuerpo y las ideas del ego del sujeto blanco y el de rechazar, negar y anular la presencia del cuerpo negro<sup>37</sup>.

Estar bajo ese doble mandato del que habla la psiquiatra afro-brasileña Neusa Santos Souza al analizar la experiencia de los afro-brasileños y el ascenso social es, de hecho, una experiencia de vivir desinstalado de su capacidad de producir vida a partir de una proyección existencial. Esa es la condición de la negra y del negro presos en la falsa *imago* que el blanco creó para someterlos a dominación y deshumanización permanente: vivir la “aniquilación psíquica”<sup>38</sup>.

A raíz de Fanon, Souza diagnosticó en este doble mandato, el deseo de autoaniquilación, ya que el “negro, en el afán de emblanquecer, desea, nada más ni nada menos, que la propia extinción. Su proyecto es, en el futuro, dejar de existir; su aspiración es no ser o no haber sido”<sup>39</sup>. Esto se debió a que la sociedad colonial le hizo creer, como constató Fanon, que en su calidad de negro solo le quedaba un destino: convertirse en blanco<sup>40</sup>.

36 Cf. Fanon, F. (1968). *Os condenados da Terra*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

37 Souza, N. (1983). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Río de Janeiro: Edições Graal, p. 9.

38 Cf. Branche, J. (2009). *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Bogotá D.C.: Ministerio de Cultura, p. 25.

39 Souza, N. (1983). *Tornar-se negro*. *Op. cit.*, p. 5.

40 Cf. Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. *Op. cit.*, p. 180.

Se trata de la “colonialidad del ser” con la imposición de la *imago* bajo la adjetivación de las emociones, de las divinidades, de las creencias y del lenguaje para poder llevar a cabo el humanismo de la civilización occidental. Por tanto, estar condenado a vivir en la zona del no-ser

es, en efecto, una vida vivida alienada de toda posibilidad de cultivar un proyecto existencial y una afirmación ontológica, bajo el peso de la deshumanización; una forma de vivir expulsada de la posibilidad de cultivar su propia morada existencial. Esto significa existir no para sí mismo, sino para un otro que se aloja en la psiquis, a quien se desea conformar o terminar viviendo una existencia despreciable<sup>41</sup>.

En eso consiste la eficacia de la racialización, la colonización y la deshumanización; es decir, ella produce tal alienación del sujeto colonizado, que lo convierte en un no-ser; produce una división ontológica, sin la cual el funcionamiento de la matriz de poder colonial no puede operar. Y no solo eso, pues el escepticismo sobre la naturaleza humana del negro deja de ser exclusividad del colonizador y, al introyectar la falsa *imago*, el propio negro pasa a cuestionar su propia humanidad.

Pensando en la realidad de los afroamericanos, Orlando Patterson llama a este fenómeno como “muerte social”<sup>42</sup> impuesta a través de instrumentos simbólicos de dominación, que convirtieron a los negros esclavizados en personas anónimas e invisibles como seres humanos<sup>43</sup>. Y esa muerte social, a su vez, llevó al negro esclavizado/colonizado a preguntarse ‘¿qué soy yo?’ en lugar de preguntarse

---

41 Villa, E. & Villa, W. (2018). Sociogéneis en las víctimas de la trata del mercado cautivo: una orientación existencial de vidas negadas. *Tabula Rasa*, n. 28, p. 176.

42 Petterson, O. *apud*. Haymes, S. (1982). *Slavery and social death*. Cambridge: Harvard University Press, p. 38.

43 Cf. Villa, E. & Villa, W. (2018). Sociogéneis en las víctimas de la trata del mercado cautivo. *Op. cit.*, p. 177.

‘¿quién soy yo?’<sup>44</sup>, ya que su condición humana y unicidad irreducible no es algo que viene dado de antemano.

Esta es, en efecto, la “desviación existencial” impuesta al negro por la civilización blanca de la que habla Fanon; aquello que se llama “alma negra” no es más que una “construcción del blanco”<sup>45</sup>. Esta desviación existencial hace que el sujeto negro racializado/colonizado internalice su proceso de colonización, generando así las condiciones de no-inexistencia.

Para Fanon, la salida, tanto de la aniquilación psíquica como de la muerte social, pasa por la desalienación y la descolonización, que implica desaprender todo lo impuesto y asumido por el colonialismo y la deshumanización para reaprender a ser mujer y hombre libre. Y reconociendo que blancos y negros deben participar de este proceso de aprendizaje y desaprendizaje, la lucha decolonial fanoniana se vuelve principalmente para los individuos que habitan en la zona del no-ser, o sea, los ‘condenados de la Tierra’<sup>46</sup>.

Fanon explica su objetivo en la lucha decolonial: “queremos ayudar a los negros a liberarse del arsenal de complejos nacidos dentro de la situación colonial”<sup>47</sup>. Él entiende que una auténtica desalienación del negro no puede prescindir de la toma de conciencia de las realidades sociales y económicas, ya que sólo hay complejo de inferioridad después de un doble proceso: (1) inicialmente económico, y; (2) luego, por interiorización, o mejor dicho, epidermización de esa inferioridad<sup>48</sup>.

44 Cf. Gordon, L. *apud*. Haymes, S. (2013). Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano. En C. Walsh *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, p. 204.

45 Cf. Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. *Op. cit.*, p. 30.

46 Cf. Fanon, F. (1968). *Os condenados da Terra*. *Op. cit.*.

47 Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. *Op. cit.*, p. 44.

48 *Ibid.*, p. 28.



Y para llevar a cabo la descolonización y la deshumanización, en *Pele negra, máscaras brancas* Fanon hace uso de “sociogenia” como un método de socio-diagnóstico para analizar e intervenir en la experiencia vivida por los sujetos negros racializados/colonizados y sometidos a la deshumanización<sup>49</sup>. En efecto, la “sociogenia” apunta a la determinación reflexiva entre capitalismo, colonialismo y racismo y, también a la posibilidad histórica de una praxis anticolonial emancipatoria que englobe, tanto aspectos objetivos como subjetivos de la existencia humana<sup>50</sup>.

La sociogénesis tiene como propósito central, restaurar la humanidad por medio de la “autodeterminación y autoliberación”; es decir, facilitar la formación de la subjetividad, la autoreflexión y la praxis de liberación. La enseñanza consiste, entonces, en capacitar el subotro a tomar una posición en la que él o ella pueda reconocer y hacer las cosas por sí mismo<sup>51</sup>.

Con la sociogenia, Fanon pretende hacer explícita la conexión entre lo subjetivo y lo objetivo, entre, por un lado, los complejos de inferioridad de los pueblos negros y colonizados y, por otro, la estructura particularmente opresiva de la sociedad colonial, [...] [conexión que podría ayudar al] negro a ser consciente que la única alternativa para la liberación es actuar en relación al cambio social [...]. La sociogenia se convierte en una [...] ‘ciencia para la humanidad’, [...] un tipo de pedagogía, cuya función no es ‘educar’ de manera tradicional, sino facilitar la autoliberación negra,

---

49 Cf. Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. *Op. cit.*, p. 44. “La sociogenia o sociogénesis es el método pedagógico socio-diagnóstico que utiliza Fanon, particularmente en *Pele negra, máscaras brancas*, para analizar la experiencia, condición y situación de los hombres y mujeres negros como sujetos racializados/colonizados en sociedades gobernadas por sujetos blancos. El motivo de este análisis es intervenir y actuar sobre esta experiencia y sobre estas sociedades, para la transformación psíquica y estructural y la liberación social”.

50 Cf. Faustino, D. (2018). Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogénesis do colonialismo. *Ser Social*, vol. 20, n. 42, enero-junio de 2018, p. 148.

51 Cf. Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. *Op. cit.*, p. 46.

actuando contra las estructuras de opresión y aquellas que niegan su peso ontológico<sup>52</sup>.

Conociendo los modos como actúan los sujetos colonizados es posible considerar formas de descolonización y liberación de los cuerpos que pasaron por un largo proceso de dominación colonial, así como observar las emergencias y las posibilidades que pasan por la descolonización, tales como las formas creativas de existencia generadas a partir de la producción de una vida desacoplada del modelo de deshumanización y dominación occidental<sup>53</sup>.

Sólo a través de la desalienación y la descolonización nace el sujeto político capaz de superar

‘el querer estar’ y ‘ser en el cuerpo’ que no le corresponde habitar, sobre todo cuando éste es el resultado de una inducción a la renuncia histórica de las propias formas de aprehender, afirmar y reafirmar un ‘esquema corporal’ desdibujado por la producción histórica y estructural del poder<sup>54</sup>.

Esta producción histórica y estructural del poder ha sido la misma que las negras y los negros se vieron obligados a aceptar subjetivamente para habitar la zona del no-ser.

En esto consiste lo radicalmente nuevo en la sociogénesis de Fanon: “invención de la existencia”, que debe entenderse como “creación”. Es precisamente la capacidad de creación, la principal característica de la parte activa del ser, parte de la práctica de la

52 Maldonado-Torres, N. *apud*. Walsh, C. (2013), pp. 44-45. F. Fanon & C. James (2005). Intellectualism and enlightened rationality. *Caribbean Studies*, v. 33, n. 2, pp. 149-194.

53 Cf. Villa, E. & Villa, W. (2018). Sociogénesis en las víctimas de la trata del mercado cautivo. *Op. cit.*, p. 178.

54 *Ibid.*

libertad, de crear, inventar y vivir con los otros, es decir, ser radicalmente humano<sup>55</sup>.

## 2. QUILOMBISMO<sup>56</sup>: CARTOGRAFÍA DE LA OTRA COMUNIDAD

Tachados en la zona del no-ser, inscritos en el cuerpo y en el alma en una subontología y subhumanidad, considerados sin existencia y sin resistencia ontológica, las negras y los negros han descubierto que la manera de escapar del destino impuesto por el blanco es re-existir<sup>57</sup>.

Hablar de las resistencias afrodiaspóricas, más específicamente afrobrasileña, implica siempre un acercamiento al proceso ontológico-existencial de volverse negro; es decir, los modos de subjetivación negra. Para ello, es fundamental privilegiar la mirada de aquellos que habitan la zona del no-ser, positivar esa cartografía<sup>58</sup>; no sólo para

55 Cf. Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. *Op. cit.*, p. 44.

56 El quilombismo es un concepto científico histórico-social acuñado por Abdías Nascimento para describir el complejo de significaciones y praxis de liberación del quilombo. Cf. Nascimento, A. (2019). *O quilombismo. Documentos de uma militância Pan-Africana*. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, pp. 273-312.

57 Achinte, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. En C. Walsh. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, p. 445. "Concibo la re-existencia como los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera, confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta hoy ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes. La re-existencia apunta a descentralizar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas [...] las claves de formas organizativas, productivas, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y reinventarla para seguir transformándose".

58 La cartografía en cuestión no está vinculada a la cartografía tradicional que se ocupa de trazar mapas de territorios, relieve y distribución poblacional. Más bien, siguiendo a Foucault y Deleuze, se piensa en una cartografía social que hace diagramas de relaciones, enfrentamientos y cruzamientos entre fuerzas, mediaciones, juegos de verdad, enunciados, juegos de objetivación y subjetivación, producciones y estetizaciones de sí mismo, prácticas de resistencia y libertad. Como método, se presta al análisis y desmontaje de dispositivos, acción que consiste en desentrañar sus entrelazadas líneas, además de instrumentalizar la resistencia a sus modos de objetivación y subjetivación. Cf. Filho, K. & Teti, M. (2013). A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. *Barbarói*, n. 38, pp. 45-59.

evitar la invisibilidad, sino, sobre todo, para develar su crítica radical al proyecto moderno y su limitada definición de humano.

## **2.1. *Subjetividad afrodiaspórica como modo de re-existencia***

En este horizonte, no podemos olvidar que la historia del Atlántico negro como contracultura a la modernidad proporciona un vasto acervo de construcción de subjetividades y procesos de subjetivación en la diáspora negra, como ha demostrado Paul Gilroy en *O Atlântico negro*<sup>59</sup>, que revela el dinamismo de una cartografía que permite el surgimiento de contrapoderes capaces de desafiar la retórica hegemónica que aprisiona a negros y a blancos en identidades racializadas y esencializadas. Resistir y re-existir en la diáspora negra consiste en la habilidad de reinventarse para enfrentar la realidad, lo real racional y racista concebido como una realidad inmutable.

En el marco referencial de una pedagogía decolonial, Stephen Nathan Haymes habla del funcionamiento de una “pedagogía esclava” entre los afroamericanos; es decir, una “imaginación pedagógica” que permitió, del “trabajo simbólico”, suscitar una visión y expectativa ética de la humanidad, de la mujer negra y del hombre negro; sobre todo, cómo vivir como humanos integrando una comunidad de pertenencia y con esperanza en medio de un sistema de deshumanización.

A través de esta pedagogía, “la cultura de los esclavos” apuntó a mitigar el sufrimiento de la población negra que, a su vez, se relacionó con la conciencia de su valor como ser humano. En este proceso pedagógico de aprender a elevarse como ser humano, la

---

59 Cf. Gilroy, P. (2019). *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34.

cultura del esclavo planteó interrogantes ontológicos y teológicos sobre qué es el ser humano y qué debe ser.

La esperanza se abre a las posibilidades que existen para la conexión y expresión humanas y a las manifestaciones de la libertad humana. Los esclavos, como pueblo con esperanza, usaron sus posibilidades para minimizar y rechazar el control que las realidades y rutinas, que se tomaban como verdaderas, tenían sobre su imaginación [...]. A través del trabajo simbólico —es decir, mediante sus canciones, cuentos y rituales de confirmación [...]—, los esclavos se enseñaban a sí mismos el significado moral y ético de crear una pertenencia comunitaria [...] para convertir a los esclavos en seres humanos<sup>60</sup>.

En efecto, la “cultura esclava” de que habla Haymes fue una contracultura al sistema/mundo moderno/colonial que colocó a la negra y al negro en una subhumanidad, deshumanizándolos y animalizándolos. Esa contracultura fue responsable de enseñar a las mujeres negras y a los hombres negros a vivir una vida humana.

En contraste a la retórica racista de la razón moderna, la cultura de los esclavos hizo uso de un lenguaje simbólico y metafórico, incluso difícil de descifrar por el colonizador: las canciones, las danzas, los rituales, el arte, las narrativas, que tenían el poder de llegar directo al corazón de los negros esclavizados. Ese lenguaje metafórico y simbólico tuvo, sobre todo, el poder de suplantar el desencanto que rodeaba la vida de los negros en una situación de sometimiento al intenso sufrimiento, no sólo físico, sino psíquico, como técnica de dominación. El lenguaje simbólico y metafórico de los negros esclavizados emerge como contracultura y acción performativa de resistencia<sup>61</sup>.

---

60 Cf. Haymes, S. (2013). Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano. En C. Walsh. *Pedagogías decoloniales*. Op. cit., pp. 225-226.

61 *Ibid.*

A diferencia de la cultura occidental, que estableció la educación como condición para lograr la humanidad, la contracultura de los esclavos “entendía que el hecho de ser humano no es algo que se consigue a través de la educación, sino algo que ya somos”, y que, por lo tanto, la “misma existencia en el mundo presupone la libertad”<sup>62</sup>.

Lo que vemos en la contracultura de los esclavos no es exclusivo de los afroamericanos, antes hace parte de la cartografía del Atlántico negro; es decir: la subjetividad afrodiaspórica se constituye en el proceso de resistir y re-existir ante el proyecto de deshumanización, recreando el mundo de la vida.

## 2.2. *Quilombismo como descolonización radical*

En este vasto complejo dinámico del Atlántico negro puede verse que, a pesar de las imposiciones e interdicciones del mundo maniqueo, la mujer negra y el hombre negro nunca se dejan capturar totalmente, pues siempre encuentra una manera de demostrar resistencia ontológica, de afirmar su presencia en el mundo y de habitar la zona del ser.

Brasil fue el país que recibió el mayor contingente de negros esclavizados y el último en abolir el trabajo esclavo. Fueron casi 400 años de esclavitud negra, y el proceso ontológico-existencial de volverse negro en Brasil, es denominado ‘quilombismo’<sup>63</sup>, que debe ser considerado como el principio fundamental de los procesos de subjetivación de los afrobrasileños.

62 *Ibid.*, p. 212

63 Cf. Nascimento, A. (2019). *O quilombismo. Documentos de uma militância Pan-Africana*. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro. En el pensamiento afrobrasileño, el quilombismo se convirtió en un concepto científico histórico-social acuñado para ayudar a codificar la experiencia negra, sistematizarla, interpretarla y sacar de ella todas las lecciones teóricas y prácticas desde la perspectiva exclusiva de los intereses de la población negra y de su visión del mundo.

Así, parece imposible hablar de resistencias espirituales afrobrasileñas fuera de la cartografía del quilombo. Esto se debe a que, desde el inicio del colonialismo en el siglo XV, ya se tiene registro de la insurrección quilombola como forma de resistencia afrobrasileña de orden ética, política, económica, cultural y espiritual<sup>64</sup>.

El quilombo brasileño tiene sus raíces en el *kilombo* africano, más específicamente entre los pueblos de lengua bantú —los *imbagalas* o *jangas*—, que era un pueblo que vivía un proceso constante de cambios económicos, políticos, religiosos, mitológicos y místicos<sup>65</sup>.

A través de una sociología de la praxis negra, Clovis Moura profundizó en el funcionamiento del quilombo en tanto mecanismo de resistencia al sistema deshumano de esclavitud/colonialismo, subvirtiendo totalmente la ideología de la incapacidad negra para ofrecer resistencia ontológica y legitimidad política y normativa. Moura demostró que el quilombo se constituye en una unidad de protesta radical y experiencia social, de resistencia y reelaboración de los valores sociales y culturales de los negros esclavizados en el contexto de una sociedad latifundista-esclavista<sup>66</sup>.

El quilombo aparece como la negación total del sistema colonial y como la única forma para que la mujer negra y el hombre negro puedan recuperar su humanidad; es decir, su capacidad de ser para sí mismo y para los otros.

El esclavo, por tanto, sólo podrá reencontrarse como hombre, restablecer su interioridad, su subjetividad integralmente, a partir del momento en que no sólo se niegue al trabajo, sino que se niegue junto con otros, colectivamente, socialmente a través de la

---

64 Cf. Nascimento, B. (1995). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodíaspóra*, año 3, n. 6-7, pp. 41-49.

65 Cf. *Ibid.*

66 Cf. Moura, C. (2019). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva.

organización de un territorio libre. Es a partir de este momento que el esclavo reestablece su plenitud humana, la que le fue socialmente negada por la fuerza, por la coacción económica y extra-económica, por la violencia [...]. Sólo en el universo quilombola el esclavo se integraba completamente en la esencia plena de su ciudadanía y tenía su humanidad restaurada y rescatada<sup>67</sup>.

Aún más subversivo en la formación quilombola como una opción decolonial, además de una radicalidad social y económica, reside en la superación del complejo de jerarquización racial, pues su población será “diferenciada étnicamente sin que sobre esas diferencias se establezca una escala jerárquica que da valor positivo (o negativo) a cada connotación étnica, clasificando a los agentes sociales según su color”<sup>68</sup>. El quilombo rompe con la clasificación social que establecía la inferiorización de la población no blanca en relación a la blanca.

En este sentido, el antropólogo brasileño-congolés Kabelengele Munanga explica la cartografía del quilombo como campo de iniciación, no solo para la resistencia, sino para el advenimiento de una auténtica democracia multirracial, de carácter pluriversal y transcultural. El quilombo era un campo abierto a todos los oprimidos de la sociedad —negros, indios y blancos—, anticipándose así a un modelo de ‘democracia multirracial’, aún por instaurarse en Brasil.

No solo eso, sino que, además, las prácticas y estrategias quilombolas se llevaron a cabo dentro de un modelo transcultural, que apuntaba a formar identidades estables y abiertas, más allá de los límites de su cultura<sup>69</sup>.

67 Moura, C. (2001). A quilombagem como expressão de protesto radical. En C. Moura (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL.

68 *Ibid.*

69 Cf. Munanga, K. (1996). Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, n. 28, p. 63.



Los quilombolas cultivan una apertura externa en un doble sentido: tanto para dar como para recibir influencias culturales de otras comunidades, sin renunciar a su existencia como una cultura distinta y sin faltar el respeto a lo que había de común entre los seres humanos. Así, los quilombolas apuntaron a la “formación de identidades abiertas, producidas por la comunicación permanente con el otro, y no de identidades cerradas, generadas por barricadas culturales que excluyen al otro”<sup>70</sup>.

El fin del régimen esclavista en suelo brasileño fue, por tanto, el resultado de esa resistencia negra que se oponía radicalmente al régimen colonial. Mientras que el quilombo fue un módulo de resistencia radical al régimen esclavista, la *quilombagem* como un proceso *continuum*, supuso precisamente por su existencia y permanencia en el tiempo, el desgaste permanente del sistema<sup>71</sup>.

Históricamente, durante más de tres siglos de esclavitud negra, el quilombo —como institución en sí misma— fue un núcleo negro en donde se experimentaba un sistema social alternativo a la opresión del sistema colonial y deshumanizador. La huida hacia el quilombo constituyó una primera reacción al colonialismo y así marcó el nacimiento del sujeto político.

Por eso, parece perfectamente legítimo pensar el quilombismo en términos de “descolonización racial” al modo fanoniano, porque huir para el quilombo marca el nacimiento del sujeto político ante la negativa a rendirse a la barbarie que niega y priva de humanidad al otro.

La descolonización surge como una fuerza de rechazo y se opone directamente a la afección al hábito. Esta fuerza de rechazo constituye el primer momento de lo político y del sujeto. De hecho, *el*

---

70 *Ibid.*

71 Cf. Moura, C. (2001). *A quilombagem como expressão de protesto radical. Op. cit.*

*sujeto de lo político* —o simplemente el sujeto fanoniano— *llega al mundo y al sí, a través de este gesto inaugural, que es la capacidad de decir no*<sup>72</sup>.

Moura atribuye a la *quilombagem* el fin del sistema esclavista en Brasil. Y que ambos, *quilombagem* y sistema esclavista, llegaron a su fin juntos, dado que aquella alcanzó su consumación con el final de este. Sin embargo, la abolición del trabajo esclavo en 1888, no resultó en una auténtica liberación de las mujeres negras ni de los hombres negros, y tampoco en el establecimiento de una verdadera democracia racial. Por el contrario, la colonialidad ha perdurado y continúa hasta nuestros días.

Más que pensar en un fin de la *quilombagem*, hubo —Beatriz Nascimento lo explica—, en realidad, una transfiguración del quilombo como institución a instrumento ideológico en el siglo XX, convirtiéndose en un símbolo de la resistencia afrobrasileña en la lucha por la autoafirmación y la autocomprensión. Desde entonces, la mística del quilombo pasó a alimentar el sueño de libertad negra, proveyendo de elementos para la construcción de la conciencia histórica nacional, sobre todo con la reafirmación de la herencia africana y la construcción de la identidad afrobrasileña<sup>73</sup>.

Para Jerome Branche, las resistencias negras estaban “suficientemente integradas a la cultura nacional dominante”<sup>74</sup> y, “a través del tiempo y del intercambio translocal [...] terminó erosionando el hito original de esas resistencias negras, ya sean los quilombos en Brasil, los *palanques* en Colombia o los cimarrones en Jamaica”<sup>75</sup>. Sin embargo, más allá de la integración a la cultura dominante o la pérdida de su originalidad, parece que desde su surgimiento —en

72 Mbembe, A. (2017). *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, p. 185 [cursivas propias].

73 Cf. Nascimento, B. (1995). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra., *op. cit.*

74 Cf. Branche, J. (2009). *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. *Op. cit.*, p. 28.

75 *Ibid.*

el instante mismo del colonialismo—, el quilombo se presenta como algo dinámico y fluido, incluso puede darse, a primera vista, la idea de integración o asimilación por la cultura hegemónica.

Sin embargo, la ética del quilombo sigue viva en las comunidades quilombolas que siguen bajo fuerte amenaza de extinción por la fuerza del Estado y su necropolítica. Esas comunidades representan auténticos núcleos negros que luchan, resisten y re-existen en medio de los violentos procesos de extractivismo económico y cultural.

En Brasil existen más de 2.200 comunidades quilombolas remanentes de esclavizados fugitivos que se apropiaron de una porción de tierra<sup>76</sup>. Además de estas comunidades, encontramos esa misma mística quilombola en los Movimientos de Trabajadores Sin Tierra, que hacen visible el abandono del Estado a la población afrobrasileña tras la abolición del trabajo esclavo y su irrestricto apoyo a los grandes terratenientes. Y, por supuesto, no se pueden olvidar las innumerables *favelas* brasileñas como auténticos núcleos negros de resistencia y re-existencia ante un Estado que está al servicio del extractivismo como modelo de recolonización que se alimenta de la “guerra contra los pueblos”<sup>77</sup>.

Es claro, por tanto, que, así como el modelo de recolonización se actualiza, se actualiza la fractura colonial; esto es que hace que perdure la colonialidad, pero, paradójicamente, también el quilombismo se actualiza como opción decolonial.

Por eso parece más acertada la comprensión del pensador afrobrasileño Abdias Nascimento, cuando afirma que el quilombo actúa como una idea-fuerza, una energía que inspira modelos de

---

76 Cf. Anjos, R. (2005). *Territórios das comunidades quilombolas no Brasil: segunda configuração espacial*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria.

77 Cf. Zibechi, R. (2016). Extractivismo es una guerra contra los pueblos. *Hora 25*, vol. 122, pp. 12-14.

organización dinámica y alternativa<sup>78</sup>. Siempre con la capacidad de contextualización, el quilombo o “quilombismo está en constante reactualización, atendiendo a las exigencias del tiempo histórico y situaciones del medio geográfico”<sup>79</sup>.

Es en este sentido, para hacer justicia a la resistencia afrodiaspórica, que pensamos en “teoquilombismo”<sup>80</sup> para dar cuenta de la percepción de la presencia animadora de la *Ruah* divina alimentando nuestras luchas y resistencias, haciendo surgir una subjetividad afrodiaspórica, cuya fuente originaria parece ser la ‘solidaridad en el sufrimiento’.

### 2.3. *Malungagem: de la solidaridad en el sufrimiento nace la comunidad*

Reemplazada la idea de no resistencia ontológica por la cartografía del quilombo, surge una pregunta: ¿existe una fuente de comunión entre las mujeres negras y los hombres negros diaspóricos más allá de la epidermización? Aún más, ¿es posible pensar en una fuente originaria de la subjetividad afrodiaspórica más allá de los esencialismos, nacionalismos y concepciones metafísicas? ¿Habría una fuente originaria que alimenta el agenciamiento negro en medio de la colonialidad que deshumaniza y promueve la degeneración de lo humano?

En el contexto brasileño, el concepto de ‘*malungo*’ proporciona elementos para reconstruir una posible génesis de la comunidad afrodiaspórica más allá de la racialización, donde mujeres negras y hombres negros, todavía en suelo africano, crearon vínculos políticos y estrategias de supervivencia.

78 Cf. Nascimento, A. (2019). *O quilombismo. Documentos de uma militância Pan-Africana*. Op. cit., p. 282.

79 *Ibid.*

80 Cf. Caldeira, C. (2020). Teoquilombismo. Resistencias espirituales afrobrasileñas. *Concilium*, vol. 384, pp. 75-86.

La palabra *malungo* tiene sus raíces en los pueblos bantúes de África central y oriental y, más específicamente, en los habitantes de Kikongo, Umbundu y Kimbundu. *Malungo* denota al menos tres significados: (1) consanguinidad o hermandad; (2) canoa grande y; (3) desgracia. Para aquellos pueblos que hablaban bantú y tuvieron que hacer la travesía de la *middle pasage*<sup>81</sup>, *malungo* designaba al “compañero a bordo”.

Jerome Branche se refiere a *malungagem* como una especie de “proto-nación”<sup>82</sup> afrobrasileña, que refiere a ideas de intersubjetividad, reconocimiento mutuo y solidaridad en medio de la clasificación racial y la ideología de inferioridad negra y superioridad blanca.

En el Brasil colonial el término ‘*meu malungo*’ se refería a “mi camarada con quien compartí la desgracia de la gran canoa que cruzó el océano”. Dado que la noción de océano está [...] incrustada en la idea de cruzar en un gran barco y también se refiere a la línea de demarcación entre la vida y la muerte, ‘*malungo*’, para los hablantes de bantú en África, también se refería a “viajero”, parafraseando a Robert Slenes, “aquel que sobre el mar de la muerte regresó a la tierra de los vivos”<sup>83</sup>.

A principios del siglo XIX, el británico Robert Walsh en su crónica *Notices from Brasil* entre 1828 y 1928 verificó la existencia de una ética del *malungo*, que revelaba “un vínculo que los une con la misma fuerza que si fueran de la misma raza, y esa es la comunidad de miseria

---

81 El concepto de *middle passage* se ha traducido como ‘pasaje intermedio’. Es una expresión de uso consagrado de la historiografía de lengua inglesa, utilizada para designar el tramo más largo y de mayor sufrimiento de la travesía atlántica realizada por los barcos esclavistas. El *middle passage* también se refiere a la transformación, metafóricamente representada por el momento vivido en el barco esclavista, de las identidades de aquellos individuos de diferentes etnias específicas para una nueva forma de identificación como africanos genéricos o ‘negros’. Cf. Gilroy, P. (2019). *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*, Op. cit.

82 Cf. Branche, J. (2009). *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Op. cit., p. 21.

83 *Ibid.*, pp. 17-18.

de los barcos que los trajeron aquí. Las personas unidas de esta manera por esta asociación temporal se autodenominan *malungos*<sup>84</sup>.

Por otra parte, constata que los *malungos* alimentaban una conciencia de que eran sobrevivientes, porque habían vencido a la muerte en dos ocasiones: sobrevivieron a los barcos negreros, incluyendo toda la clase de males que sobrevinieron al confinamiento durante el *middle passage* y, también, vencieron a la muerte en las fábricas de esclavos en la costa occidental africana y a todo el viaje hasta el punto de cruce que llevaba hasta ocho meses.

En el crisol del barco negrero donde se fraguó esta *comunidad de sufrimiento y solidaridad*, sus integrantes habían testimoniado cómo otros en su compañía enfermaban y morían de enfermedades y castigos, o simplemente enloquecían por la magnitud del trauma de su desarraigo y confinamiento [...]. Los *malungos* transatlánticos pertenecían a una comunidad que, en una palabra, se habría fundado sobre una experiencia que había llevado sus recursos físicos y psicológicos hasta los límites más extremos<sup>85</sup>.

Si se puede hablar de un momento originario de la subjetividad afrodiáspórica, la subjetividad negra, sin duda este sería el ‘*malungagem*’. Pudo haber sido esta conciencia de comunidad en el sufrimiento y en la solidaridad la que siempre ha impulsado el quilombismo en suelo brasileño en cuanto contra-ideología frente al colonialismo, pero, sobre todo, en la creación de otra comunidad.

Branche llama a la asociación y afecto entre *malungos* como “*malungagem*”, como una especie de principio para el imaginario discursivo de la diáspora, o como un tropo fundamental para la política y la acción política de identidad y cultura negras. Para él,

84 Walsh, R. *apud*. Branche, J. (2009). *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Op. cit., p. 18.

85 Branche, J. (2009). *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Op. cit., p. 19-20 [cursivas propias].

*malungagem* revela un principio donde la “dimensión política implícita es particularmente sugerente, no solo como un colectivo hipotético generado tanto por el barco negrero como instrumento colonial, sino también por una ‘comunidad’ en tierra que se forja históricamente en el crisol de la colonialidad”<sup>86</sup>. En resumen, el *malungagem* como contra-ideología al aniquilamiento psíquico y a la muerte social se convierte en una afirmación de vida y un símbolo de sobrevivencia<sup>87</sup>.

Lejos de pensar que el *malungagem* es un hecho del pasado, esa ética afrocentrada sigue fomentando la organización política de mujeres y hombres afrobrasileños, a través del compañerismo, de la solidaridad, de los lazos de fraternidad y sororidad más allá de las pérdidas, de las rupturas, de las múltiples violencias. El *malungagem* continúa originando otras comunidades, es decir, formas únicas de la comunidad afrodiaspórica para afirmar su presencia en el mundo.

## CONSIDERACIONES FINALES:

“¡OH, CUERPO MÍO, HAZ SIEMPRE DE MÍ  
UNA PERSONA QUE PREGUNTA!”

Con esta frase, Fanon cierra *Pele negra, máscaras brancas*, que fue también el hilo conductor de toda su lucha por la desalienación y descolonización, para elevar a los colonizados a la plena humanidad. En cierto modo, toda mujer negra y todo hombre negro que asume el desafío de tejer un texto, a partir de la propia experiencia de habitar simultáneamente un cuerpo negro y un mundo maniqueo, con el fin de contribuir a la liberación de sus hermanas y hermanos, se encuentra —consciente o no— en comunión con Fanon. Descubrirse

---

86 *Ibid.*, pp. 24-25.

87 *Cf. Ibid.*, p. 25.

negra o negro, tomar conciencia de la exclusión ontológica-existencial y epistemológica, es convertirse en un sujeto político, en un ser que cuestiona.

En este sentido, intentamos positivar la cartografía del no-ser, para sacar de la invisibilidad al mundo negro, así como para provocar una fisura en el discurso hegemónico que naturaliza la inferioridad negra y la superioridad blanca. Sacar las luchas y resistencias afrodiaspóricas de la invisibilidad es también poner en marcha una reestructuración del mundo. Es caminar hacia lo pluriversal.

De hecho, tematizar la existencia negra ya constituye un acto de resistencia y subversión en sí mismo —evidentemente de decolonización—, viendo que *malungo* y *malungagem* como núcleo de los procesos de subjetivación negra revela el trasfondo teológico de la subjetividad afrodiaspórica. Nos resta profundizar en el carácter teológico de la subjetividad afrodiaspórica, cuyo origen apunta a la solidaridad en el sufrimiento, para dar cuenta de las virtudes teológicas en clave decolonial; es decir, la fe, la esperanza y la caridad, que representan las etapas de la constitución de la identidad relacional —existencia *kairológica*— como crítica al sistema hegemónico y a la violencia global.

Se nos abre un horizonte, pero no sin antes reconocer que “nuestros pasos vienen de lejos”, como afirma Jurema Werneck. Y queda un largo camino por recorrer hasta que una teología decolonial asuma las epistemologías afrocentradas en su quehacer teológico.

Seguimos cuestionándonos si la fractura colonial y la colonialidad no tergiversan también nuestra concepción de eclesiología, marcada por la jerarquización y el patriarcado ¿El desvío existencial no clama por una sacramentología decolonial que contribuya a una ‘restauración’ donde se pueda celebrar el mutuo reconocimiento? ¿Todo el proceso de deshumanización, resistencia y re-existencia que vive la comunidad afrodiaspórica no reclama otra cristología?



¿Será procedente no pensar tanto en el Cristo solitario, en su pasión, muerte y resurrección, sino, más bien, en el Cristo como pueblo vilipendiado que fue, por medio de la re-existencia, elevado a la condición de Hijo de Dios? ¿Qué diríamos de la pneumatología decolonial? ¿Sería posible reconocer en los ritos, en los símbolos y en las múltiples mediaciones de las religiones de matriz africana la acción de la *Ruah* divina? ¿Qué símbolos y ritos nacerían si una teología litúrgica decolonial auscultase el ritmo de los tambores al tocar, si posara sus oídos bajo los corazones de la comunidad negra? En fin, son solo algunas conjeturas para mostrar la necesidad de continuar el desacople de la teología eurocéntrica monocultural travestida de universal.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achinte, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. En C. Walsh. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, pp. 444-468.
- Ani, Marimda. (1994). *Yurugu. Uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu*. Trenton: Africa Word Press. Disponible en: <https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>.
- Anjos, R. (2005). *Territórios das comunidades quilombolas no Brasil: segunda configuração espacial*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria.
- Branche, J. (2009). *Malunçaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Bogotá D.C.: Ministerio de Cultura.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Augusto Sá da Costa.
- Caldeira, C. (2019). Teología negra: a fenomenologia do *damné* como caminho de humanização. *Revista Horizonte*, vol. 17, n. 53, mayo-agosto 2019, pp. 991-1020.

- Caldeira, C. (2019). Cristianismo pós-moderno. Midrash do tempo messiânico segundo a teologia de Carlos Mendoza Álvarez. *Theologica Xaveriana*, vol. 187, pp. 1-25.
- Caldeira, C. (2020). Teoquilombismo. Resistencias espirituales afrobrasileñas. *Concilium*, vol. 384, pp. 75-86.
- Dussel, E. (2013). Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, vol. 350, pp. 19-30.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Fanon, F. (1968). *Os condenados da terra*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Faustino, D. (2018). Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *Ser Social*, vol. 20, n. 42, enero-junio de 2018, pp. 148-163.
- Filho, K. & Teti, M. (2013). A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. *Barbarói*, n. 38, pp. 45-59.
- Gilroy, P. (2019). *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. Río de Janeiro: Editora 34.
- Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada decolonial. *Tabula Rasa*, n. 28, pp. 11-22.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de ‘racismo’ en Michel Foucault y Frantz Fanon. ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, n. 16, p. 90.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos. En AA. VV. *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: Fundación Cidob. Disponible en: <http://www.elcorreo.eu.org/La-descolonizacion-del-conocimiento-Diologo-critico-entre-Frantz-Fanon-y-Boaventura-de-Sousa-Santos?lang=fr>
- Haymes, S. (1982). *Slavery and social death*. Cambridge: Harvard University Press.

- Haymes, S. (2013). Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano. En Walsh, C. *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, pp. 189-226.
- Maldonado-Torres, N. (2008). A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, imperio e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, pp. 71-114.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 127-167.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1.
- Mbembe, A. (2019). *Sair da grande noite. Ensaios sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Vozes.
- Mbembe, A. (2017). *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona.
- Mendoza, C. (2010). *El Dios escondido de la posmodernidad. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna*. Guadalajara: SUJ.
- Mendoza, C. (2015). *Deus ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos*. Barcelona: Herder.
- Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera: Sentir y pensar la decolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Barcelona: CIDOB y UACJ.
- Moura, C. (2019). *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Perspectiva.
- Moura, C. (2001). A quilombagem como expressão de protesto radical. En C. Moura (org.) *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL.
- Munanga, K. (1996). Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, n. 28, pp. 56-63.

- Nascimento, A. (2019). *O quilombismo. Documentos de uma militância Pan-Africana*. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro.
- Nascimento, B. (1995). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodíspora*, año 3, n. 6-7, pp. 41-49.
- Njeri, A. (2019). Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na Maafa. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 31, mayo-octubre de 2019, pp. 4-17.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp. 93-126.
- Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentos en Buenos Aires*. Buenos Aires: CLASCO.
- Souza, N. (1983). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Río de Janeiro: Edições Graal.
- Villa, E. & Villa, W. (2018). Sociogéneis en las víctimas de la trata del mercado cautivo: una orientación existencial de vidas negadas. *Tabula Rasa*, n. 28, pp. 163-194.
- Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala.
- Walsh, C. (2013). Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos. En C. Walsh *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Abya Yala, pp. 23-68.
- Zibechi, R. (2016). Extractivismo es una guerra contra los pueblos. *Hora* 25, vol. 122, pp. 12-14.

# FRAGMENTOS PARA UNA TEOLOGÍA DE LAS MIGRACIONES\*

Alfredo J. Gonçalves\*\*

El título de este texto presupone la afirmación de que, desde un punto de vista histórico y teológico, el fenómeno de la movilidad humana representa un ‘lugar teológico’ de gran relevancia. En términos más concretos, como veremos más adelante, el Dios de la tradición judeo-cristiana no se manifiesta tanto como el Señor del trono, del palacio y del templo, sino como el ‘Dios del camino y de la tienda de campaña’<sup>1</sup>.

El Pueblo de Israel, en su experiencia fundante, conoce una divinidad distinta de los pueblos vecinos. Distinta en dos sentidos: por un lado, *Ihawah* se revela como el único Dios, lo que introduce el concepto de monoteísmo en las religiones antiguas; por otro lado, se revela como un Dios atento, presente y cercano, que camina con su pueblo por los caminos del éxodo, del desierto, del exilio y de la diáspora. Comparte sus vicisitudes y esperanzas, dolores y

---

\* Texto original en portugués. Traducido por Álvaro Martínez.

\*\* Brasileño. Es sacerdote miembro de la Congregación de los Misioneros de San Carlos Borromeo, más conocidos como scalabrinianos. Ha trabajado en varios ámbitos de la pastoral de los migrantes, y fue director del Centro de Estudios Migratorios en Brasil. Fue Superior Provincial de los Scalabrinianos en São Paulo. Ha sido secretario ejecutivo y vicepresidente del Servicio Pastoral de los Migrantes de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (SPM/CNBB).

1 Cf. Rad, G. (2006). *Teología do Antigo Testamento*, 2 volúmenes. São Paulo: Aste.

sufrimientos, luces y sombras<sup>2</sup>. Lo mismo ocurrirá con la experiencia fundante de los apóstoles y primeros seguidores del cristianismo. Desde temprano, Jesús se revela como ‘el profeta itinerante de Nazaret’<sup>3</sup>.

Las reflexiones que siguen buscan verificar esta presencia de Dios en los caminos bifurcados de las migraciones actuales, un fenómeno cada vez más intenso, diversificado y complejo. Intenso, por sus números; según estimaciones de la ONU, los migrantes internacionales que cruzan la frontera de sus propios países, superan los 271,6 millones de personas, mientras que los migrantes que se desplazan dentro de sus propios países ya han alcanzado la cifra de 740 millones<sup>4</sup>. Diversificado, porque se ponen en marcha nuevos pueblos, culturas y naciones, siendo hoy difícil encontrar un país que no esté involucrado en el drama de la movilidad humana, ya sea como lugar de origen, destino o tránsito, o los tres al mismo tiempo. Complejo, en la medida en que, si las migraciones históricas tuvieron un origen y destino más o menos predeterminados, en los que las personas se desarraigaban para replantar sus raíces en otra parte, actualmente prevalece un balanceo continuo e indefinido en ‘alas del viento’ y en busca de las migajas del capital.

Sería conveniente una búsqueda cuidadosa de documentos de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) donde se analiza el fenómeno de la movilidad humana, pero tal tarea escapa a nuestro objetivo. Mencionemos, por lo pronto, un ejemplo que marcó una época:

Las migraciones de hoy constituyen el mayor movimiento de personas de todos los tiempos. En las últimas décadas, este

2 Cf. Gottwald, N. (2004). *As tribos de Ithaweh*. São Paulo: Paulus, São Paulo.

3 Cf. Meier, J. (2003). *Um judeu marginal. Repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago; Pagola, J. A. (2014). *Jesús, aproximação histórica*. 7.ª edición. Rio de Janeiro: Vozes.

4 Cf. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD. (2019). *Informe sobre Desarrollo Humano 2019*. Disponible en [https://hdr.undp.org/system/files/documents/hdr2019espdf\\_1.pdf](https://hdr.undp.org/system/files/documents/hdr2019espdf_1.pdf).

fenómeno, que actualmente involucra a unos 200 millones de seres humanos, se ha convertido en una realidad estructural de la sociedad contemporánea, y constituye un problema cada vez más complejo desde el punto de vista social, cultural, político, religioso, económico y pastoral<sup>5</sup>.

Ante este vasto campo de desplazamientos humanos masivos, la presente reflexión tiene un doble objetivo: seguir de cerca los pasos de las multitudes que se mueven sobre la faz de la tierra, por un lado, y, por otro, intentar identificar las huellas de Dios en las trayectorias dibujadas por los migrantes. En otro sentido, seguir los pasos de los migrantes con los ojos de Dios, o con los ojos misteriosos de la fe; sentir la cercanía de Dios en los caminos, con el corazón esperanzado de los peregrinos, con la mirada puesta en un horizonte igualmente de fe.

En esta perspectiva, este texto propone un itinerario en cuatro etapas: (1) una mirada a vuelo de pájaro del fenómeno migratorio, a propósito del llamado ‘siglo del movimiento’; (2) una invitación a beber de las fuentes más cristalinas de la fe cristiana; (3) algunos desafíos de frontera en América Latina y el Caribe; y (4) una perspectiva del migrante como profeta y protagonista de la ‘Buena Nueva’ del Evangelio.

## 1. EL SIGLO DEL MOVIMIENTO

Según los renombrados historiadores Peter Gay y Eric Hobsbawn, las migraciones fueron una de las principales consecuencias de las transformaciones europeas en el siglo XIX. El primero de ellos afirma que, en los 100 años que van de 1810 a 1910, mientras la población

---

5 Pontificio Consejo Pastoral para los Migrantes e Itinerantes. (2004). *Instrucción Erga migrantes caritas Christi*. Presentación. Disponible en [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/documents/rc\\_pc\\_migrants\\_doc\\_20040514\\_erga-migrantes-caritas-christi\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_sp.html)

de Manchester (Reino Unido), cuna de la Revolución Industrial, pasó de 70 a 700 mil habitantes, debido al éxodo rural, unos 62 millones de personas abandonaron el 'viejo continente' europeo en dirección a nuevas tierras en América, Australia y Nueva Zelanda<sup>6</sup>.

Los dos autores coinciden en referirse a este período como 'el siglo del movimiento', así como también de la aceleración de la historia. Hobsbawn utiliza la metáfora del tren para clasificar el siglo XIX: desplazamiento geográfico, con la invención de la máquina a vapor —que incluye barcos, trenes, automóviles—; pero también un gran movimiento de personas, ya sea en el vaciamiento del campo y la expansión de las ciudades, donde se ubican las incipientes fábricas, o en el cruce de mares y océanos<sup>7</sup>.

Debido a las turbulencias y a los efectos de las transformaciones industriales, el 'siglo del movimiento' fue también un período de gran sensibilidad en la Iglesia, tanto en términos teológicos como en términos socio-pastorales. Especialmente en la segunda mitad del siglo, nacerán una serie de institutos religiosos y laicos, masculinos y femeninos, volcados a problemáticas muy específicas, tales como la situación de los obreros, el abandono de viudas y huérfanos, el arduo trabajo en las minas y en las unidades productivas, la prostitución en zonas urbanas, jóvenes sin trabajo y sin rumbo, los emigrantes... Sus fundadores y fundadoras serán llamados los 'santos sociales' del siglo XIX, precursores remotos del Concilio Vaticano II, en la medida que inician un diálogo fecundo con los desafíos de los 'tiempos modernos'. Además de la exigencia de vida comunitaria y religiosa, estos Institutos adquieren un marcado carácter apostólico.

6 Cf. Gay, P. (1988). *Experiência Burguesa: da Rainha Vitória a Freud*. São Paulo: Companhia das Letras 1988-2001.

7 Cf. Hobsbawn, E. (2013). *L'età della Rivoluzione*. Milano: Rizzoli. Del mismo autor ver también *L'età degli imperi, Il trionfo della Borghesia; Il secolo breve; L'era dei grandi cataclismi*.



Desde el punto de vista migratorio, esta nueva sensibilidad encarnará en dos figuras que mantienen una relación constante en cuanto a la dirección de la Iglesia: el papa León XIII y el obispo Juan Bautista Scalabrini, obispo de la diócesis de Piacenza, en el norte de Italia. El Santo Padre inaugura la DSI con la publicación, en mayo de 1891, de la carta encíclica *Rerum novarum*. En el 130 aniversario de esta carta y de la DSI, vale la pena transcribir el comienzo del documento:

La sed de innovaciones, que desde hace mucho tiempo se apoderó de las sociedades y las tiene en una agitación febril, debería, tarde o temprano, pasar de las regiones políticas a la esfera vecina de la economía social. Efectivamente, los progresos incesantes de la industria, los nuevos caminos que en que entraron las artes, la alteración de las relaciones entre los trabajadores y los patrones, la influencia de la riqueza en manos de un pequeño número junto con la indigencia de la multitud, la opinión finalmente más ventajosa que los trabajadores se forman de sí mismos y su unión más compacta, todo esto, sin mencionar la corrupción de las costumbres, dio como resultado final un temible conflicto (*RN 1*).

En cierto modo, el texto representa el río en que confluyen las aguas de los diversos arroyos que forman esta nueva atención y solicitud de la Iglesia frente a la realidad histórica.

Mientras el Pontífice expresa su preocupación por la “situación de los obreros” —expresión que aparece como subtítulo de la *Rerum novarum*—, el obispo Scalabrini se esfuerza por acompañar los pasos de los emigrantes que ni siquiera pudieron encontrar trabajo en sus países, de tan revolucionados que estaban. Retrospectivamente, no sería exagerado incluir aquí la pertinente observación de los obispos conciliares:

El género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre

con su inteligencia y su dinamismo creador; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tan es así esto, que se puede ya hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, que redundará también en la vida religiosa (GS 4).

Desde temprano, el ‘apóstol de los migrantes’, como lo llamará el papa Pío XI, se sensibiliza con quienes dejaban su tierra natal en busca de un futuro más promisorio. Pero su corazón sangra especialmente cuando, en la estación de Milán, se encuentra y relata una escena dramática y conmovedora: cientos de sus compatriotas y fieles esperan el tren que los llevaría a Génova, desde donde se embarcarían para las Américas. Pertenecían a gran parte de su diócesis de Piacenza, dejando en casa casi solo a ancianos, mujeres y niños. Dice el pastor:

Eran ancianos encorvados por la edad, hombres en la flor de la virilidad, mujeres que llevaban a sus hijos tras ellas o los cargaban, pequeños y jóvenes, todos hermanados por un solo pensamiento, todos orientados hacia una meta común. ¡Eran emigrantes!<sup>8</sup>.

De acuerdo con Scalabrini, las migraciones constituyen a un mismo tiempo un bien y un mal. Tienen causas y efectos negativos, pero también pueden conducir a horizontes positivos. De la misma manera que el viento y las aves migratorias transportan el polen y fecundan las flores de los campos, los pueblos que se desplazan llevan consigo expresiones y valores culturales que, a lo largo de la historia, han contribuido a fecundar países y civilizaciones enteras. Sujetos a la violencia y vulnerables a todo tipo de explotación, los migrantes son también portadores de cambios.

8 Congregações Scalabrinianas, missionários e missionárias de São Carlos. (1989). *Scalabrini. Uma voz viva*. Congregações Scalabrinianas: São Paulo, p. 356.

El obispo de Piacenza, en esta perspectiva, denuncia como “comerciantes de carne humana” a los traficantes que se aprovecharon de quienes salían del 'viejo continente' rumbo a América, al tiempo que anuncia que el fenómeno de la movilidad humana, con sus adversidades y descubrimientos, forma parte del diseño salvífico de Dios<sup>9</sup>. Moneda de dos caras en tensión y contradicción: un lado negativo y lleno de oportunismo y oportunistas; y otro positivo, en el que los propios migrantes toman las riendas de su destino, transformando la huida en una nueva búsqueda liberadora.

La situación descrita por Scalabrini, entre otros factores, lo llevó a fundar la Congregación de los Misioneros de San Carlos (scalabrinianos), inicialmente para acompañar a los emigrantes italianos en el exterior y luego abierta a todos los migrantes. Un poco más tarde, será parte de la fundación de la Congregación de las Hermanas Misioneras de San Carlos (scalabrinianas), con el mismo objetivo.

No está de más tomar nota de las fechas: mientras que la rama masculina nació en 1887, la rama femenina vio la luz en 1895; a mitad de camino entre ellos, 1891, como vimos, sería publicada la *Rerum novarum*. ¿Coincidencia? ¡Decididamente no! Lo que tenemos es la impronta de una mirada teológica que cubre simultáneamente la ‘cuestión social’ en su generalidad y, en particular, el desafío del fenómeno migratorio. En una palabra, la preocupación teológico-pastoral por la condición socioeconómica de los trabajadores y trabajadoras es hermana gemela de lo que vendría a ser la pastoral de los migrantes. Ambos surgen del mismo contexto histórico.

En este punto, conviene cruzar las palabras de estos dos pastores de la Iglesia que, a finales del siglo XIX, abrieron los horizontes de la evangelización. León XIII, por un lado, sueña con la “suspensión del movimiento de emigración: nadie, de hecho, querría cambiar por una región extranjera a su patria y su tierra natal, si en

---

9 *Ibid.*, p. 417.

esta encontrara los medios para llevar una vida más tolerable” (RN 30). El apóstol de los migrantes, por otro lado, dice que “donde está la gente que trabaja y sufre, ahí está la Iglesia. Cada uno evalúa y reconoce el trabajo del otro, porque en el fondo es una única tarea pastoral, la de estar del lado de los más pobres e indefensos”<sup>10</sup>.

## 2. BEBER EN LAS FUENTES DE AGUA VIVA

Desde un punto de vista teológico y espiritual, a diferencia de lo que sucede con los dioses de las naciones circundantes, el ‘Dios del camino’ se revela al Pueblo de Israel cuando focalizamos la atención en lo que los estudiosos llaman el ‘credo histórico’, en doble versión: un texto más elaborado, en Dt 26, 5-10; y un texto más primitivo, pegado a los hechos concretos de la liberación de Egipto, en Ex 3, 7-10. Se trata, como sabemos, de la experiencia que ayudó a fundar al propio Israel como Pueblo de Dios.

Confrontando las dos versiones, encontraremos cuatro verbos en primera persona del singular, todos atribuidos a Dios, que nos apuntan a un hilo conductor que habrá de permear a toda la Biblia. Dice *Ihaweh*: yo ‘vi’ la aflicción de mi pueblo en Egipto, yo ‘oí’ su grito bajo el peso de la esclavitud, yo ‘conozco’ su sufrimiento y yo ‘bajé’ para liberarlo y conducirlo a una tierra donde fluye la leche y la miel.

Las cuatro formas verbales —vi, oí, conozco y bajé— denotan que, en la maduración de su ‘experiencia fundacional’, los israelitas desarrollaron la teología y la espiritualidad de un Dios que no solo está atento a la situación concreta del pueblo en la tierra de esclavitud, sino, sobre todo, que desciende para acompañarlo por los caminos del éxodo y el desierto; después, del exilio y la diáspora.

10 Gonçalves, A.J. (2000). *Mobilidade humana na doutrina social da Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, pp. 8-9.

Este acto de descender se realizará plenamente con el misterio de la encarnación.

Aquí lo más importante es subrayar la sensibilidad y la solidaridad de un Dios cercano y que, ante la opresión del faraón, toma partido a favor de los que sufrientes y humillados. En una palabra, un Dios que privilegia a los pobres, no simplemente porque son pobres ni porque son necesariamente ‘buenos’, sino porque son víctimas de circunstancias históricas adversas. ¡Un Dios escandalosamente parcial, que toma la causa de los oprimidos! Frente a las injusticias y asimetrías, las situaciones desiguales deben tratarse también de forma desigual<sup>11</sup>.

Formas verbales similares, además, nacen en el árido e inhóspito suelo de la esclavitud. Solo después de haber extraído los ingredientes de una tierra regada con sudor, lágrimas y sangre, es decir, después de haber crecido hacia abajo, crecen también hacia arriba, llegando a los oídos y al corazón de *Ihaweh*. Palabra de Dios, sí, porque es una palabra profundamente enraizada en la condición humana. Con tales verbos vivos y activos, *Ihaweh* toma en sus manos la historia del pueblo, la cubre con su divina misericordia, para continuar la historia de la salvación. En verdad, se trata de una única historia humano-divina o divino-humana, donde las huellas de Dios dejan su marca indeleble a través de las coordenadas de la acción transformadora.

En esta perspectiva teológica, toda Palabra de Dios comporta y desarrolla, a un mismo tiempo, raíces y alas. Sumerge sus raíces en el suelo húmedo y oscuro del sufrimiento, de la lucha y de la esperanza humana para, en un segundo momento, crear alas. Y entonces, alegremente, se eleva al azul infinito, al aire libre y a la luz del sol. ¡Palabra de liberación! Como la flor, la espiga, la planta o

---

11 Cf. Gonçalves, A.J. (2019). *Migrações: crises e encruzilhadas*. São Paulo: Ed. Centro de Estudos Migratórios & Missão Paz, p. 57.

el edificio, antes de alcanzar las alturas ‘del nuevo cielo y la nueva tierra’ (cf. Is 65, 17-25), busca fuerza y firmeza en los cimientos ocultos de la vida cotidiana. Pocas veces, como en esta experiencia del éxodo, la espiritualidad y la teología revelan a un Dios comprometido con las adversidades del día a día para fecundar la trayectoria histórica con los dones del amor, la fe y la esperanza.

El movimiento profético, a su vez, no hace más que actualizar esta misma teología y espiritualidad a los tiempos convulsionados de la monarquía y el exilio. El trinomio clásico de la alianza —que incluye liberación, promesa y tierra prometida— adquiere un nuevo vigor. Esto da lugar al triple enfoque del profetismo: el ‘recuerdo’ de que “fuiste esclavo en Egipto” y que, por eso mismo, no debes oprimir ni siquiera al extranjero que vive contigo, y mucho menos a tu propio hermano (cf. Dt 15,15); la ‘denuncia’ ante las distintas formas de opresión, porque “ustedes, jefes de Israel, se han olvidado del derecho y la justicia, han aplastado los huesos de mi pueblo, haciendo de él carne de olla”, como dirá el profeta Miqueas (Mi 3, 1- 2); finalmente, el ‘anuncio’, que aparece como el aliento de un pueblo oprimido, esperando la promesa de la Jerusalén celestial, de “un nuevo cielo nuevo y una nueva tierra” (cf. Is 65, 17-25).

Del profetismo veterotestamentario se desprende, además, una tensión latente entre el profeta, que habla desde el campo y las calles, así como desde el exilio, y el sacerdote, que ejerce su función y ministerio como funcionario del templo. Mientras que este último tiene la imagen de una sociedad jerárquica y estructurada basada en el templo, en el palacio, en la ciudad-Estado y en el poder, el primero representa la voz de los oprimidos, especialmente de los campesinos. El conflicto, siempre subyacente, a veces se vuelve abierto y frontal, lo que lleva a algunos profetas al martirio. En una palabra, *Ihaweh*, el Dios del desierto y del camino, irrumpe y se levanta contra los opresores, quienes, dentro de la casa de Israel, repiten los métodos del faraón egipcio.

En cuanto a los escritos neotestamentarios, podemos mirar dos textos de fundamental relevancia. Por un lado, justo en la inauguración de su ministerio público, el profeta itinerante de Nazaret toma el libro de Isaías para anunciar lo que convencionalmente se llama el “programa de Jesús” (cf. Lc 4, 16-20; Is 61, 1-2). Desde el inicio de su ministerio público, se revela su predilección por los oprimidos, los esclavos, los presos y los pobres, que, en otras palabras, retoma la expresión ‘huérfano, viuda y extranjero’ del Antiguo Testamento. En el corazón y en las entrañas del Maestro está viva la ‘opción preferencial por los pobres’, y la toma de partido por las víctimas, porque allí encontrarán cariño especial los marginados, indefensos, presos, excluidos y migrantes: “porque tuve hambre y sed, estaba sin ropa y preso, enfermo y migrante y ustedes me sirvieron” (Mt 25, 35-36).

Por otro lado, el evangelista Mateo suele interrumpir la narrativa para introducir breves resúmenes, como para subrayar algo que no se puede olvidar. “Jesús recorría todas las ciudades y pueblos...”, dice el texto. Y continúa: “viendo a las multitudes cansadas y decaídas, tuvo compasión porque eran como ovejas sin pastor” (Mt 9, 35-38). Dos observaciones: en primer lugar, llamar la atención sobre el verbo ‘recorrer’, el cual, en sí mismo, demostrando la práctica pastoral de Jesús, podría servir para un buen retiro de conversión. Él no se limita a esperar por las personas en el templo — o en la puerta de la Iglesia —, sino que va al encuentro de los peregrinos; en segundo lugar, entre esas “multitudes cansadas y decaídas”, destaca especialmente el volumen de migrantes que deambulan por los caminos de todo el planeta en general, y por América Latina y el Caribe en particular, a menudo huérfanos, solos y perdidos, sin raíces y sin rumbo fijo.

### 3. DESAFÍOS DE FRONTERA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Conviene no olvidar que, tras los números, tablas, cuadros y estadísticas sobre el drama de la migración, se encuentran los nombres y apellidos de familias concretas. Rostros, rutas y raíces de personas que buscan respuestas<sup>12</sup>. En el subcontinente de América Latina y el Caribe, la ruta más seguida por los flujos migratorios es la que va de México a Estados Unidos. En 2017, nada menos que 12,7 millones de migrantes utilizaron este corredor. En el año siguiente, 2018, 283 personas perdieron la vida cuando se aventuraron a cruzar la frontera entre Estados Unidos y México<sup>13</sup>.

De igual forma, a principios de 2019, casi 500.000 migrantes fueron trancados en México, en el vano intento de cruzar la frontera de Estados Unidos en busca de un futuro para ellos y sus familias. Tampoco es necesario agregar que en esta frontera confluyen migrantes de prácticamente todos los países de América Central y América del Sur, así como de las islas del Caribe. En años más recientes, varias caravanas, provenientes en especial de Guatemala, El Salvador y Honduras, vieron quebrados sus sueños contra el muro visible o invisible entre Estados Unidos y México, pero también al sur de este último, en la frontera con Guatemala.

Dos factores convergentes —la complejidad del fenómeno de la movilidad humana y el endurecimiento de la legislación migratoria— hacen emerger el concepto de frontera. Por un lado, como vimos anteriormente, las migraciones actuales se diferencian de las llamadas migraciones históricas, con énfasis en el siglo XIX. Estas últimas, de hecho, tenía un lugar de salida y un lugar de llegada más o menos

12 Gonçaves, A.J. (2019). *Método dos "4Rs". Para uma leitura popular das migrações*. São Paulo: Ed. Ibiraporã 1011, a los cuidados del SPM-Serviço Pastoral dos Migrantes de la CNBB.

13 Cf. UNDESA-Departamento de las Naciones Unidas para Asuntos Económicos y Sociales (2019). *Relatorio de 2019*.



determinados. Los emigrantes salían de sus países para establecerse en otras tierras y allí construir nuevas ciudades y nuevas naciones.

Actualmente, conocemos con precisión el origen de los flujos migratorios, pero su destino final sigue siendo incierto. Los migrantes, después de cortar sus raíces primordiales, a menudo migran y vuelven a migrar de un país a otro, presionando las fronteras, buscando siempre mejores oportunidades. En lugar de un viaje a un lugar definitivo, tenemos una carrera que a veces es circular y con rumbos imprevistos. Un mismo migrante o familia se ve sujeto a varios desplazamientos temporales y repetidos.

### *3.1. No lugar y nuevo lugar*

Tomo prestado de Boaventura de Sousa Santos<sup>14</sup> el concepto de ‘frontera’, adaptándolo libremente a nuestra reflexión, como otra clave de lectura. El migrante es quien habita el espacio indefinido de la frontera. Allí, ya no es ciudadano del país de origen y aún no es ciudadano del país de destino. En este caso, el término ‘frontera’ se entiende no tanto en términos geográficos, sino en términos simbólicos, culturales e incluso psíquicos. Una especie de ‘no lugar’, donde vive un ‘no ciudadano’, que se encuentra temporalmente sin documentos. Por eso mismo, ve su identidad amenazada, cuestionada, fragmentada. También su fe tambalea.

Desde ese ‘no lugar’, el migrante es llevado a cuestionar a Dios y a cuestionar su propio destino. Las certezas y referencias se desmoronan. Como si las estrellas se apagarán en el cielo y las señales desaparecieran de la carretera. La duda, el miedo y la inseguridad pasan a habitar el corazón y el alma. El peligro de la soledad, la anomia y la desesperación ronda la puerta. Según Boaventura de Sousa Santos,

---

14 Cf. Santos, B. (2006). *A gramática do tempo, para uma nova cultura política*. São Paulo: Ed. Cortez, pp. 347-356.

aquí es donde el migrante recurrirá, simultáneamente, a su herencia cultural y a la invención de nuevas formas de sociabilidad.

De hecho, saliendo de los países más pobres hacia los países centrales, el migrante es la expresión viva del divorcio actual entre el trabajador y el ciudadano. Los gobiernos de los países receptores quieren trabajadores para los servicios más sucios, pesados y mal pagados, pero no abren oportunidades para nuevos ciudadanos. De manera contradictoria, el sujeto es recibido como trabajador, pero rechazado como ciudadano. La puerta del fondo se abre clandestinamente, pero la puerta del frente, de la legalidad, permanece cerrada. De ahí el creciente número de inmigrantes irregulares en varios países de todo el mundo, utilizados como mano de obra fácil y barata.

Sin embargo, este espacio ambiguo de la frontera —el ‘no lugar’, a diferencia del concepto de Marc Augè<sup>15</sup>—, está lleno de nuevas potencialidades. Si, por un lado, revela al migrante como víctima del orden mundial actual, por otro, también lo revela como protagonista de un nuevo tiempo. De hecho, la experiencia de atravesar el ‘no lugar’ abre perspectivas para lanzar las raíces de un suelo nativo. O sea, el ‘no lugar’ se convierte en el ‘lugar ideal’, privilegiado, para crear las raíces de un ‘nuevo lugar’: un terreno fértil para cultivar el concepto de ciudadanía universal y sin fronteras.

A partir de la dolorosa experiencia de estar fuera del hogar y del país, se engendra el deseo de un hogar universal, desvinculado de las estrechas categorías de Estado-nación, idioma, raza, etnia. El nacionalismo mórbido tiende a ser reemplazado por un universalismo plural y saludable. Las fronteras tienden a romperse a favor de un intercambio enriquecedor. Juan Bautista Scalabrini, obispo de

15 Cf. Augè, M. (1994). *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Ed. Papirus.

Piacenza, ya soñaba con esa ciudadanía global cuando afirmó que para el migrante, la patria es la tierra que le da el pan.

En una palabra, el migrante habita la frontera de dos mundos o dos civilizaciones: por un lado, un orden mundial que concentra y excluye simultáneamente, por otro, el sueño de otro mundo posible. El propio acto de migrar es, al mismo tiempo, denuncia y anuncio en una época marcada por profundas asimetrías socioeconómicas. Denuncia de la falta de condiciones reales para sobrevivir en su tierra natal y anuncio de que cambios sustanciales son necesarios y urgentes. Los migrantes son portadores de esa nueva utopía mundial. En el camino, ellos también nos llaman a caminar en la construcción de un nuevo mundo de justicia y solidaridad. Se convierten, al mismo tiempo, en signos de las contradicciones de la globalización neoliberal y en portavoces de un nuevo orden. El ambiguo terreno de la frontera genera la actitud ambigua de la experiencia migratoria. En ese ‘no lugar’, el migrante se enfrenta a una encrucijada: entregarse a la desesperación o abrir nuevos caminos.

Así, el ‘no lugar’ se convierte en un punto indefinido y resbaladizo, pero fecundo, para una nueva reflexión sobre la propia existencia, sobre la fe en Dios y sobre la práctica solidaria con los hermanos y hermanas. Punto de encuentro y, al mismo tiempo, de liberación. Desde el punto de vista teológico, un lugar fértil para sentar las bases del Reino de Dios.

En la gran obra *Verdad y método*, el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer<sup>16</sup> se expresa en términos de entrelazar, a un mismo tiempo, de “fusión de experiencias”, por un lado, y “fusión de horizontes”, por otro, en el sentido de un proceso de búsqueda de la verdad que involucra a diferentes protagonistas, sujetos, agentes, culturas y valores. La verdad no está aquí ni allá, está en el camino; la verdad no está conmigo ni contigo, está en el diálogo. “Lo real

---

16 Cf. Gadamer, H-G. (2015). *Verdade e Método*. 15ª edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

no está en la salida ni en la llegada: se dispone para nosotros en medio del cruce”<sup>17</sup>, dice un poeta brasileño. Y otro poeta, también brasileño, citado por el papa Francisco en *Fratelli Tutti*, afirma que “la vida es el arte del encuentro, aunque hay tantos desencuentros en la vida” (FT 215).

### 3.2. *Dioses y demonios de la migración*

La imagen de dioses y demonios también ayuda a comprender el fenómeno migratorio desde un punto de vista cultural y religioso. Cuando dejan la tierra en que nacieron y entierran a sus muertos, los migrantes llevan consigo la memoria y los dioses de sus antepasados, con sus respectivos ritos, fiestas y devociones. El problema es que ese patrimonio cultural de siglos, al ser trasplantado, tiende muchas veces a cristalizar, generando una especie de cimiento ideológico para el aislamiento y la formación de guetos. No es raro encontrar comunidades de inmigrantes en las que los cultos religiosos preservan rigurosamente las tradiciones más antiguas y auténticas.

Un ejemplo de esto son las colonias de alemanes, polacos e italianos en los Estados del sur de Brasil, donde el idioma propio permanece impermeable al nuevo contexto social. Quienes permanecieron en sus lugares de origen, sin verse afectados por el proceso migratorio, por el contrario, en general se muestran más flexibles al flujo histórico de los cambios que se producen a su alrededor. Aquí valdría la pena reflexionar más profundamente, con Sayad, sobre el concepto de “nostalgia del hogar natal” o de “casa de los antepasados”<sup>18</sup>. Finalmente, en determinadas circunstancias, las expresiones culturales y religiosas terminan funcionando como

17 Rosa, G. (1985). *Grande sertão: veredas*. 18ª edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, p. 60.

18 Sayad, A. (2000). O retorno, elemento constitutivo do migrante. *Revista Travessia*, año XIII, número especial, enero/2000.

factores de intransigencia ante cualquier tipo de cambio, lo que puede conducir a una nostalgia estéril e ineficaz.

Dos razones explican, en mi opinión, esta cristalización cultural. Por un lado, con las raíces arrancadas del suelo en el que germinaron y crecieron, la tradición religiosa deja de seguir el movimiento natural de la evolución orgánica. Expuestas al sol, las raíces se marchitan o se estacionan en un momento determinado. Por otro lado, no es raro que la práctica religiosa sirva como instrumento para garantizar la cohesión interna del grupo y, al mismo tiempo, protegerlo de amenazas externas. Llevada al extremo, la necesidad de cohesión o protección puede explicar el 'gueto'. En este caso, los dioses tienden a convertirse en verdaderos demonios, generando actitudes fundamentalistas o sectarias.

En ambos casos la tentación es encerrarse en las casas y templos, con las puertas y ventanas bien cerradas, sin ninguna posibilidad de encuentro. Al aislamiento en guetos, a menudo se contrapone una postura desconfiada y xenófoba por parte de la comunidad autóctona, lo que profundiza el abismo entre la población local y los extranjeros. La intolerancia pasa a ser la regla, pudiendo derivar en una franca persecución.

Pero cuando, por un lado, las mismas raíces son replantadas en un suelo diferente y son capaces de nutrirse con los nuevos ingredientes culturales disponibles, y, por otro lado, la comunidad local permanece receptiva a los valores de quienes llegan, entonces sí se abre un camino al enriquecimiento mutuo. En los tiempos actuales, en que el mundo se parece más a un inmenso mosaico de colores, banderas, razas, costumbres y lenguas diferentes, gana terreno el pluralismo étnico, cultural y religioso. Por eso, la actitud de apertura y diálogo se torna vital para un intercambio intercultural efectivamente fructífero y saludable.

Otro riesgo, sin embargo, acecha en la convivencia entre los inmigrantes y las comunidades de los países de destino. Riesgo que se hace evidente cuando los dioses de uno o ambos lados se transforman en seres etéreos y volátiles, como ángeles alados flotando en las nubes, por encima o más allá de las aflicciones y esperanzas humanas. El peligro aquí es caer en un espiritualismo privatizado, íntimo e inocuo, que suele engendrar mentalidades morbosas y enfermizas, contrarias a cualquier contacto y a cualquier cambio.

Dioses que solo tienen alas no conocen las formas por donde los migrantes luchan, sufren y esperan. Tal conocimiento requiere la sabiduría de los árboles que, antes de proyectarse hacia el cielo, tienen sus raíces bien plantadas en el suelo. Solo así pueden, a un mismo tiempo, protegerse del viento y dar frutos. Por supuesto, para volar con seguridad no alcanzan las alas, hay que tener pies.

Será bien diferente si los mismos dioses tienen el coraje de descender a los sótanos de la sociedad, dispuestos a conocer de cerca los ‘infiernos’ del sufrimiento humano en sus más variados matices. Fijando la mirada divino-humana en el rostro desfigurado de las personas migrantes, pueden afrontar más fácilmente las pesadillas y los sueños humano-divinos de los que están en camino. Si se me permite una metáfora cristiana, tales dioses que pasan por la pasión y la cruz, estarán más cerca de la resurrección, es decir, de la construcción colectiva de una sociedad justa, solidaria y fraterna, en la certeza de que ‘otro mundo es posible’. También en este caso, el intercambio abre espacios para un proceso de inculturación y, con él, un camino de crecimiento mutuo.

### 3.3. *La casa y la calle*

Parafraseando el binomio *A casa & a rua*, obra del antropólogo brasileño Roberto da Matta<sup>19</sup>, vale la pena reflexionar sobre el concepto de casa/vivienda desde un punto de vista migratorio.

La casa es la ropa de un grupo, de una pareja o de personas que se aman. Es la ropa de la familia. Un grupo que se ama desarrolla cierta intimidad, cultiva secretos, alberga misterios. De ahí la necesidad de 'ropa' para cubrir tal intimidad. La casa —paredes, piso y techo— cubre la desnudez del grupo: allí adentro todos se sienten desnudos ante los suyos, pero protegidos ante los extraños. Cuando el grupo no tiene casa, es como una persona desnuda en una plaza pública. Se ve obligada a exponer su intimidad más secreta a miradas y comentarios extraños. La desnudez así expuesta se convierte en herida. En estas condiciones es muy difícil mantener la dignidad.

La casa, por lo tanto, cubre la desnudez del amor. El amor, como la flor, es frágil y delicado. La casa proporciona un lugar de privacidad donde poder defenderse de las agresiones, de las tormentas y de la intemperie de la ciudad. La tendencia del amor es crecer, desarrollarse y desbordarse. Pero esto solo será posible a partir de un núcleo íntimo donde se pueda germinar y echar raíces. El hogar es ese lugar de intimidad. Sin él, la familia, el grupo o la pareja están expuestos a todo tipo de curiosidades. Muy abiertos y vulnerables a la violencia de las calles. Por supuesto, esto fragiliza, debilita, genera miedo, inseguridad, inestabilidad constante. Con el tiempo, el amor mismo corre riesgo.

El extraño, el otro, entra en la casa y pasa a formar parte de la familia. Disfruta y ofrece la intimidación simultáneamente compartida. Pasa a ser amigo y hermano. Esto no significa anular las diferencias, ni simplemente convivir con ellas en una convivencia

---

19 Cf. Matta, R. (1997). *A casa & a rua*. Río de Janeiro: Ed. Rocco.

pacífica. Significa dejarse penetrar por los valores de los demás y buscar, a través de una nueva relación, el enriquecimiento mutuo.

En el Antiguo Testamento, especialmente en los Salmos, la casa de *Yahvé* representa la roca, la fortaleza, el refugio, el abrigo. Es decir, el término hogar viene siempre asociado al concepto de seguridad y firmeza, como referencia sólida. El hogar es intimidad con Dios, con los hermanos y consigo mismo. Espacio privado, donde la persona se sienta segura y protegida. El hogar es la protección que renueva las fuerzas para enfrentar las calles, la ciudad, la multitud. Mi alegría es habitar la casa de *Yhavé*, dice la oración del salmista (cf. Sal 27,4).

En el testimonio de las primeras comunidades cristianas, particularmente en la primera carta de Pedro, la casa es la comunidad misma. La unión entre los cristianos se convierte en el 'hogar' de los que están dispersos, fuera de su tierra. Los humillados y amenazados, por ser extraños y extranjeros, encuentran en la comunidad un albergue, un refugio, una casa, una referencia.

¿No es ese el significado de los Centros de Acogida de Migrantes? Ofrecer a los caminantes un lugar de convivencia, de intimidad compartida, de protección, de encuentro y de apoyo. La comunidad se convierte en techo, piso y paredes donde la vivencia evangélica se hace solidaridad con quienes no tienen nombre, no tienen lugar, no tienen trabajo, muchas veces no tienen familiares. Hogar, aquí, adquiere el sentido de familia. Y hasta de ciudadanía.

Quien está permanentemente en camino necesita un lugar de referencia, de una nueva familia, de un hogar. Allí podrá encontrarse consigo mismo, con los hermanos sufrientes y con Dios. Se hace más fácil recorrer el camino cuando sabemos que nos espera la calidez de una casa y, a la inversa, la calidez de la casa refuerza las energías y el entusiasmo de quien está listo para partir. La salida y



la llegada adquieren una nueva dimensión si tenemos la casa como punto de referencia.

### 3.4. *Frontera y Reino de Dios*

Volviendo al tema de la frontera, emerge como un lugar de tensiones y sueños, disputas y alternativas, “gozos y esperanzas, tristezas y angustias”, para citar la frase inicial de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS 1).

Bastan algunos ejemplos: la frontera entre México y Estados Unidos, entre México y Guatemala, entre el norte de África y el sur de Europa, entre Turquía y Grecia, entre Perú, Chile y Bolivia, entre Colombia y Venezuela, entre Venezuela y Brasil, entre Filipinas, Malasia, Indonesia y Singapur... Los casos podrían multiplicarse por todos los rincones del planeta. Las fronteras se convierten en verdaderas ‘ollas a presión’ a punto de estallar, como en el norte de Libia, en Turquía, en el norte de México y en la isla de Batam, Indonesia y otras partes de Asia y África. Sueños y pesadillas libran allí una batalla interminable y casi siempre sin horizonte.

En un ejemplo más concreto, la Unión Europea llegó recientemente a un acuerdo, primero con Turquía, luego con Libia, para bloquear la migración hacia el 'viejo continente'. Significaba, respectivamente, bloquear la ruta de los Balcanes y la ruta del Mediterráneo. A cambio de la contención de los migrantes en sus respectivos territorios, Turquía y Libia reciben inversiones regulares de países europeos. El acuerdo trajo un resultado doblemente nefasto e inhumano: por un lado, los migrantes se concentran en campamentos improvisados, en condiciones extremadamente precarias, incluso siendo puestos a la venta (Libia); por otro lado, las inversiones europeas caen en manos de gobiernos inestables y corruptos, que a menudo terminan en manos de las guerrillas, lo que aumenta

la violencia y la huida de refugiados. ¡El remedio agrava la situación del paciente!

La idea de una frontera como ‘no lugar’, como se señaló anteriormente, adquiere ahora un enfoque marcadamente teológico. De hecho, en ese terreno siempre resbaladizo y socavado, extraña y espera la gran ‘multitud de los sin’: ¡sin raíces y sin patria, a veces sin papeles, sin rumbo, sin destino, sin horizonte!... Vale repetir: este ‘no lugar’ puede convertirse en el ‘mejor lugar’ para sentar las bases de un ‘nuevo lugar’. Jesucristo nació y murió fuera de las murallas de la ciudad. “No había lugar para ellos”, dice el relato evangélico de Lucas, refiriéndose a José y a María embarazada de Jesús, a quienes, estando fuera de la casa y llegando la hora del parto, todas las puertas les fueron cerradas (cf. Lc 2, 7). Los condenados a la cruz, a su vez, no podían ser ejecutados dentro de la ciudad de Jerusalén.

De esto se puede inferir que el mensaje central de la ‘buena nueva’ del Evangelio hunde sus raíces en la frontera, en el ‘no lugar’. En otras palabras, lugar de la utopía. Una vez más, el ‘no lugar’ se convierte en el ‘lugar privilegiado’ para hundir las raíces del ‘nuevo lugar’, el Reino de Dios o, en la lengua indígena de la ‘Tierra sin males’. De hecho, quien nace y vive en cuna de oro, en un lugar firme y establecido, poco se preocupa de los cambios. Solo quien experimenta la inquietud, la incertidumbre y la soledad de la frontera como ‘no lugar’, se mantiene abierto a las transformaciones urgentes y estructurales de la sociedad. ¡Busca una nueva patria!

#### 4. DE LA TEOLOGÍA A UNA PASTORAL DE LAS MIGRACIONES

Siempre con la mirada misericordiosa de Jesús y la solicitud del ‘apóstol de los migrantes’, sigamos de cerca la trayectoria de estos

últimos. Historias personales y familiares componen el cuadro de grandes desplazamientos masivos. Conviene, en primer lugar, prestar atención al discurso de las autoridades políticas, de los medios de comunicación social y del público en general. De entrada, no debemos olvidar que el lenguaje nunca es neutral. Por eso conviene dejar en evidencia algunas expresiones que, de alguna manera, se naturalizaron para definir la movilidad humana en general: ‘crisis migratoria’, ‘crisis humanitaria’, ‘invasión de nuestro país’, por no hablar de ‘ola negra’ y cosas por el estilo.

Permítame, en este punto, una cita bastante larga del teólogo alemán Jurgen Moltmann:

La palabra ‘crisis’ mide el evento nuevo e incomprendido sobre la base del orden tradicional de la vida humana, que ahora ha entrado en crisis y está amenazado, y por lo tanto debe ser salvado, preservado o renovado. La expresión ‘crisis’ siempre se refiere al orden. La ‘crisis’ pone en cuestión al orden y, por lo tanto, puede ser dominada solamente mediante un nuevo orden. El hecho de que en este evento que se percibe como ‘crisis’, exista, por otro lado, algo ‘nuevo’, es un hecho que permanece ignorado. La filosofía de la historia que asume el aspecto de filosofía de la crisis, tiene, por tanto, siempre un carácter conservador<sup>20</sup>.

El concepto de crisis, ya sea individual o familiar, social o institucional, contiene una gran ambigüedad. Hay una primera fase que consiste en una mezcla de fracaso, caída, abatimiento, impotencia, postración. Tenemos la sensación de que el suelo se hunde bajo los pies, las estrellas se desvanecen en el cielo y las señales desaparecen de la carretera. Miedos, dudas, ruidos, inquietudes, interrogantes y turbulencias se apoderan del alma.

---

20 Moltman, J. (1970). *Teología de la esperanza*. Brescia: Ed. Queriniana, p. 207.

Pero hay una segunda fase que representa un paso adelante. El miedo y la postración son superados por una nueva forma de energía que lleva a tomar coraje, a levantar la cabeza y caminar hacia adelante. En el primer momento predominan las emociones y sentimientos, humedecidos de llanto y lágrimas. Nos volvemos miopes, ciegos y sordos, en medio de una especie de niebla indistinta. En el segundo momento, sin embargo, la razón comienza a disipar la niebla y a vislumbrar con mayor nitidez los contornos de las cosas. Teniendo en cuenta el fenómeno migratorio, toda crisis como momento negativo tiene su lado positivo, según la concepción de Scalabrini.

De ahí la necesidad de distinguir ese binomio formado por los conceptos de ‘crisis’ y ‘encrucijada’. La hora del llanto y del abatimiento es lo que convencionalmente se llama ‘crisis’, propiamente dicha. Trae consigo la tentación del aislamiento, de encerrarse en uno mismo, de esconderse detrás de un mutismo indescifrable, de volver a la cuna o al regazo de la madre. Nostalgia morbosa por el pasado, por el orden y por el *statu quo*, según palabras de Moltmann. En casos extremos, la fase negativa de la crisis puede conducir a un deseo de muerte. Esto lo vemos en dos profetas del Antiguo Testamento: en Jeremías con su grito: “maldito sea el día en que nací” (Jr 20,14), en su proceso de huida; y en Jonás en el vientre del pez, que simbólicamente es cómo volver al vientre de la madre o desear no haber nacido nunca (cf. Jon 2,3-30). Asimismo, desde el punto de vista humano, la agonía de Jesús en Getsemaní puede encuadrarse en ese momento de espíritu atormentado: “entonces les dije: mi alma está en una tristeza de muerte. Quédense aquí y velen conmigo” (Mt 26, 38).

Sin embargo, una vez superada la fase de ceguera y aturdimiento, viene la ‘encrucijada’. Esto, además de liberarnos del abatimiento, supone dos aspectos fundamentales en la trayectoria de la vida humana y, sobre todo, de quien está en camino: diferentes

caminos y la necesidad de hacer una elección, una opción. Es hora de enjugar las lágrimas, levantarse del suelo y tomar una decisión. “Levántate, sacúdete el polvo / y vuelve a la cima”, nos recuerda la popular canción interpretada por Beth Carvalho. Mientras la crisis tiene los ojos puestos en el pasado, la encrucijada escudriña el horizonte y sus potencialidades.

Representa la ‘nueva’ dimensión entre las cenizas, ruinas y escombros del antiguo orden, en términos de Moltmann. Si la crisis significa un surco en la historia, ya sea individual o social, la encrucijada ve en ella la oportunidad para sembrar la semilla. No es tiempo de cosecha, sino de siembra. La primera tiende a paralizar, la segunda abre el campo a renovadas alternativas. En el caso de los migrantes, crisis es sinónimo de fuga de una situación insostenible, mientras que encrucijada es sinónimo de la búsqueda de un suelo al que llamar patria. En este caso, según la noción teológica de Scalabrini, entran en juego los designios divinos para la historia de la salvación.

Aún de acuerdo con el pensamiento de Scalabrini, y hoy también podríamos agregar la visión a un mismo tiempo real y confiada del papa Francisco en sus mensajes del Día Mundial del Migrante y del Refugiado sobre '*Migraciones y signos de los tiempos*', el migrante no solo aparece como víctima del contexto histórico o de determinado sistema de explotación. Sin dejar de serlo, él es también sujeto de su propio destino, en la medida en que se deja guiar por la mano de Dios y por la esperanza en días mejores. Incluso vulnerable a todo tipo de explotación, tiene la capacidad de tomar conciencia y de rehacer el tejido de su propia existencia. Ciertamente, no es fácil, pero “la migración amplía el concepto de patria”, entonces “la sonrisa de la patria y el consuelo de la fe”<sup>21</sup> son sus compañeros y aliados.

---

21 Congregações Scalabrinianas, missionários e missionárias de São Carlos. (1989). *Scalabrini. Uma voz viva. Op. cit.*, p. 415.

En términos místicos y teológicos, la espiritualidad de los que están en camino se puede resumir en una frase: seguir a los migrantes “con los ojos puestos en Jesús” (Hb 12,2-3); en el acto de la marcha, mirar hacia arriba con el espíritu confiado de los migrantes. El corazón de agentes que trabajan con migrantes y refugiados debe latir al ritmo de los pasos de los migrantes y, al mismo tiempo, a los llamados de la voluntad de Dios. El Hijo Jesucristo, puente entre el cielo y la tierra, entre lo divino y lo humano, les alimenta la fe, la esperanza y la solidaridad, fortaleciendo en ellos su preocupación pastoral.

Los pobres, y entre ellos los migrantes, tienen una especial predilección en el Reino de Dios; y el Padre, como puede verse en la parábola del Buen Pastor, jamás se cansa de buscar la ‘oveja perdida’ (cf. Jn 10, 1-10), personificada por tantos migrantes, refugiados y perseguidos que actualmente vagan por las carreteras de todo el planeta. En lugar de un Dios establecido en el templo, Jesús revela un Padre presente y vecino, que acompaña a los discípulos de Emaús y se queda con ellos porque “cae la tarde y se termina el día” (cf. 24, 13-35).

Los que mucho caminan, de hecho, tienen otras cosas que enseñar. Inmediatamente, acostumbran a deshacerse de lo que no es conveniente, para no hacer la carga demasiado pesada y difícil de llevar. Se enfoca en aquello que le es fundamental. “Lo superfluo cuesta, pero lo esencial es gratis”, dice el filósofo francés Frédéric Lenoir<sup>22</sup>. El caminante mantiene la mirada fija en la meta a alcanzar, desviándose solo lo necesario y cuando es absolutamente imprescindible. El camino incluye la lección de saber depurar la maleta, pero también la de purificar el alma. Saber dejar a un lado las cosas que, además de no servir, pesarán demasiado y entorpecerán; purificarse de sentimientos y actitudes que, además de herir a los

22 Lenoir, F. (2017). *L'anima del mondo*. Firenze: Ed. Bompiani, p. 73.

demás, destilan veneno al interior de las propias entrañas. Deshacerse de lo que es secundario y desechable, de lo que es superficial, para ir al encuentro del “tesoro escondido en el campo” (Mt 13,44).

En este sentido, cabe aquí un paréntesis para recordar, de paso, que también la teología de la liberación, en la búsqueda del mismo tesoro escondido, sufre una cierta crisis y emerge en la encrucijada. Su matriz teórica, por así decirlo, deja de ser predominantemente sociopolítica e ideológica, para incorporar nuevos saberes y nuevos valores, especialmente de origen indígena y negro, entre otros. De ahí la relevancia de un diálogo interdisciplinario y permanente con los estudios relacionados con la etnología, la antropología, el lenguaje... El concepto de ‘vivir bien’, disfrutando el ‘aquí y ahora’ de manera egoísta e inmediata, con todas las potencialidades del planeta, de la naturaleza y de la fuerza de trabajo humana, pasa a ser reemplazado por la noción más sabia y ecológicamente sostenible del ‘buen vivir’, donde prevalece el cuidado de la vida y de todas las formas de vida<sup>23</sup>.

No sólo víctima, sino también sujeto de sus propios pasos, como ya hemos visto, el migrante se convierte en profeta y protagonista en el escenario de la historia. Si el acto de migrar, en sí mismo, es consecuencia de determinados contextos económicos y políticos caracterizados por asimetrías y desigualdades sociales, quien camina moviliza, a su vez, nuevas fuerzas que mueven los acontecimientos históricos. Al comenzar a marchar, los forasteros hacen marchar también a los actores sociales de los hechos y sucesos que marcan el tiempo. Constituyen un termómetro para medir no solo la pobreza y el abandono de la sociedad de origen, sino también la capacidad moral y religiosa de aceptación por parte de la sociedad de destino. En ambos polos, el migrante, al tomar el camino, cuestiona e interpela a quien se queda y a quien recibe. Constituyen, en definitiva, el

---

23 La carta encíclica *Laudato si'* (2015), del papa Francisco, insiste en el cuidado de ‘nuestra casa común’.

criterio bíblico de salvación. Vale la pena insistir en la advertencia del ‘juicio final’, en sus dos versiones, positiva y negativa: “yo era extranjero y me acogiste en tu casa”; o “yo era extranjero y no me recibieron en su casa” (cf. Mt, 25,35.43).

La resistencia y la solidaridad también son lecciones del camino. Los que caminan sufren el cansancio, la sed, el hambre, la soledad, necesitan refugio, descanso y compañía. Solo así podrán retomar el camino con energías redobladas y espíritu renovado. Los migrantes, en general, encuentran en la red familiar y de parentesco un primer apoyo en las horas de la partida y de la llegada. Una red de apoyo de este tipo puede convertirse en modelo e inspiración para otras formas de asistencia personal, social, jurídica, psicológica, espiritual, etcétera.

En los lugares de origen, tránsito o destino, encuentran una ruta llena de adversidades. Allí se pueden desarrollar nuevas formas de enriquecimiento recíproco que traen a colación los cuatro verbos del papa Francisco: acoger, proteger, promover e integrar. Cuatro verbos que, en el fondo, forman un verdadero programa para una pastoral de los migrantes iluminada por la Palabra de Dios. Siguiendo al pontífice, el desafío más urgente es superar la “globalización del individualismo y de la indiferencia” por la “cultura de acogida, de encuentro, de diálogo y de solidaridad”<sup>24</sup>.

Finalmente, en la medida en que se ensanchan los rostros de la migración y en que se hace más numerosa, plural y desordenada, se impone a la pastoral de los migrantes la tarea de pasar de la mera multiculturalidad al compromiso con la interculturalidad. De hecho, no alcanza con la coexistencia y la convivencia pacífica entre personas, idiomas, pueblos, naciones y valores. No basta con compartir historias, celebrar expresiones culturales, compartir riquezas

24 Papa Francisco. (2018). *Discurso a los padres scalabrinianos con ocasión de la toma de posesión de la nueva dirección general*. Ciudad del Vaticano, 4 de noviembre de 2018.



mutuas. ¡Es necesario ir más allá! Es necesario dejarse interpelar, abrirse al otro, al extranjero diferente.

No solo el compartir un mismo espacio, sino también el encuentro y reencuentro, la confrontación e intercambio de valores y contravalores podrán purificarnos y hacernos crecer de manera rica y recíproca. “El mundo es hermoso por la variedad de sus paisajes. La vida espiritual es bella por la multiplicidad de sus caminos”, escribe el filósofo francés Frédéric Lenoir, ya citado<sup>25</sup>. En la perspectiva del filósofo francés Levinás<sup>26</sup>, el contacto amistoso y fraterno con lo diferente allana el camino que conduce al descubrimiento o redescubrimiento de lo trascendente; en nuevas palabras, el encuentro cara a cara con el otro, abre el horizonte de luz y paz para una intimidad creciente y progresiva con el totalmente ‘Otro’.

## CONCLUSIÓN

En el episodio de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35), el extraño camina con los dos fugitivos. Sí, es una vía de fuga, de miedo, de frustración, de derrota. Sin embargo, después del encuentro, el extraño recibe una invitación y se convierte en hermano: “quédate con nosotros, porque es tarde y el día declina”. Además, el hermano se convierte en anfitrión. Es él quien, en la mesa, bendice y ofrece el pan. El extranjero, cuando es acogido fraternalmente, tiene algo que recibir y algo que compartir. El citado filósofo Hans-Georg Gadamer afirma que “el otro tiene más que decir de mí que de sí mismo”<sup>27</sup>. El encuentro es una calle de doble vía. Tanto es así que, al regreso de los dos discípulos a Jerusalén, el mismo camino

---

25 Lenoir, F. (2017). *L'anima del mondo*. Op. cit., p. 36.

26 Cf. Levinás, E. (1988). *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70.

27 Gadamer, H-G. (2015). *Verdade e método*. Op. cit.

de miedo y de tristeza se convierte en un camino de alegría y gozo, como si ambos tuvieran alas en los pies: “¿no ardía nuestro corazón mientras él nos hablaba?”.

En el *Documento de Aparecida*, los obispos afirman que

los migrantes deben ser acompañados pastoralmente por sus Iglesias de origen y alentados a hacerse discípulos misioneros en las tierras y comunidades que los acogen, compartiendo con ellos las riquezas de su fe y sus tradiciones religiosas. Los migrantes que parten de nuestras comunidades pueden ofrecer una valiosa contribución misionera a las comunidades que los acogen (*DAp* 415).

Los extraños, a partir del encuentro, del diálogo y del intercambio mutuo, se convierten en potenciales evangelizadores. En el lenguaje de *Aparecida*, así como en Emaús, los “discípulos temerosos” se convierten en “misioneros ardientes”.

# PROCESOS DECOLONIALES: RAÍCES, RECORRIDOS Y HORIZONTES<sup>\*</sup>

Sinivaldo S. Tavares<sup>\*\*</sup>

## INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ SE ENTIENDE POR 'PROCESOS DECOLONIALES'?

Concebimos los 'procesos decoloniales' en el marco de la trinchera abierta por la propuesta del 'giro decolonial'<sup>1</sup>: movimiento que, partiendo del análisis de la Modernidad - Colonialidad, culmina en la perspectiva y en el discurso de la Decolonialidad. Esta es la razón por la cual se insiste en concebirla como movimiento, proceso,

---

\* Texto original en portugués. Traducido por Álvaro Martínez.

\*\* Brasileño. Fraile franciscano. Doctor en teología sistemática por la Pontificia Universidad Antonianum de Roma (Italia), y pos-doctor en teología sistemática por la Pontificia Universidad Católica do Rio Grande do Sul de Porto Alegre (Brasil). Ha sido profesor de teología fundamental y de teología sistemática en la Facultad de teología del Instituto Teológico Franciscano, en Petrópolis. Desde 2012 es profesor de teología sistemática e investigador en el programa de posgrado en teología en la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE) en Belo Horizonte (Brasil). Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: *A cruz de Jesus e o sofrimento no mundo. A contribuição da teologia da libertação latino-americana* (2002); *Trindade e criação* (2007); y *Teologia da criação. Outro olhar: novas relações* (2010).

1 Para una mayor comprensión de la genealogía de los 'estudios decoloniales' y su relación con los 'estudios poscoloniales' y también con los 'estudios subalternos', cf. Mella, P. (2016). La teología latinoamericana y el giro descolonizador. *Perspectiva Teológica*, vol. 48, No. 3, septiembre-diciembre de 2016. Belo Horizonte, pp. 439-461; Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, No. 11, mayo-agosto de 2013, pp. 89-117. Disponible en <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhw/?format=pdf&lang=pt>. Constatamos, no pocas veces, el uso indiscriminado de los prefijos 'pos-' y 'de-', tal vez sea por la carencia de mayores referencias con respecto a esclarecimientos terminológicos que, más allá del simple juego de palabras, son introducidos como lo más importante para delimitar el estatuto epistemológico.

giro, opción... Por lo tanto, se constata que la lógica de la Colonialidad y la retórica de la Modernidad constituye, de hecho, cara y cruz de la misma moneda y que, por consiguiente, es justificable hablar de un único fenómeno: ‘Modernidad – Colonialidad’<sup>2</sup>.

Lo que, aquí, llamamos ‘procesos decoloniales’ corresponderían, entonces, a un movimiento compuesto por dos procesos: revelación del fenómeno histórico de la ‘Modernidad – Colonialidad’ y desprendimiento o desconexión de esa combinación entre lógica colonial y retórica moderna con la finalidad de concebir una ‘Transmodernidad’, entendida como alternativa a la Modernidad colonial y no como Posmodernidad u otras modernidades.

## 1. LA COLONIALIDAD COMO FAZ ‘OCULTA’ DE LA MODERNIDAD

No pocos historiadores, opinan que el año 1492 inaugura lo que se acordó en llamar la Modernidad. Todavía, al referirse a la Modernidad, generalmente se piensa en el protagonismo ejercido por las monarquías europeas en el escenario mundial a partir de entonces. Y eso, gracias, sobre todo, a las invectivas mercantilistas de las navegaciones ibéricas, francesas, británicas y holandesas.

Todavía se desconoce que Modernidad y Colonización son las dos caras de la misma moneda. Y que, por lo tanto, la Colonización es constitutiva de la Modernidad y no un fenómeno derivado de la misma. El protagonismo moderno de Europa, cuya cima se dio,

2 Cf. Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 29-30; Quijano, A. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, vol. IX-9, pp. 113-121; Porto, C.V. (2003). *Geografando nos varadouros do mundo*. Brasília: Ibama, p. 168; Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo; Mignolo, W. (2017). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 32, No. 94, junio de 2017. Río de Janeiro, pp. 1-18.

siglos más tarde, en la Revolución Industrial, se consolidó gracias a dos actividades típicamente colonialistas: el saqueo de los bienes naturales, metales preciosos y especias de alto valor por unidad de peso, y la explotación del trabajo forzado de negros traídos de afuera como esclavos y de indígenas, reducidos a la servidumbre. A título de ejemplo, nos basta algunos datos que se encuentran registrados en los archivos de Sevilla: entre 1503 y 1660: 185 toneladas de oro y 16.000 toneladas de plata fueron llevadas de América a Europa. ¡Quién osaría calcular el monto en dólares actuales correspondiente a ese pillaje!

Aníbal Quijano, sociólogo peruano, insiste en el hecho de que la conquista y explotación violentas del ‘nuevo continente’ no solamente precede históricamente a la constitución de Europa, sino que es condición, *sine qua non*, para la imposición de la misma, como protagonista del primer patrón de poder internacional: capitalista, colonial, euro-céntrico, racista, patriarcal<sup>3</sup>.

En este sentido, el continente ‘Américas’ emerge como el primer espacio-tiempo de este nuevo patrón de poder cuya vocación es mundial. Si, de hecho, la Colonialidad se presenta como “el lado más oscuro de la modernidad”<sup>4</sup>, cabría revelar aspectos mantenidos ocultos y que servirían de contrapunto al proyecto tan decantado de la Modernidad occidental, porque como afirma Carlos Walter Porto Gonçalves,

[...] sin el oro y la plata de América, sin la ocupación de sus tierras para las plantaciones de caña de azúcar, de café, de tabaco y de tantas otras especies, sin la explotación del trabajo indígena y esclavo, Europa no sería ni moderna ni centro del mundo<sup>5</sup>.

---

3 Cf. Quijano, A. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Op. cit.*

4 Cf. Mignolo, W. (2017). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Op. cit.*

5 Porto, C.W. (2003). *Geografando nos varadouros do mundo. Op. cit.*, p. 168.

## 2. EL RECURSO SISTEMÁTICO AL PROCEDIMIENTO DE ‘NATURALIZACIÓN’

Sin la mínima pretensión de agotar la complejidad de esos aspectos mantenidos ocultos, subrayamos aquí el sistemático proceso de ‘naturalización’ que terminó constituyéndose como columna vertebral de todo el proyecto moderno colonial y que continúa teniendo vigencia en nuestros días mediante el expediente de una nueva colonialidad global.

Se trata de una triple ‘naturalización’, puesto que la ‘naturalización’ de la desigualdad social entre colonizador y colonizado y de la racionalidad moderno-colonial vino a sumarse en tiempos de globalización neoliberal y de ‘naturalización’ del mercado y de la tecnociencia como necesidades.

### 2.1. *‘Naturalización’ de la desigualdad social entre colonizador y colonizado*

Dos procesos típicamente colonizadores convergen en la constitución de América como primer espacio-tiempo del nuevo modelo de poder moderno-colonial: la ‘invención’ de la idea de raza y la división ‘racial’ del trabajo como ‘naturalización’ de la desigualdad entre conquistador y conquistado.

La idea de raza constituye una ‘invención’, puesto que no posee ninguna sustentación en la estructura biológica de la especie humana. A medida que las relaciones sociales se iban configurando como relaciones de dominación, identidades raciales eran asociadas a jerarquías sociales. En el caso específico de ‘América’, el color y demás trazos fenotípicos de las poblaciones colonizadas, hicieron que esta clasificación jerárquica se radicalizara. Y fue así que los colonizadores se auto denominaran ‘blancos’ para diferenciarse ‘naturalmente’ de los colonizados, considerados ‘de color’. Es solamente a

partir de entonces que la ‘negritud’ pasó a ser ‘naturalmente’ identificada a la esclavitud. La idea de raza fue engendrada, por lo tanto, como principal elemento constitutivo y, en este sentido, fundante, de las relaciones coloniales de dominación.

De esa forma, lo que justificaría las desigualdades entre conquistadores y conquistados serían diferencias biológicas, es decir, naturales. Permanecían encubiertos los reales intereses de poder que sustentaban las desigualdades económicas y sociales. Y la conclusión parecía obvia: una vez que la diferencia entre conquistadores y conquistados era de naturaleza biológica, y no de carácter histórico, entonces, estaría ‘naturalmente’ justificada la superioridad de los primeros sobre los segundos.

La invención de la idea de raza se constituyó, desde entonces, en uno de los instrumentos más eficaces y durables de dominación de los europeos, considerados raza superior, sobre los ‘no europeos’, reputados como raza inferior. Se crea, en suma, la idea de raza con el objetivo de naturalizar el proceso histórico de dominación colonial. Y, en este sentido, la idea de raza se convierte en el engranaje central de la diferencia colonial<sup>6</sup>.

Fue así que se inventó el término ‘indios’ o ‘indígenas’ para justificar el no reconocimiento de singularidades culturales de una infinidad de pueblos autóctonos. Tomados en conjunto, fueron identificados mediante un nombre que, en vez de reconocerles su singularidad, traía la negación de su propio ser por parte de quien los conquistaba. Así, el término ‘indios’ en su generalidad homogeneizadora, era usado para identificar a los ‘no europeos’ o ‘no blancos’. Y la afirmación de esta negatividad constituía el estigma que era adherido sobre ellos como señal de inferioridad y, por lo tanto, de disponibilidad al trabajo servil. Los pueblos originarios

---

6 Cf. Mignolo, W. (1995). Occidentalización, Imperialismo, Globalización. Herencias coloniales y teorías poscoloniales. *Revista Iberoamericana*, vol. 61, No. 170-171, pp. 27-40.

eran descritos como: ‘salvajes’, ‘tradicionales’, ‘atrasados’. Esas nomenclaturas caracterizaban las poblaciones locales, no en sí mismas, sino a partir del interés de sus conquistadores.

La negación de la singularidad y de las peculiaridades de los pueblos autóctonos se dio también a través de la expropiación de sus hábitos y conocimientos culturales. Un ejemplo, entre tantos, puede ser visto en las plantas que se volvieron alimentación básica de Occidente, todas ellas domesticadas por los amerindios, a saber: la papa originaria de Perú y abusivamente llamada ‘papa inglesa’; la mandioca y la yuca; el maíz; el boniato; el tomate; los frijoles, las habas, el maní; el chocolate, el ananá, las castañas de cajú, la papaya, ‘ingá’ y tantas otras; las almendras, la castaña de pará; las plantas estimulantes, la guaraná, la yerba mate. Para no hablar de otras plantas, tales como: tabaco; plantas medicinales y muchas otras de uso industrial —caucho, palmera carnauba, timbó—; plantas manufactureras, algodón, ‘caroá’. Además, hubo expropiación violenta de conocimientos sobre cómo convivir y lidiar con las plantas, que nos remiten a distintas matrices de racionalidad expropiadas de forma autoritaria. Son apenas algunos ejemplos de aquel complejo fenómeno desenmascarado por Boaventura de Sousa Santos como ‘epistemicidio’<sup>7</sup>.

La ‘división racial del trabajo’ constituyó la primera relación, singular y original, de producción en el núcleo del cual todas las demás relaciones sociales fueron establecidas y organizadas con el objetivo de producir mercancías en gran escala para el mercado mundial. Todas ellas, aportando, simultáneamente articuladas en el mismo espacio - tiempo, y direccionadas al comercio y al lucro<sup>8</sup>.

7 Cf. Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata.

8 Cf. Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidade-racionalidad. *Perú indígena*, vol. 13, No. 29, pp. 11-20.



Así se dio una asociación estructural entre la invención de la idea de ‘raza’ y la institución de la ‘división racial del trabajo’ de forma que se potenciaran recíprocamente sin renunciar a la independencia y a la autonomía de cada una de ellas. Lo que ocurrió, en verdad, fue la imposición de una sistemática “división racial del trabajo”<sup>9</sup>. Porque, de hecho, aunque estén incorporados a la cadena de transferencia de valor y de beneficio, los recursos y productos de las poblaciones colonizadas debían estar bajo el control de Europa Occidental, y las relaciones de trabajo eran obligatoriamente de carácter no-salarial. De hecho, en los territorios no-europeos, el trabajo asalariado era privilegio exclusivo de los ‘blancos’. En base a lo que fue expuesto, el Capitalismo ha sido desde sus albores, colonial, moderno y “euro-céntrico”<sup>10</sup>.

## 2.2. ‘Naturalización’ de la racionalidad moderno-colonial

La invasión y ocupación violentas de los territorios del continente amerindio crearon las condiciones para la invención de un ‘nuevo mundo’. Porque, verdaderamente, la colonización constituyó una real ‘invención’ y, precisamente, aquí radica su intento de conquista violenta.

A tal propósito, Enrique Dussel afirma que el ‘yo conquisto’ precede históricamente al ‘yo pienso’<sup>11</sup>. De hecho, la emergencia del sujeto moderno constituyó la legitimación teórica de la conquista y, en este sentido, el substrato a partir del cual se explicitará la ‘invención’ de una nueva cosmovisión moderna y burguesa. No se trata de una mera casualidad, por lo tanto, que la violencia sea

---

9 Cf. Quijano, A. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Op. cit.*

10 *Ibid.*, p. 126.

11 Dussel, E. (2009). Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. En B.S. Santos & M.P. Meneses. (eds.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, p 307.

una de las características principales de la epistemología moderna. No sin razón, esta peculiar epistemología es perfectamente coherente con el proyecto moderno de someter la vida, como tal, en su complejidad, al control absoluto del sujeto bajo la guía segura del conocimiento: *cogito, ergo sum*.

El sujeto pensante se impone, por lo tanto, como substrato a partir del cual se inaugura una analítica del mundo circundante. La perspectiva a partir de la cual se construye esa cosmovisión es la de la racionalidad formal que descompone en partes los fenómenos, en el acto mismo de describirlos y explicarlos, para enseguida oponerlas y contraponerlas.

En el llamado ‘siglo de las luces’, se hizo notar de manera brutal la ambigüedad de la razón moderna: ella no solamente ilumina, ilustra y esclarece; en su carácter típicamente colonial, ella también invisibiliza y encubre y, en este sentido, se contradice trayendo su carácter irracional y mítico<sup>12</sup>.

A título de ejemplo, recordamos la escandalosa contradicción de los iluministas franceses que, en su propio territorio, instituían la libertad, la igualdad y la fraternidad como valores básicos de convivencia social y, al mismo tiempo, defendían la represión de los revolucionarios haitianos negros que luchaban por su propia independencia. Para todos los efectos, se trata, de una razón moderno-colonial y, por eso mismo, racional y crítica y, al mismo tiempo, irracional y mítica<sup>13</sup>.

Hay dos procesos simultáneos y, por lo tanto, recíprocamente implicados que, juntos, constituyen un producto legítimo de la epistemología moderno-colonial: desacralización de la naturaleza

12 Cf. Dussel, E. (1995). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía, p. 30.

13 Cf. Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 18-19.

y desnaturalización del ser humano. Se concibe la naturaleza como fuente inagotable de recursos disponibles o como fuerza exuberante y descontrolada y, por eso, una constante amenaza a demandar el control humano. Y ese control se daría de manera eficaz y eficiente, utilizando la racionalidad empírico-formal y su aparato técnico-científico. Esta es la razón por la cual la *episteme* moderna recurre, desde el principio, a un discurso violento poblado de metáforas de cuño bélico tales como: conquista, sumisión, tortura, batalla, explotación. De tal forma que violencia y control fueron las formas históricas adoptadas por la cultura moderno-colonial occidental para articular naturaleza y cultura. Por eso los medios e instrumentos de los cuales se vale la *episteme* moderna en su afán de conquista y dominio son, sobre todo, el cálculo y la manipulación. En ese caso, la naturaleza es vista sólo como objeto de conquista y el conocimiento técnico-científico, como un medio privilegiado para alcanzar tal finalidad.

Por otra parte, ‘desnaturalización del ser humano’ es el nombre que se acordó otorgar al proceso que separa, opone y contrapone *res cogitans* y *res extensa* para, finalmente, negar todo cuanto haya de natural en la constitución del ser humano. Se trata de la ‘colonización’ de los cuerpos en nombre del llamado proceso ‘civilizador’, cuya jerarquización se da en la propia interioridad del ser humano a través de la división entre lo ‘visceralmente’ humano y lo ‘sublimemente’ humano<sup>14</sup>. Lo ‘visceralmente’ humano sería ubicado como instintos, pulsiones, sentimientos, emociones y afectos. Todo aquello que, considerado fuente de descontrol, pudiese ejercer algún tipo de dominio ciego sobre el ser humano. En lo ‘sublimemente’ humano, al contrario, estaría todo aquello que coincide con

---

14 Machado, H. (2010). La ‘naturaleza’ como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Boletín Orteaiken*, No. 10, noviembre de 2010, pp. 37-48.

su singular ‘*status ontológico*’. Todo aquello que, en suma, está relacionado con el ámbito de la razón.

Y sería este el principal motivo para ser elegida la razón como única guía segura apta para controlar y dirigir la conducta humana. La oposición entre ‘visceralmente’ humano y ‘sublimemente’ humano nos remite a la oposición binaria de todas las jerarquías de valor de la Modernidad colonial, a saber: división de clases, desigualdad de género, no reconocimiento de minorías raciales, sexuales y culturales. En cuanto a las clases, el trabajo mental e intelectual, capital cultural, se opone al trabajo muscular, manual y corporal de las clases trabajadoras. En lo que concierne a la desigualdad de género, se contraponen el varón definido como racional y calculador a la mujer, instancia de lo afectivo, de lo emocional y de la sensualidad. En fin, el varón blanco, europeo, heterosexual es considerado el prototipo de las virtudes intelectuales y morales superiores, en oposición a las mujeres, los negros, los indios, los homosexuales, identificados con lo corporal y lo sensual y, por lo tanto, portadores de desvíos típicos que caracterizan, en la visión burguesa, la ambigüedad de los dominados.

### 2.3. *‘Naturalización’ del mercado y de la tecnociencia como necesidades*

Se advierte, en nuestros días, una alienación básica entre el sujeto inventado por la modernidad colonial capitalista y la Tierra. Somos víctimas de una fractura de las conexiones vitales entre cuerpos y territorios y, por lo tanto, pensamos y nos sentimos como si viviéramos del dinero —valor abstracto— y no de los bienes de la Madre Tierra.

Concebimos, así, progreso-desarrollo-crecimiento, en términos de dominio y explotación —supuestamente— infinita de los ‘recursos’ de la Tierra. En su fase senil, el capitalismo se presenta en

nuestros días en la versión histórica del llamado “capitalismo financiero” o “capitalismo improductivo”<sup>15</sup>. Se trata, en las palabras de Horacio Machado Araóz, de la “era de la acumulación en tiempos de agotamiento del mundo y de crisis terminal de las energías vitales, tanto de las primarias —que brotan de la Tierra— como de las sociales —que surgen y se movilizan por el trabajo—”<sup>16</sup>.

De ese modo, para progresar, el neoliberalismo necesita “fracturar las conexiones vitales-existenciales entre cuerpos-trabajo y Tierra-territorios de vida”<sup>17</sup>. En ese sentido, el neoliberalismo constituye el conjunto de relaciones sociales que absorbe las energías vitales con el objetivo de acumular infinitamente el valor abstracto, el dinero. Y, así, consume la vitalidad de la Tierra y la humanidad de lo humano.

Esa es la principal razón por la cual nuestras sociedades continúan volviéndose presa vulnerable del persistente trabajo de ‘naturalización’ que, en tiempos recientes, se travistió en una ‘creencia’ triple: ‘creencia’ en el mercado como necesidad económica; ‘creencia’ en la racionalidad y en el lenguaje de la tecnociencia como conocimiento objetivo e irrefutable; y ‘creencia’ de que el conocimiento tecno-científico ‘produzca’ riqueza.

---

15 Cf. Dowbor, L. (2017). *A era do capital improdutivo. A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta*. São Paulo: Outras Palavras & Autonomia Literária.

16 Machado, H. (2016). O debate sobre o ‘extrativismo’ em tempos de ressaca. A natureza americana e a ordem colonial. En H. Dilger, M. Lang & J. Pereira (orgs.). *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, Autonomia Literária, Elefante editora, p. 461.

17 *Ibid.*, p. 464.

### 2.3.1. *‘Creencia’ en el mercado como necesidad económica*

Muy difusa, en nuestros días, es la idea del mercado como una especie de creencia. De hecho, la creencia en las virtudes del mercado viene asumiendo cada vez más rasgos de fundamentalismo religioso. Nada escapa a la atmósfera y, por lo tanto, a las influencias del mercado. Fuera de él, hoy, nada más parece tener sentido. Toda y cualquier iniciativa sólo adquiere derecho de ciudadanía si antes cede a la lógica del mercado. De ahí el surgimiento de propuestas recientes como: economía ecológica o verde, desarrollo sustentable, mercantilización de la fotosíntesis o crédito de carbono, etcétera. Para agravar todavía más la situación, nos es presentada cierta afinidad entre las metáforas del mercado y del ambiente.

Al final, ¿el mercado no sería la condición imprescindible para garantizar el bienestar social, la longevidad, la solución de problemas varios, y así alcanzar el equilibrio armonioso y ‘natural’ tan anhelado por todos? Y ¿no serían ambas, orden y armonía, las que buscamos con la defensa y el cuidado del ambiente? En lo demás, ¿economía y ecología no gozarían de una afinidad de raíz expresa en el hecho de que ambas comparten el mismo étimo *oikos* (casa)?

Entonces, en cuanto la ecología nos remita a los principios que regirían la casa común, la economía, a su vez, se ocuparía de las leyes y de la logística para garantizar la aplicación de esos principios. Esa utopía, de hecho, sólo sería posible si insistiéramos en quedarnos apenas en la superficie lisa de la imaginación fantasiosa. En lo cotidiano, nos queda tan solo una especie de ‘heterotopía’ caracterizada por tensiones y contradicciones entre economía y ecología.

Para el historiador inglés Edward Palmer Thompson, el ‘mercado’ sería una metáfora sin ninguna consistencia: tanto conceptual

como empírico<sup>18</sup>. Al contrario de lo que se cree, según él, el ‘mercado’ nos remitiría al deseo de armonía, producido por un equilibrio natural. Con Adam Smith, principalmente, gracias a la imagen de la ‘mano invisible’ poniendo orden en el mundo, ese deseo habría asumido connotación divina. Hasta el siglo XVIII, de acuerdo con Thompson, los mercados en las primeras horas de funcionamiento sólo ponían a disposición productos para los pobres y por el precio que ellos podían pagar. Solamente en las horas sucesivas se podía obtener lucros con la venta de mercaderías.

Otra característica de los mercados de entonces era, por increíble que parezca, la transparencia en las negociaciones. No comparían el principio que más tarde se volvió ‘natural’ de que ‘el secreto es el alma del negocio’. Transacciones comerciales de cualquier tipo sólo se hacían a la luz del día y en presencia de interesados y testimonios. Además, era lo propio de Adam Smith, que era pastor y hacía incursiones en el campo de la economía movido por preocupaciones éticas y morales.

Con el pasar del tiempo, la economía se fue autonomizando. Y esa autonomía fue siendo, poco a poco, conquistada a través de la sistemática desvinculación de la transparencia en las negociaciones y de las necesidades básicas de los más pobres, hasta que se impuso, en nuestros días, como necesidad económica más allá de cualquier valoración ética o requerimiento político. Se trata, de hecho, de una imposición, lo que nos lleva a percibir, sobre todo en nuestros días, que la economía mercantil se viene travistiendo a lo largo de los años con el propósito de parecer democrática.

La globalización neoliberal llevó al paroxismo esa situación mediante dos procesos simultáneos que se retroalimentan: (1) desvinculación de la economía de cualquier valor ético o moral; (2)

---

18 Cf. Thompson, E.P. (1998). *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.

abstracción de la economía en relación a toda y cualquier materialidad. Y la conclusión, por lo tanto, sería que la economía se reconoce exclusivamente en su dimensión simbólica, pero abstracta, a saber: la cantidad de dinero. El auge de la paradoja consiste en confundir riqueza con dinero.

De hecho, en cuanto disciplina científica y política, la economía se ha ocupado de la búsqueda obsesiva del enriquecimiento y no propiamente de la riqueza en cuanto tal. Además, el concepto de riqueza se ha vuelto cada vez más ausente en los análisis de los economistas. Así lo afirma de manera contundente Robert Triffin: “el concepto de riqueza es interesante. Es medido por el valor de intercambio. Pero, el valor de intercambio es determinado por la escasez, en cuanto que la riqueza no es escasez”<sup>19</sup>.

La ‘escasez’ ha sido puesta, para todos los efectos, como fundamento teórico de la economía mercantil moderna. Lo que existe en abundancia está a disposición de todos, es considerado dádiva, fuente inagotable y, por lo tanto, algo sin ningún valor económico. Porque lo que constituye de hecho un bien económico, paradójicamente hablando, es la escasez. Y eso es la muestra de un presupuesto implícito, aunque no propiamente económico, en la economía mercantil capitalista: la propiedad privada. Por el hecho de privar a quien no es propietario, como dice el propio término. Así, la propiedad privada constituye la escasez como fundamento de la economía mercantil capitalista.

---

19 Apud. Porto, C.W. (2015). *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 123.



### 2.3.2. *‘Creencia’ en la racionalidad y en el lenguaje de la tecnociencia como conocimiento objetivo e irrefutable*

La modernidad colonial capitalista, desde el principio, se viene imponiendo mediante dos actividades: la explotación violenta de la Tierra y la creación de sujetos-individuos separados de la Tierra. Y la relación de éstos con aquélla se ha dado a partir de la exterioridad, de la superioridad y de la instrumentalidad.

La ‘invención’ moderno-colonial-capitalista de la subjetividad como *cogito* provocó una serie de fracturas en el tejido cósmico, social y existencial. Violentamente separados de la madre Tierra, dejamos de considerarnos ‘hijos de la Tierra’. Reducidos a individuos, nos sentimos separados, opuestos y contrapuestos a nosotros mismos y a los demás seres con los cuales constituimos el tejido social y cósmico. Y, por último, fuimos violentamente atravesados por aquella fractura existencial que nos separa en dos cosas (*res*): una extensa y otra pensante. De hecho, fuimos condenados a vivir marcados por una especie de esquizofrenia existencial, social y cósmica.

Al considerarse el cuerpo como *res extensa*, la inmaterialidad fue considerada la esencia del sujeto. Eso se dio sobremanera con René Descartes, quien al establecer una nítida separación entre alma y cuerpo, terminó por definir al ser humano como alma. Es clara, por lo tanto, la posición cartesiana de que la naturaleza humana se agota esencialmente en el plano de la no extensión o de la inmaterialidad, completándose únicamente en el ámbito del pensamiento. Por lo tanto, el cuerpo no entra en la constitución de aquello que es considerado esencial a lo humano. La identidad del yo reside en el alma; el ‘yo’ del alma.

La tesis de Descartes, sirvió como un guante a los intereses de la sociedad emergente, preocupada en extraer bienes de la naturaleza,

vistos como meros recursos, y transformarlos, por medio de la explotación forzada de cuerpos humanos, en conjunto de mercaderías disponibles para los negocios del incipiente capitalismo mercantil colonial. Es interesante señalar que no sólo la naturaleza se consideraba como algo objetivo y meramente extenso. Se concebía también a los seres humanos, especialmente a los de otras ‘razas’, como simples cuerpos a ser controlados y sometidos a trabajos extenuantes.

Descartes ofrecía, en el fondo, una excelente fundamentación teórica para la propuesta de Francis Bacon y de Galileo Galilei: interpretar la naturaleza mediante un lenguaje y un código matemáticos, para poderla dominar eficazmente. Reducir al ser humano a una simple máquina habitada por una especie de fantasma, se volvió una fundamentación ideal para justificar el uso de sus cuerpos como fuerza de trabajo en la transformación de bienes naturales en mercaderías. Y esto, tanto en la institución de la esclavitud en el territorio de las colonias, como en la reglamentación de artesanos y obreros en las fábricas en el período de la incipiente revolución industrial en las metrópolis. La discriminación entre un uso y otro se dio en la invención ideológica y colonialista de la idea de raza, como ya tuvimos oportunidad de analizar.

La ‘creencia’ en la racionalidad y el discurso de la tecnociencia nos hizo rehenes de una mentalidad y de un lenguaje pretendidamente objetivos que, según se cree, reflejarían la realidad así como ella es, sin tergiversaciones. Y, en ese sentido, racionalidad y lenguaje tecnocientíficos se impondrían como único camino de posible acceso a lo real.

Estaríamos ante raciocinios y conocimientos incontestables y que, por eso mismo, sólo serían accesibles a técnicas sofisticadas de conocimiento, manipuladas apenas por *experts* del ámbito de la tecnociencia. Por más paradójico que pueda parecer, no hay manera más sutil de volver abstracta la realidad que reducirla a un simple objeto extenso y mensurable. Porque reducir la realidad a simples

números es, en el fondo, negar la diversidad inscrita en la materialidad del mundo y revelada en la convivencia armoniosa entre seres tan singulares. Sólo puede ceder a la imposición unilateral de la mercantilización y ‘financiarización’ quien se deja llevar por la lógica de la abstracción de la materialidad de la vida. En ese sentido, es imprescindible que se incluya en el diálogo múltiples visiones alternativas construidas por diferentes pueblos, y así, destacar la diversidad cultural producida por la especie humana.

### 2.3.3. *‘Creencia’ en la tecnociencia como ‘productora’ de riqueza*

Está muy diseminada en los días que corren, la ‘creencia’ de que la tecnociencia es imprescindible en el proceso de ‘producción’ de riqueza. Por esa razón, se hace necesario recuperar la materialidad de la naturaleza y explicitar su imprescindible importancia en la producción de riquezas.

Que la tecnociencia propicie mayor control y potencialización en el proceso de trabajo y producción de riqueza es innegable. Que, por el contrario, produzca petróleo, carbón o cualquier otro mineral es creencia ilusoria. Porque el conocimiento tecnocientífico puede aumentar y controlar la productividad, pero él no puede, en ninguna hipótesis, producir, por ejemplo, moléculas de hidrógeno y carbono. Para darnos cuenta de la producción del petróleo o del carbón necesitamos recurrir al tiempo geológico.

Por esa razón, más que producir, hablando estrictamente, nosotros extraemos bienes de la Tierra. Somos extractores y no productores, como se cree. Extraemos bienes que a la Tierra le llevó millones de años producir y, por lo tanto, extraemos lo que no producimos. Es en ese sentido que se habla del ‘divorcio entre el cálculo monetario y el cálculo material-energético’ o, aún, de ‘balance energético negativo’, para referirse al hecho de la producción de exigir un tiempo

de trabajo de dimensiones geológicas que no ha sido mínimamente calculado. Ese ‘balance energético negativo’ se verificaría en

diferentes actividades productivas en el mundo moderno, donde la cantidad de energía gastada en el proceso de producción es superior a la obtenida con los productos resultantes de ese proceso. [...] En el capitalismo industrial no es raro encontrar actividades donde el proceso productivo consume tres veces más energía de la generada por el producto. [...] Ese tipo de actividad apenas se sustenta porque existe un divorcio total entre el cálculo monetario y el cálculo material-energético. Como el valor monetario de las fuentes energéticas es bajo, comparado con el valor monetario de los productos finales, una economía irracional desde el punto de vista material puede ser altamente lucrativa en el mercado<sup>20</sup>.

### 3. ¿CUÁL ES LA RELACIÓN ENTRE LOS ‘PROCESOS DECOLONIALES’ Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACIÓN?

Con el objetivo de poner en relación los ‘procesos decoloniales’ y la teología de la liberación, en primer lugar señalamos que, en nuestra opinión, son filones que brotan de una misma fuente y que, por lo tanto, se interpenetran recíprocamente. Y eso, a pesar del hábito moderno y colonial de situar fenómenos en el curso de una única historia lineal progresiva, clasificándolos según criterios que justificarían una evolución de lo salvaje a lo civilizado, de lo primitivo a lo actual, de lo antiguo a lo moderno. Esa arrogancia hace que se considere lo reciente como superior a lo anterior, que se estima como atrasado y superado.

20 Padua, J.A. (2003). Produção, consumo e sustentabilidade: o Brasil e o contexto planetário. *Cadernos de Debate do Projeto Brasil Sustentável e Democrático*, No. 6. Rio de Janeiro.

Se constata, además, la pretensión de un saber que se constituye, cada vez, a partir de un nuevo inicio. De ahí la razón de buscar la novedad, no pocas veces de manera obsesiva. No es casual, entonces, que el modelo de conocimiento propuesto por los tiempos modernos y coloniales sea el de la invención. En ese sentido, tenemos la opinión de que las prácticas y los saberes decoloniales no comienzan con iniciativas que, en tiempos recientes, han sido asociadas a ‘procesos decoloniales’ y a formulaciones afines.

En lo relativo respecto a la relación entre ‘teología’ y ‘liberación’, presupuesta en la formulación ‘teología de la liberación’, se constata, desde el principio, la presencia de procesos típicamente decoloniales, a saber: la elección de la liberación como alternativa al ‘desarrollo’ y también a la ‘emancipación’, así como la reciprocidad entre ‘teología de la liberación’ y ‘liberación de la teología’.

En julio de 1968, pocas semanas antes de la apertura de la Asamblea de los obispos en Medellín, Gustavo Gutiérrez pronunció una conferencia en Chimbote (Perú), sobre la realidad vivida en América Latina como desafío para una pastoral de promoción humana. Ese mismo texto, el año siguiente fue publicado con el título *Para una teología de la liberación*<sup>21</sup>. Allí se propuso, por primera vez y de modo explícito, una ‘teología de la liberación’ como alternativa a la ‘teología del desarrollo’. Al respecto, Gutiérrez escribe:

Me fue confiado el informe teológico sobre un tema que era entonces muy discutido: la teología del desarrollo. Al preparar mi informe, comprendí que era más bíblico y más teológico, hablar de una teología de la liberación, en vez de una teología del desarrollo. O sea, teología de la liberación como teología de la salvación en

---

21 En noviembre de 1969, Gustavo Gutiérrez fue invitado por SODEPAX a participar en una consulta sobre el tema ‘teología y desarrollo’ en Cartigny, Suiza. Para la ocasión, reelaboró el texto de la conferencia que dió en Chimbote el año anterior, y lo presentó con el título: *Notes on theology of liberation*. Este mismo texto, fue republicado después, en español, con el título *Hacia una teología de la liberación*. Apud. Tavares, S.S. (2002). *A cruz de Jesus e o sofrimento no mundo. A contribuição da teologia da libertação latino-americana*. Petrópolis: Vozes, p. 208.

las concretas situaciones históricas en las que el Señor nos ofrece la gracia de la salvación<sup>22</sup>.

Como se ve, el propio Gutiérrez reconoce ser más relevante y pertinente reflexionar teológicamente sobre ‘liberación’ que sobre el ‘desarrollo’ propiamente. Y esa consciencia emerge a partir de la manera alternativa de percibirse la particularidad de la realidad de los pueblos latinoamericanos en el escenario internacional.

No se acepta sin más, la tipología del paradigma de la historia según, el cual la realidad entera sería capturada en el núcleo de un único e inexorable proceso histórico lineal caracterizado por el progreso y por el desarrollo. En aquellos tiempos, ‘desarrollo’, se había vuelto la palabra clave del proceso de recolonización encabezado por los Estados Unidos. Como se percibe, la ‘liberación’ propuesta por la teología de la liberación emerge como crítica estructural a lo que se consideraba, entonces, ‘natural’: historia occidental como única historia; desarrollo como crecimiento lineal e ilimitado. Y, por eso mismo, la teología de la liberación surge con la pretensión de constituirse como una teología hecha a partir del ‘reverso’ de la historia. No se habla aún de ‘otra’ historia, pero no se admite, sin más, el concepto naturalizado de una historia occidental única que va de lo natural e inculto a lo civilizado y desarrollado.

El concepto de ‘liberación’ desencadena el lado sombrío e intencionalmente olvidado de esa historia. Aún en ese mismo contexto y para expresar ese cambio, surgen expresiones que caracterizan el disenso en cuanto a linealidad totalizadora de la universalidad del paradigma de la historia: ‘lado del revés de la historia’, ‘reverso de la historia’, ‘el no-hombre’ como interlocutor privilegiado de la

22 Gutiérrez, G. (1986). Non possiamo fare teologia in un’angolo morto della storia. En R. Gibellini // *dibattito sulla teologia della liberazione*. Brescia: Queriniana, p. 126.

teología de la liberación<sup>23</sup>, *'sitz im leben und sitz im tode'* ('contexto vital' y, al mismo tiempo, 'contexto de la muerte') como lugar teológico, en la doble valencia de punto de partida y también de perspectiva de la reflexión teológica<sup>24</sup>.

Como se puede ver, con la teología de la liberación tenemos una primera ruptura en lo tocante a la imposición universal del paradigma moderno de la historia y mediante el estallido del proceso sistemático de naturalización de procesos históricos de desigualdad económica, social y cultural. Y eso se da mediante la elección del término liberación y sus vinculaciones.

Con el paso del tiempo, la comprensión de 'liberación' se fue desdoblando y explicitando siempre más, y el término 'pobre' ganando rasgos cada vez más concretos. A ello se suma lo que se desprende, por ejemplo, del prefacio escrito por Gustavo Gutiérrez en la 14.<sup>a</sup> edición de su *Teología de la liberación. Perspectivas*, titulado '*Mirar lejos!*', que apareció en 1990, por lo tanto, 20 años después, con el objetivo de señalar que el pobre pertenece a una colectividad social. Gutiérrez emplea expresiones como: 'pueblos sometidos', 'clases sociales explotadas', 'razas despreciadas' y 'culturas marginalizadas'<sup>25</sup>. Él subraya, además, que hablar del pobre, más que referirse solamente a una categoría sociológica o política, significa remitirse a un fenómeno complejo: el "mundo del pobre"<sup>26</sup>.

Algunos años más tarde, Víctor Codina destacaría una necesidad imprescindible para la teología de la liberación, a saber: discernir un tercer momento en el movimiento histórico de la Ilustración,

---

23 Cf. Gutiérrez, G. (1979). Os limites da teologia moderna. Um texto de Bonhöffer. *Concilium* (Br), vol. 15, No. 3. Petrópolis, pp. 546-558.

24 Sobrino, J. (1989). Hacer teología en América Latina, *Theologica Xaveriana*, vol. 39, No. 1. Bogotá, p. 155.

25 Gutiérrez, G. (1990). *Teología de la liberación. Perspectivas*. 14.<sup>a</sup> edición revisada y aumentada. Salamanca: Sígueme, p. 22.

26 *Ibid.*

más allá de los ya establecidos por Jon Sobrino<sup>27</sup>. Ese tercer momento, en su opinión, sería caracterizado por los desafíos puestos por la racionalidad simbólica responsable y, a su vez, por la acogida de la alteridad que se manifestaría en las distintas diferencias: culturales, raciales, de género, religiosas, etcétera<sup>28</sup>.

Finalmente, con respecto a la reciprocidad entre ‘teología de la liberación’ y ‘liberación de la teología’, fue Juan Luis Segundo quien señaló, desde el inicio, una necesidad básica para la teología de la liberación: poner en movimiento el círculo hermenéutico entre ‘liberación de la teología’ y ‘teología de la liberación’. Se trata de un proceso recíproco y simultáneo. Esta sería, en su opinión, la condición imprescindible para liberar la teología clásica de las amarras de su falsa consciencia universal. Explorar la autonomía relativa y la constitutiva reciprocidad entre ‘liberación de la teología’ y ‘teología de la liberación’ sería, por lo tanto, *conditio sine qua non* para el ejercicio de una auténtica teología de la liberación<sup>29</sup>.

En base a lo expuesto anteriormente, comprendemos la relación entre ‘liberación’ y ‘procesos decoloniales’ como ‘desdoblamiento’ de un mismo paradigma. Y, por esa razón, proponemos que la complejidad de las recíprocas relaciones que ocurren entre ‘liberación’ y ‘procesos decoloniales’ sea expresada en los siguientes términos: los ‘procesos decoloniales’ serían un desdoblamiento del paradigma de la ‘teología de la liberación’ o, si se prefiere, la

27 Cf. Sobrino, J. (1976). El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana. En E.R. Maldonado (org.), *Liberación y cautiverio: Debates en torno al método de la teología en América Latina. Encuentro Latinoamericano de teología*. Ciudad de México: Imprenta Venecia, pp. 177-208.

28 Cf. Codina, V. (1993). Fe latinoamericana y desencanto occidental. En J. Comblin, J.I. González & J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. Madrid: Trotta, pp. 271-296.

29 Cf. Segundo, J.L. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohré.



‘teología de la liberación’ sería condición misma de posibilidad de la emergencia de ‘procesos decoloniales’<sup>30</sup>.

Aunque no se perciba la semilla en sus frutos maduros, eso no significa que ellas no estén. Hay lecturas superficiales que insisten en discernir fenómenos apenas por la percepción de frutos maduros sin considerar mínimamente los procesos orgánicos e históricos que volvieron posible la gestación, el crecimiento, la floración y la maduración de tales fenómenos.

## CONCLUSIÓN: DESAFÍOS COMPLEJOS POSTULAN PRÁCTICAS Y SABERES INTEGRALES

Con el objetivo de potenciar la relación entre ‘liberación’ y ‘procesos decoloniales’, sugerimos su inserción en el horizonte mayor y más complejo del paradigma ecológico. Sonaría así: ‘saberse Tierra’. Trama que hilvana ‘liberación’ y ‘giro decolonial’<sup>31</sup>.

Empleamos, deliberadamente, el verbo ‘saber’ con el propósito de explotar su doble y simultáneo sentido de saber y sabor. Vivimos en un mundo extremadamente complejo. Y la complejidad de los fenómenos que, juntos e interrelacionados, constituyen ‘nuestro tiempo’, no nos permiten soluciones que no sean integrales. Cualquier solución parcial restará inevitablemente a la gravedad y urgencia de los desafíos que nos son impuestos hoy. Por otra parte, nada más moderno y, al mismo tiempo, colonialista, que proponer

---

30 De hecho, son los propios autores del grupo de investigación ‘Modernidad – Colonialidad’ los que, al explicitar la genealogía de los ‘estudios decoloniales’, consideran la teología de la liberación una de sus fuentes primarias. Cf. Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, n. 1, pp. 58-86; Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. *Op. cit.*

31 Cf. Tavares, S.S. (2017). Saber-se Terra. Trama que enlaça ‘libertação’ e ‘viragem decolonial’. En C. Kuzma & P.F. Carneiro (orgs.). *Decolonialidade e práticas emancipatórias. Novas perspectivas para a área de ciências da religião e teologia*. Belo Horizonte, São Paulo: SOTER, Paulinas, pp. 77-101.

un saber parcial y, en este sentido, simplista y reduccionista, como eventual solución a cuestiones complejas. Por esta razón, proponemos la asunción de un paradigma epistemológico alternativo: la consciencia de una intrincada trama que involucra ‘liberación’ y ‘procesos decoloniales’: ‘saberse Tierra’.

Entonces, es necesario tener cuidado de no sucumbir a la tentación de atomizar las distintas luchas por reconocimiento, todas ellas legítimas y urgentes, descuidándonos de la trama que las hilvana. Lo que no significa, en contrapartida, homogeneizar ni generalizar en el sentido del ‘grito del pobre’ o de los ‘gemidos de la Tierra’, haciendo de esos conceptos una especie de “significante vacío” (E. Laclau).

En ese contexto bien preciso, cabría la pregunta: ¿las banderas emancipadoras no correrían el riesgo de ser capturadas, instrumentalizadas o reducidas a simples mercancías por el neoliberalismo como trabajo sutil de una ‘fractura’ estructural? Con esa sospecha, no queremos de ninguna manera deslegitimar las varias luchas por el reconocimiento, tomadas singularmente. Ellas vienen dando, sin duda, mayor visibilidad a minorías vulneradas de la sociedad.

Todavía, se hace imprescindible, según nos parece, distinguir y afirmar cada una de las banderas en pro del reconocimiento sin perder de vista, con todo, sus mutuas y recíprocas relaciones entre sí y con la bandera básica y primordial: el cuidado de la vida en el planeta y de manera especial, de la vida de los pobres.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, No. 11, mayo-agosto de 2013, pp. 89-117. Disponible en <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYYPbwwXH55jhv/?format=pdf&lang=pt>
- Codina, V. (1993). Fe latinoamericana y desencanto occidental. En J. Comblin, J.I. González & J. Sobrino (eds.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*. Madrid: Trotta, pp. 271-296.
- Dowbor, L. (2017). *A era do capital improdutivo. A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta*. São Paulo: Outras Palavras & Autonomia Literária.
- Dussel, E. (1995). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Lander, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 24-33.
- Dussel, E. (2009). Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. En B.S. Santos & M.P. Meneses (eds.). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, pp. 283-335.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, n. 1, pp. 58-86.
- Gibellini, R. (1986). *Il dibattito sulla teologia della liberazione*. Brescia: Queriniana.
- Gutiérrez, G. (1979). Os limites da teologia moderna. Um texto de Bonhöffer. *Concilium* (Br), vol. 15, No. 3. Petrópolis, pp. 546-558.
- Gutiérrez, G. (1986). Non possiamo fare teologia in un'angolo morto della storia. En R. Gibellini. *Il dibattito sulla teologia della liberazione*. Brescia: Queriniana, pp. 125-126.

- Gutiérrez, G. (1990). *Teología de la liberación. Perspectivas. ¡Mirar lejos!* 14ª edición revisada y aumentada. Salamanca: Sigüeme, pp. 17-53.
- Machado, H. (2010). La 'naturaleza' como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Boletín Onteaiken*, No. 10, noviembre de 2010, pp. 35-47.
- Machado, H. (2016). O debate sobre o 'extrativismo' em tempos de ressaça. A natureza americana e a ordem colonial. En H. Dilger, M. Lang & J. Pereira (orgs.). *Descolonizar o imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, Autonomia Literária, Elefante editora, pp. 445-468.
- Mella, P. (2016). La teología latinoamericana y el giro descolonizador. *Perspectiva Teológica*, vol. 48, No. 3, septiembre-diciembre de 2016. Belo Horizonte, pp. 439-461.
- Mignolo, W. (1995). Occidentalización, Imperialismo, Globalización. Herencias coloniales y teorías poscoloniales. *Revista Iberoamericana*, vol. 61, No. 170-171, pp. 27-40.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2017). Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 32, No. 94, junio de 2017. Río de Janeiro, pp. 1-18.
- Mignolo, W. (2009). *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo*. Barcelona: Macba. Disponible en <https://www.macba.cat/es/aprender-investigar/publicaciones/modernologias-artistas-contemporaneos-investigam-modernidad>
- Padua, J.A. (2003). Produção, consumo e sustentabilidade: o Brasil e o contexto planetário. *Cadernos de Debate do Projeto Brasil Sustentável e Democrático*, No. 6. Río de Janeiro.
- Porto, C.W. (2003). *Geografando nos varadouros do mundo*. Brasília: Ibama.

- Porto, C.W. (2015). *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Quijano, A. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuário Mariateguiano*, vol. IX-9, pp. 113-121.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidade-racionalidad. *Perú indígena*, vol. 13, No. 29, pp. 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, pp. 93-126.
- Santos, B. (2017). *Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Madrid: Ediciones Morata.
- Segundo, J.L. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohré.
- Sobrinho, J. (1976). El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana. En E.R. Maldonado (org.). *Liberación y cautiverio: Debates en torno al método de la teología en América Latina. Encuentro Latinoamericano de teología*. Ciudad de México: Imprenta Venecia, pp. 177-208.
- Sobrinho, J. (1989). Hacer teología en América Latina. *Theologica Xaveriana*, vol. 39, No. 1. Bogotá, pp. 139-156.
- Tavares, S.S. (2002). *A cruz de Jesus e o sofrimento no mundo. A contribuição da teologia da libertação latino-americana*. Petrópolis: Vozes.
- Tavares, S.S. (2017). Saber-se Terra. Trama que enlaça ‘libertação’ e ‘viragem decolonial’. En C. Kuzma & P.F. Carneiro (orgs.). *Decolonialidade e práticas emancipatórias. Novas perspectivas para a área de ciências da religião e teologia*. Belo Horizonte, São Paulo: SOTER, Paulinas, pp. 77-101.
- Thompson, E.P. (1998). *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras.



# IMAGEN DE DIOS Y CAMBIO SISTÉMICO

Geraldina Céspedes\*

*“Para cambiar de vida hay que cambiar de Dios.  
Hay que cambiar de Dios para cambiar de Iglesia.  
Para cambiar el mundo hay que cambiar de Dios”  
(Pedro Casaldáliga).*

## 1. DIOS SIGUE SIENDO UNA CUESTIÓN CRUCIAL

La imagen de Dios es una cuestión de una importancia tan crucial que se podría decir que en ella se juega la vida o la muerte, la felicidad o infelicidad, nuestra liberación o nuestra alienación. Lo reconozcamos o no, la forma en que concebimos y practicamos la economía, la política, la sexualidad, la educación, la ecología, la familia, la tecnología, el arte, la ciencia, el ocio o el trabajo, tienen por debajo algún dios —no importa qué nombre le demos— que sustenta y legitima nuestras posturas y acciones. Es decir, la forma en que entendemos y organizamos la sociedad, así como también qué mundo

---

\* Religiosa Misionera Dominicana del Rosario, de República Dominicana. Realiza su ministerio teológico-pastoral en un área marginal de México. Doctora en teología por la Universidad Pontificia Comillas (España). Ha sido profesora en la Universidad Rafael Landívar, en la Conferencia de Religiosas/os de Guatemala (Confregua) y en la Escuela Monseñor Gerardi. Profesora invitada de la Universidad Centroamericana 'José Simeón Cañas' de El Salvador. Miembro y co-fundadora del Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala y de Amerindia en este país. Coordina la Comisión Teológica de la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo (Asett).

soñamos y para quiénes lo soñamos, está fuertemente afectado por los sistemas de creencias y las concepciones de Dios desde las que nos movemos.

Desde la perspectiva de la búsqueda de transformación de nuestro mundo, es fundamental atrevernos a explorar, cuestionar y replantear las imágenes de Dios —ideas, nociones, representaciones y concepciones de Dios— con que nos manejamos, tanto ‘para andar por casa’, es decir, en los niveles más sencillos y cotidianos de la vida, como a nivel macro y en los ámbitos socio-políticos, económicos, o en nuestras prédicas y discursos teológicos más elaborados.

Muchos de los problemas de nuestro mundo tienen de fondo una determinada visión de Dios y del ser humano, que fundamenta la manera como actuamos y nos relacionamos con los demás y con toda la creación. Por eso en un libro de teología de la liberación no podíamos pasar de largo el tema de las imágenes de Dios, pues quienes buscan mantener el sistema hegemónico, así como quienes apostamos por un mundo distinto, nos agarramos de Dios. Como dice Ivone Gebara, “Dios es la palabra más vaga que se puede pronunciar hoy. Es un concepto vacío. Pero también es la palabra más utilizada por aquellos que tienen grandes certezas”<sup>1</sup>. Es mucho lo que está en juego cuando analizamos el rol que juegan las imágenes de Dios en el funcionamiento de la sociedad, pues ha sido desde un sustrato religioso como se han legitimado, a lo largo de la historia, prácticas y discursos racistas, clasistas, sexistas, colonialistas, imperialistas, genocidas y ecocidas.

Dios no es una cuestión ociosa ni un problema para personas practicantes de alguna religión. Dios es un asunto que nos concierne a todos, pues ni siquiera el ateo o el agnóstico pueden librarse de dar respuesta a la cuestión de Dios y tomar postura ante Él. Se le puede negar o ignorar, manipular o disfrazar, pero siempre estará ahí

1 Gebara, I. (2005). *Las aguas de mi pozo*. Montevideo: Doble Clic, p. 179.



como piedra en el camino frente a la cual se pueden tomar diversas actitudes y posturas, pero con la que siempre nos vamos a tropezar.

En algún momento de la historia se pensó que la cuestión de Dios era cosa del pasado, pero hoy constatamos que concierne al presente más que nunca. Es más, se podría afirmar que la cuestión de Dios ‘está de moda’, ya sea apareciendo en distintas escenas y escenarios o actuando detrás de bambalinas. Dios no es un asunto relevante sólo para la religión, sino que la utilización explícita del nombre de Dios y de símbolos religiosos se ha puesto de moda en diversos ámbitos.

Esto significa que son ‘tiempos peligrosos para Dios’, pues hoy, más que en ninguna época de la historia de la humanidad, los intentos de manipular e instrumentalizar a Dios se han convertido en una característica epocal. Como afirma Ivone Gebara, “hay una apropiación de la palabra 'Dios' para consolidar no importa qué poder y, sobre todo, los poderes despóticos”<sup>2</sup>.

## 2. DIOS EN TIEMPOS DE METAMORFOSIS RELIGIOSA

Nuestra humanidad está viviendo grandes mutaciones que afectan a todas las esferas de la vida. Una de ellas es el ámbito de lo religioso, en el cual se puede decir que asistimos hoy a una verdadera metamorfosis que se manifiesta en una nueva configuración de lo sagrado.

A pesar de los cambios profundos que se han dado en las últimas décadas en el imaginario socio-religioso latinoamericano y caribeño, el hilo de lo religioso no se ha roto ni ha podido ser cortado, sino que lo que está sucediendo es que las personas están descubriendo una pluralidad de hilos y de formas de tejerlos y combinarlos. Dios sigue siendo un hilo fundamental que atraviesa nuestra

---

2 *Ibid.*

vida y con el que seguimos tejiendo la realidad de nuestros pueblos. Pero el lugar en que cada quien coloca ese hilo y la forma en que lo entreteje con su existencia tiene una pluralidad de expresiones. Es tiempo de la emergencia del pluralismo religioso, en el que no ha cambiado tanto el 'qué' —el sentido de lo sagrado, la búsqueda de Dios—, sino más bien el 'cómo' —el modo de creer y de expresar la relación con Dios y con las instituciones religiosas que actúan como mediadoras—.

En medio de la diversidad de cambios y reconfiguraciones que se están dando en el ámbito de lo religioso, hay un elemento transversal que se mantiene en casi todos los lugares y en todas las circunstancias: es la búsqueda, explícita o implícita, de una legitimación religiosa de todo lo que se hace, ya sea en el área de la política, de la economía, de la vida cotidiana. Somos un continente en el cual parece que todo se hace o se deshace en nombre de Dios. ¿Y qué Dios?

En un continente eminentemente creyente, esta es la cuestión que toca perfilar, pues tanto quienes roban y matan, destruyendo la vida de los pobres y de la tierra, como quienes dan la vida por defenderla y buscar el 'buen vivir' y el 'buen con-vivir' de los humanos y de toda la creación, lo hacen en nombre de Dios y utilizan discursos y símbolos religiosos. Así como hay otras partes del mundo en las que se puede decir que hay una especie de ateísmo ambiental, en nuestro continente vivimos en una atmósfera creyente o un cristianismo ambiental que se nota en la inflación del lenguaje religioso, con muchas alusiones explícitas a Dios en todo lo que hacemos.

Entonces, el problema no es si creemos o no en Dios, sino de qué Dios estamos hablando. La teología de la liberación desde hace mucho formuló con gran claridad que en nuestro continente el problema no era el debate entre creencia e increencia o ateísmo, sino que era más bien en qué Dios creemos y en qué Dios no creemos: “la cuestión que más profundamente se nos plantea no es tanto si

somos creyentes o ateos, sino de qué Dios somos creyentes y de qué Dios somos ateos”<sup>3</sup>.

La contradicción más fuerte no se da entre fe-ateísmo, sino entre fe-idolatría; y la tarea más fuerte no es elegir entre tener Dios o vivir sin Dios, sino que consiste en discernir entre el Dios verdadero en medio de una multitud de ídolos. Como decía Ronaldo Muñoz, la cuestión teológica capital no es tanto si Dios existe o no existe, sino más bien cuál es el Dios verdadero<sup>4</sup>.

De todos los elementos que conforman en la actualidad el panorama religioso de América Latina y el Caribe, hay dos fenómenos que están más relacionados con el abordaje teológico de la realidad de Dios. El primero es la vigencia del tema de la idolatría, que lleva a desentrañar la relación que se da entre lo religioso y las dinámicas socio-económicas en una época en la que la economía es el centro que determina casi todo en nuestro planeta. El segundo es la desinstitucionalización de las experiencias religiosas, que nos ubica en la actual efervescencia espiritual, analizando cómo el interés por la búsqueda de Dios se está moviendo en paralelo con la crisis de las instituciones religiosas y el abandono de las mismas por parte de los ‘fieles’.

## ***2.1. Dios se ha convertido en dinero***

Desde sus orígenes hasta hoy, la teología de la liberación ha discutido y fundamentado muy bien la temática de la idolatría, tal como encontramos en claros pronunciamientos y valiosos escritos en los que se destaca que en América Latina el polo dialéctico más radical para la teología no es el ateísmo, sino la idolatría. En esto la teología de la liberación sigue una perspectiva presente en la Biblia que muestra que la esencia de la fe judeo-cristiana consiste en presentar

---

3 Casaldáliga, P. & Vigil, J.M. (1992). *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Sal Terrae, p. 122.

4 Cf. Muñoz, R. (1988). *Dios de los cristianos*. Santiago: Paulinas, p. 28.

una visión anti-idolátrica de Dios, cuyo eje central es la experiencia de un Dios que salva, que da vida, que libera, mientras que los ídolos no pueden salvar y en vez de salvación producen víctimas y la destrucción de la vida<sup>5</sup>.

El viejo tema de la idolatría cobra vigencia bajo la forma de nuevos becerros y estatuas de oro a los que somos obligados a adorar y a sacrificar todo. El Dios de la vida y la liberación es un Dios que hoy está en lucha con los ídolos de la dictadura de la economía, la tecnociencia y el fetichismo del dinero, en aras a los cuales se sacrifica la vida de los pobres y de la madre Tierra. Se constata lo que afirma Giorgio Agamben, retomando el pensamiento de Walter Benjamin cuando se refería al capitalismo como religión: “Dios no murió, se transformó en dinero”<sup>6</sup>.

El dinero, erigido como dios y señor de nuestra vida, es la negación del ser humano y, por tanto, la negación del verdadero Dios. El papa Francisco señala el fetichismo del dinero como una nueva idolatría:

Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, ya que aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. Ex 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano... (EG 55).

5 Cf. Sobrino, J. (1986). Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología. *Revista Latinoamericana de Teología ReLAT*, 7, pp. 45-81.

6 Cf. Agamben, G. (2019). Dios no murió. Se convirtió en dinero. *As digital news*. Disponible en <https://www.asdigitalnews.com/l/giorgio-agamben-dios-no-murio-se-convirtio-en-dinero/>.

El sistema neoliberal pretende hacer realidad el antiguo mito del rey Midas: convertir todo lo que toque en oro. No hay nada que se escape a ese intento de querer convertirlo todo en mercancía, en negocio rentable. Ahí entra incluso lo más sagrado de la vida de las personas y de la misma religión. Por eso se puede decir que este sistema busca convertir en dinero hasta al mismo Dios y obtener ganancias con los asuntos religiosos. Asistimos a una mercantilización de la religión y de los bienes simbólicos y el patrimonio intangible de nuestros pueblos —la cultura, el conocimiento, la espiritualidad—. En medio de esta vorágine de la codicia del sistema que lo engulle todo, hasta el mismo Dios es convertido en mercancía.

Esto acontece en una coyuntura en la que se constata una eferescencia religiosa, una sed de espiritualidad, lo cual es algo interesante y positivo. Pero el problema es que el sistema socio-económico mercantiliza este resurgimiento de la búsqueda espiritual y trata de comercializar nuestra sed, convirtiendo la espiritualidad en un objeto más de consumo. Hay una avalancha de mensajes espirituales y de utilización del nombre de Dios, no sólo en boca de pastores católicos y protestantes, sino también de líderes políticos y económicos, sobre todo en coyunturas socio-políticas en las que necesitan reforzar sus intereses.

En esto consiste el fetichismo, en transformar las cosas en Dios y convertir a Dios en cosa. De ellas, la más destacada es el dinero, que se convierte en un dios y Dios es convertido en dinero. Así lo han expresado teólogos de nuestro continente —como Jon Sobrino, Franz Hinkelammert, Pablo Richard, Jung Mo Sung, etcétera— que integran el análisis sociológico-económico y la denuncia profética de los ídolos. Emerge nuevamente la antigua temática de la idolatría y la lucha entre el Dios de la vida y los ídolos de muerte. El mercado es visto como un fetiche, un dios en el que los bancos son sus templos, los empresarios son sus sacerdotes, el consumo es el estilo de vida o la ‘espiritualidad’ que promueve,

la publicidad y las modernas tecnologías de la información son sus predicadores y consejeros. ¡Y las víctimas sacrificadas siguen siendo los pobres y la madre Tierra!

Se sacraliza el mercado que se considera un objeto religioso. Como señala Hinkelammert, “el mercado se convierte en objeto de piedad. Es un objeto religioso, y esta religión compite con todas las religiones tradicionales, pero también con las nuevas”<sup>7</sup>. Pero lo más peligroso es que el mercado no sustituye o destruye las religiones, sino que ha llegado a cooptarlas, a descafeinarlas o anestesiadas para que sus principios y su simbología estén a su servicio y así, en vez de fungir como una crítica al sistema, se transformen en sus legitimadoras.

## 2.2. *Dios se ha desinstitucionalizado*

En América Latina y el Caribe se percibe con fuerza una recuperación explícita del sentido de lo sagrado. En lenguaje de la sociología de la religión, estamos viviendo un reencantamiento del mundo y una nueva fascinación por lo religioso. Pero a la vez, hay una profunda crisis y un debilitamiento de las instituciones religiosas, que se supone tendrían que ser mediadoras y facilitadoras de la religación del ser humano con lo sagrado. En la actualidad, una de las cuestiones estudiadas y debatidas es cómo se está dando un creciente interés por la espiritualidad, pero a la vez un creciente desencanto o abandono de las instituciones religiosas.

El trasfondo de este fenómeno es una nueva concepción de Dios, impensable en otras circunstancias en las cuales las instituciones religiosas eran las ‘dueñas’ de Dios y garantes del acceso a lo sagrado. Pero ahora Dios se ha salido de la caja, de los espacios estrechos

7 Hinkelammert, F. (2017). El Mercado como Señor o Dios. *Repositorio Institucional UCA*. Disponible en <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/bitstream/11674/2124/1/Sesi%c3%b3n%2010%20El%20Mercado%20como%20Se%c3%b1or%20o%20Dios.pdf>.

de los templos y las capillas. Vivimos una búsqueda de Dios y una forma de practicar la fe que escapa del control de las estructuras religiosas, lo cual afirma, por un lado, una cualidad de Dios como el Dios libre y liberador, y, por otro, manifiesta la crítica del ser humano a las instituciones y su capacidad para distinguir su experiencia de religión y las mediaciones humanas de la religión.

La desinstitucionalización de lo religioso es un fenómeno que apenas afloraba en los comienzos de la teología de la liberación, pero en la actualidad se manifiesta con fuerza, sobre todo en las grandes ciudades y en las nuevas generaciones.

Esto se puede apreciar en que son cada vez más las personas que confiesan que Dios es fundamental en su vida, pero no ven la necesidad de pertenecer a una institución religiosa ni de cumplir con determinadas normas y ritos. Están surgiendo, así, los creyentes sin afiliación o sin pertenencia institucional, que muchas veces experimentan a un Dios que no cabe en ciertas estructuras, un Dios libre que no puede ser privatizado ni encerrado en una institución religiosa, sino que está al alcance de todas y todos.

Sin embargo, la desinstitucionalización es una espada de doble filo que puede ser utilizada para alimentar el individualismo que nos inocular el sistema. Por eso, si bien hay que afirmar que el Dios 'mayor' trasciende nuestras estructuras, también ese Dios al encarnarse se ha hecho 'menor' y también puede habitar en la pequeñez de las instituciones religiosas. Estas son importantes porque pueden nutrir y concretar la imagen de un Dios comunidad, la dimensión relacional, la cultura del encuentro. Es clave recuperar este sentido comunitario y de comunión, que es parte de las entrañas de la fe cristiana y también de la sabiduría de los pueblos originarios del continente.

### 3. UN DIOS QUE NOS LIBERA DE DIOS

El obispo de los pobres en Chile, Enrique Alvear, decía: “Dime en qué Dios crees y te diré quién eres”<sup>8</sup>. Es una expresión que lleva a pensar en la fuerza de que son portadoras las imágenes de Dios que tenemos. No se trata solo de ‘quién eres tú’ en términos filosóficos o psicológicos, sino que, a partir de cuál sea mi imagen de Dios, se delata quién soy y cuáles serán mis opciones y acciones en el terreno socio-político, económico, ecológico, familiar, pastoral, etcétera.

La expresión del maestro Eckhart: “Dios mío, líbrame de mi Dios”, invita a revisar imágenes de Dios que nos atrapan y nos esclavizan. Dios no solo es el liberador de los y las pobres, sino que nos libera incluso de las imágenes que nos hacemos de Él. Dios nos libera de Dios. Es algo muy profundo, pues a veces lo que no nos deja ser mujeres y hombres libres no son solo los condicionamientos de las estructuras históricas, sino también la misma imagen que nos hemos hecho de Dios y que en vez de emanciparnos e impulsarnos a desplegar todas nuestras potencialidades, nos bloquea, nos corta las alas y actúa como el aguafiestas de nuestra felicidad.

Si la imagen de Dios que llevamos dentro —ya sea elaborada por nosotros mismos o inculcada o impuesta por las instituciones—, es tan determinante en nuestra vida, entonces la tarea de una teología liberadora no puede quedarse solo en presentarnos la imagen de un Dios liberador, sino en ayudarnos a liberar a Dios del mismo Dios que nos hemos imaginado. Esto vale incluso para la imagen del Dios liberador de los pobres, al cual hemos presentado bajo unos esquemas que, en un primer momento, lo asemejaban más a la imagen de un patriarca, un Dios varón. Esa imagen llevó a hablar de la liberación de los pobres, sin tomar en cuenta otras categorías de pobres, como las mujeres. En el imaginario judeo-cristiano, al hablar del

8 Alvear, E. (2013). Dime en qué Dios crees y te diré quién eres. *Revista Latinoamericana de Teología ReLAT*, No. 88, pp. 105-105.



nombre sagrado e impronunciado de Dios, *YHWH*, fácilmente aceptamos que se traduzca como 'El que es', pero todavía nos choca y tenemos problemas para traducirlo también por 'La que es'<sup>9</sup>.

Respecto a la imagen de Dios tenemos que decir lo que afirmaba Juan Luis Segundo cuando planteaba que no basta con hacer teología de la liberación, sino que hay que hacer la liberación de la teología<sup>10</sup>. Entonces, desde la perspectiva liberadora no basta con afianzar nuestra fe en el Dios liberador, sino atrevernos a liberarnos de Dios, en el sentido de que podemos encerrar a Dios en nuestros estrechos marcos o convertirlo en un ídolo, en un Dios acomodado a nuestros intereses.

La teología de la liberación ha ayudado a liberarnos de ciertas imágenes de Dios que, aún en nombre de la misma liberación, pueden enjaularlo y reducirlo a experiencias y lugares determinados. Una imagen fija de Dios va a condicionar nuestra búsqueda de Él, llevándonos a establecer lugares y circunstancias en las que creemos que Dios está. Pero el Dios liberador rompe la caja y se salta los muros y cerrojos de nuestras puertas y nos sale al encuentro en lugares no habituales o escandalosos, inadecuados o incómodos para el creyente 'normal'.

La afirmación clásica 'Dios está en todas partes', conduce a descubrir su presencia y su acción más allá de los marcos de las estructuras religiosas y lleva a buscarlo en personas y lugares inauditos e insospechados. Pero sin olvidar lo que plantea la Sagrada Escritura judeocristiana y que nos lo viene recordando la teología de la liberación: hay un lugar innegociable en el que Dios ha querido manifestarse de una manera especial: en los pobres y en Jesús de Nazaret. Para cristianos y cristianas, estas son las dos señales para no

---

9 Cf. Johnson, E. (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder.

10 Cf. Segundo, J.L. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Lolhé.

extraviarnos en nuestra búsqueda de Dios y son inseparablemente el camino a la salvación. Pero precisamente nuestro problema pasa por aceptar a ese Dios que se nos reveló en Jesús. Muchas veces somos ateos del Dios que Él nos muestra. Por eso, Enrique Alvear decía que había “un ateísmo del Dios de Jesús de Nazaret en el seno del catolicismo”<sup>11</sup>.

#### 4. ¡NO NOS DEJEMOS ROBAR AL DIOS DE JESÚS!

Todavía tiene vigencia la tesis clásica de la teología de la liberación que planteaba que el problema en nuestro continente no era el ateísmo sino la idolatría. Es una cuestión ahora más evidente y el nombre de los distintos ídolos es más concreto. Pero en un continente mayoritaria y pluralmente cristiano, uno de los fenómenos más peligrosos, por el poder que tiene de confundir y alienar, es la cooptación y la manipulación del Dios cristiano, atrapándolo en los marcos de una religión acomodada a los intereses del sistema.

El peligro que más nos acecha es el intento de aprisionar al Dios de Jesús y descafeinarlo para que no haga daño *al status quo*, despojándole de su carácter revolucionario y antisistema. El problema hoy es cómo no dejar robarnos al Dios de Jesús por parte de las élites que detentan el poder sociopolítico, económico, tecnológico y religioso. Este sería el expolio más grande, pues en nombre de ese robo del Dios de Jesús, se justifican otros robos: el robo del territorio, los bienes naturales, las utopías, los derechos de las personas, en definitiva, el robo de la vida y la dignidad.

En pueblos en los que a la vez abundan la injusticia y la fe, la violencia y las devociones, las transformaciones no pueden venir sin un cambio profundo de aquellas imágenes de Dios que contribuyen

11 Alvear, E. (2013). Dime en qué Dios crees y te diré quién eres. *Op. cit.*, p. 103.

al sostenimiento del sistema. Somos un continente en el que tanto los opresores como los oprimidos nos confesamos cristianos. Pero nos hemos hecho imágenes de Dios que poco tienen que ver con el Dios que Jesús experimentó y predicó y del cual dan cuenta los evangelios. Por eso, al menos para los cristianos, el camino para reencontrarnos con el verdadero Dios nos lleva a Jesús de Nazaret, revelador de una imagen de Dios radicalmente nueva que entra en choque con imágenes de Dios con las que a menudo nos sentimos confortables y tranquilos.

## 5. LO MÁS REVOLUCIONARIO QUE TRAE JESÚS: UNA NUEVA IMAGEN DE DIOS

Cuando presentamos a Jesús como alguien radicalmente solidario, existe el riesgo de olvidar que su solidaridad con nuestra humanidad toca el tema de lo teológico, es decir, su encarnación en nuestra historia y su identificación con la condición humana llegó hasta la solidaridad teológica. Él, en cuanto ser humano, se vio confrontado con la necesidad de buscar y dar sentido a su vida y a su historia, llegando a una imagen inédita de Dios, no desde lo que afirmaba la tradición y la religión oficial, sino a partir de la propia experiencia y de lo que iba contemplando y descubriendo en la vida, en el contacto con la naturaleza, con los pobres. Ahí descubre, como dice Jon Sobrino, que el fondo de la realidad no es algo absurdo sino positivo y que éste no es una fuerza impersonal sino alguien bueno y personal: un Dios que es *Abbá*<sup>12</sup>.

Una de las afirmaciones más profundas que podemos hacer de la cuestión de Dios a partir de Jesús de Nazaret, es que el regalo más grande y lo más revolucionario que trae Jesús a este mundo consiste

---

12 Cf. Sobrino, J. (1992). *Jesucristo liberador*. San Salvador: UCA Editores, p. 233.

en una nueva imagen de Dios. Es esa imagen original de Dios la que contiene la semilla y el fermento capaz de transformarlo todo. El cambio más radical que Jesús ha venido a traer a este mundo no es simplemente respecto a la realidad social o política, sino respecto a la imagen de Dios. Y esto es algo crucial, pues dependiendo de cuál sea nuestra imagen de Dios, así va a ser nuestra visión de la vida, de los seres humanos, de la sociedad, de la religión.

La teología de la liberación ha hecho hincapié en lo crucial de la cuestión de Dios, así como en el poder que tienen las imágenes en el proceso de liberación. El orden establecido se sostiene en imágenes tergiversadas y alienantes de Dios que se distancian de la versión de Dios que nos muestran los evangelios. En ellos se descubre la dimensión teológica de Jesús, la cual no radica en una imagen prestada, sino una imagen de Dios radicalmente nueva, que brota de su propia experiencia y de la relación íntima que tiene con el *Abbá*. Como afirma Jon Sobrino, la novedad más radical de Jesús consiste en la impensada relación que tiene con Dios<sup>13</sup>.

Desde la experiencia, Jesús constata que los seres humanos no sólo tienen visiones distintas de Dios, sino que además usan esas visiones para defender sus propios intereses. Por eso la praxis de Jesús se encamina a mostrar al verdadero Dios y a desenmascarar las falsas concepciones de Dios<sup>14</sup>. De aquí que, como dice Sobrino, la tragedia de los seres humanos no consiste sólo en un error puramente noético acerca de Dios, sino en que somos capaces de producir falsas imágenes de Dios y hacerlas pasar por el verdadero Dios<sup>15</sup>.

13 Cf. Sobrino, J. (1999). *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Trotta, p. 169.

14 Cf. Sobrino, J. (1980). La aparición del Dios de la vida en Jesús. En P. Richard et al. *La lucha de los dioses*. 2.ª edición. San José: DEI, p. 79.

15 Cf. Sobrino, J. (1992). *Jesucristo liberador*. Op. cit., p. 287.

## 6. VOLVER AL DIOS QUE NOS REVELA JESÚS

Jesús no definió a Dios, ni en los evangelios encontramos que se dedicara a pronunciar discursos o catequesis sobre Dios. Lo que encontramos es una praxis y unas actitudes a través de las cuales reflejó quién era y cómo actuaba Dios. Más que predicar a Dios o elaborar una teoría sobre Él, Jesús lo que hizo fue practicar a Dios.

Para desentrañar la imagen de Dios que tiene cualquier persona, el camino que menos engaña es el de auscultar su práctica. Lo mismo podemos decir de Jesús: la imagen de Dios que Él tenía se deduce de su práctica. Cuando se analiza el trasfondo veterotestamentario que, de algún modo, alimentó la experiencia de Dios que tuvo Jesús, encontramos la huella del Dios de las tradiciones proféticas, de las tradiciones apocalípticas, de las tradiciones sapienciales y las tradiciones existenciales o del silencio de Dios. Pero una cosa queda patente en los evangelios: Jesús nunca hace una apropiación conceptual de quién es Dios, sino que lo más característico en Él es que hace una integración existencial y práctica de la imagen de Dios de esas tradiciones<sup>16</sup>.

La praxis profética de Jesús es la que mejor da cuenta de cuál era su comprensión de Dios. Pero esa praxis no se comprende sin entender cuál era el marco más amplio de interpretación de la realidad con la que se enfrenta Jesús. Ese marco podría ser denominado, en palabras de Sobrino, como “la estructura teologal-idolátrica de la realidad” en la que el reino y el antirreino, el verdadero Dios y los ídolos aparecen en una disyuntiva duélica. Esta estructura de la realidad es lo que va a explicar la dimensión teologal de la praxis profética realizada por Jesús<sup>17</sup>.

---

16 Cf. *Ibid.*, pp. 235-237.

17 Cf. *Ibid.*, p. 278.

Desde la preocupación por la correcta relación con Dios y por delimitar el verdadero Dios de los falsos dioses, es que se explican las controversias de Jesús con quienes detentan el poder socio-político y religioso. Lo que es controvertible es la visión de la realidad de Dios, es decir, en nombre de qué Dios se sustentan unas u otras prácticas, sean sociales o religiosas<sup>18</sup>.

Siguiendo el rastro de su praxis, podemos desentrañar algunos rasgos del Dios de Jesús que actuarían como imágenes anti-idolátricas y que estarían en choque con los ídolos de ayer y de hoy.

### ***6.1. Un Dios ligado más a la vida que a la religión***

Cuando tratamos el tema de Dios, estamos muy acostumbrados a asociarlo con la religión, con personas cumplidoras de las normas y ritos de una religión. Pero el Dios que nos revela Jesús a través de su praxis descoloca y escandaliza porque, como afirma Pagola, Él no asocia a Dios con un sistema religioso sino más bien con la vida y la felicidad de las personas<sup>19</sup>.

Por eso para Jesús, ocuparse de los asuntos de Dios no es algo que tenga que ver con la observancia de la Ley, el cuidado del Templo, guardar el Sábado, el culto o los sacrificios, sino que tiene que ver con el cuidado de la vida de las personas. A Dios le interesa nuestro bienestar: el alimento y la salud, la buena convivencia, que tengamos paz, que disfrutemos de la vida. En nombre de ese Dios que Jesús experimenta, busca la justicia y la vida digna para la gente y desde ahí entiende su misión: “he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10,10). Y en nombre de ese Dios, Jesús se siente autorizado incluso a quebrantar la Ley y a desenmascarar al sistema religioso, porque en vez de liberar, esclavizaba; en vez

18 Cf. *Ibid.*, p. 280.

19 Cf. Pagola, J.A. (2007). *Jesús. Aproximación histórica*. 3.ª edición. Madrid: PPC, p. 217.

de hacer fluir la vida, la bloqueaba; en vez de humanizar, deshumanizaba a las personas.

Lo que preocupa a Dios no es la observancia de normas ni las prescripciones culturales que establecen las instituciones religiosas, sino la vida de todas las criaturas del pluriverso. El Dios que nos revela Jesús cuestiona las estructuras religiosas de ayer y de hoy, y que, por lo general, tienden a centrarse en cuestiones normativas y culturales, olvidando lo más importante y decisivo: la vida de las personas y la liberación de todas las esclavitudes. Desde esta perspectiva de la centralidad de la vida, queda claro cuál es el lugar privilegiado para el encuentro con Dios: no es el templo ni el culto, sino la vida.

Es en nombre de ese Dios que Jesús actúa de una manera sorprendente y escandalosa, rompiendo normas y costumbres establecidas por la élite dominante e internalizadas por los grupos subalternos como normativas y como voluntad de Dios. A Jesús le tocó vivir en un mundo conflictivo y religiosamente ambiguo, pero en ese contexto

tomó opciones y posturas bien precisas, actuó a contracorriente de muchas prácticas religiosas y sociales dominantes, se esforzó por revertir las deformaciones en la concepción de Dios que se revelaban en esas prácticas, y —por último— fue condenado y ejecutado por su testimonio consecuente de un Dios contradictorio con el ‘Dios’ del orden socio-político y religioso establecido<sup>20</sup>.

## 6.2. *Un Dios preocupado por la salud integral*

Uno de los gritos más fuertes en pueblos, que en su mayoría cuentan con sistemas sanitarios precarios y excluyentes, es el de la salud. La gente busca en las religiones algún tipo de sanación. Intuyen que su

---

20 Muñoz, R. (1990). *Dios Padre*. En I. Ellacuría & J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. Madrid: Trotta, p. 534.

fe en Dios debe incluir una dimensión terapéutica. Las instituciones religiosas son desafiadas a responder a esta necesidad de sanación integral, a la urgencia de la reconciliación, la curación de las heridas y la recuperación de la armonía. En el fondo hay una conciencia de la relación que ha de haber entre salud-enfermedad-Dios. ¿Cómo aparece frente a esto la imagen de Dios que nos presenta Jesús?

Mientras los ídolos enferman a la gente y a la Tierra, el Dios de Jesús es un Dios de vida, preocupado por la sanación de las personas. Los ídolos que adora el sistema —el dinero, el lucro, la codicia, la ganancia, el consumismo— llevan al deterioro de la calidad de vida y a la destrucción del planeta, mientras que la propuesta de Jesús es sumamente sanadora y armonizadora, no solo cuando sana a enfermos concretos, sino también al declarar radicalmente que no se puede servir a Dios y al dinero, que no hay que poner el corazón en la riqueza, que Dios se preocupa por nuestro alimento y nuestro vestido (cf. Mt 6, 19-34).

En un contexto en el que la enfermedad manifiesta la exclusión social y religiosa, Jesús con su praxis revela a un Dios preocupado por la salud como inclusión. En los evangelios Él aparece acercándose y sanando a las personas y queda claro que las grandes preocupaciones de Jesús van en la línea de superar aquello que más puede desarmonizar a las personas: la falta de alimento, de salud y de buenas relaciones humanas.

José María Castillo señala que los hechos y las palabras de Jesús que aparecen una y otra vez en el conjunto de los relatos evangélicos siempre están relacionados con lo que podríamos llamar sus tres grandes preocupaciones: (1) la salud; (2) la alimentación; (3) y las relaciones humanas. Pero lo que más llama la atención y escandaliza no es que Jesús se interese por la comida, la salud y las relaciones



humanas, sino que Él anteponga la solución de estas tres cosas a las normas y a las exigencias de la religión<sup>21</sup>.

Esta praxis revela quién es Dios para Jesús: un Dios preocupado por la vida, por la salud y el bienestar de la gente. Uno de los desafíos que tenemos hoy es la recuperación de esta dimensión sanadora de la fe, no desde una perspectiva mágica y milagrosa como muchas veces se manifiesta en ciertos grupos fundamentalistas y espiritualistas, sino desde una perspectiva de sanación integral. Esto implica tocar los aspectos cotidianos, sociológicos y ecológicos, desde los cuales podemos comprender que la sanación tiene que ver con estilos alternativos de alimentación y de consumo, con el derecho a sistemas sanitarios incluyentes, con relaciones armoniosas entre las personas y con una nueva relación con la Tierra para que la salud —salvación— de Dios alcance a todo y a todos/as.

### ***6.3. El gran poder de Dios: bondad, compasión y ternura***

La imagen de Dios como poder ha sido una de las más perniciosas para las relaciones humanas y con la creación, pues de ahí se desprenden prácticas y posturas irrespetuosas y destructivas de la vida. También en base a ese Dios-poder, la religión se puede convertir en fiscalizadora y condenadora de la moral en el ámbito personal y social.

A partir de la concepción de Dios como poder —‘Omnipotente’, ‘Todopoderoso’— se consideran normales las relaciones jerárquico-kyriarcales que violentan y excluyen a las mujeres de los espacios de toma de decisión y de los ámbitos de mediación/representación de lo sagrado. Esa misma idea avala la opresión de los más débiles y el dominio y explotación de la naturaleza.

---

21 Cf. Castillo, J.M. (2010). *La humanización de Dios*. Madrid: Trotta.

La concepción inadecuada del poder de Dios lleva a las instituciones religiosas a gastar sus energías más en controlar y reprimir que en aquello que sería su misión: ser una fuente donde las personas puedan beber y nutrirse para encontrar sentido a su vida; ser inspiradoras de paz y tejedoras de comunión entre las personas y con el cosmos; ofrecer orientación ante la desorientación que vivimos; abrir caminos de humanización en medio de la deshumanización; en fin, ofrecer un horizonte utópico y esperanzador que, aunque apunte más allá de nuestra historia, no se desentienda de la realidad, sino que empiece a construir aquí y ahora otro mundo posible, un mundo donde todas y todos quepamos.

Aunque en la tradición cristiana encontramos muchas expresiones que hablan de Dios como ‘Todopoderoso’, ‘Omnipotente’, ‘Omnisciente’, etcétera, lo que caracteriza al Dios de Jesús no es su poder ni tampoco el saberlo todo, sino su bondad, su misericordia y su ternura con todas las criaturas; no es su distancia y su trascendencia, en el sentido de estar más allá y por encima de nosotros y de nuestra historia, sino su sorprendente cercanía y su trascendencia en la historia.

El Dios de Jesús tiene un poder alternativo, muy distinto al que ejercen los sectores que detentan el poder socio-político, económico y religioso. Si acaso tuviéramos que hablar del poder de Dios tendríamos que decir que su poder consiste en su bondad, su compasión y su ternura. Esa experiencia del Dios bondadoso, tierno y compasivo lleva a Jesús a situarse de una manera diferente ante la realidad y es lo que está a la raíz de la libertad con que actúa ante los poderosos.

El poder de Dios no aterroriza, ni anula o paraliza, sino que suscita confianza y esperanza, empodera y desata lo mejor de las personas, empujándolas a caminar. Muchas veces sentimos miedo ante quienes tienen poder, nos sentimos bloqueados; o si no, copiamos sus actitudes despóticas y violentas, infundiendo miedo en quienes

consideramos inferiores. Pero el Dios de Jesús actúa de tal manera que nos libera no solo del miedo a los poderes de este mundo y de nuestro complejo de superioridad, sino que nos libera hasta del miedo al mismo Dios. En Jesús esto aparece de forma muy clara: Él no utiliza la religión para inculcar miedo o para hacer sentir culpables a los pobres y pecadores; no llama a la conversión utilizando un lenguaje de terror, de amenaza y de miedo, ni hablando de juicio o ajuste de cuentas, sino que invita a un cambio de vida desde la misericordia y la ternura, como invitación cariñosa a la alegría y a la fiesta (cf. Lc 15).

## 7. OTRA IMAGEN DE DIOS ES POSIBLE

### 7.1. *Una imagen de Dios descolonizada*

El sistema dominante ha intentado colonizar casi todas las áreas de nuestra vida. Es necesario desenmascarar cómo opera para incursionar sutilmente en un área que podríamos considerar sagrada e inviolable: la experiencia religiosa. Descubrimos que, precisamente ahí, es donde el sistema intenta hacer su última conquista: robarnos el corazón, penetrar hasta en el alma de nuestros pueblos, de nuestras culturas, de nuestra subjetividad y de nuestra espiritualidad.

Al mercantilizar la religión, el sistema económico hace una colonización que podría ser más peligrosa que cualquier otra forma de colonización, pues se trata de utilizar el potencial de las religiones para ponerlo a su servicio. El cristianismo ha tenido experiencias de colonización, como, por ejemplo, la que hizo el sistema imperial romano al declararlo como la religión oficial del Imperio. Se fue imponiendo una determinada imagen de Dios a conveniencia del Imperio y la vivencia de un cristianismo amoldado al sistema, en

vez de ser antisistema, en la línea de lo que ya advertía san Pablo en la carta a los Romanos: “no se amolden al orden éste...” (Rm 12,2).

La emergencia del tema de la descolonización en distintos ámbitos de la praxis y del saber, nos desafía a asumir la descolonización de nuestras imágenes de Dios como una de las tareas ineludibles de las teologías liberadoras. Esto implica revisar nuestras imágenes de Dios para desenmascarar las huellas de colonialidad que están presentes en nuestras teologías, en nuestra espiritualidad y en nuestra praxis pastoral.

El concepto ‘descolonización’ surge en los pueblos del ‘Tercer Mundo’ que fueron víctimas de procesos colonizadores a todo nivel: económico, epistemológico, socio-político y religioso. La colonización impuso como lo normativo, válido y verdadero solo lo que provenía del sistema dominante, mientras que la cultura, las formas organizativas, la religiosidad que vivían los pueblos dominados fueron consideradas como atraso, desviación, superstición, porque era la visión de ‘los nadies’ —como dice Eduardo Galeano—, de aquellos “que no hablan idiomas, sino dialectos / que no profesan religiones, sino supersticiones / que no hacen arte, sino artesanía / que no practican cultura, sino *folklore* / que no son seres humanos, sino recursos humanos...”<sup>22</sup>.

Descolonizar las imágenes de Dios significa explorar críticamente cómo la matriz colonial sigue estando viva en muchos ámbitos de nuestra vida, especialmente en el religioso. Muchas estructuras eclesiales, formas de hablar de Dios, de vivir la espiritualidad, de realizar nuestra misión siguen un patrón colonialista porque no asumen la riqueza cultural y espiritual de nuestros pueblos, sino que impone modelos de mundos que se consideran más desarrollados, poderosos y avanzados.

22 Galeano, E. (1989). *El libro de los abrazos*. Madrid: Siglo XXI.

Tristemente muchas iglesias siguen siendo bastiones de la colonialidad, estando entre las instituciones que más se resisten a los cambios y que siguen multiplicando el paradigma de la colonización. Podemos analizar desde el ámbito litúrgico a las más cuidadas elaboraciones teológicas, desde los sacramentos a la organización de la Iglesia, para detectar cómo en las iglesias aparece la huella de la colonialidad.

El camino para descolonizar las imágenes de Dios pasa por el reconocimiento del otro y la otra en todas sus dimensiones, entre ellas, la dimensión religiosa. Los procesos de colonización destruyeron el universo simbólico de los pueblos originarios y les impusieron las imágenes de Dios de los dominadores. En la actualidad, las manifestaciones religiosas más numerosas de nuestros pueblos no son más que reproducciones de aquellas prácticas que fueron traídas al continente por la colonización y la conquista. En las expresiones masivas de la religiosidad popular, las imágenes más comunes de Dios, Jesús, María, los santos, corresponden a la visión de los colonizadores. Dios aparece con los rasgos de los vencedores: un Dios imperial, adornado con símbolos de poder, que refuerzan el racismo, el clasismo, el sexismo y el colonialismo.

## *7.2. Una imagen de Dios despatriarcalizada*

Uno de los desafíos más fuertes que tenemos en el ámbito de lo religioso es la despatriarcalización de la imagen de Dios. En este momento de la historia en el cual el clamor de la Tierra y el clamor de las mujeres se levantan como dos de las magnas cuestiones frente a las cuales la teología no puede pasar de largo, se impone una pregunta: ¿qué papel juega la imagen de Dios ante el desequilibrio, la violencia y la injusticia en las relaciones de género?

El patriarcado ha sido legitimado y sacralizado desde argumentos religiosos que tocan la misma imagen de Dios y el lenguaje

considerado más adecuado para referirnos a la divinidad. Para poder sanar las heridas en nuestras relaciones entre hombres y mujeres y con la creación, necesitamos cambiar los presupuestos desde los cuales comprendemos a Dios y su actuación en el mundo. Hemos vivido desde imágenes de Dios que han traído consecuencias nefastas para nuestra convivencia y que deshumanizan tanto a los hombres como a las mujeres.

Dada la carga histórica de colonialismo y androcentrismo que hemos soportado por siglos, para descolonizar y despatriarcalizar nuestras imágenes de Dios se requiere un esfuerzo de deconstrucción teológica. La teología de la liberación necesita todavía meterse ‘mar adentro’ para desprenderse de algunos marcos conceptuales y epistemológicos que corresponden a una matriz occidental y patriarcal que excluye la experiencia y la forma de senti-pensar de las mujeres y de otros sujetos subalternos —indígenas, negros, etcétera—.

En nuestra cultura religiosa el cuño androcéntrico-patriarcal de las imágenes de Dios se manifiesta en los símbolos, en el lenguaje y en quienes consideramos las personas idóneas para ser representantes y mediadores de Dios. Hemos llegado a absolutizar una metáfora para hablar de Dios: la metáfora del Padre, lo cual es peligroso para la vida y la fe de los y las creyentes, pues estamos reduciéndole a nuestras visiones estrechas y excluyentes, y olvidando que ninguna metáfora, sea ésta femenina o masculina, agota jamás la riqueza y la hondura de su misterio.

Partiendo del hecho de que las imágenes y las palabras sobre Dios son criaturas culturales, entretejidas con las tradiciones y los avatares de la comunidad de fe que las usa<sup>23</sup>, la teología de la liberación hecha desde la perspectiva de las mujeres ha ido levantando profundas críticas al lenguaje tradicional sobre Dios y plantea la

23 Cf. Johnson, E. (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Op. cit., p. 21.

necesidad de encontrar imágenes y símbolos que sean incluyentes y que reflejen las experiencias y visiones tanto de los hombres como de las mujeres.

En el Génesis está claro que “Dios creó, al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, hombre y mujer los creó” (Gn 1,27). Sin embargo, en el imaginario religioso de nuestros pueblos no ha tenido cabida un lenguaje que incluya tanto lo masculino como lo femenino. La sociedad patriarcal pretende borrar las huellas de un lenguaje incluyente que aparece en los mismos textos sagrados.

Las interpretaciones de los textos bíblicos son hechas desde lentes androcéntricas, lo que luego se traduce en prácticas androcéntricas que excluyen a las mujeres. Las mismas teologías liberadoras, si bien han hecho críticas profundas al sistema, no se han atrevido a tocar en serio el sistema patriarcal que moldea las relaciones sociales y eclesiales. Por eso, la conversión más fuerte que nos aguarda para poder cambiar nuestro mundo y las iglesias es el cambio en nuestra concepción de Dios, pues nos lo imaginamos, le rezamos, le cantamos, lo pintamos, lo simbolizamos, lo predicamos o lo negamos siempre como un Dios masculino. Aunque hemos redescubierto la imagen del Dios liberador, el Dios de los pobres, de los descartados, de los indígenas, de los negros y de las mujeres, en nuestra imaginación Dios sigue siendo varón.

Esta imagen de Dios como varón ha llevado a la prepotencia de los varones y a la disminución de las mujeres. La clásica expresión de Mary Daly, “si Dios es varón los varones son Dios”, quiere decirnos que una divinidad concebida como varón deifica a los varones y sacraliza el patriarcado. Esta imagen contribuye a dañar la autoestima masculina —por exceso— y la femenina —por defecto—, y contribuye a perpetuar la desigualdad y la violencia de género.

Transformar esto exige profundos cambios e ir a las raíces en las que nos hemos afianzado y que han llevado no solo a la normalización

del patriarcado, sino a la sacralización del mismo. Este sistema ha inflado el lenguaje y las acciones de los hombres y ha invisibilizado las palabras y prácticas de las mujeres.

En la misma teología todavía lo que dicen los hombres suele gozar de reconocimiento y hasta de infalibilidad, mientras que lo dicho por mujeres es sometido a cuestionamiento y puesto bajo sospecha. El patriarcado deifica a los hombres, pues cuando Dios es visto solo como varón, los varones se consideran y son considerados por las mismas mujeres como dioses, es decir, son los que tienen el poder de hablar, de dirigir, de decidir y de salvarnos.

Una de las rupturas que la teología liberadora tiene que hacer hoy es deconstruir la imagen de Dios y resituarla de otra manera para que no sirva de legitimación y sostenimiento de la hegemonía masculina que hace daño tanto a los hombres como a las mujeres. Esa representación exclusivamente masculina de Dios es la que sigue alimentando la violencia de género y la subordinación de las mujeres y de los menores, tanto en la sociedad como en las iglesias.

### *7.3. Una imagen de Dios para una era ecozoica*

Estamos en una era de la evolución planetaria en que se ha dado un cambio trascendental en la relación del ser humano con la Tierra, lo cual exige repensar y organizar todo de un modo radicalmente nuevo. Una de las cuestiones a ser repensada en esta era, que algunos denominan ecozoica<sup>24</sup>, es el tema de Dios y cómo hemos interpretado su relación con el mundo desde un énfasis en su trascendencia, lo que ha debilitado el sentido de sacralidad de la naturaleza y ha llevado al abuso y la explotación.

24 Cf. Terry, T. (s.f.). Lo divino y nuestro actual momento revelador. *Servicio Bíblico Latinoamericano Koinonía*. Disponible en <http://servicioskoinonia.org/relat/390.htm>.



La emergencia de un nuevo paradigma de relación entre los humanos y la madre Tierra está obligando a repensar nuestra imagen de Dios. La crisis ecológica es también una crisis de la comprensión de Dios y la creación. En el Credo, la primera profesión que hacemos es: “creo en un solo Dios... , Creador del cielo y de la Tierra, de todo lo visible y lo invisible”. Pero, ¿qué significa confesar a Dios Creador en el marco de la crisis socio-ambiental que vivimos?

Desde la perspectiva del nuevo paradigma ecológico, la idea de un Dios que coloca al ser humano por encima de la creación es cuestionada, pues en base a ello y desde una actitud arrogante, hemos privatizado, contaminado, explotado y destruido la comunidad biótica. Esta era del antropoceno, marcada por el impacto del ser humano sobre la naturaleza y la expansión del capitalismo, ha causado una perturbación sin precedentes en la biosfera, poniendo en peligro el futuro de todos los habitantes de la ‘casa común’. La concepción del ser humano como el ombligo del mundo y como una especie excepcional, ha traído consecuencias nefastas para la relación del ser humano con la naturaleza y también para su relación con Dios.

En cambio, una visión de Dios como quien coloca al ser humano en medio del jardín para que lo cuide, lleva a una actitud humilde, a vernos como seres ecodependientes, asumiendo el ser co-creadores y custodios de la biodiversidad. También lleva a usar una simbología y un lenguaje incluyente para hablar de Dios, recuperando metáforas cósmicas que aparecen tanto en la Sagrada Escritura como en los relatos cosmológicos ancestrales de nuestros pueblos.

Ese lenguaje suele estar mucho más liberado de la carga autoritaria y dualista que muchas veces aparece en el lenguaje antropomórfico. Dado que la mayoría de las metáforas que utilizamos para referirnos a Dios tienden a ser jerárquicas, imperialistas y dualistas, y acentúan la distancia entre Dios y el mundo, Sally McFague aboga por metáforas cósmicas, porque ellas permiten captar la

mutua relación entre Dios y el mundo y la corresponsabilidad de Dios y el ser humano en el cuidado de la creación<sup>25</sup>.

La sabiduría indígena ofrece una luz sobre la relación armoniosa del ser humano y la creación, pues supera la visión mercantilista e invita a una actitud de reverencia y respeto frente a lo creado, desde la convicción de que el ser humano no ha tejido la trama de la vida, sino que es simplemente uno de sus hilos, como decía el viejo jefe indio de Seattle. Los seres humanos no estamos aparte, ni por encima ni en el centro de la naturaleza, sino que somos parte de ella y todos en el cosmos estamos interconectados, como afirma la carta encíclica *Laudato si'*: “todo está interrelacionado. Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, se desmorona la base misma de la existencia” (LS 117).

Tanto *Laudato si'* como el Sínodo de la Amazonía proponen la ecología integral como camino para superar la crisis socio-ecológica que atravesamos. Pero la ecología integral supone no solo un replanteamiento de nuestra comprensión de la naturaleza y del ser humano, sino que también supone replantearnos nuestra imagen de Dios.

Así como desde la primera hora de la teología de la liberación nos planteamos que para descubrir a Dios en el grito de los pobres había que hacer un cambio del ‘lugar social’, también para descubrir a Dios en el grito de la creación tenemos que hacer un cambio del ‘lugar cósmico’, es decir, del lugar en el cual los seres humanos nos hemos colocado en el cosmos y en el que también hemos colocado a Dios.

Necesitamos volver a ecocentrarnos y redescubrir a Dios no como una divinidad lejana, que está en el cielo, fuera de este mundo, sino como un Dios metido en la historia, en la materia y

25 Cf. McFague, S. (1994). *Modelos de Dios*. Santander: Sal Terrae, p. 47.

en el misterio y en la belleza de los procesos evolutivos del cosmos. Esta visión supone reconciliarnos con la ciencia y la nueva cosmología, superando las posturas dualistas que han contaminado nuestra imagen de Dios y lo han colocado fuera o por encima del mundo. A Dios lo hemos encerrado en los templos, olvidando que el cosmos es el gran templo en el que Dios habita y que todo lo que existe está penetrado de sacralidad, es decir, de la presencia, el aliento y la huella de Dios.







ISBN: 978-9915-9342-3-5



9 789915 934235