

---

---

# Perspectivas de una teología de la paz



Las experiencias significativas en construcción de paz (ESCP) analizadas en el capítulo uno han sucedido teniendo como telón de fondo un típico escenario de modernidad tardía que deja al descubierto toda la trama de la guerra, tal y como ha sido vivida en Colombia. Es decir, el estudio de la paz, que es siempre el resultado de un estudio de la guerra (o del conflicto, la violencia, etc.), es un drama que se nos presenta hoy de manera global, pero que, a la vez, se proyecta de manera particular en los territorios. En vista de que se mantienen las líneas generales de una relación de dominación y subalternidad entre euro-norte-América y un “sur global”, particularmente América Latina, en este caso, el concepto de liberación permanece pertinente. Sin embargo, aunque la acogida e incorporación de la perspectiva de la liberación no ha podido completarse en todos los escenarios, esta se encuentra bajo una crítica radical, es decir, ya está “atrasada”.

La teología de la liberación fue una teología de la historia (cf. Gutiérrez, 1972); pero, una vez comprendemos la historia mundana como el escenario de la teología, observamos que la teología ha debido ponerse lentes sociológicos, psicológicos y antropológicos, pues a “lo humano”, actualizado por las ciencias humanas contemporáneas, se le escapa a una ciencia teológica muy apegada a sus fronteras disciplinares. En un contexto católico, el aggiornamento del Concilio Vaticano II implicaba y, por tanto, exigía un recurso ineludible a la trans- e interdisciplinariedad. Esta transgresión de fronteras realiza una operación muy importante para la crítica: deshace ciertas amarras forjadas desde las disciplinas, que impiden la exploración del fundamento de la realidad (Said, 1978).

Una teología de la paz no podría solo ser una teología de la historia. Enmarcada en los moldes del pensamiento latinoamericano de la liberación, debería seguir otras pistas que contemplen la incorporación de elementos que se ubican más allá de la Iglesia y de la fe, más allá de la historia y de la economía. Más allá, o más acá, o quizá en un entre-lugar, en aquel lugar donde se produce constantemente la cultura (Bhabha, 1994) y la religión de los pueblos. La teología de la paz será, por tanto, una teología de la cultura y una teología de las religiones. No decimos que la teología de la cultura/religiones es en sí misma la teología de la paz. Sin embargo, sin una teología de la cultura y de las religiones, no es posible construir una teología de la paz.

La paz exige la transformación cultural de la actual sociedad en una nueva sociedad cimentada en los valores de la fraternidad, la justicia, el respeto de los derechos humanos, el arraigo y la defensa del territorio, la solidaridad, la democracia, la comunión entre personas, comunidades, pueblos y culturas. Sabemos que si hay guerra es porque hay un sistema cultural que despliega su proyecto de manera territorial y, por tanto, de manera colonial; en este sistema cultural, “la guerra tiene un sentido”. Entonces, la religión que acompaña a tales procesos colonizadores de expansión es, como diría Tillich (1972), “la sustancia de esa cultura de guerra”. ¿Sería realmente paradójico que la gran mayoría

de los colombianos se confiesen creyentes? ¿Sería esta condición generalizada de guerra interna explicada como el continuo aflorar por doquier de esa indescifrable contradicción entre lo que se cree y lo que se hace? O, desde el punto de vista teológico y filosófico, ¿sería una discrepancia irresoluble entre la fe de un pueblo y su vida política y cultural resultante?

El cristianismo en sus diversas denominaciones confesionales fundamenta la fe en Jesucristo, lo que resulta escandaloso y al mismo tiempo retador. Desde la perspectiva profética y sapiencial, la esencia del cristianismo es habitada por la búsqueda permanente del bien de toda la persona de forma íntegra en relación consigo misma, con los otros, con el universo y con Dios. A esto se le ha llamado la idea del Reino de Dios, tema central de los sermones de Jesús y, según la crítica contemporánea, asunto central de todos los Evangelios (Gnilka, 2009).

Desde una perspectiva bíblica, el panorama no es menos contradictorio. La violencia que vivimos hoy preocupaba también de forma profunda a los profetas de antaño, a los escritores de los textos sagrados, etc. Existen textos en la Biblia según los cuales ningún tipo de violencia se puede tolerar. Contra la violencia del asalto y del robo, Pablo dice: “El que hurtaba, no hurte más, sino trabaje” (Ef 4,28). Contra la violencia de las armas del terrorista, Jesús dice: “Todos los que tomen espada, a espada perecerán” (Mt 26,52). Contra la venganza desmesurada ante daños y perjuicios, Moisés mantiene la justa medida de la ley del talión del Medio Oriente antiguo: “Ojo por ojo, diente por diente” (Ex 21,24) (Byler, 2014). Sin embargo, tanto en la tradición del testamento hebreo, como en las tradiciones del testamento cristiano, encontramos otros ejemplos que deben ser analizados:

No te aprovecharás del forastero, ni le maltrataréis, puesto que vosotros fuisteis forasteros en la tierra de Egipto. A ninguna viuda ni desamparada oprimiréis. Si la maltrataras con tiranía de modo que me tuviera que llamar a gritos, oiré atentamente sus quejas. Entonces se encenderá mi furia y os mataré a espada y vuestras mujeres quedarán viudas y vuestros hijos quedarán desamparados. Si prestas dinero a alguien de mi pueblo (al que padece miseria a tu lado), no te comportarás con él como un prestamista. No le impondrás intereses. Si le exiges su manta como fianza a tu prójimo, se la devolveréis en cuanto se ponga el sol. Porque su manta es lo único que tiene con qué protegerse el cuerpo. ¿Con qué se acostaría? Sucedería que me llamaría a gritos y yo le daría la razón puesto que soy compasivo. (Ex 22,21-27)

Como puede observarse, el texto es bastante contradictorio desde el punto de vista de la violencia. Hay una que está prohibida, y se enuncia respecto de la protección de los más débiles (forasteros, viudas, etc.). Pero hay otra que se permite, la de Dios: “se encenderá mi furia y os mataré a espada y vuestras mujeres quedarán viudas”. Cabe preguntar, por tanto, ¿qué manos usará Dios para empuñar tal espada? ¿Dónde está su compasión en la aplicación de su ira, máxime cuando quien la recibe son sus propios hijos? ¿Cómo se relacionan estos textos sagrados con la violencia política que se vive actualmente en Colombia o en Brasil? Una teología de la paz debe romper el velo que separa la violencia sagrada (es decir, legitimada por los poderes religioso-políticos) de la violencia profana, o ilegítima, la cual, en general, le es atribuida, desde el poder, a quienes protestan en contra de su tiranía.

Cuando se rotula como violenta la crítica de la violencia colonial continua (Palestina), cuando una petición de paz se reformula como un acto de guerra (Turquía), cuando las luchas por la igualdad y la libertad se interpretan como amenazas violentas contra la seguridad del Estado (Black Lives Matter) [y aquí podríamos agregar ejemplos nacionales y locales: cuando las protestas de los jóvenes olvidados por el estado son transformadas en movimientos de guerrilla civil (“la primera línea”)] o cuando el “género” se presenta como un arsenal nuclear dirigido contra la familia (ideología antigénero), en esos casos estamos operando en el meollo de las formas de fantasmagoría políticamente relevantes. (Butler, 2020, pp. 38-39)

En la cita del Éxodo, ¿quién define lo que es violencia? Por otro lado, los Evangelios refieren un sinnúmero de textos puestos en boca de Jesús en los que se muestran los énfasis de su proyecto, el Reino de Dios: “El Espíritu del Señor está sobre mí por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón, a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor” (Lc 4,18,19); “Guardaos de practicar vuestra justicia delante de la gente, donde os puedan ver... De modo que cuando tú ofrezcas algo al que lo necesite, ¡que ni tu mano izquierda se entere de lo que ha hecho la derecha!” (Mt 6,1-3).

Lo significativo, como lo señala Byler (2010),

es que para Jesús, en la más pura tradición bíblica y profética, la justicia es equivalente a la generosidad con el necesitado. Mi generosidad no es el fruto de mi bondad, sino el derecho de mi prójimo necesitado. El que no es generoso es un violador de derechos humanos. Es un violento. No está en paz con su prójimo y por tanto tampoco está en paz con él Dios. (p. 20)

Desde esta perspectiva, el apoyo al “no” por la paz del plebiscito realizado con ocasión de los acuerdos de paz entre el Gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 2016 demuestra una clara contradicción entre un proyecto político de liberación que intuimos en los textos de esta tradición de Jesús y la práctica de las comunidades cristianas tanto católicas como evangélicas, que, desde un profundo desconocimiento histórico y de la coyuntura política, se pusieron de lado de quienes han oprimido y desangrado al pueblo y a la nación durante siglos.

Con su actuar, se manifiesta el uso de una retórica vengativa y falsa para justificar sus posiciones a ultranza en contra del acuerdo por la paz (Marcos, 2016; Naranjo Mesa, 2020). Pero es preciso señalar también que esa retórica vengativa y demás argumentos basados en noticias falsas (fake news) y mentiras divulgadas en cadenas de WhatsApp se basan en argumentos de un sentido común teológico, que se ancla en la cultura colonial y es necesario enfocar si se quiere superar este tipo de consciencia que, basada en el cristianismo, elige opciones fascistas y antidemocráticas.

No puede, por tanto, sorprendernos el hecho de que estas personas líderes cristianas, con toda la información a disposición y la facilidad de acceso a ella, no posean el criterio suficiente para posicionarse políticamente en la coyuntura. Hay una teología colonial y un deseo que amplifica la pulsión de muerte produciendo un elector de extrema derecha que, en Colombia, por ejemplo, justifica u omite que, durante los dos periodos de Gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010), las fuerzas militares asesinaron cerca de 10 000 personas, caso que se conoció como los “falsos positivos” (Federación Internacional por los Derechos Humanos [FIDH], 2012), entre otras muchas atrocidades y crímenes de guerra. La gran mayoría de las víctimas eran jóvenes y de estratos populares y marginales que, ante la opinión pública, tanto nacional como internacional, fueron mostrados como trofeos de guerra.

Durante el Gobierno de Iván Duque, de la misma filiación política de Álvaro Uribe, se continuaron con estas estrategias de horror y muerte a través del asesinato sistemático en todo el territorio nacional de los líderes sociales y de los desmovilizados de las FARC. En Colombia, según monseñor Darío Monsalve, citado en Cabrera (2020), dicho gobierno “promueve una venganza genocida para desvertebrar, desmembrar completamente la sociedad, las organizaciones sociales y la democracia en los campos y en los territorios” (párr. 2). Todas estas situaciones manifiestan un estado de cosas que están en contra del mismo pueblo colombiano, hecho que demanda de manera urgente una transformación de la sociedad y, en respuesta, se requiere una reflexión teológica que haga de la paz su principal preocupación (Corcione-Nieto et al., 2021).

## ¿Es la teología de la paz una nueva teología de la liberación?

Uno de los grandes ejes que conforma la matriz de la tradición teológica latinoamericana está representado por la teología de la liberación, la cual ha inspirado, alimentado y fecundado toda la diversidad y pluralidad del quehacer teológico que ha tenido lugar en el continente. Cuando hablamos de teología latinoamericana, nos estamos refiriendo a esa gran tradición teológica que unió la fe en Jesucristo con la cruda realidad que padecen los pobres y marginados. En América Latina, esta tradición teológica se remonta a Bartolomé de las Casas, Antonio Montesinos, Toribio de Mogrovejo, Pedro Claver, y tantos otros que han dado testimonio de la presencia de Dios en el otro, especialmente en las víctimas, excluidos, marginalizados, que, en la mayoría de los casos, resultan ser los indígenas y los negros (aunque buena parte de ellos se encuentren disueltos entre las poblaciones metropolitanas, sin ninguna consciencia de ello).

En este marco, esbozaremos algunos trazos que muestren la configuración y pertinencia de la teología de la paz a través de la visibilización y el análisis de aquellos espacios en los que tienen como principal cometido el cuidado y la defensa de la vida, y es ahí precisamente donde acontece la Revelación y la acción histórica de Dios. La Revelación de Dios es una constante interpelación del actuar humano en la búsqueda permanente de significados que le den sentido a su vida en un determinado contexto. De ahí la importancia que tiene para la reflexión teológica sobre la paz las ESCP concebidas como “espacios o lugares teológicos” de donde deviene la episteme que sustenta a esos constructos que configuran la teología de la paz.

Indudablemente, el marco en el que tiene lugar la reflexión teológica sobre la paz es la misma realidad histórica donde las víctimas con sus resistencias buscan la defensa y promoción de los derechos humanos para vivir una paz integral, sustentada por la justicia, la verdad, la reparación y la reconciliación. Ello exige la puesta en marcha de una organización social alternativa que vincule la defensa del territorio como arraigo de identidad, el ejercicio de la neutralidad para hacer frente al conflicto y la promoción de una economía fundada en el bien común, articulada a la buena administración y distribución de los recursos que procure el cuidado del planeta, nuestra casa común. Además, son necesarias la conexión y articulación de las diversas culturas y la promoción de una espiritualidad liberadora.

Pues bien, cada uno de estos elementos pueden haber sido tocados de forma tangencial por las teologías de la liberación que nos anteceden y frente a las cuales nos declaramos herederos. Hemos encontrado, sin embargo, que la sola profundización de uno de estos aspectos, por ejemplo, “los derechos humanos”, ocasiona una reorganización

del trabajo teológico que incluirá la necesidad de nuevas teologías en los proyectos de liberación y nuevos puentes disciplinares entre las ciencias humanas, las ciencias de las religiones y la teología.

Antes de entrar en el abordaje de los espacios mencionados desde donde exponemos los esbozos hacia una teología de la paz, consideramos necesario, por razones éticas y morales, destacar de forma sucinta los elementos clave de la tradición teológica latinoamericana representada en las teologías de la liberación. No cabe duda de que en ella están las raíces de lo que denominaremos “teología de la paz”.

### **Una mirada a la teología de la liberación**

Gustavo Gutiérrez (1995), importante nombre para la teología de la liberación, afirma que la teología es un lenguaje sobre Dios. Por una parte, expresa las situaciones generadas por las condiciones de injusticia y pobreza en las que malvive la mayoría de la población y en las que confluyen las razas despreciadas, las culturas marginadas, las clases sociales explotadas, las mujeres discriminadas, etc.; y, por otra, la teología es al mismo tiempo

un discurso alimentado por la esperanza de un pueblo que busca la liberación. En este contexto de sufrimientos y alegrías, de incertidumbre y convicciones, de generosos compromisos y ambigüedades, debe brillar sin descanso nuestra comprensión de la fe [...]. La teología de la liberación trata, en comunión eclesial, de ser un lenguaje sobre Dios. (Turriago Rojas, 2018, p. 153)

Lo anterior nos muestra que, en el contexto latinoamericano durante las últimas décadas, especialmente después del Concilio Vaticano II, en América Latina han tenido lugar diversas y distintas maneras de entender y comprender este lenguaje sobre Dios. El horizonte de las teologías de la liberación en los contextos descolonizados ha estado dinamizado por el esfuerzo de pensar y reflexionar sobre el acontecer de Dios en la historia, vinculando la fe con la realidad de sufrimiento del ser humano. Es decir, la teología es esa capacidad de inteligir de forma crítica la fe en la Revelación de Dios en los contextos sociales en los que pulula la desigualdad y la violencia. En otras palabras, se trata de analizar las consecuencias políticas de las tradiciones hermenéuticas o interpretativas que han usado los símbolos y las estructuras religiosas en posición colonizadora. Lo primero que había que hacer era unir la historia sagrada con la historia mundana (Gutiérrez, 1972); sin embargo, la fuerza de tal descubrimiento teológico tiene potencialidades inusitadas e inexploradas.

Examinemos por un instante la perspectiva bíblica neotestamentaria según la tradición de la liberación. Ella muestra a Jesucristo como revelador del Padre, como un Ser de amor y de misericordia, y desde siempre con una especial prelación por los marginados y despreciados de la historia. El Logos del Padre es Jesús de Nazaret, él es la palabra que comunica el misterio del Dios Uno y Trino e intérprete de lo que Dios quiere revelar al ser humano (Jn 1,18). En esta perspectiva, el evangelista Mateo dice: “En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo: Yo te bendigo, padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito” (Mt 11,25-26). ¿Está allí el sujeto teológico de una teología basada en la diversidad de esta “gente sencilla”?

Como resultado de una cierta digestión de Marx, el quehacer de la tradición teológica latinoamericana estuvo mediado por las realidades sociales, políticas, económicas, religiosas y culturales que afectan el ser latinoamericano en su gran diversidad de rostros, como el de los indígenas, afrodescendientes, jóvenes, niños, mujeres, obreros, campesinos, y después de la década de 1990, una expresión más fuerte de voces LGBTQ+ (lesbiana, gay, trans, bisexual, intersexual y queer), trabajadores diversos, etc. Es una “gran tradición teológica que ha unido a la fe en Jesucristo el Señor, la cruda realidad de los pobres y marginados” (Madera Vargas, 2020, p. 17). Esta tradición en América Latina se remonta a esos grandes testigos y precursores como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas y tantos otros que a través de las denuncias teológicas proféticas expresaron una manera propia de hacer teología, convirtiéndose en uno de los aportes más originales y significativos que los teólogos del continente les han dado a la Iglesia y a la teología mundial.

De esta forma, se sentaron los primeros quicios de lo que más adelante se denominó la teología de la liberación. Nótese que lo que estuvo siempre en disputa fue el carácter humano o no de las poblaciones colonizadas. Y, en este punto, hay que decir que en la cuestión afro De las Casas no pudo avanzar significativamente.

La teología de la liberación hunde sus raíces en el siglo XVI en un contexto de cristiandad americana, con las denuncias teológico-proféticas de Antonio Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan del Valle, Pedro Claver, António Vieira y Antonio de Valdivieso, por la situación de los excluidos de la época: indígenas y negros. Así es como las Casas considera que los indios estaban mejor como paganos con vida, que como cristianos muertos; por ello, debían ser persuadidos con el poder del evangelio y no con la fuerza de las armas. En el siglo XIX, este modelo teológico fundamentó los procesos de liberación nacional con los teólogos Juan Germán Roscio, José María Morelos y Juan Fernández de Sotomayor, quienes describen la situación de las colonias españolas en América.

Ellos realizaron un análisis de su realidad a la luz de la fe y del Evangelio, y a partir de esto elaboraron un juicio teológico-moral que condujo a la praxis revolucionaria para la transformación de las estructuras de injusticia y pecado. (Turriago Rojas, 2018, p. 150)

Es importante reconocer estas profundas raíces históricas a partir de las cuales los futuros cristianismos de liberación florecerían en el continente. En estos contextos en los que se fue hilvanando esta forma de hacer teología, podríamos afirmar que la reflexión teológica se dio como un acto segundo, pues el acto es y ha sido el de la contemplación de Dios en la historia, y esto ha conllevado necesariamente una praxis (Gutiérrez, 1995). Existe un tipo de filiación y solidaridad que se va generando entre el teólogo práctico, afectado por la realidad de su comunidad. En este camino, que es generalmente un camino de servicio a la comunidad, tanto la Revelación como la fe son leídas e interpretadas desde el contexto de la situación histórica, en el que son iluminadas y potenciadas de forma mutua (Sobrino, 1989).

Al respecto, Gutiérrez (1972) afirma: “La teología es, en efecto, inherente a una vida de fe que busca ser auténtica y plena” (p. 21), y añade que la fe bíblica es “un acto de confianza, de salida de uno mismo, como un compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás” (p. 27), de donde el amor se constituye en el soporte y la plenitud de la fe. En consecuencia, la inteligencia de la fe dista de los reduccionismos que la ven como una simple afirmación o recitación de fórmulas de manera mecánica. Todo lo contrario, la fe desde la perspectiva de la teología latinoamericana implica un compromiso efectivo de servicio concreto y creador que involucra a la persona en su integridad para mejorar plenamente la vida del otro no de forma aislada, sino en relación con su entorno social, cultural y territorial. Es esta la razón por la cual la teología comienza a hablar el lenguaje de la política, de la economía, de la historia, de la antropología, de la sociología, de la literatura. El mero discurso de amor, sin entender las condiciones macroeconómicas, y la conexión histórica entre los distintos acontecimientos, o las razones por las cuales la sociología y la literatura han denunciado la pobreza y la violencia en nuestras poblaciones rurales y en la ciudad, se transforma en un discurso ideológico que cubre con la retórica del amor y la espiritualidad infinidad de injusticias y violencia.

Desde esta perspectiva, el amor al prójimo se debería concretizar en aquel prójimo que vive y se encuentra inmerso en unas condiciones en las que padece explotación, opresión y marginación debido a la presencia de un sistema político, económico y cultural que le es adverso porque lo reduce simplemente a una ficha o una mercancía que vale por lo que produce y no por lo que se es como ser humano. A esto se llamó pecado estructural. De ahí que la salvación es entendida como las acciones liberadoras de esas condiciones injustas a las que está siendo sometido:

La teología de la liberación, más que cualquier otro tipo de teología, surge del crisol de la angustia y los sufrimientos humanos. Surge porque el pueblo grita: “Señor, ¿hasta cuándo? Oh, Dios ¿pero por qué? Toda teología de la liberación proviene del esfuerzo por darle sentido al sufrimiento humano cuando aquellos que sufren son víctimas de una opresión y explotación organizada, cuando son mutilados y tratados como seres inferiores a lo que son: personas humanas. (Gutiérrez, 1995, p. 18)

Gutiérrez (1972), Assman (1991), Boff (1992) y Sung (1996) expresan de forma clara esa situación que marcó la reflexión teológica en el continente y que fue precisamente mostrar el escándalo que significaba la situación de pobreza en un continente que se profesaba cristiano. Esta situación inhumana en la que vive la inmensa mayoría de la población necesariamente conlleva una indignación ética que indaga, cuestiona e interpela, con una pregunta teológica radical: “¿cómo decirle al pobre que Dios lo ama?”.

De esta forma, se fue abriendo paso a la construcción de un auténtico y contextualizado discurso sobre Dios y la humanidad, que tiene origen en la realidad social e histórica que muestra las condiciones inhumanas en las que viven las personas pobres. Gutiérrez (2005), citado en Turriago Rojas (2018), afirma que “la palabra ‘liberación’, de origen bíblico, expresa la radicalidad y conflictividad, propias del proceso que viven los pobres en América Latina, lo cual los impulsa a terminar con la dependencia y el subdesarrollo” (p. 151). Es decir, el aspecto fundante de la teología de la liberación es la afirmación categórica de confesar que el pobre es el lugar teológico privilegiado desde donde se da la irrupción de Dios en la historia.

Después de la década de 1990, las teologías de la liberación han enriquecido epistemológicamente este quehacer teológico optando por desplazar el concepto más marxista de clase con el que se habló del “pobre”, para darle lugar a un concepto más abarcador que incluyera en la marginalidad elementos más allá de la cuestión de clase: la opresión se da también por cuestiones de raza, género, cultura y religión, orientación sexual, nacionalidad, condición de migración, etc. Jon Sobrino haría una adaptación del concepto para mostrar que el pobre es, además, una víctima de un sistema político cruel y despiadado, apuntando que es desde este lugar de victimización desde donde podemos comprender la lógica de resistencia y salvación en el cristianismo. Las diversas teologías feministas apuntarían que este sujeto debe comprenderse de manera diferenciada a partir de una visión del género, además de mostrar cómo la religión y los sistemas económicos concomitantes golpean diferentemente a hombres y mujeres en la sociedad. De esa proliferación teórica sobre el sujeto se deriva, por ejemplo, que el lugar teológico migre del concepto de pobreza hacia el de marginalidad. Por ejemplo, el lugar contextual de la teología, según Rieger (2009), es donde hay dolor.

Por otra parte, en el proceso de la gesta de la teología latinoamericana, es importante mencionar los grandes aportes y avances dados por el Concilio Vaticano II que a través de sus diversos documentos, como *Lumen gentium* y específicamente *Gaudium et spes*, aportaron a la reflexión teológica a través de una serie de categorías bastante significativas, como Pueblo de Dios, signos de los tiempos, que guardan una relación irrestricta con “los acontecimientos, exigencias y deseos [...] el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia los caracteriza” (n.º 4).

Después del Concilio y de la lectura que del mismo hizo la conferencia de Medellín vivió una época de esplendor y repercusión en los años ochenta y luego comenzó a ser objeto de sospechas y rechazos, descalificaciones, acusaciones y señalamientos que han dejado profundas heridas en el corazón de la teología latinoamericana y caribeña, al mismo tiempo que han hecho posible la prueba mayor de la fe: el martirio. En el caso paradigmático de Ignacio Ellacuría, el corazón de El Salvador se estremeció en agonía como también lo hizo con san Oscar Arnulfo Romero, pastor y mártir. Podemos afirmar que la mayoría de los países latinoamericanos han sido regados con la sangre martirial de quienes asumieron una búsqueda liberadora de sus hermanos y hermanas. (Madera Vargas, 2020, p. 16)

Hasta aquí se puede considerar una referencia breve y sintética y bastante incompleta sobre el grandioso y significativo legado teológico que han producido las teologías de la liberación en América Latina, que hunde sus raíces desde la Conquista. En ella, tuvieron lugar las denuncias teológico-proféticas sobre los abusos y vejámenes cometidos por las autoridades que representaban la Corona española en connivencia con la jerarquía de la Iglesia en contra de las poblaciones indígena y afrodescendientes asentadas a lo largo y ancho del continente. En esta perspectiva, en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín (1968), animada por el espíritu de renovación proferida por el Concilio Vaticano II, la evangelización se comprendió con implicaciones directas y relacionadas con la promoción de la dignidad humana, como la búsqueda de opciones políticas y económicas que faciliten el bienestar y el cuidado no solo de la vida humana, sino de toda la vida que fluye y tiene lugar en el universo (ecosistemas); se partió de la defensa de los derechos humanos y las reivindicaciones de índole social, política, económica, cultural y religiosa.

En este mismo legado, los obispos latinoamericanos analizaron la relación directa entre fe y justicia, y denunciaron la injusticia social y la violencia institucionalizada arraigada a lo largo y ancho del continente. En este orden de ideas, mientras en Colombia, América Latina, África y Asia siga latente la injusticia, la pobreza, el hambre y la esclavitud, la teología de la liberación tendrá razones suficientes para mantener su

innegable compromiso por la liberación, por desenmascarar los ídolos que le han negado la vida al pueblo sumergiéndolo en unas condiciones de mera sobrevivencia.

A pesar de los reduccionismos, los señalamientos y hasta la misma persecución en contra de las teologías de la liberación, es importante mencionar su vigencia y pertinencia, específicamente, “en relación con la contribución de un método y un pensamiento a la acción discipular y misionera de la Iglesia en el continente, descrito como ver, juzgar y actuar” (Madera Vargas, 2020, p. 16).

Sin embargo, no hay que desconocer el surgimiento de las nuevas expresiones en las que se dan cita las nuevas narrativas y los nuevos discursos de la reflexión teológica dinamizados, en su gran mayoría, por grupos de reflexión o colectivos de carácter plural en los que se integran diversos temas más acordes con necesidades y expectativas, individuos o colectivos en los que, simplemente, se profundizan aspectos seminales de las teologías de la liberación. Entre ellos está la búsqueda y consolidación de la paz, que no ha sido abordada con rigurosidad, convirtiéndose este en uno de los aspectos pendientes de la reflexión teológica. Esta reflexión busca aportar y promover su desarrollo y configuración. No cabe duda de que nos urge una transformación radical de nuestra sociedad en todos los ámbitos, ya que está en juego la misma permanencia de los seres humanos y la sostenibilidad misma del planeta, la casa común. Se requiere una teología de la paz que pare y desarticule todo el arsenal bélico, en las relaciones sociales y en el lenguaje, y haga de este mundo realmente un remanso de paz y bienestar para todos en armonía con todos los seres que pueblan y habitan el universo.

Se trata de la pluralización del sujeto en la teología:

Las teologías contextuales como las afroamericanas, las indias, la femenina latinoamericana, las referidas a las reivindicaciones de tantos sujetos oprimidos por sistemas de ignominia, como migrantes, adictos químicos o psíquicos, excluidos por su orientación sexual y tantos rostros que se han unido a los que originalmente se denominó con el genérico de los pobres. (Madera Vargas, 2020, p. 17)

Hemos realizado esta síntesis sobre la tradición teológica latinoamericana, por demás necesaria y reivindicativa, ya que nos contextualiza y a la vez nos anima e inspira para ir lanzando las semillas que, al estilo del sembrador, vayan haciendo posible la germinación de la paz en Colombia. Cláudio de Oliveira Ribeiro (2003) se preguntaba si la teología de la liberación había muerto. Su respuesta era negativa, es decir, para él, las teologías de la liberación se encontraban “vivitas” esparcidas en la sociedad, en los

diferentes movimientos sociales y eclesiásticos por la liberación. Creemos que la paz, como categoría central de un emprendimiento teológico, puede renovar teóricamente esta teología hacia una praxis de la liberación global.

## Retomar la paz en teología

La perspectiva ideológica que dinamiza la reflexión teológica por la paz está inspirada y motivada por el análisis de un conjunto de ESCP presentes en diversas y variadas regiones del país, y que, a pesar de las realidades sociales, económicas, políticas, religiosas y culturales adversas, han tenido el coraje y la valentía de ser gestoras de propuestas significativas para la construcción de la paz en Colombia. El gran desafío para la reflexión teológica configurada desde la paz es visibilizar y contribuir a todos aquellos procesos locales y regionales para que las distintas comunidades logren hacer realidad sus reivindicaciones de paz, lo cual conlleva la transformación histórica de todas aquellas realidades desbordadas por la pobreza, el abandono, la violencia y la guerra, que constituyen, sin duda, la negación del proyecto de Dios que es vida digna para todos, especialmente, para los más marginalizados. Esa es la Buena Noticia.

En las ESCP analizadas, encontramos que confluyen una serie de reivindicaciones de índole social, cultural, económica y política relacionadas con el cuidado y la defensa del territorio, la puesta en marcha de una economía solidaria fincada en el bien común y la defensa de los recursos naturales, los derechos de las mujeres, la reparación de las víctimas, las luchas por la justicia social y por mejores condiciones de vida de las comunidades.

El trasfondo de todas estas reivindicaciones expresa realidades concretas con nuevos desafíos que desde la perspectiva teológica nos están indicando los nuevos caminos y andares de Dios. Para ello, debemos responder al siguiente interrogante: ¿cuáles son esos vacíos epistemológicos en la primera lectura de la liberación que presentan los teólogos, particularmente entre la década de 1970 y 1990? La teología de la liberación adquiere la consciencia de que su saber debe orientarse hacia la praxis, pero sus mediaciones analíticas no le muestran todos los territorios y las instancias de la liberación. Estos territorios podrían conceptualmente enunciarse como el cuerpo femenino, el cuerpo sexual, el cuerpo racializado, el cuerpo colectivo o comunitario y el cuerpo planetario. Cada uno de estos “cuerpos” se expresa de manera bastante más clara en cada una de las experiencias significativas en construcción de paz, especialmente en el arraigo y la defensa del territorio a través de la concepción de sus territorios como zonas neutrales del conflicto nacional y espacios de resistencia y supervivencia.

Los hallazgos sobre los nuevos caminos de Dios implican la apuesta por la significación de nuevas alternativas que reconfiguren los espacios o escenarios donde tiene lugar la reflexión teológica sobre la paz. Estos lugares teológicos son las diversas circunstancias históricas que han inspirado y llevado a los cristianos “a buscar atisbos del Dios vivo de modos nuevos e inesperados” (Johnson, 2008, p. 17) y a encontrar diferentes “lugares teológicos”, particularmente en aquellas situaciones existenciales más vulnerables, en las que los cristianos sienten la interpelación de “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” (Caram y Leguizamón, 2019, p. 30). A propósito, Irarrázaval (2018) afirma:

Durante dos mil años, en buena parte el ser cristiano ha sido ser fiel al Señor. Sin embargo, “cristiandades” y “neo-cristiandades” han estado subordinadas a poderes injustos y se han alejado del Evangelio. Abunda la corrupción en muchas regiones del mundo. Actualmente muchas instituciones (y también las iglesias) están desacreditadas. Se requieren cambios radicales. Cabe reconectarse con raíces de vida, vale decir, con el Espíritu de Jesús en los clamores del pueblo. Esto es favorecido por una recepción creativa del Concilio Vaticano II, y por tradiciones solidarias y proféticas en todo el mundo. (p. 1)

En relación con los lugares teológicos, nuestra tarea en la construcción de una teología de la paz sugiere unos agregados que enfatizan la ampliación de las fuentes de autoridad, más allá de los que plantea Melchor Cano:

Cabe señalar que el tema de los “lugares teológicos”, aunque se remonta a la Edad Media, fue sistematizado en el siglo XVI por el dominico Melchor Cano en su célebre obra titulada *De locis theologicis*, en la que se ocupó de las fuentes del saber teológico y las organizó en diez principios de autoridad, ordenándolos de manera jerárquica: 1. La autoridad de la Sagrada Escritura en los libros canónicos; 2. La autoridad de la tradición no escrita de Cristo y los apóstoles; 3. La autoridad de la Iglesia católica; 4. La autoridad de los concilios generales, en la cual radica la autoridad de la Iglesia católica; 5. La autoridad de la Iglesia romana, es decir, la autoridad del papa; 6. La autoridad de los padres de la Iglesia; 7. La autoridad de los teólogos escolásticos; 8. La autoridad de la razón humana; 9. La autoridad de los filósofos; 10. La autoridad de la historia humana. (Campese, 2008, p. 25)

Hacer teología desde la perspectiva de la paz es atender a la necesidad de unir y articular la fe a la vida dramática y trágica de las mayorías empobrecidas y víctimas de la violencia. Es afrontar el reto de una serie de compromisos que lleven a la transformación de todo aquello que amenaza y pone en riesgo el delicado balance que es la vida. Es

preciso consolidar rutas liberadoras que conduzcan a la configuración de una auténtica paz para el país y el mundo en general (Madera Vargas, 2020).

Desde esta perspectiva, la teología de la paz se desmarca del ámbito en el que tradicionalmente se ha construido el discurso teológico. Ello, en parte, es explicable porque la fe y la religión no están ancladas en esquemas inamovibles y paquidérmicos, sino en un dinamismo que los impulsa a superarse y recrearse de forma continua desde sus respectivas formulaciones, imaginarios y simbolismos para hacerle frente a la idolatría que ha erigido las falsas imágenes de Dios que dan pie y sustentan los actuales totalitarismos hegemónicos en cuyos ejes centrales encontramos el etnocentrismo, el sexismo, el androcentrismo y los fascismos, entre otros (Irrarázaval, 2015).

Ahora bien, allanar el camino para la configuración del quehacer teológico sobre la paz nos exige, en primer lugar, concretar algunos de los argumentos epistemológico-normativos en los que se pueda orientar y delinear la teología de la paz. Esta búsqueda nos remite a la de algunos ámbitos o espacios<sup>9</sup> en los que se hace posible su reflexión. La caracterización de dichos espacios o lugares teológicos nos ayudará a prevenir y delimitar, de modo que el discurso teológico no caiga en las fauces de la especulación y la retórica. Galtung (1993), citado en Mingol (2018), nos ofrece unas delimitaciones al afirmar que el desarrollo de la investigación para la paz consiste en “la exploración científica de las condiciones pacíficas para reducir la violencia”. Y continúa: “lo que más nos preocupa es la transformación por medios pacíficos del sufrimiento humano generado por seres humanos a nosotros mismos y a la naturaleza” (p. 145).

Esta preocupación por la superación del sufrimiento injusto (no el sufrimiento en general, pues esta estructura tiene algo de inherente al ser humano, por un lado, y está sujeta al sistema de interpretación cultural, por otro) constituye una preocupación fundamental en la teología de la paz. Esta reflexión está mediada por una mirada crítica y transformadora de las realidades de este sufrimiento.

Es necesario hacer explícita la relación de la paz (lo que implica también la guerra) con la teología, en atención a que tanto la paz como la experiencia de lo sagrado tienen lugar en el ámbito de la historia. Es en la historia en la que se da el encuentro con la divinidad, en el que se interpela al ser humano en su búsqueda permanente de sentidos y significados, de sus ansias de libertad y realización humana. En otras palabras, la reflexión teológica de la paz se inspira y se consolida en darle sentido a la existencia humana en la perspectiva de la construcción de una sociedad alternativa, justa, buena, agradable, digna y humana para todos (Lara Corredor, 2010).

<sup>9</sup> El Concilio Vaticano II reconoció que la historia está tejida de particularidades y ambigüedades y en ella tiene lugar los signos de los tiempos como los lugares teológicos donde se da el acontecer de Dios.

Nuestro punto de partida ahora es el análisis realizado de las ESCP desarrollado en el capítulo uno. Una de las primeras conclusiones es que la paz tiene un carácter multidimensional, que tiene lugar y cabida en la vida cotidiana de cualquier cultura, grupo o comunidad como una experiencia que trasciende las determinaciones culturales, religiosas y sociales establecidas. De esta manera, la perspectiva de la paz representa alternativas novedosas que buscan recrear y realizar la plenitud de la vida en todas sus formas. Por ejemplo, el rescate de los saberes y las tradiciones que fueron silenciados y marginados en todas sus formas, incluso la epistemológica (Mignolo, 2005), por el discurso colonial que desde su hegemonía se impone y sostiene la inmediatez que avala el sistema económico neoliberal, con nefastas consecuencias para los sistemas de creencias y prácticas religioso-culturales afrodescendientes e indígenas. ¿Cómo sería un estilo de vida no estructurado por la cosificación o la instrumentalización sino por la humanización sostenida en un proyecto altermundista? Para Tamayo Acosta (2012), involucra

un nuevo estilo de vida, una renovada vivencia de las relaciones del hombre consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con el Dios de la paz. Abrirse a una vivencia del Shalom bíblico imprime en el creyente una vocación a la paz, y que como tal necesita ser buscada, construida y reconstruida. Es un llamado a experimentar no solo la ausencia de guerras o conflictos, elementos inherentes a la inmanencia humana, sino ante todo “un clima de plenitud, justicia, vida, verdad, que incide en el conjunto de las relaciones humanas: políticas, sociales, familiares, económicas, religiosas, etcétera”. (citado en Espinosa Arce, 2017, p. 107)

Abordaremos cada uno de los espacios o lugares donde se van fundamentando los desafíos epistemológicos de una reflexión de la teología de la paz. El horizonte es reformular modelos de sociedad que, a partir de la resignificación de las distintas creencias, simbologías y tradiciones, aporten a la construcción y consolidación de la paz en Colombia, en atención a lo individual, lo colectivo, lo regional y lo nacional. Buscamos una paz que detenga de una vez por todas las contiendas fratricidas que, por razones políticas, religiosas, clasistas, culturales, étnicas, etc., nos lastiman en lo más profundo de nuestro ser. Son estas contiendas la expresión del menosprecio de lo humano bajo modelos económicos, políticos y religiosos que justifican la explotación, la servidumbre, el desempleo, el desplazamiento y la miseria, en últimas, de una ciudadanía de segunda categoría. Es decir, una teología cuyo propósito sea siempre procurar que las formas sociales sean más justas y humanas, en el camino hacia una escatología que busque la liberación plena del ser humano (Meza Rueda et al., 2017):

Paz a partir de la verdad, a partir de la verdad de un saber donde lo diverso, en lugar de oponerse, concuerda, se une; donde el extranjero es asimilado, donde

el otro se concilia con la identidad de lo idéntico en cada uno. Paz como regreso de lo múltiple a la unidad, en conformidad con la idea platónica o neoplatónica de lo Uno. Paz a partir de la verdad que —maravilla de las maravillas— manda sobre los hombres sin forzarlos y sin combatir con ellos, que los gobierna o los asimila sin someterlos, que puede, por medio del discurso, convencer en lugar de vencer, y que domina los elementos hostiles de la naturaleza mediante el cálculo y la habilidad de la técnica. (Amoraga Montesinos y Alonso Martos, 2006, p. 143)

Obsérvese cómo, al hablar en estos términos, se está sugiriendo la necesidad y urgencia de un cambio cultural, una especie de transformación hacia la unión en la diversidad, la hospitalidad y reconocerse en el otro (¿Ubuntu?); una especie de regreso a los fundamentos, en los que se ha finalmente abandonado la guerra y se activa, de hecho, la política y la adquisición legítima de poder en una disputa igualitaria por la democracia. En este punto, la comprensión de la paz demanda una evolución en la construcción de la ciudadanía hacia el pensamiento del Estado.

Paz a partir del Estado que sería la asimilación de los hombres que participan de las mismas verdades ideales. Paz que se disfruta como tranquilidad que asegura la solidaridad, medida exacta de la reciprocidad en los servicios prestados entre semejantes: unidad de un Todo donde cada uno encuentra su reposo, su lugar, su asidero. ¡Paz como tranquilidad y reposo! Paz del reposo entre seres que tienen buenos asideros o que reposan sobre la solidez subyacente de su substancia, autosuficientes en su identidad, capaces de satisfacerse y de buscar satisfacción. (Amoraga Montesinos y Alonso Martos, 2006, p. 143)

La paz implica una evolución en la consciencia social, individual y colectiva, que hace que el deseo (mecanismo pervertido en el sistema capitalista) no se desconecte del propósito general de la especie y de la armonía con su “entorno” (deberíamos referir, tal vez, un cambio cultural en el que el entorno deja de serlo y se comprende como parte integral del ser). Es necesario comprender cuáles son los buenos asideros; una relación entre el Estado y el lugar donde cada uno encuentre su reposo. Este equilibrio entre lo local y lo global parece constitutivo de un pensar planetariamente, de una consciencia planetaria, del futuro de Gaia.

## La realidad histórica y sus consecuencias humanas: un vistazo a la cuestión (¿en Colombia?)

Lo que hay que comprender en Colombia es que esta historia de violencia y sufrimiento, despojo y genocidio, tiene una explicación, y no es “un misterio”, como sugiere la retórica de los medios de comunicación masiva. Se trata de la continua y sistemática aplicación por parte de los gobernantes de turno (lacayos o títeres de la clase dirigente que opera en las sombras) de políticas lesivas en contra del pueblo y de las mayorías. En épocas más recientes, se trata de la resistencia y el sabotaje a necesarias reformas agrarias que requiere el país, aspecto sobre el cual viene insistiéndose desde la década de 1930.

La relación entre la tierra, sus frutos y las masacres ha sido una constante en Colombia. La posesión inequitativa de la tierra que hay en el país, herencia del sistema colonial, requiere ser transformada por una distribución equitativa. En 1928, la masacre de las bananeras, en la que, según cifras no oficiales, fueron asesinados alrededor de 5000 campesinos, en un triángulo de poder que involucraba a la United Fruit Company, a los políticos de la época y al Ejército y los militares, tiene un punto de conexión con un episodio que, veinte años después, en 1948, provocaría la mal llamada Violencia, que fue un manejo guerrillero que la élite le dio a la crisis por el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán; sin embargo, el nombre, “la Violencia”, esconde al sujeto de esta.

Diez años más tarde se da lo que Silva (2011) llama la dictadura democrática de las clases dominantes, lo que fue más conocido como el Frente Nacional. El final de este periodo se dio con el fraude electoral cometido a nombre de Misael Pastrana en 1970. Cada evento de estos reinstaura esta dictadura democrática, con nefastas consecuencias típicas de toda dictadura: violación sistemática de derechos humanos, sometimiento de la economía a intereses externos y a mafias internas, aumento de la desigualdad, etc. En una época como la presente, posterior a la degradación del conflicto por la emergencia de la economía del narcotráfico, vemos una avanzada sistemática de crímenes de Estado en contra de los líderes sociales, partidos de oposición, reinsertados del conflicto y las permanentes violaciones de los derechos humanos (Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz [Indepaz], 2021). Esto no es una historia pasada, es, como en Trujillo, la tragedia que no cesa, hasta nuestros días.

La clase política y dirigente que ha gobernado al país a lo largo de su historia ha dejado en evidencia al Estado colombiano como un Estado fallido<sup>10</sup> porque carece de

<sup>10</sup> La función primordial de todo Estado es proveer bienes políticos a sus habitantes, que determinan el contenido del contrato social que justifica su existencia, cuya definición depende de la concepción estatal que se adopta (Flórez Ruiz, 2011, p. 201).

una política pública capaz de estructurar y enmarcar un proyecto de nación en el que se les dé respuesta de forma íntegra, clara y efectiva a las múltiples y diversas necesidades que ha sufrido la mayoría de la población, especialmente el campesinado, los indígenas, los afrodescendientes, los asalariados, los transportadores, para quienes el derecho y el acceso a una vida digna no les ha sido posible. Por esta razón, una teología de la paz no puede proceder sin una comprensión de la política de identidad que asignó a ciertos seres humanos menos valor en la estructura social que se configuró en el país.

La última elección del candidato Gustavo Petro y de la vicepresidenta Francia Márquez marca un nuevo inicio para el país. La caída de los doscientos años de gobiernos de derecha y extrema derecha en el país se ha debido a varios factores, entre ellos, el descrédito de la clase política y dirigente, producto de diversos tipos de activismos, de base y, recientemente, desde las nuevas plataformas tecnológicas (redes sociales). Estos lograron mostrar que la clase política en Colombia se había convertido en una especie de cadena de favores como una estrategia para seguir atornillado el poder; la violencia política en contra de los líderes sociales no se detiene (Tobón Sanín, 2018).

Esto quiere decir que el desmonte de los procesos dictatoriales que se aposaron en la estructura democrática en Colombia tomará tiempo. Por ejemplo, el problema de la relación simbiótica que siempre existió entre las fuerzas militares y los paramilitares. Los documentos divulgados por la National Security Agency (NSA) en un análisis de la Embajada de los Estados Unidos en Bogotá fechado en 1999, así lo confirman: “las Fuerzas Armadas de Colombia no han perseguido activamente a los miembros de los grupos paramilitares porque los ven como aliados en la lucha contra la guerrilla” (Torrado y Oquendo, 2021, párr. 6). Durante mucho tiempo en el país ha habido una escalada de una cultura paramilitar que defiende la legalidad con ilegalidad. Ello da cuenta de la presencia en el territorio nacional de un fascismo soterrado que explica la impunidad en los asesinatos de los líderes sociales que se dan en un contexto de sistematicidad y generalidad que ha contado con la connivencia de las fuerzas militares colombianas:

En Colombia existe un microfascismo altamente inestable que se relaciona con todo un orden contrainsurgente y que explica, en buena medida, la impunidad del asesinato sistemático de líderes sociales, jóvenes, indígenas, comunidades negras y, en suma, de todo aquello que atente contra los denominados “ciudadanos de bien” y su pretendida “civilización”. (Ávila Gaitán, 2021, párr. 9)

La degradación del sistema cultural, basado en una reproducción acrítica de la estructura poscolonial militarista que perduró en las relaciones sociales posteriores a la Independencia (1810-1819) se muestra en esta “defensa del orden desde la ilegalidad”, para lo cual son icónicas y representativas de este fenómeno la defensa por parte de la

ciudadanía de clases medias y altas, de las fuerzas policiales y militares, aun frente a proceder claramente violatorios del derecho nacional e internacional.

Los CAI [comandos de atención inmediata] [...] se han convertido [...] en verdaderos centros de ilegalidad, donde se cometen torturas, violaciones, robos y, por supuesto, se controla el negocio del microtráfico de drogas haciendo parte de él. La policía reproduce la ilegalidad, pero al mismo tiempo la castiga o reprime. La ilegalidad de la droga y su mercado legitiman a su vez la propia represión de la policía a los sectores más marginales, al llamado lumpen. (Ávila Gaitán, 2021, párr. 10)

En muchas regiones, se sigue asesinando por motivos políticos, como en la época de la Violencia, por ejemplo, en el caso del número de asesinatos que han sufrido los reinsertados de las FARC, firmantes del acuerdo de paz de La Habana (2016), y a su vez espejo histórico actualizado del genocidio de la Unión Patriótica (UP), la proliferación y el aumento de los grupos armados tanto de izquierda como de derecha, los constantes y permanentes atentados suicidas en los que la mayoría de las víctimas son la población civil; todo ello es una muestra contundente de que el Estado colombiano es un Estado fallido. Por esto, lo hemos mencionado en el volumen anterior, *El episcopado colombiano: Entre la guerra y la paz*, como una de las dictaduras más largas y camufladas del continente americano (¿serían los Estados Unidos una de las otras?).

El protagonismo geopolítico de los Estados Unidos con su expansionismo creciente durante las últimas décadas en su agenda política internacional es el siguiente paso hacia la comprensión de un fenómeno interno, como lo es la violencia política en Colombia (lo regional o lo global para entender lo local). Su lucha y obsesión por la seguridad a causa de los atentados del 11 de septiembre de 2001 lo han llevado a centrar todo su poder político y económico en la supuesta guerra contra el terrorismo, hasta el punto de convertirlo en un pretexto para intervenir en los asuntos internos de otros Estados, especialmente, por su puesto, de Estados y países menos fuertes (Young, 2003).

## **Un recurso a la teoría: ¿qué se dice en la actualidad sobre la violencia?**

Comprender la violencia no es una tarea fácil, y la literatura al respecto es bastante amplia, desde la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales, hasta la biología y las ciencias cognitivas (Boyer, 2018; Butler, 2020; Kalyvas, 2006). La comprensión sobre cómo la violencia forja las sociedades humanas tiene un importante referente en la obra de René Girard. Su teoría ha presentado de manera creativa la función del sacrificio

como resolución de un problema asociado al deseo: no deseamos el objeto, sino que este se vuelve deseable en el momento en el que otro lo desea. La estructura del deseo es mimética (Ballén Rodríguez, 2020; Cutts, 2017; Girard, 1983).

Por un lado, para la teología, esta mención del sacrificio es de vital importancia, pues parte de la teología colonial, es, en sí misma, una teología sacrificial, y la liberación de esta estructura ha tenido que ver con la comprensión de las razones políticas del asesinato de Jesús (Ferraro, 1977). Por otro lado, es necesario comprender cómo la lógica estructural del deseo es vista desde el tamiz de fondo de la crítica de las identidades y su papel en la construcción de la violencia en los marcos del Estado-nación. Retomaremos este asunto más adelante.

En la era de la globalización y la comunicación, las violaciones a la dignidad humana, lejos de ser erradicadas, crecen de manera exponencial como consecuencia de un sistema social y económico injusto en su raíz, que provoca como nunca inequidad y exclusión, manifestada en nuevas formas de violencia que requieren ser consideradas con ojos nuevos y con larga perspectiva (Caram y Leguizamón, 2019, p. 27).

A pesar de los muros que se levantan y los sofisticados sistemas de seguridad, las fronteras convencionales que delimitan los países, territorios y poblaciones se ponen en entredicho para dar paso a una nueva comprensión de nuestro planeta como “una aldea global atravesada por flujos, mecanismos y procesos e interdependencia” (Loudior, 2017, p. 156).

Lejos de ser una evolución tranquila, la transición que protagoniza la humanidad genera temor, provoca fuertes tensiones, desgarros y conflictos que van desde la convivencia cotidiana hasta las relaciones internacionales. Se han agudizado y multiplicado los delitos y los discursos del odio, que tienen su raíz en patologías sociales [...] y que se manifiestan en legislaciones, decisiones políticas y prácticas violentas de gran magnitud, cada vez más extendidas, que contradicen las declaraciones, pactos, convenciones y legislaciones nacionales e internacionales que consagraron el reconocimiento universal e inalienable de la dignidad humana como fundamento de “la libertad, la justicia y la paz en el mundo”. (Caram y Leguizamón, 2019, p. 27)

Este es, pues, el escenario: la transición de un proceso de evolución social y planetaria. ¿Cómo se comportan los grupos religiosos en Colombia frente a este panorama global? La academia en general desde perspectivas distintas ha ido reconociendo a través de la literatura la necesidad de abrir caminos que permitan gestionar y erradicar la violencia en el tratamiento de los conflictos y la reconciliación nacional. Sin embargo,

esta deja entrever que aún hay un desconocimiento de aquellos aspectos fundamentales en la comprensión sobre el origen y la solución de la violencia, lo que se convierte en un óbice en la construcción y el fortalecimiento de la paz (Butler, 2020; Corcione-Nieto et al., 2021).

Las personas nacidas a mediados del siglo XX en Colombia son hoy día la generación de la violencia. Pero, junto con otras tantas generaciones, han sido víctimas del conflicto que ha asolado al país, desde su fundación en 1819. El Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2013) caracteriza el conflicto armado del país durante las últimas décadas y lo estructura en cuatro periodos:

El primer periodo va desde el surgimiento de la violencia bipartidista hasta la aparición de la violencia subversiva (1958-1982); sigue el periodo de expansión de los grupos de autodefensas (denominados también “grupos paramilitares”) y las guerrillas, con la propagación del narcotráfico (1982-1996); continúa el periodo de la denominada polarización de la confrontación (1996-2000); y finaliza con las negociaciones en medio del conflicto (2005-2012). (Flórez Suárez et al., 2020, p. 111)

Es importante destacar el giro que ha dado la literatura sobre conflicto armado y la paz en Colombia en la que en buena hora se está insistiendo en la búsqueda de un mayor significado y contenido para analizarla y proyectarla como una realidad integradora en la que confluyan lo social, lo económico y lo político:

La visión académica en la actualidad se construye y fundamenta no solo en el análisis o la descripción de las experiencias que la realidad nos aporta, sino también en la formulación científica de las situaciones económicas, sociales y políticas, necesarias para hacer de la paz un proyecto realizable. (Corcione-Nieto et al., 2021, p. 11)

Sabemos que la realidad histórica está condicionada o maniatada “por estructuras de violencia armada, sexual, simbólica, [...] políticas, sociales y económicas de empobrecimiento y explotación de los pueblos más desfavorecidos; e incluso estructuras religiosas y eclesiales que alienan” (Santamaría Rodríguez, 2018, p. 2). La teología es central para el análisis de la participación de la religión en estos procesos de violencia en la sociedad. Y es que es justamente este el “espacio teológico” donde tiene lugar lo que se refiere comúnmente como “Revelación de Dios”, una expresión que, al día de hoy, presenta más confusiones que esclarecimientos, pero que buscaba comprender no cuál es la voluntad de este imaginario “ser patriarcal déspota y todo poderoso” que “se ha revelado con antecendencia en el texto sagrado de los cristianos”, la Biblia, sino cómo

el rostro lastimado de la divinidad se revela en la profundización del estudio sobre la violencia y las estrategias de su superación.

En este sentido, el desafío que se le presenta a la teología de la paz para con la realidad histórica es la aprehensión que le permita superar la mera descripción de hechos y contenidos para dar paso a una comprensión de la realidad como totalidad en la que tenga lugar lo procesual, lo dinámico y lo transformador, en medio de la multitud de dimensiones y prácticas políticas y sociales. Esta realidad histórica también constituye el reino de la libertad y de la dignidad (Santamaría Rodríguez, 2018).

### **Teoría mimética, teología latinoamericana, y más allá (o más acá)**

El llamado a la interdisciplinariedad en la construcción del conocimiento es un llamado a mezclar fructíferamente los diferentes campos del saber, mostrar cómo conceptos creados en un campo pueden ser aplicados en otro y apuntar hacia la necesidad de que esto se haga si deseamos una comprensión profunda de la complejidad de los fenómenos sobre los cuales queremos inclinarnos. La teología de la liberación ha hecho caso a este llamado y ha entablado este tipo de diálogos entre la disciplina o el campo teológico, y las categorías o discusiones elaboradas en otros contextos. En otras palabras, se ha ampliado el espectro categorial y se ha densificado el análisis teológico. Nosotros buscamos continuar esta tradición, entretejiendo ahora en la argumentación un elemento adicional. Nos guía un interés por aterrizar la teoría mimética en Colombia y la aprehensión que de ella hicieron los teólogos de la liberación.

Observemos cómo establece Ballén Rodríguez (2020) la relación entre la teoría de Girard (1983) y la situación en Colombia:

En la inteligencia de las víctimas, la mimesis la integran tres violencias: económica porque existe una franca lucha fratricida por la posesión del objeto del deseo (la tierra); política porque en la disputa por el objeto del deseo y el otro que pretende arrebatarlo surge inevitablemente el antagonismo y la rivalidad ideológica, que continúa el deseo mimético por apropiación con otros medios; y religiosa porque existe una práctica sacrificial donde opera una serie de prácticas rituales y simbólicas que redundan bien en la celebración de violencias profanas —es decir muertes despiadadas sin ningún contenido sacro—, o en actitudes y comportamientos de renuncia a los deseos de venganza que caracteriza a las víctimas que experimentan la conversión. (p. 186)

Tenemos la estructura del deseo mimético proyectada en lo económico, lo político y lo religioso. Obsérvese, sin embargo, cómo la dimensión religiosa comprende tanto la

dinámica sacrificial del deseo mimético como la posibilidad de emancipación: la capacidad de “renuncia a los deseos de venganza”. Desde la visión del concepto de religión que hemos tejido, comprendemos que la religión como el sistema particular de cada pueblo de producir sus valores y sistemas de poder también es objeto de deseo. De este modo, lo que parece una violencia profana, para Ballén Rodríguez (2020), en el fondo, revela ser una violencia religiosa: erradicar la forma en que los otros pueblos construyen sus relaciones (de poder) y sus sistemas (de gobierno).

La ampliación del sentido de esta dimensión religiosa es importante, pues ella permite una elaboración ulterior sobre las víctimas y la victimización como lugar teológico. Las víctimas hacen explícita la presencia de Dios o, más específicamente, del Dios crucificado; cargan en sus cuerpos las cicatrices de las heridas de Dios. Si existe algo contrahegemónico en la teología del testamento cristiano es la completa reubicación del mecanismo de producción de poder/autoridad, lo teológico (la divinidad), en un tránsito desde el lugar del Todopoderoso hacia la cruz (aunque esto quede subvertido con la teología proimperio de los textos tardíos del testamento cristiano, para los cuales la imaginación apocalíptica había proyectado al Cristo en el lugar de un Kyrios —Señor— de poderes universales). La violencia que existe por detrás de este drama teológico, o quizá de este encuadramiento desde la teología, es lo que busca comprender una teología de la paz. Dejando por el momento la cuestión mayor de la violencia, retomemos la idea de victimidad:

Comprender la victimidad como “lugar teológico” implica —a la luz del Concilio Vaticano II— la lectura atenta de esta condición como signo de los tiempos en el cual la revelación histórica de Dios es real [...]. Este giro interpretativo señala que el discernimiento de los signos de los tiempos, desde el dinamismo de la experiencia de fe cristiana, no solo opera a partir del reconocimiento de la pobreza y la marginalidad social como lugares de la presencia histórica de Dios, según señala el Concilio, sino también a partir de las realidades que atentan contra la dignidad humana, como es el caso de la victimización a la cual son sometidas personas y comunidades en el conflicto armado colombiano. (Santamaría Rodríguez, 2017, p. 489)

Es crucial, por tanto, esta transformación de los lugares teológicos (ta eschata, diríamos desde una escatología de la liberación; Beltrán Acero, 2015) producida por el desplazamiento en el que el discurso teológico va desde la localización de Dios en los centros de poder y ortodoxia hacia el reconocimiento de la divinidad en aquellos lugares donde se siente el dolor (cf. Rieger, 2009). No obstante, esta idea no ofrece, por sí sola, un criterio que nos pueda guiar ética y heurísticamente. ¿Se trata del dolor de quién? ¿Nos referimos a qué tipo de sufrimiento exactamente? ¿Cuál es el marco epistémico desde cual

comprendemos el fenómeno de la violencia y sus consecuencias? Metz y Wiesel (1996) indican: “Solo conozco una autoridad que no puede ser revocada ni por la Ilustración ni por emancipación alguna: la autoridad de los que sufren” (p. 42). Zechmeister-Machhart (2013) igualmente sugiere: “Toda la autoridad plena de Dios está realmente presente, tiene cuerpo y visibilidad, en los más vulnerables, en los sin poder, en las víctimas” (p. 141).

Pues bien, dos temas es preciso elaborar: es claro el desplazamiento en el cual el reconocimiento de Dios se da en los límites y las encrucijadas en las cuales se produce sufrimiento y dolor; sin embargo, el lugar conceptual de “las víctimas” necesita ser puesto en cuestión una vez más. Atenuemos, en primer lugar, la idea del no poder y de las víctimas, que hace parte de la clásica teología de la liberación y de cierta decolonialidad latinoamericana romántica (cuando se habla de la zona del “no ser”). Y es que todos los seres sentientes poseen una carga mientras vivan, por más mínima que sea, de poder; es a partir de este poder que los sujetos articulan sus resistencias. Una víctima no es nunca solo una víctima, pues, si se encuentra con vida, ella también es una sobreviviente que ha hecho uso de la resistencia. Ella es. ¿Cómo podría estar en la zona del no ser?

En lugar de revictimizar a los sufrientes de nuevo en el discurso, es necesario reconocer a las víctimas, en la zona del ser-en-resistencia, víctimas y sobrevivientes. De esta forma, Dios no ha muerto, aunque no nos referimos al Dios de Nietzsche, ese sí, un noble difunto. Considérese, por tanto: si las víctimas-en-resistencia son el lugar teológico de una teología de la paz, la revelación que de Dios tenemos no es la de la revelación del no poder de Dios, sino la revelación de un poder distinto, un poder otro, una dimensión desconocida del misterio teológico, un camino hacia el “Yo soy la desintegración” (Althaus-Reid, 2008). ¿Qué se esperaba? ¿Acaso la reinstauración del mismo Dios o de cualquier otro símbolo absoluto de poder?

Encontramos en esta construcción que localiza a la divinidad en la humanidad sufriente el lugar de Dios como el lugar de la crucifixión. Sin embargo, Althaus-Reid (2008) pregunta/argumenta: el objeto de la violencia, es decir, sobre quien recae la violencia, es la propia divinidad, comprendida como sus seres-extendidos (humanidad y demás seres sentientes); ¿por qué tanta violencia es ejercida en contra de la divinidad?, ¿por qué lo sagrado es ocasión de tanta violencia?, ¿puede la violencia sacrificial (Girard, 1983) explicar el genocidio de campesinos, afrodescendientes e indígenas, y personas de la diversidad, en el territorio nacional?

Ballén Rodríguez (2020), siguiendo la teoría mimética, sugiere que el conflicto sociopolítico que ha vivido Colombia muestra de forma clara que ha estado motivado y presidido

por la mecánica mimética de la apropiación y la captura económica de bienes y personas humanas sin discriminación. [...] El conflicto colombiano es un episodio oscuro donde se reproduce la crisis trágica de un sacrificio humano sin redención, pues tanto buenos como malos, blancos y negros, azules y rojos se rinden por igual ante el poder abarcador de una violencia que no diferencia entre los roles sociales. La mismidad de la violencia abarca a todos por igual, instaurando a su paso la uniformidad del caos social. (p. 185)

Pongamos en cuestión, sin embargo, su idea de “uniformidad del caos social”. En el contexto latinoamericano, no podemos comprender a cabalidad la lógica mimética en la apropiación de la tierra y los bienes en general sin una comprensión de la dinámica racial y las políticas del género, que son, ambas, herencia de la colonización. De esta forma, es importante distinguir tanto las formas diferenciadas de violencia como la distribución inequitativa de esta de acuerdo con su impacto diferenciado en las poblaciones racializadas y generizadas. En estos análisis, seguimos el discurso decolonial para el cual las razas se sitúan tanto en el centro del problema latinoamericano como de manera entrecruzada en otras categorías (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Quijano, 2014; Segato, 2013; Walsh, 2013).

Para Girard, el deseo mimético se enlaza con prácticas sacrificiales, como lo expresa en los diálogos sostenidos con los teólogos de la liberación. Permítasenos citar extensamente esta referencia, que hace parte de un importante diálogo y un necesario encuentro entre la teología y su pensamiento creativo, hacia el final de esta primera versión de la teología de la liberación:

En la perspectiva Franz Hinkelammert [...] la ambivalencia del pensamiento mimético gravita en la distinción entre los autosacrificios y el don de sí. Lo primero está dado en aquellos sistemas sociales donde se produce la aceptación de los sacrificios, no siendo otra cosa más que la resignación de las víctimas ante la fatalidad de la ejecución por parte del verdugo. El sistema capitalista funciona bajo el modelo de los autosacrificios, que se implantan en América desde la conquista con el exterminio de los sistemas sacrificiales de los Aztecas, los Mayas y los Incas, para imponer las formas sacrificiales cristianas, que miméticamente caen en círculo vicioso de la repetición de la violencia. Por otra parte, del don de sí obedece a la entrega de la vida por cuenta de una razón justa [...]. Para Benedito Ferraro el don de sí en el cristianismo sucede en el sacrificio que se realiza por justicia a los más vulnerables: en los tiempos de la teología de la liberación esta causa justa tiene que ver con una lucha social por la dignificación de la vida de los más pobres. Así es como la inmolación de Cristo obedeció a la causa de la justicia y la lucha por las víctimas. A contrapelo el sistema sacrificial

por excelencia está representado por el dios-dinero. Se trata de una figura sacra e idolátrica que para Assmann: “[...] exige la sangre de los pobres, de los obreros, como ayer exigía la sangre de los indios y de los negros. Se cuenta que, en algunos lugares, los indios sacrificaban vírgenes a sus dioses. Pero los indios decían que los españoles sacrificaban millares de vidas, en las minas, al dios-oro. Hoy y aquí, en el fondo es la misma cosa la que continúa aconteciendo” [...]. Pensar los usos de la teoría mimética en América Latina es en cierta forma una opción moral y epistemológica por los pobres, tal y como lo declara Leonardo Boff siguiendo las huellas de la práctica sacrificial en el continente durante la época de la conquista: “Como decía un profeta maya-Quilambalu cuando llegaron los conquistadores: los conquistadores aplastaron, mataron todas las flores para que solamente quedasen ellos. Esta es la lógica de la dominación: genera víctimas, mata las flores, tritura la cultura, destruye las relaciones sociales... es una inmensa cadena de víctimas. (Ballén Rodríguez, 2020, p. 185)

Hinkelammert, Assmann, Ferraro y Boff son representativos de esta corriente principal de la teología de la liberación hasta la década de 1990. Con la ayuda de la teoría de Girard, realizan una importante radiografía de la lógica teológica y sacrificial del sistema capitalista. Sin embargo, las categorías de los más vulnerables, los pobres y las víctimas, continúan operando silenciamientos e invisibilizaciones. En otras palabras, el límite de la teoría de Girard está dado por la estrechez antropológica con la que se refiere a los seres humanos oprimidos por el sistema capitalista: víctimas, pobres, vulnerables. De esta forma, desde una lógica monoteísta, solo se percibe al dios-dinero, y no se perciben los múltiples lugares fronterizos (ta eschata), a partir de los cuales los objetos de la idolatría son legión. Esta ignorancia sancionada opera en la reducción de la comprensión del fenómeno que busca ser superado.

Sufrimiento y victimización son términos que necesitan pasar por un criterio analítico más complejo. “Solo conozco una autoridad que no puede ser revocada ni por la Ilustración ni por emancipación alguna: la autoridad de los que sufren” (Metz y Wiesel, 1996, p. 42). Zechmeister-Machhart (2013) agrega: “Toda la autoridad plena de Dios está realmente presente, tiene cuerpo y visibilidad, en los más vulnerables, en los sin poder, en las víctimas” (p. 141). Sin embargo, la idea del no poder, que hace parte de la clásica teología de la liberación y de cierta decolonialidad romántica (cuando hablan de la zona del “no ser”), continúa siendo problemática. Todos los seres sentientes poseen una carga, mientras vivan, por más mínima que sea, de poder; es a partir de este poder que los sujetos articulan sus resistencias. Una víctima no es nunca solo una víctima, pues, si se encuentra con vida, ella también es una sobreviviente, que ha hecho uso de la resistencia.

Cuando pensamos en esta idea de poder desde los lugares de victimización y de resistencia, encontramos un corrector doble: tanto la idea del Dios-poder de la teología imperial como la idea de que la divinidad muestre una dimensión del poder poco considerada por las teologías oficiales. Es entonces que se comprende que en las teologías subalternas la divinidad emerja de lugares que, en muchas ocasiones, no coinciden con las manifestaciones de los poderes políticos o religiosos dominantes, o cualquier otra instancia que corresponda a los entramados humanos para subyugar y discriminar, por más “legales” y “oficiales” que estos se presenten.

Jesús mismo en su famosa parábola sobre el juicio final [...] coloca la totalidad de la historia de la humanidad bajo la “autoridad de los que sufren”. Su autoridad es la única en que se puede manifestar la autoridad de un Dios juez para todos los seres humanos —en todo el mundo de todos los tiempos—. Lo que llamamos la voz de la consciencia es nuestra reacción al ser visitados por ese sufrimiento ajeno. (Zechmeister-Machhart, 2013, p. 141)

El sufrimiento que padecen las personas cuando están en el lugar de víctimas nos muestra de que el verdadero sentido de la persona es la otra persona (“amar a tu prójimo como a ti mismo”). Pero existe una comprensión secular que debe integrar la postura de fe, a saber: que las desigualdades y las injusticias son creaciones históricas del mismo ser humano, y que, por ello, somos también responsables (Sampedro Arrubla, 2015), desde su manutención y legitimación hasta su transformación. Hay que desplazar, por ende, la idea deshistorizadora y despoltizadora de la redención mágica y sobrenatural de un deus ex machina que salva a la humanidad en su condición post mortem, dejando irredimible la materialidad del mundo, el cual pasa a ser despreciado en esta escatología tradicional.

A propósito de la responsabilidad, Reyes-Mate Rupérez (2003), citado en Sampedro Arrubla (2015), la explica en los siguientes términos:

La razón moderna ha desarrollado la tesis de que cada uno es responsable de sus actos. Pero también somos responsables de los actos que no hemos cometido. Las desigualdades existentes son productos del hombre, y este mundo lo hicieron nuestros abuelos y nosotros lo heredamos. Decía Walter Benjamín: “No nacemos inocentes”. No es que nazcamos culpables, la culpabilidad es personal e intransferible, pero la responsabilidad puede heredarse. Si mi abuelo ha sido un ladrón y heredo su riqueza, no heredo la culpabilidad de mi abuelo, pero sí su responsabilidad. (p. 214)

El compromiso de responsabilidad para enfrentar los mecanismos que producen víctimas nos exige pensar en una doble vía: la praxica y la teórica. En cuanto a la praxica, entre otros asuntos, consiste en “atender al estruendo que produce su sufrimiento y rescatar su memoria como paso inicial en el andar por el sendero hacia la reconciliación y la paz” (Sampedro Arrubla, 2015, p. 209). Esta primera vía implica la imperiosa necesidad de transformarnos en gestores de una consciencia crítica que nos saque de la indiferencia y ayude a depurar tanta retórica y simbolismo que aliena y manipula, así como alimenta la violencia y los procesos de autodestrucción. Es decir, solo la práctica colectiva y comunitaria en favor de la emancipación (relaciones materiales) puede desplazar las concepciones provenientes de la alienación (ideologías). La vía teórica consiste en enfatizar el análisis de la importancia del lenguaje conceptual y analítico que deberá estar siempre conectado a los procesos praxicos.

Colombia está enferma de apatía, nos dolemos más frente a la caída de los símbolos del imperialismo que ante el escándalo de nuestra propia realidad. La sociedad toda, los llamados “actores armados del conflicto”, el gobierno y cada uno de nosotros, nos encontramos sumidos en la más absoluta indiferencia frente al sufrimiento del otro. Ante la barbarie dejamos de oír, ver, hablar. (Sampedro Arrubla, 2015, p. 210)

Una teología de la paz desde esta perspectiva antropológica hace ver la importancia de considerar la configuración de individuos, grupos y sociedades en la realidad de sufrimiento. Esto nos sugiere abordar el trabajo de las identidades colectivas. En efecto, la mismidad de la violencia no abarca a todos por igual. “Se trata de buscar una forma de ser que no se quede impasible ante el terror y la muerte, que se responsabilice de las víctimas, denuncie la barbarie y se resista a la razón totalizadora” (Sampedro Arrubla, 2015, p. 212). Solo los seres que se saben pertenecientes a un cuerpo y a una colectividad más allá del individuo (para usar una ficción fundamental de la filosofía eurocéntrica) son capaces de orientarse y actuar siguiendo el texto bíblico que afirma que cuando un miembro se duele todo el cuerpo se duele también (1 Cor 12,26).

Por ello, para vivir con dignidad, felices y hacer felices a los demás, no es suficiente con establecer la verdad; es necesario ir más allá para darle tratamiento al conflicto en el escenario de las esferas políticas y económicas en la búsqueda de un sistema que haga posible la reconciliación habiendo trascendido el sistema generador de víctimas. La respuesta a la pregunta clave para encontrar la voluntad de Dios en el día a día sin engaños ni infantilismos está de forma latente en el sufrimiento de las víctimas y en su resistencia frente al sistema opresor; allí es donde Dios habla hoy. Este acontecer de Dios en los sufrientes se convierte de manera significativa en sacramento que merece nuestra plena y total obediencia incondicional (Zechmeister-Machhart, 2013, p. 141).

Sin embargo, siendo algo tan sencillo y elemental que ven los ojos y siente el corazón frente a un ser humano que padece, como lo dice Zechmeister-Machhart (2013), se convierte en el mayor desafío que exige:

Despertar de nuestro narcisismo y nuestro mundo autorreferencial, y abrir los ojos y el corazón al sufrimiento del otro ser humano. Lo decisivo es resistir a la tentación de mirar hacia otro lado o refugiarse en la apatía. En la parábola del buen samaritano, Jesús cuenta cómo un hombre ha caído en manos de los ladrones que le robaron y golpearon. Un sacerdote y un levita ven al herido, pero tienen “intereses más importantes” que atender. No obstante, quien busca a Dios en el sentido de Jesús no conoce “intereses más importantes”. Dios lo espera en el hermano o en la hermana maltrecha, y no va a encontrarlo en otro lado. El cristianismo no conoce otra mística que la de los “ojos abiertos”. (Zechmeister-Machhart, 2013, p. 142)

Sin embargo, parece que ciertos llamados constantes a la misericordia y al amor no desarrollan necesariamente estrategias bien pensadas de transformación sociopolítica, no nos ayudan a abrir y a mantener los ojos bien abiertos. La teología de la liberación buscó siempre ir más allá del asistencialismo, conectándose aún con lo que Dietrich Bonhoeffer, el gran mártir de la Iglesia luterana alemana, un par de décadas antes, dijo en su contexto histórico: ya no es suficiente “atender a las víctimas bajo la rueda”, sino que se nos exige “bloquear los radios para parar la rueda” (Narbona, 2017, p. 143).

Parfraseando a Metz, la mediación de la autoridad divina es ante todo la “autoridad de los que sufren”. El sufrimiento tiene lugar en la historia y en ella “se desarrolla la historia de la liberación redentora y emancipadora” [...]. Podemos afirmar, como lo señala Torres Queiruga (1985), que la historia constituye, en efecto, el núcleo mismo de la relación entre Dios y el ser humano. “Pero esta historia es la historia universal, la historia concreta, la historia de los fracasos y de las catástrofes, de los vencidos y de los vencedores, la historia del sufrimiento de la humanidad”. (Epalanga, 2015, p. 27)

La utopía de la resurrección exige ser reformulada desde la perspectiva de la esperanza, una esperanza mundana que conlleva considerar la resurrección desde la esperanza de las víctimas. La enseñanza fundamental de la reflexión cristológica de los primeros cristianos consiste en negar la eficacia de la lógica sacrificial. Es una postura completamente antisacrificial, aunque siempre dispuesta a asumir el desafío, la cruz. La sociedad que ejerce violencia sacrificial se funda en un principio: el carácter culpable de la víctima sacrificial. La afirmación teológica fundante del cristianismo ha sido más bien lo opuesto: la víctima del sistema sacrificial es inocente, la lógica sacrificial es

abominación. Y podemos agregar: las víctimas en resistencia son lugares apocalípticos, lugares que revelan la divinidad, o donde la divinidad se revela.

Por esto Sobrino (1999), citado en González Faus (1999), apoyándose en el tríptico de preguntas de Kant: qué podemos esperar, qué debemos hacer y qué podemos saber, añade una cuarta: qué podemos celebrar, afirmando que la resurrección ilumina las dimensiones humanas fundamentales de las víctimas:

La esperanza de las víctimas no es simplemente el triunfo de la vida sobre la muerte, sino sobre la muerte injusta; o el triunfo de la justicia sobre la injusticia y de la víctima sobre el verdugo. [...] la esperanza en el poder de Dios para rehacer un mundo injusto y para hacer justicia a las víctimas”. Por eso puede concluir afirmando que “la resurrección de Jesús es esperanza en primer lugar para los crucificados de la historia. Dios resucitó a un crucificado y desde entonces hay esperanza para los crucificados”. (p. 91)

La palabra “injusticia” es el elemento historizador del teologema esperanza. Sin esta historización de la esperanza, ella se convierte en ideología, en ídolo; y los ídolos piden sacrificios. La esperanza implica una praxis, una acción consciente y decididamente activa. Las distintas apariciones pascuales contenidas en los relatos del testamento cristiano así lo expresan: no buscan solo quedarse en la mera expectación, sino también en sentirse testigo para comunicarlo y anunciarlo. Es decir, la “predicación del hecho” ha de ir acompañada del “servicio al contenido” (llevado hasta la disponibilidad a convertirse en víctima, puesto que la praxis en favor de los maltratados siempre implica conflictividad y hasta persecución)” (González Faus, 1999, pp. 91-92). Es justo en la carta a los Hebreos 2,17 en la que se muestra la faceta de un Jesús “semejante a sus hermanos”: solidario, fraterno, igualitario:

No es mediador por algo sobrehumano o por alguna realidad añadida a lo humano, sino por su modo concreto de ser humano; en la misericordia, en la fidelidad y en la entrega de su vida. Es decir, no solo por ser humano, sino por ser hermano: la misma carta que comienza llamando a Jesús “Hijo”, sigue diciendo que él llama a los hombres “hermanos”. Y esta dualidad se corresponde con la de los sinópticos “Abba y reino”. (González Faus, 1999, p. 94)

El desafío cristológico para los cristianos en América Latina y en Colombia es saberse reconocer como prójimo, como hermano del pobre, con toda su profundidad antropológica: étnica, racial, diversa, generizada. Son estas palabras que amplían la base de la comprensión de lo humano que hay que actualizar en la cultura y en la teología. ¿Cómo podemos llenar los vacíos de este diálogo entre la perspectiva de la liberación

y la teoría mimética de Girard sobre la violencia? Esto se hará a través de una crítica actualizada al concepto de identidad y a su funcionamiento dentro de la lógica de los Estados-nación poscoloniales (Muñoz Trejo, 2017).

La razón por la cual la violencia no alcanza a todos por igual se debe a las condiciones fundantes de la desigualdad social, las cuales están localizadas en la intersección entre las determinantes de clase, raza y sexo/género, tres categorías principales que se ramifican, o tienen conexión, con otras diversas: raza/etnia, identificación o filiación religiosa, nacionalidad, etc. Todas estas categorías deberán, a su vez, ser entendidas dentro del complejo teórico-cultural e histórico que llamamos proceso colonial. No es solo el dios-dinero el que pide sacrificios.

Los proyectos de Estado-nación, siendo el resultado de la despiadada colonización, no han reflexionado suficientemente sobre el genocidio fundante de las naciones en América Latina, o las implicaciones de una población conformada por el desplazamiento y la reacomodación de cientos de miles de poblaciones, desconfiguraciones del tejido social y despolitización a través de la narrativa universalizante y ficcional que proyectan los países. La lógica mimética de la violencia sacrificial se multiplica en este escenario de naciones mezcladas y forzadas a vivir juntas en el mismo territorio, pero bajo una política que obedece a diseños globales planeados desde lógicas imperiales o historias locales (Mignolo, 2003), es decir, bajo la disposición cultural que replica una estructura social jerárquica y piramidal.

Podemos observar que la dimensión y las implicaciones políticas de los discursos teológicos van mucho más allá de lo que el ámbito restringido de “la religión” sugiere en la retórica de la modernidad. En este sentido, la salvación para las distintas comunidades que han sido victimizadas va adquiriendo un profundo significado y trascendencia, posibilitado en buena medida por la toma de consciencia de aquello que los ha marginado y esclavizado, dando paso a las reivindicaciones de sus derechos. Una persona cristiana, históricamente informada, y teológicamente instruida, es de forma automática un defensor de los derechos humanos.

Si se concibe la salvación como apertura a/reconexión con Dios, y que este proceso pasa por la consideración del prójimo, la realidad histórica es el único escenario posible para esta salvación. De esta manera, la reflexión y la praxis sobre la salvación no debe quedarse en lo abstracto, sino también identificar la presencia evangélica y salvífica en aquellos movimientos y aquellas acciones que efectivamente liberan, sean cristianos o no.

## Centralidad de los derechos humanos en una teología para la paz

El discurso de los derechos humanos viene cada vez más haciéndose presente en los marcos epistemológicos de la teología de la liberación. Pero esto no ha sido así desde el principio y, en la práctica, ambos discursos se encuentran en proceso de síntesis, tanto en lo teórico como en la práctica de las comunidades que tejen los caminos de liberación. En el contexto del momento histórico que vivía el mundo impactado por los crímenes del nazismo y la tragedia de la guerra, surge la Asamblea General de las Naciones Unidas, fundada en 1945 por 51 países con el propósito de buscar y consolidar la paz mediante el fortalecimiento de relaciones de amistad, apoyo y promoción del progreso social para la mejora del nivel de vida y los derechos humanos. Precisamente, en respuesta a esos grandes compromisos, proclamó, el 10 de diciembre de 1948 en París, la Declaración Universal de Derechos Humanos, elaborada por representantes de las diversas regiones del mundo. Esta recoge las mejores tradiciones de esfuerzos y luchas que ha tenido la humanidad por construir una sociedad más justa, digna e igualitaria para todos. En otras palabras, es un grito en contra del horror de la guerra y la atención a la superación de las causas estructurales de la violación de los derechos humanos (Anández et al., 2018).

El preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos así lo expresa: Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias. (Naciones Unidas, 1948)

Según Ellacuría (1989), los derechos humanos son una necesidad de la convivencia social y política, son una exigencia física antes que moral, un producto histórico resultado de la conciencia colectiva que se asume como rectores de la conducta pública, son aspiraciones naturales que se actualizan históricamente, son prescripciones éticas obligantes en conciencia, son valores que la colectividad estima como algo indiscutible, son ideales utópicos que conllevan la humanización, son momentos ideológicos de una determinada praxis que puede terminar en ocultar o proteger intereses y privilegios minoritarios, son derechos positivos otorgados y sancionados por los Estados y las instituciones internacionales, son convenciones y contratos sociales y políticos entre el pueblo y el Estado. En este sentido, los derechos humanos, lejos de ser definidos de modo natural, son construcciones socioculturales que van respondiendo a las exigencias de realización humana en torno a la dignidad (Hinkelammert, 2016).

En una teología de la paz, cuya opción por los derechos humanos es ineludible, nos deparamos con la ambigüedad del fenómeno religioso en la historia política de la nación. Específicamente en Colombia, la referencia a la “religión” es necesariamente una referencia hacia los cristianismos católicos y, en el siglo XX, a las comunidades evangélicas, protestantes y pentecostales. En rigor, se trata de la misma religión en sus diferentes vertientes y denominaciones. De este modo, existe un núcleo de doctrinas y creencias subyacentes a esta cristiandad, en la que subyace una antropología pesimista y negativa que constriñe la autonomía y libertad humana; una variación de las estructuras de la colonialidad del poder.

El cristianismo, inmerso en esta trama colonial, presenta grandes piedras de tropiezo para el tema de los derechos humanos en Colombia. El fracaso en la protección de la libertad de consciencia, la intolerancia religiosa, es decir, el problema de la relación entre religión y libertad (Tamayo Acosta, 2014), o política, etc., son síntomas superficiales de un profundo mal mayor. Mientras los derechos humanos son la expresión de un mundo que se preguntaba cómo teologizar después de Auschwitz, en Colombia y América Latina aún nos parece normal continuar teologizando después de la masacre continuada de Trujillo, símbolo del desangre continuado del pueblo campesino afroindígena en el continente.

La comprensión del catolicismo, y esta historia de violencia y resistencia en Colombia, la hemos enunciado en otro lugar como siendo una historia de complicidades, indiferencia y compromiso. Sin asumir los dos primeros modos, la complicidad y la indiferencia, no es posible llegar al compromiso. Sabemos que, históricamente, el cristianismo sufre una transformación, de ser una comunidad en la que la opción por los “derechos sociales y económicos” de los más necesitados era central (sabemos que la noción de derechos es anacrónica), pasó a representar, paulatinamente, la ideología de un imperio en expansión. Asimismo, durante la persecución que vivieron las comunidades cristianas en tiempos de los emperadores romanos, la práctica de la “libertad de consciencia” (válganos el anacronismo) era considerada parte fundamental del cristianismo (Carhuachín et al., 2020). Aunque, con la oficialización del cristianismo que tuvo lugar en el siglo IV, este derecho de “libertad religiosa” prácticamente fue suprimido por la nueva relación de poder Iglesia-Estado (Marcos, 2004).

Más tarde, durante la Conquista, la alianza de la Corona española con la Iglesia significó un “humanismo” orientado por una lógica de la salvación de carácter metafísico, cuya relación con la materialidad de las relaciones sociales era que se aceptaba sin ningún cuestionamiento por parte de los líderes jerarcas el trato cruel e inhumano de las comunidades indígenas y afrodescendientes. En el siglo XVIII, durante la Revolución francesa (1789), cuando tuvo lugar la aparición de los primeros cimientos del discurso moderno de los derechos humanos, la Iglesia católica a través de sus jerarcas se opuso de

manera radical a su defensa y promoción, calificándolos como un atentado en contra de la ley divina (Flórez Suárez et al., 2020).

Fue solo hasta el pontificado de León XII que la Iglesia católica comenzó a tener una actitud de apertura frente a los derechos humanos. Sin embargo, al momento de la creación de la Declaración Universal de Derechos Humanos en 1948, el papa Pío XII negó a subscribirse. Fueron varios años después, en 1964, que la autoridad de la Iglesia se adhirió a los derechos humanos y se comprometió a defenderlos como tales, tal como lo expuso el papa Juan XXIII en su carta encíclica *Pacem in terris*. (Carhuachín et al., 2020, p. 62)

Actualmente, los derechos humanos en Colombia pasan por un sinnúmero de interpelaciones y resignificaciones. El análisis realizado sobre las ESCP muestra de forma clara que en estas comunidades no ha existido el espacio para los derechos humanos. Estos simplemente se quedaron plasmados en un papel y en una retórica que sostienen algunos líderes religiosos y políticos sin ninguna trascendencia. Estas lamentables condiciones de vida en las que se encuentran las comunidades y la población colombiana reverberan históricamente como un eco nihilista de corte nietzscheano: “los derechos humanos han muerto” (Ordóñez Echeverría, 2021). ¿Habrán acaso alguna vez nacido? ¿O quizá son siempre procesos de un aborto continuo y constante en el que los hombres abortan la paz y conjuran racional y religiosamente la guerra?

La situación de los derechos humanos en Colombia solo se ha agravado. Es evidente que el Estado colombiano no ha contado con una sólida política de paz, lo cual lo evidencian los distintos procesos de paz entre el Gobierno y las diversas guerrillas actuantes en el territorio, desde los primeros acuerdos con Belisario Betancur en la década de 1980, hasta el acuerdo de 2016 saboteado por el Gobierno de Iván Duque (2018-2022). El deterioro del país y el estado de derecho es evidente. Muchas de estas acciones violentas han provenido históricamente, y han sido dirigidas y orquestadas, desde las estructuras del Estado mismo, como lo corrobora fehacientemente lo que se ha denominado “falsos positivos”<sup>11</sup>; también las masacres y la muerte de líderes sociales en las que actúan militares y paramilitares con casi absoluta impunidad, en una dinámica en la que la justicia cojea, cojea y cojea, y nunca llega (Flórez Suárez et al., 2020).

<sup>11</sup> El mayor escándalo en la historia de las fuerzas militares de Colombia: los “falsos positivos”, ejecuciones de civiles a manos de militares que los presentaban como bajas en combate para engrosar los resultados de un conflicto que ha desangrado al país por casi sesenta años. La Fiscalía General de la Nación ha documentado 2248 “falsos positivos” (buena parte jóvenes pobres) entre 1988 y 2014. El 59 % de los casos se produjeron en el Gobierno del ahora senador Álvaro Uribe (2002-2010), que combatió sin tregua a los grupos rebeldes. A cambio, los militares recibían días de descanso, medallas o proyecciones de ascenso. Cuando se confirmó el paradero de los jóvenes desaparecidos de Soacha, el Gobierno destituyó a 27 militares y Uribe negó cualquier responsabilidad (Muñoz Trejo, 2020).

Una teología de la paz en la perspectiva de la defensa y promoción de los derechos humanos busca hacer suyo el “principio patrístico gloria Dei, vivens homo” (la gloria de Dios es que el ser humano viva dignamente). Para ello, ha de sustentarse en una antropología profundamente integral (Panikkar, 1999; Ruiz de la Peña, 1998) que considera los signos y símbolos, las situaciones sociales e históricas, y las grandezas y miserias del devenir humano (Meza Rueda, et al., 2017, p. 147) y de su entorno planetario, muy a pesar de superar la escatología trascendentalista de la ortodoxia cristiana. En este sentido, la teología de la paz no teme ni a la recuperación de valores para la paz en la historia y las teologías tradicionales y antiguas, ni tampoco a las fuentes de sabiduría que provengan de otras tradiciones religiosas y culturales (aunque este tema será abordado con mayor atención más adelante).

A pesar de las ambigüedades mencionadas entre la religión y los derechos humanos, es innegable que existe una relación estrecha entre ambas que será positiva siempre y cuando (y aquí cabe incluir la ciencia) tanto ciencia como religión estén orientadas por una posición ante la verdad de búsqueda y construcción (creemos que quienes aún hoy oponen ciencia a religión deben actualizar su marco teórico sobre ambos asuntos). Una teología de la paz reconoce tanto en la ciencia como en las religiones el potencial para la construcción de la paz, pero no se fía de ellas ciegamente en ningún momento, pues tanto la ciencia como las religiones han contribuido para la guerra entre los seres humanos. ¿Qué tipo de ética y espiritualidad podría informar y animar a la ciencia y a las religiones de modo que los resultados de su praxis construyan la paz?

Detengámonos en la relación entre cristología y derechos humanos. Entendemos la cristología como el análisis científico de las relaciones entre la praxis de Jesús y su discurso sobre el Reino de Dios, por un lado, y el análisis de las interpretaciones políticas que de estos hechos se hacen hoy, incluso la historia de estas interpretaciones. La teología tradicional construyó la cristología en dos caminos similares a lo que hemos llamado la vía profética y la vía oficial. Hay algo en la cristología que siempre apoya el imperialismo cultural del que hace parte, y hay algo en ella que siempre resiste a él (Rieger, 2009). La cristología dogmática y sacrificial tiende a apoyar el imperialismo. La cristología profética termina, en rigor, disolviendo el poder imperial, lo cual la acaba volviendo “una piedra en el zapato” para la cristología oficial, patriarcal.

La cristología profética contemporánea (la de la liberación) nos hizo ver a un Jesús-Cristo que muestra el ser de Dios como amor incondicional para toda persona humana, pero, en particular, “hacia estos más pequeñitos”, las víctimas, los marginados y los desposeídos (Mt 5,3; Pagola, 2007). Es desde esta perspectiva cristológica que concibe el amor incondicional de Dios por los más pobres y necesitados que se motivaron e inspiraron muchas de las acciones de resistencia y oposición a los regímenes políticos

represivos y dictatoriales. La praxis que generó esta cristología en el sujeto consciente cristiano (laico o presbítero) generó encarnaciones y actualizaciones históricas de esta cristología: la crucifixión de los diversos “Cristos” en el continente. Solo en Colombia personalidades como el padre Camilo Torres Restrepo, o el padre Tiberio Fernández Mafla (Medina Gallego, 2017), para mencionar dos casos extremos y concretos (entre tantos otros), muestran que la realidad que enfrentó Jesús permanece bajo otros atuendos en el presente.

Los Evangelios muestran a Jesús como el defensor de las víctimas, los débiles, oprimidos y marginalizados por su género (mujeres y prostitutas), por su clase (publicanos y recaudadores) y por cuestiones moralistas (bebedores y comilones). Jesús muestra una inconfundible actitud preferencial por “los menospreciados y difamados —el pecador, el fracasado e incluso el criminal— tienen derecho a un reconocimiento de su dignidad” (Lara Corredor, 2010, p. 97). La opción cristiana debería traducirse como un compromiso por la defensa de los derechos humanos. ¿Por qué no ha sido así en todos los casos? La cristología de la liberación abrió un camino, y otros movimientos similares le siguieron, como el movimiento del Evangelio Integral. Pero estos primeros liberacionistas no pudieron entender a cabalidad el mecanismo cristológico que apoyaba al imperio; su punto ciego fue su masculinidad.

Para que una cristología pueda transformarse a cabalidad en el horizonte de la paz, y en favor de los derechos humanos, debe atender a las voces críticas de la teología contemporánea. ¿Puede un salvador masculino salvar a las mujeres (Ruether, 1993)? ¿Puede un Jesús blanco de ojos azules ser un salvador para las poblaciones afroindígenas (Pui-Lan, 2005, 2015)? ¿Puede el Jesús histórico construir una cristología relacional que no reinscriba continuamente la dominación masculina (Schüssler Fiorenza, 2000, 2001, 2011)? ¿Puede una persona de género diverso o “indecente” representar la cristología (Althaus-Reid, 2008)? ¿Puede un Jesús heterosexual ser salvación para la comunidad sexo-genérica diversa (André Sidnei Musskopf)? La cristología de la liberación descubrió que Jesús, el Cristo, debe significar liberación. Pero esta cristología de la liberación no ha sabido aún responder a estos cuestionamientos más profundos desde una teología crítica y global.

Ha sido contraproducente para el reconocimiento de los derechos humanos en las actuales sociedades latinoamericanas la proliferación e imposición de una gran gama de opciones políticas de corte conservador y de ultraderecha que se han venido imponiendo durante las últimas décadas con argumentos teológicos fundamentalistas, desde un cierto mesianismo caudillista, con un trasfondo nacionalista y populista (Cunha, 2020; Santos Gómez, 2021). Una teología de la paz debe ocuparse de develar todos aquellos estereotipos y piedras de tropiezo que se han construido alrededor de los derechos humanos. Por un lado, la estrechez con que se aplica a todas las personas, pues muchas

de ellas aún no alcanzan el reconocimiento para acceder a la categoría de humanidad (por cuestiones étnico-raciales, de clase social, de género, etc.); y, por otro, la estrechez con que se concibe el sujeto de derechos que hace que dimensiones como la sexualidad y los derechos reproductivos permanezcan marginalizados en el discurso de los derechos humanos. Es importante, por tanto, ahondar en la complejidad de este asunto:

Bajo la categoría de “derechos progresivos”, no pueden ser por completo reclamados jurídicamente. Por ejemplo, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en su Parte 2, artículo 2.1, señala: “Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a adoptar medidas, tanto por separado como mediante la asistencia y la cooperación internacionales, especialmente económicas y técnicas, hasta el máximo de los recursos de que disponga, para lograr progresivamente, por todos los medios apropiados, incluso en particular la adopción de medidas legislativas, la plena efectividad de los derechos aquí reconocidos”. Como se advierte, estos derechos, entre los cuales se encuentran, por ejemplo, la seguridad social (art. 9) y una educación orientada “hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad” (art. 13), están limitados por los recursos económicos que posea un Estado y por su progresividad (que puede referirse a su cobertura educacional limitada aunque en expansión, o a la preparación de los profesionales responsables del proceso educativo, por ejemplo), de modo que un Estado determinado podría alegar que se esfuerza por cumplir con estos derechos, pero carece de los recursos materiales y humanos para llenar las demandas. Así, no los cumple, pero tampoco los viola. Los cumplirá en algún futuro. Esta posibilidad muestra que los derechos humanos, al menos los económicos sociales y culturales, no se siguen de una “natural dignidad humana”, sino que son enteramente socio-históricos. Un Estado los reconocerá si posee los recursos para hacerlo. (Gallardo, 2019, p. 14)

Según Ellacuría (1981), la teoría y la praxis de los derechos humanos es planteada con una normatividad abstracta ajena a las circunstancias históricas o como una forma velada de defender los privilegios previamente adquiridos por el más fuerte. Detrás de esta normatividad se disfraza un encubrimiento ideologizado e interesado que solo defiende lo ya adquirido. En otras palabras, los derechos quedan simplemente reducidos a una forma de favorecer los privilegios como si eso fuesen los derechos, es decir, mantener el *statu quo*.

La defensa y promoción de los derechos humanos constituye una parte fundamental del entramado de la teología de la paz en la medida en que su aporte ayude a desvelar el ropaje de nacionalismos y clasismos a los que han pretendido reducir y concebir los derechos humanos, enfocándose, sobre todo, en los discursos teológicos por detrás de

estos procesos sociales. Los derechos humanos requieren, sin perder de vista el carácter universal, unitario, fraterno y solidario de la humanidad, ser enmarcados en el contexto de la vida y la muerte, de la libertad y la marginación de los que son dominados e ignorados (Ellacuría, 1981). El Dios revelado en Jesús es un Dios que siempre está con los pueblos que sufren en nuestro tiempo. Sobrino (1992) sostiene:

En medio de tantas víctimas, América Latina es el lugar por antonomasia de preguntarse por Dios, como Job y como Jesús en la cruz, y tanto más cuanto simultáneamente se le confiesa como Dios de vida. El que Dios deje morir a las víctimas es un escándalo irrecuperable, y la fe en Dios tiene que pasar por ese escándalo. En esa situación, lo único que puede hacer el creyente es aceptar que Dios está en la cruz, impotente como las víctimas, e interpretar esa impotencia como el máximo de solidaridad con ellas. (pp. 23-24)

Tenemos una manera distinta de asumir la victimidad como lugar teológico. Para Sobrino (1992), el Dios en la cruz es la impotencia solidaria. Dios y el pueblo, sin embargo, aún no se comprenden como uno. En la misma perspectiva, Gallardo (2019) señala: “un Dios que no sufriese porque su pueblo, que deposita su fe religiosa en Él, no lucha históricamente por sus derechos a una vida justa y emancipada (Alves), no amerita considerarse, ni el pueblo ni Dios, cristiano” (p. 37). Gallardo como Sobrino comprenden a Dios, por un lado, y al Pueblo, por otro. Profundicemos en la contradicción a la que apunta Gallardo. En efecto, ¿qué Dios sería ese que se alía a los poderes opresores del statu quo? Las ciencias de las religiones nos ayudan a comprender que al cristianismo profético corresponde una imagen o idea de la divinidad en cuanto el egregor que le da existencia al Dios del cristianismo institucional posee una naturaleza completamente distinta. Las teologías de la liberación nombraron tal egregor como ídolo, al cual se le ofrecen sacrificios humanos. Pero las recientes teologías de las religiones dificultan el sueño precoz de los liberacionistas, mayormente cristianos, de alcanzar la liberación, pues nos enseñan que ese sueño será plural, o no será (cf. Knitter, 2008).

La radicalidad generada alrededor de la discusión sobre los derechos humanos va generando una visión de largo alcance que nos permite adquirir una dimensión real del trabajo por la paz. La visión teológica que sustenta este esfuerzo intelectual que llamamos teología de la paz no comprende a Dios como crucificado (no exclusivamente), sino que la divinidad emerge como un poder distinto, entre la opresión imperial/estructural y la resistencia activa que construye la basileia thou theou: “Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios”. En una teología de la paz, Dios es eschaton, es la forma de la promesa, jalonada por la esperanza: ¿“mataron todas las flores”? Quizá lo hayan intentado, pero se olvidaron de que somos semilla que desafía la muerte (J. R. R. Tolkien). Entonces, Dios y el pueblo no serán más un binarismo.

## El escenario internacional

El ímpetu y la energía para luchar por los derechos humanos y desarrollar estrategias de no violencia han tenido frecuentemente un origen religioso (Zuber, 2017), poniendo en cuestión la fácil asociación entre “religión” y “violencia”. Cristianos y personas de otras religiones han tenido un destacado compromiso por aminorar el sufrimiento de sus pueblos y comunidades en todo el mundo. Martin Luther King Jr., en los Estados Unidos, el obispo brasileño Hélder Pessoa Câmara, el beato Oscar Arnulfo Romero en El Salvador, Mahatma Gandhi en la India, entre otros. Su práctica de mecanismos como la no violencia, la acción directa y la desobediencia civil lograron la reivindicación de los derechos ciudadanos de sus respectivas comunidades y pueblos (Gallardo, 2019).

A propósito de la defensa de los derechos humanos, el beato Oscar Arnulfo Romero, citado en el Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño (Celam) en una homilía pronunciada el 11 de noviembre de 1977, afirmaba: “La misión de la Iglesia es identificarse con los pobres; así la Iglesia encuentra su salvación”. Y agrega:

Yo quisiera hacer un llamamiento, de manera especial, a los hombres del ejército. Hermanos, son de nuestro mismo pueblo. Matan a sus mismos hermanos campesinos. Queremos que el gobierno tome en serio que de nada sirven las reformas si van teñidas con tanta sangre. En nombre de Dios pues, y en nombre de este sufrido pueblo, cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: Cese la represión. (Celam, 2018, párrs. 1 y 9)

Sin embargo, su lucha y compromiso fueron desconocidos, fue aislado de su propia Iglesia por la misma jerarquía de su país en connivencia con las autoridades del Vaticano y en contra del sentir mayoritario de su pueblo salvadoreño que lo respaldaba en su labor y compromiso por la defensa de los derechos humanos. Dictadores sanguinarios como Jorge Rafael Videla, de Argentina, y Augusto Pinochet, de Chile, ambos católicos, nunca fueron denunciados ni cuestionados por la jerarquía eclesiástica. En el caso de Martin Luther King, una de las razones clave que potencializó su compromiso por los derechos de los afrodescendientes fue la opción de la no violencia para romper con la espiral del odio. A propósito, Gallardo (2019) cita las siguientes palabras de Luther King:

La última debilidad de la violencia es que es una espiral descendente, que engendra lo mismo que busca destruir. En lugar de debilitar el mal, lo multiplica. Utilizando la violencia, podéis matar al mentiroso, pero no podréis matar la mentira, ni restablecer la verdad. Utilizando la violencia, podréis asesinar al rencoroso, pero no podréis matar el odio. De hecho, la violencia hace simplemente crecer el odio.

Y esto continúa. Devolver el odio por el odio multiplicado al odio, añadiendo una oscuridad todavía más profunda que una noche sin estrellas. La oscuridad no puede esconder la oscuridad: sola la luz puede hacer esto. El odio no puede esconder el odio: solo el amor puede hacer esto. (pp. 35-36)

La paz y los derechos humanos exigen de las distintas confesiones religiosas el radical ejercicio de la autocritica (o lo que hemos llamado una actitud frente a la verdad de búsqueda y construcción). Deben desafiarse a comprender cómo desde dentro de su legado espiritual se bloquean o se fomentan los derechos humanos. Es posible que para muchos sacerdotes y pastores sea incomprensible aún cómo la exclusión de las mujeres del sacerdocio o las posturas en contra de los derechos reproductivos de las mujeres son grandes piedras de tropiezo para los derechos humanos. Entonces, es necesario comprender los bloqueos teológicos de las tradiciones religiosas, fundamentalmente en lo relacionado con la sexualidad, las identidades de género y de dónde surge la hostilidad hacia grupos y personas cuyas creencias, rituales y modos de vida se manifiestan en identidades culturales diferentes. Esto no es algo que una formación básica en conocimientos humanísticos (antropología, sociología, estudios de religión) no pueda solucionar. Justamente, son materias que no se enseñan con ese rigor en el grado básico y secundario de escolarización.

Una teología de la paz se construye según la antropología y las ciencias de las religiones, incluida la teología de las religiones. Esta articulación disciplinar no es arbitraria: es que es a partir del desconocimiento del proceso cultural y religioso, objeto de la antropología y las ciencias de la religión y la teología, como quedamos expuestos y vulnerables en tanto sociedades y comunidades frente al fanatismo político y religioso, al fundamentalismo, al sexismo, etc. Una ética sumada a espiritualidades liberadoras implica no solo la liberación de los pobres y oprimidos, sino también comprender los mecanismos estructurales que generan pobreza y opresión, y lo que es más difícil, estar dispuestos a luchar en contra de los ídolos, cuando estos resulten encontrados en el final de nuestras búsquedas e investigaciones académicas, llámense axiomas racionales o dogmas religiosos. Comprender estos mecanismos implica entender la diversidad del sujeto que sufre. ¿Cómo puede resignificarse la teología a partir del desafío que las identidades LGBTIQ+ (lesbiana, gay, trans, bisexual, intersexual y queer) representan para la cultura patriarcal en la cual estamos inmersos?

Es preciso salir de los discursos comunes sobre “promover la justicia, la gratitud, la compasión, la alteridad y la solidaridad en las relaciones con los semejantes”, cuando no podemos comprender el valor teológico de las personas trans, por ejemplo, y su lucha por sobrevivir en un contexto cultural transfóbico. Trabajar por la construcción de un orden social digno, justo, diverso y acogedor para todos implica comprender qué aspectos

de la divinidad y de los dogmas que de ella se generan están promoviendo o bloqueando los derechos humanos, que son el camino hacia la paz. Nos encaminamos, así, hacia una ética de la paz y del buen vivir (Tamayo Acosta y Fornet-Betancourt, 2005).

El reto que afrontan las distintas organizaciones religiosas es grande. Asumir la aceptación de otras maneras de entender y concebir la fe como expresión de un auténtico humanismo a través del reconocimiento de forma íntegra de los derechos humanos y la diversidad cultural serán tareas constantemente exigidas por los pueblos y las comunidades en el cosmopolitismo de la era global. Los derechos humanos cumplen una función heurística, la cual, en caso de permitírsele operar, efectuará una depuración teológica de las organizaciones religiosas. Evidentemente, este no es el punto de evolución en el que se encuentran la mayoría de las instituciones religiosas en general y las cristianas en particular. Los derechos humanos causan aún escándalo. ¿Serán capaces las religiones de adquirir lo necesario para comprender la necesidad de su propia transformación?

La teología de la paz exige el concurso de acciones en las que se integre el conocimiento objetivo de las causas sociales, políticas, económicas, culturales y religiosas del conflicto que ha vivido el país durante las últimas décadas, la visibilización y el reconocimiento de los distintos actores en el escenario local, regional y nacional. De esta forma, la integración de la pluralidad se constituye en un aspecto fundamental para allanar los caminos de la paz a través del ejercicio de la democracia, la reconciliación y el respeto por los derechos humanos (Quintana, 2015). No será posible hablar del amor de Dios en Colombia sin conocer su historia. No será posible hacer teología latinoamericana sin comprender la herencia colonial del cristianismo y su historia de dictaduras y violaciones masivas, históricas y continuadas a los derechos humanos.

En estas condiciones, la situación actual de los derechos humanos en Colombia constituye un gran desafío para la teología de la paz en la línea de repensarlos y reformularlos desde las condiciones infrahumanas de la población civil que exigen a todas luces ser narrativizadas y adquirir un reconocimiento que también debe revolucionar lo político y lo jurídico. Todo ello, como lo señala Ordóñez Echeverría (2021), implica la puesta en marcha de unas “formas de enderezar el fuste torcido de la humanidad, que concilie las diversas formas de ejercer la libertad y fomente la construcción de modos de deliberar, tomar decisiones y hacer las paces desde los distintos saberes, culturas y creencias” (p. 8). ¿Qué cristianismo corresponde a esta visión?

La antropología que acompaña este planteamiento es la del ser humano que se entiende a sí mismo como sujeto de derechos. La identidad que tiene la persona consigo misma es su vocación, por tanto, no pertenece al mundo de lo estático, cambiante, o algo

que se hereda o se adquiere, es el principio espiritual de vida que se da de forma progresiva en la persona (Anríquez Novoa y Anríquez Novoa, 1994). Pero esa identidad vocacional no ha de entenderse de forma individualista, egocéntrica. Hinkelammert (2006) agrega:

El ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es una condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es una condición de la propia vida. (p. 506)

El amor al prójimo, desde el punto de vista colectivo, es una especie de amor propio: “Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo”; “ama a tu prójimo; tú mismo eres él”; “este amor al prójimo es lo que tú mismo eres” (Hinkelammert, 2006, p. 510). Si el otro es diferencia, y debemos amar al otro, debemos amar la diferencia, porque esta es lo que nos identifica como seres humanos. Así es como la destrucción del otro y de lo otro (naturaleza) para lograr la felicidad desatan procesos autodestructivos que van en contra del mismo ser humano.

### **¿Democracia en Colombia?**

Casi 10 millones de víctimas ha dejado el conflicto, con una inequidad social que reina en el país. Después de Brasil, Colombia está en el segundo lugar como país más desigual de América Latina (Otero Bahamón y Ramírez Peña, 2020). De acuerdo con el índice de pobreza multidimensional que “mide la pobreza en cinco dimensiones: acceso a la educación, las condiciones de niños y jóvenes, salud, empleo, acceso a servicios públicos y condiciones de vivienda. [...] hay muchos más pobres en Colombia” (Robinson, 2016, p. 15); los altos índices de desplazamiento forzado aún persisten, lo cual está asociado con la expropiación de la tierra que, recientemente, bajo el uribismo y el paramilitarismo que le es concomitante, implican necesariamente masacres y rituales de terror como método. Por otro lado, se dan procesos de restitución de tierras, pero, con tantas trabas y bloqueos, que lo que permanece es la realidad de expropiación con violencia y la casi total impunidad; muchos reclamantes de sus tierras resultan asesinados; líderes sociales son sistemáticamente asesinados, incluso, en esta sistematicidad, el asesinato de firmantes del acuerdo de paz de 2016.

La realidad es que la democracia de Colombia es, y siempre ha sido, altamente disfuncional y de muy baja calidad. Enfatizo tres razones para ello: la primera es el gran impacto de la violencia y el fraude en las elecciones colombianas, la segunda es el grado en el que la compra de votos se emplea para ganar elecciones, y la tercera es el grado y el impacto del clientelismo. (Robinson, 2016, p. 24)

Resulta lógico observar que, como resultado de ello, los derechos humanos en Colombia se desconocen, se menosprecian y son objeto de estigmatización. Lo grave es que esto no solo sucede en los estamentos seculares de la cultura, sino, sobre todo, en su sustrato religioso (cristiano). Las Iglesias cristianas, de origen católico o protestante, no tienen una postura unánime frente a los derechos humanos. Lo que es necesario entender es que allanar el camino a los derechos humanos implica “la transformación del sistema de manera que todas y todos quepan, incluso la propia naturaleza externa al ser humano” (Hinkelammert, 2006); la afirmación de este teólogo economista exige una respuesta económica de la disciplina teológica. Es decir, conservar el rigor científico de la teología va de la mano de la necesidad de una teología de la economía. “Esta exigencia trasciende todos los cálculos de los intereses materiales, pero su cumplimiento es la base de la propia vida humana” (p. 512).

El filósofo Axel Honneth (2011) lo expresa de tres maneras:

La primera es el maltrato o la humillación físicos y morales, la segunda es la privación de los derechos y la exclusión social, la tercera es la degradación del valor social de las formas de autorrealización. En otras palabras, las tres formas de reconocimiento son el amor, el derecho y la solidaridad. Y son las condiciones que permiten relaciones donde los humanos puedan ver garantizadas su dignidad o su integridad. (citado en Ordóñez Echeverría, 2021, pp. 6-7)

La condición de sufrimiento humano producto de la violación sistemática de los derechos humanos en Colombia es el lugar teológico a partir del cual damos cuenta de nuestra fe al mundo. Así lo expresa el inicio del poema de Blas de Otero: “Quiero encontrar, ando buscando la causa del sufrimiento. La causa a secas del sufrimiento a veces mojado en sangre, en lágrimas, y en seco muchas más. La causa de las causas de las cosas horribles que nos pasan a los hombres” (citado en Ordóñez Echeverría, 2021, p. 7).

Una teología de la paz debe estar atenta a todo modelo religioso que aliente e imprima en sus devotos un estilo de vida resignado y adormecido (los efectos opiáceos de “la religión”), o modelos religiosos cuya escatología (imaginación del más allá) haga de los feligreses ciudadanos apolíticos y conniventes con el sistema. Las religiones como sistemas de fabricación y modelación de los mecanismos de autoridad y poder deben reconocer su historia de ultraje a la vida humana y deben transformarse en el compromiso de luchar, desde su comprensión particular, en contra de la cultura del descarte y de la economía que mata e idolatra el dinero (Francisco, 2015). “La racionalidad neoliberal ha convertido la razón de los derechos humanos en ‘razón indolente’ que hace a unos inhumanos, mientras a otros los hace ‘infrahumanos’, que reproduce una necropolítica, un poder que tiene la ‘capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir’”

(Ordóñez Echeverría, 2021, p. 8). A esto Bauman (2005) lo llama “la producción de ‘residuos humanos’ o, para ser más exactos, seres humanos residuales (los ‘excedentes’ y ‘superfluos’)” (p. 16). De ahí que

el discurso de los derechos humanos no puede ser indiferente a la “desciudadanización” y el “precariado”, indiferente a aquellos por quienes “no vale la pena llorar”; seres humanos y tierras enteras “expulsadas del sistema económico”, convertidos en “negros” tengan el color de piel que tengan, capaces de “despreciarse a sí mismos por falta de reconocimiento y justicia”. (Ordóñez Echeverría, 2021, p. 7)

Las distintas declaraciones, tratados y convenios internacionales sobre los derechos humanos afirman que estos son

irrenunciables, inalienables e imprescriptibles. Irrenunciables porque no dependen de la voluntad; [...] no pueden cederse o transmitirse a otros sujetos. Inalienables porque no pueden ser arrebatados por nadie, tampoco por el Estado ni por el derecho del Estado. Imprescriptibles porque el transcurso del tiempo no los invalida, los derechos humanos no caducan. Los derechos humanos son intemporales. (Ordóñez Echeverría, 2021, p. 11)

En este sentido, las características de los derechos humanos, “universalidad, inherencia, irrenunciabilidad, inalienabilidad e imprescriptibilidad son el humus de la tierra en que fueron sembrados” (Ordóñez Echeverría, 2021, p. 11).

Sin embargo, eso no puede llevarnos a pensar que los derechos humanos vayan a garantizar por sí mismos aquello que ellos prometen alcanzar. A fin de cuentas, debemos recordar la crítica de los derechos humanos hecha desde el sur global: “Los derechos humanos modernos son conceptualmente occidentales, pero también son coloniales, imperialistas en lo cultural, y han forzado el desperdicio de la experiencia del mundo no occidental. Han sido ‘epistemicidas’, como escribe Boaventura de Sousa Santos” (Ordóñez Echeverría, 2021, p. 16).

Como podemos evidenciar, los derechos humanos son como una herramienta que nos permite constatar los avances o las restricciones a la dignidad humana. Es decir, dar cuenta de la contextualización, promoción, protección de los derechos humanos y, sobre todo, el reconocimiento o extinción de sus líderes, los pacificadores, hijos de Dios. De ahí que la razón de la teología es proceder sin ambages en el desarrollo y la promoción de la paz, la justicia y el bienestar armonioso de los seres humanos con todos los demás seres que pueblan el universo. En otras palabras, llamada a dismantelar todas aquellas doctrinas, legislaciones, dogmatismos y praxis que, fundados en moralismos o intereses ajenos al bien común de la humanidad, han actuado como inquisidores y colonizadores de

la vida humana y han logrado usurpar y dormir el lugar y la simbología de Dios como expresión de sentido y significados.

La historia de Colombia es una historia de tragedia y de cristiandad. Por tanto, cualquier cristianismo que haya florecido en el continente y en este país ha de desintoxicarse de la ideología imperial colonial cuyas bases han mezclado teologías cristianas y filosofías europeas racionalistas. A continuación, procedemos con una reflexión sobre los derechos humanos en un nuevo nivel. Esta resignificación hace parte de una especie de horizonte utópico lanzado desde escenarios trágicos latinoamericanos que resignifican la búsqueda de lo humano, por qué no, hacia lo que Rösen (2009) propone como un nuevo humanismo.

## **Justicia, verdad, reparación y reconciliación: hacia una teología de la paz**

Al retomar en este punto los cuatro principios fundantes de una paz integradora, a saber: justicia, verdad, reparación y reconciliación, los asumimos ahora en un nuevo nivel, desde la exploración hacia una teología de la paz. Se hace evidente que la teología de la liberación del continente se proyecta hoy cada vez más hacia una formulación que radicaliza la praxis en el horizonte de la construcción de la paz. Lo que parece evidente, a saber: que “todos queremos la paz”, se hace complejo y profundo, en medio de una batalla discursiva y una disputa por los términos de esta paz.

### **La justicia**

El fin de un discurso teológico de la paz es buscar aterrizar los discursos generalizantes sobre la paz, el amor al prójimo y la justicia social a expresiones institucionales y hábitos que desafíen y promuevan la transformación de la estructura social y de la vida cotidiana. De tal forma, cuando discursamos sobre la paz, señalamos la implicación sobre la transformación de las reales condiciones y situaciones de opresión. Por ejemplo, escuchar la versión de la verdad que tienen las mujeres sobre su historia, es decir, que no será posible hablar de paz sin hablar de “justicia racial” y “justicia de género”, y de los procesos de acumulación de capital y de tierra, entre otros.

La teología de la paz parte de y amplía la línea del profetismo en la tradición bíblica. En la Biblia hebrea, shalom (paz) está ligado siempre a la justicia, que se asocia con el bienestar integral de todas las personas, producto de la vivencia de unas relaciones auténticamente restauradas y armonizadas con los demás, con Dios y con el planeta. Es comprender la intención de la divinidad como siendo la paz un resultado de la justicia: “Esto lo atestiguan los profetas cuando proclamaban que reinaba la paz en Israel cuando

había justicia, bienestar común, igualdad de trato y de salud, de acuerdo con el orden establecido por Dios en el pacto que había sellado con su pueblo” (Malagón Avilés et al., 2020, p. 36).

Sedeq y mishpat son los términos hebreos para justicia. Según Alonso Schökel (2007), el término sedek (justicia) es aplicado en sentido individual y comunitario. En lo individual, hace relación a una “persona justa” (en hebreo sadik), y tiene el significado de un ser íntegro, honrado, recto; mientras en sentido comunitario significa “salvación”, “liberación”, “equidad social”. El otro término hebreo para significar la justicia es mishpat, que es aplicado al campo político y jurídico, y tiene el sentido de gobierno justo, derecho, causa jurídica, normas y leyes justas. Los dos términos (sedeq y mishpat) que refieren a la justicia aparecen siempre juntos y estrechamente ligados, por lo que son complementarios y con implicaciones mutuas. El resultado de este concepto de justicia en la Biblia hebrea en las dos concepciones referidas es lo que se entiende bajo el término de shalom. Precisando, la paz se concibe o hace relación estricta con bienestar, buen vivir, prosperidad, seguridad, liberación, salvación para todos. En efecto, no habrá paz si no hay justicia, por tanto, la auténtica paz es la que surge de la justicia y de la equidad para todos (Almada, 2019).

Sin embargo, la justicia como escenario o lugar teológico para sustentar una teología de la paz no ha de quedarse en los idealismos o romanticismos que han llevado a la negación y el olvido de la misma justicia, haciéndola inalcanzable. Para el observador atento, estamos ante la evidencia clara que nos muestra la vida cotidiana, en la que nos deparamos a diario con las innumerables y variadas injusticias de manera concreta y real. Sin embargo, ¿es esta percepción atenta compartida por la mayoría de las personas en la sociedad? Por el momento, constatamos que la presencia de injusticia es en sí misma la negación de la paz y, en contrapartida, es al mismo tiempo la afirmación de la existencia de la corrupción profunda que carcome al continente y al planeta.

Por tanto, antes de llegar al pensamiento crítico, se requiere atravesar el muro ideológico que nubla la percepción social (la alienación): la población vota por sus verdugos y los reelige. Es, en parte, un fenómeno que mezcla la corrupción del profetismo, por un lado, y la contaminación de los canales de información que recrean la autoconsciencia de un pueblo, por otro. El fenómeno lo vemos desde los tiempos bíblicos. Jeremías se quejaba de los profetas falsos de su tiempo que, debido a la ausencia momentánea de la violencia directa, anunciaban por todas partes “paz, paz”. Pero, por su parte, Jeremías respondía “no hay paz” (Jr 6,14). Sus denuncias demuestran el origen perverso de su riqueza, el engaño, y la consecuente pérdida del derecho de los marginalizados (Jr 5,27,28) (Malagón Avilés et al., 2020, p. 36).

Nos damos cuenta de que esta situación, que parece tan innegable, de injusticias por doquier, que demanda consensos y exige con urgencia acuerdos, en medio de la ubicuidad de un “no hay derecho” de que esto ocurra o esté pasando (expresión coloquial que resuena en las encrucijadas del sistema), requiere una explicación teórica profunda. Pero hay algo en el lenguaje popular que transmite sabiduría crítica. “En esta expresión coloquial se encierra una profunda verdad: la injusticia es el lugar del no derecho, sinónimo de sin derecho. Con razón, la apabullante multiplicación de las injusticias nos hace afirmar que los derechos humanos quedan inermes; es como si ya no hubiera derechos humanos” (Ordóñez Echeverría, 2021, p. 10). El foco es, por tanto, la injusticia:

El ideal de justicia es demasiado inalcanzable, abstracto, porque produce un terrible subjetivismo y numerosas teorías que entorpecen conseguir la justicia. [Amartya] Sen piensa que es un error centrar nuestros esfuerzos en definir, caracterizar, conceptualizar y pretender aplicar una supuesta justicia, porque es una entelequia: no conocemos en la realidad social la justicia realizada, perfecta, de una vez y para siempre. (Ordóñez Echeverría, 2021, p. 9)

La conversión de la injusticia en justicia, como lo muestra la praxis de liberación, es la expresión de la movilización y la lucha que busca que los derechos sean instaurados, reconocidos, garantizados, ejercitados. Pero, si la percepción que tenemos de la historia y de la cotidianidad en el presente está nublada, es como si la sociedad estuviera enferma, pero no pudiera darse cuenta de ello. No es acaso que los textos antiguos nos hablan del engaño que inunda, como jaula llena de pájaros, las casas: las de la política y las de la religión. Por tanto, la conversión de la injusticia en justicia, que requiere a su vez movilización y lucha, no podrá darse sin aquello que convino en llamarse una toma de consciencia. Hablamos de una toma de consciencia de dimensiones individuales, colectivas y sociales. Lo que habría que agregar al cliché ampliamente divulgado sobre la “concientización” es que se trata de la concientización de las clases oprimidas, de las personas subalternizadas del sistema, allí donde yacen los privilegios epistemológicos para la construcción de una visión radicalmente democrática (Pui-Lan, 2005).

No se trata de una teleología marxista reencauchada, sino de la comprensión de que la democratización debe llegar a cada frente, y estos espacios de lucha sí plantean un horizonte plausible en el tiempo. Hay que decir, sin embargo, que los insumos críticos para una teología de la paz han sido en su mayoría reformulaciones contemporáneas de Karl Marx. Feminismos, discursos raciales y crítica cultural, e incluso la corriente de la liberación, son todos efectos multidisciplinares de Marx.

No obstante, no todas las áreas de la teología han podido absorber la crítica radical marxista. El “ya pero todavía no” de la escatología tradicional tuvo un efecto perjudicial frente a generar el ímpetu mundano necesario para la exploración de las causas del mal estructural. La teología de la paz no busca una imposición de una justicia teológicamente construida, perfecta e inacabada, para ser aplicada en un terreno histórico y mundano. Y, sin embargo, no puede abdicar frente a la búsqueda de la comprensión de los fundamentos. Solo así podrá surgir la crítica. Hablar de justicia, sin revisar los fundamentos estructurales de la producción de injusticia, es caer en un lamentable cliché.

Al respecto, contamos con el enriquecimiento de las perspectivas filosóficas, jurídicas y psicoanalíticas para las cuales el derecho ha de ser descolonizado, o no habrá derecho. Para descolonizar el derecho, así como las demás instancias y estamentos de la sociedad, ¿nos haría falta una especie de filosofía “latinoamericana”? Hoy, al hacer la revisión crítica frente a este concepto, nos damos cuenta de que estos significantes continentales pueden ser un grande equívoco en la política regional, en la medida en la que se usen para homogeneizar la población y ocultar su diversidad religioso-cultural. De este modo, la revisión poscolonial del concepto de justicia en teología implica la lucha contra esta homogeneización cultural y política bajo el discurso dominante (colonial), y el trabajo en pro de la emergencia de las voces silenciadas y borradas (forcluidas)<sup>12</sup> de la historia.

Fraser y Honneth (2019), citados en Ordóñez Echeverría (2021), “nos sugiere analizar dos formas de injusticia o de ofensa. De una parte, está la injusticia económica y, por otro lado, la injusticia cultural. Las dos se relacionan y puede darse el hecho de una convivencia de las dos en una determinada situación”. La injusticia económica se ha tratado de corregir con redistribución, mientras la injusticia cultural con reconocimiento. En Colombia, las comunidades basadas en el género y en la raza padecen los dos tipos de injusticias. Por su parte, Butler (2020) afirma que la injusticia cultural se explica en la crítica a los sistemas de producción económica y de reproducción humana. De esta manera, se solicita no solo reconocimiento, sino también redistribución. En el caso del reconocimiento, exige la afirmación de la diversidad y diferencia cultural, que se entiende como la garantía de la diferenciación de grupo; la distribución, por su parte, conlleva la superación de la desigualdad, las diferencias entre individuos y colectivos, y de clases (Ordóñez Echeverría, 2021). ¿Es capaz la teología de escuchar la necesidad de asumir una postura pluralista no solo desde el punto de vista de cultural sino también religioso? ¿Es consciente de tales implicaciones para la dogmática y la sistemática cristianas?

<sup>12</sup> Gayatri Spivak habla del mecanismo de forclusión como el apagamiento de los trazos de una exclusión (cf. Soley-Beltrán Acero, 2018). Rita Laura Segato habla de los pliegues de la historia en los que quedan atrapadas tales verdades históricas.

Observamos que aún desde la cultura bíblica podemos extraer una concepción en la que “la paz no era meramente la ausencia de violencia, sino la presencia de condiciones que conducen al bienestar de un pueblo en todas sus relaciones sociales y espirituales” (Malagón Avilés et al., 2020, p. 37), de modo que no es posible la construcción de paz desde la teología sin discutir economía y política. Sin embargo, si usáramos solo la Biblia, y nos limitáramos a destacar solo aquello de ella que pudiéramos usar para construir la democracia, sin comentar o referir su poder imperialista y colonizador, tal vez estaríamos actuando bajo la ignorancia sancionada del sistema imperial. Por esto, debemos enriquecer el concepto de justicia desde dos frentes: desde una reflexión en paralelo con otros textos culturales y desde la crítica a la ideología imperial colonial presente en los textos bíblicos.

Los principios, resultantes de la exploración inicial para la formulación sistemática de una teología de la paz, cuando se deparan con el concepto de justicia, principio fundante de la paz, deben apuntar al enriquecimiento del concepto desde la pluralización de la divinidad (de Dios, de los dioses, de las culturas), por un lado, y de la ampliación radical de lo que llamamos miembros de la nación, por otro. Es decir, que deberemos ampliar la formulación “relaciones armoniosas entre Dios y su pueblo” hacia una idea algo así como “relaciones armoniosas entre los pueblos y sus divinidades”, y “entre los pueblos entre sí” (y sus divinidades). No advertir esta necesidad sería desconocer las lecciones aprendidas por Löwy (1999). De la misma forma, deberemos ampliar la base de lo que consideramos “humano”, pues, a la fecha, no todos los seres humanos son considerados, de hecho, sujetos de derecho en la práctica política contemporánea y en el escenario real de lo social. Hablamos de justicia étnico-racial, de justicia de género, de justicia ecoambiental y de justicia cultural.

La justicia étnico-racial se refiere a la integración jurídico-política del estatus humano de las poblaciones racializadas. Esta integración implica el reconocimiento y la protección de sus formas culturales, incluso el reconocimiento teológico y filosófico de sus sistemas de creencias (“religión”), y sus resultantes modos de producción y armonización con el entorno (“economía”), los cuales solo aparecen como elementos “separados” en la lógica taxonómica y clasificatoria del discurso occidental. De este modo, no podrá haber justicia étnico-racial sin un respeto por las formas políticas y culturales de las comunidades enraizadas en los territorios, formas que muchas veces han implicado un cuestionamiento radical y estructural a los modos de producción preponderantes en el capitalismo global, incluso el imperialismo de las corporaciones transnacionales.

Esto está, a su vez, conectado con la justicia ecoambiental. El proceso en curso de la ampliación de derechos, que busca hasta cobijar a la propia naturaleza, buscando derechos de la montaña, del río, etc., se presenta como una estrategia para desplazar la centralidad de lo humano (el antropocentrismo) en un nuevo paradigma ecológico

hacia la supervivencia de lo humano en el planeta. De la misma forma, no puede haber justicia sin justicia de género; no hay justicia en un territorio donde se asesina y viola a las mujeres, y se tortura y mata a las personas de la diversidad, así como se mutila la feminidad de los hombres. De esta forma, un escenario se va conectando con otro, y se genera un entramado de consecuencias e implicaciones que acabarán forzando el proceso de transformación de la teología.

### **La verdad: “Decirle la verdad al poder”**

Recientemente, Cunha (2020) expresaba: “Nunca antes fue tan necesario predicar la conversión en la Iglesia”. Para nadie es un secreto que la situación en la historia política reciente de Brasil ha estado determinada por la funesta participación de lo que vagamente podría llamarse “Iglesia evangélica”. El término, aunque amplio, apunta hacia una realidad más o menos heterogénea, más o menos correspondiente con el campo religioso, que, en buena parte, ha sido responsable de elegir a Jair Bolsonaro, genocida. Efectivamente, la autora explica en detalle la estrategia que, desde las fuerzas políticas de derecha, aproximadamente desde la década de 1990, se ha venido gestando en todo el continente, aunque solo se hable de los casos de Argentina, Brasil, Colombia y Perú.

Dos términos clave saltan a la vista: democracia y fundamentalismo. Ambos van acompañados de la idea de lo religioso y los derechos humanos. ¿Por qué sería necesario, como sugiere la Cunha (2020), “predicarle a la Iglesia de nuevo” o “predicar la conversión en las Iglesias cristianas y evangélicas en Brasil (y, podríamos decir de paso, en todo el continente)? ¿Qué tipo de predicación habrían estado escuchando los fieles de esta religión dominante en el continente americano? ¿Qué tipo de teología los ha estado animando e informando? Al final, una teología de la paz debería estar en capacidad no solo de proponer una salida, sino también de analizar la situación contemporánea (como en el “ver” en el clásico “ver, juzgar y actuar”).

Para dirigirnos a esta cuestión, retomemos el término, muy de moda hoy, aunque incomprendido en su potencial heurístico, de lo “colonial”. Estamos delante de las teologías coloniales del continente americano (incluso norte, centro y sur). Frente a este escenario, ¿serían las llamadas teologías poscoloniales teologías de la paz? Antes de avanzar por este camino, es preciso profundizar en los términos “democracia” y “fundamentalismo”. Decir que la democracia está en crisis es afirmar que una parcela de la población adquirió el poder para desequilibrar el ejercicio del gobierno del pueblo y para el pueblo. Nos gobierna, en cambio, una élite, cuyo interés principal y exclusivo es la élite misma. Hablar de fundamentalismo es incorporar en el debate político la participación de “lo religioso”.

Contrario a lo que pensaron los teóricos de la secularización, “lo religioso” nunca abandonó a la sociedad moderna. De hecho, buena parte de la teoría social contemporánea se dedica a reinterpretar y comprender cómo y por qué ha sido posible la supervivencia de esta dimensión religiosa en las sociedades dichas “modernas”. Es en este contexto que se ha suscitado el debate sobre la participación en política por parte de comunidades religiosas en el continente. Ahora bien, son las ciencias de la religión (reciente disciplina configurada en la academia americana, especialmente Brasil, y en los Estados Unidos, como *religious studies*) las que han clarificado el terreno académico y el debate político alrededor de la religión y la modernidad. Es, de hecho, una equivocación imaginar que la política y la religión sean esferas independientes o separadas en el escenario social (véase Asad, 1993).

Ahora bien, el fundamentalismo (Cunha, 2020)<sup>13</sup> ha puesto en riesgo las frágiles y jóvenes democracias del continente. Por tanto, una teología de la paz debe hacer frente al desafío del fundamentalismo en el cristianismo continental-occidental<sup>14</sup>. ¿Cuál es la relación entre el fundamentalismo religioso cristiano en América y la violencia política y social que vive el continente? Existen algunos elementos comunes en los casos citados de los cuatro países mencionados (Argentina, Brasil, Colombia y Perú):

- Se da una “intensa expresión reaccionaria frente a avances sociales que respondieron a los Derechos Humanos y a la búsqueda de la igualdad social (de clase, en la distribución de renta, de raza y etnia, de género, etc.)”.
- La centralidad del género, incluso los temas de amenaza a la ampliación de derechos de las mujeres, la comunidad LGBTIQ+, el bloqueo a la educación sexual, etc.
- La base religioso-cristiana a partir de la cual se fundamentan los sectores religiosos conservadores y el uso sistemático de fake news, junto con el empleo de una retórica que usa el pánico moral como estrategia política.
- El uso de los programas educativos y del poder judicial para establecer pautas “profamilia” y “antigénero”.
- La apelación a la implementación y manutención del modelo neoliberal cultural-económico y su deseo de “Estado mínimo” (Cunha, 2020).

Para nosotros, la religión o “lo religioso” es tan solo una etapa del proceso de autoproducción de una sociedad, y no una esfera separada de otras esferas como la

<sup>13</sup> Para profundizar en el término, véase Cunha (2020, pp. 16-25)

<sup>14</sup> Para Mignolo (2007), América no es necesariamente un territorio occidental, sino occidentalizado, reflejando esta palabra la imposición colonial del paradigma cultural europeo.

política o la economía. Es aquí donde el concepto de religión, forjado en el paradigma eurocentrado (Wirth, 2013), es insuficiente para analizar el fenómeno en América (norte, centro y sur). Lo “postsecular”, para Habermas (2007), sería el reconocimiento de una cierta “revitalización política de la religión”. Pero esta observación teórica no explica la hegemonía de una religión en particular que se ha “revitalizado políticamente”, a saber: el cristianismo, o el exterminio y la persecución de otras formas religiosas, particularmente afroindígenas, en el continente. Es decir, ¿podríamos hablar de revitalización de lo religioso, más allá del cristianismo, e incluir la revitalización política de religiones de matriz afroindígena, y otras experiencias marginalizadas? ¿De qué tipo de revitalización religiosa encontraríamos más información disponible? Tal vez lo postsecular sería la retoma del poder político (fundamental y estructuralmente cristiano) por parte de las comunidades que sienten perder su hegemonía en los Estados-nación poscoloniales.

La religión o “lo religioso” es un primer momento (aunque no necesariamente en sentido cronológico) en este proceso de autoproducción de las sociedades. Es la etapa en la cual se forjan los valores, y los marcos más generales que irán a conformar, posteriormente, la materia prima para la configuración de la política y lo político (Mouffe, 2007). Si esto es así, tenemos que la política es el escenario para evaluar críticamente los valores y las ideas provenientes de la etapa “religiosa” de la autoproducción social. De esta manera, preguntamos ¿qué nos dice la política sobre la religión que forjó los valores políticos en América Latina?

Consideramos que como cristianos contemporáneos resulta crucial la autocrítica desde la teología. El cristianismo colonial construyó a lo largo del continente un sistema político excluyente, violento y sacroimperial. Pero ¿cómo explicar el desprecio de este cristianismo por los recientes avances para la humanidad a partir del concepto de derechos humanos? ¿Por qué América Latina es escenario fértil para los fundamentalismos y no para la democracia?

Estimemos que es momento de plantear análisis radicales y consideraciones estructurales que den cuenta de este fenómeno. Este análisis se presenta de manera más desafiadora al considerar que se realiza desde dentro del sistema religioso cultural, a saber: el equipo de investigación de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium (Unicatólica) en Cali (Colombia). Es decir, para la elaboración de esta argumentación, ha sido necesario vencer las barreras del identitarismo cristiano y del solipsismo teológico que no dialoga con otras ciencias, ni con otros sujetos teológicos. En otro contexto, se preguntaba un famoso sociólogo brasileño: ¿puede un académico ser cristiano? y ¿puede un cristiano ser teólogo? Antônio Flávio Pierucci (1997, 1999) nos transmite una preocupación real, aunque ya suficientemente tratada en la actualidad, que toca el tema de la objetividad en el conocimiento científico (Dos Santos, 2020).

El asunto de la objetividad ha sido claramente analizado como una cuestión de poder. La “objetividad” ha sido históricamente la preponderancia de la visión del sujeto masculino, blanco y heterosexual, o el sujeto dominante. Por esto, el debate feminista reformula la cuestión de la objetividad como la mayor o menor capacidad que tenga el sujeto del conocimiento de ser consciente de los límites impuestos a su perspectiva particular, límites determinados por cuestiones identitarias y contextuales. Es decir, la objetividad consiste en hacer explícitos los límites de nuestra visión, además de comunicar abiertamente nuestros intereses en la investigación. La objetividad masculina de la ciencia tradicional ha sido un lento proceso de fabricación de una visión panóptica retóricamente construida y un ocultamiento de los intereses particulares de dicho sujeto del conocimiento, con una concomitante ignorancia sancionada: “no se habla de”. Es, hoy, considerada con toda certeza, una visión distorsionada de la realidad, que afecta continuamente la vida política de las sociedades. Pero, en este punto, tal vez, esta afirmación aún necesite ser explicitada en todas sus conexiones.

Por lo pronto, reiteramos que el ejercicio crítico realizado ha sido posible gracias a la transgresión de fronteras tanto disciplinares como institucionales. La posibilidad de anclarnos en un principio democrático más allá de lo institucional-religioso, aunque a partir de este último aspecto, ha sido localizada en las implicaciones de la evangelización nuevamente considerada, según la visión actualizada del Concilio Vaticano II y sus secuelas, Medellín y Puebla. En ella, la promulgación de las buenas nuevas (evangelion) consiste en acompañar el desarrollo y la evolución de las comunidades humanas hacia una vida plena (campesinos del río Atrato). Nada que ver con el proselitismo propagandístico religioso-político de antaño. Las posibilidades abiertas por este camino son aún inusitadas, que con toda seguridad representarán un gran sismo para los veinte siglos de teología patriarcal (Cañaverl Orozco, 2015; Chung, 1991).

Las teologías de hoy se atreven a nombrar con mayor entusiasmo y energía los problemas coloniales de una teología imperial. El sujeto subalterno ha hecho uso de la palabra teológica, y el escenario del debate está transformándose, inevitablemente. No queremos repetir argumentos analizados en otra literatura. La reformulación que hacemos de los argumentos entrelazados de voces subalternas y de la diáspora en resistencia a lo largo del continente y del sur global tiene como objetivo conducirnos hacia una formulación exploratoria de una teología de la paz (De Sousa Santos, 2011).

### *La verdad bíblica*

Es ya sabido que la Biblia ha sido compuesta como la edición de un material textual arreglado a partir de los intereses del Imperio romano (Schüssler Fiorenza, 1983). El largo rastreo de una memoria de las mujeres (concepto que adquirirá en el

futuro valores interseccionales, en su escritura como wo/men) conduce a recuperar los motivos por los cuales, en el origen de estos movimientos mesiánico-milenaristas, se encuentran entre sus adeptos un número tan elevado de mujeres y personas esclavizadas. En efecto, el cristianismo proponía una sociedad igualitaria que, a medida que se esparcía en comunidades por el Imperio, comenzó a chocar con el ethos imperial y su estructura familiar patriarcal.

El proceso canónico de la construcción de lo que hoy llamamos Biblia ha sido referido desde varias perspectivas. No cabe mencionarlas todas; sin embargo, parece claro hoy que los Evangelios, escritos hacia final del siglo I, responden cuestionando las teologías del movimiento misionero, entre las que se encuentran las teologías paulinas y las deuteropaulinas, escritas varias décadas antes (50-70 d. C.). El análisis demuestra el proceso de patriarcalización de la Iglesia y de las comunidades del cristianismo primitivo, y el concomitante canon, como ejercicio de poder, que se va institucionalizando a través del mismo proceso canónico, que expresa este sesgo. La Biblia, en su forma editorial actual, es un texto imperial, que atestigua el proceso de domesticación de las ideologías revolucionarias del movimiento misionero y el movimiento de Jesús, que la transforma en un documento apto para la construcción y permanencia del Imperio (Schüssler Fiorenza, 1989).

Existe una categoría que permite rastrear estas ideologías imperiales en el testamento cristiano, que son de dominación, sumisión y obediencia, basadas en la estratificación esclavista y sexista de la sociedad. Se trata del concepto de “códigos domésticos del Nuevo Testamento”. Schüssler Fiorenza (1989) se concentra en tres de ellos que se encuentran en Efesios 5,21 y ss., Colosenses 3,18 y ss. y 1 Pedro 2,13 y ss. De diversas formas, y con una retórica teológica y cristológica, se construye una visión normativa en la que las mujeres y las casadas le deben sumisión, obediencia y casi adoración al hombre (pues se les pide obedecer a sus maridos, como a Dios); los hijos deben obediencia a los padres y los esclavos deben obediencia a sus amos, “no solo a los buenos, sino incluso a los malos”, como afirma 1 Pedro 2.

Estos textos representan el proceso que Schüssler Fiorenza (1989) llama “patriarcalización de la Iglesia”. Se trata de un proceso en el cual se adaptan textos e ideas radicales del movimiento misionero y del movimiento de Jesús para que estén en consonancia con la realidad del Imperio. De esta manera, textos de la igualdad radical, como Gálatas 3,28 (“Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”) pasan a ser leídos e interpretados desde los códigos domésticos referidos. De hecho, el igualitarismo radical planteado por las primeras comunidades cristianas comenzaría a entrar en conflicto con el ethos imperial; la igualdad de las mujeres y las personas esclavizadas en las comunidades

primitivas representó una seria amenaza para el orden de la casa patriarcal y, en última instancia, para el mismo Imperio romano. El canon, como un lento proceso histórico de patriarcalización e imperialización de estos textos, refleja una dominación y control de la vida cotidiana y familiar de las comunidades. A lo largo de más de cuatrocientos años, se va configurando un conjunto de libros, bajo el auspicio del Imperio (a este respecto, el papel del emperador Constantino es icónico), que pasarán a ser considerados “Palabra de Dios” en los siglos venideros. El poder político de estos textos “religiosos” (recordemos que religión y política son dos momentos de un mismo proceso social) es lo que hará posible la instauración de un sistema imperial, jerárquico y esclavista, basado en sus representaciones patriarcales de género y familia, a lo largo y ancho de lo que, después de 1492, será llamado América.

Bartolomé de las Casas, a quien se le considera precursor de las teologías de la liberación del siglo XX, no logra defender con la misma tenacidad en el siglo XVI la vida del negro esclavizado desde África, a quien considera inferior al “indio”. La historia de devastación y violencia nos muestra cómo la espada y la Biblia fueron las armas culturales de los primeros trescientos años de historia en el continente. La formación de los Estados-nación en el siglo XIX tampoco logra romper con el sexismo, el racismo y el clasismo impuesto por esta cultura foránea que se guiaba, sin aún ser muy consciente de ello, por un texto sagrado imperialista.

Es entonces apenas en las postrimerías del siglo XX que surge un pensamiento de liberación. Este se articula a partir de toda la resistencia que hubo desde el inicio de la Conquista, pero no ha sido una articulación fácil. Las primeras teologías de la liberación abren una brecha en el pensamiento imperial-colonial, que es aprovechada rápidamente por las mujeres y posteriormente por las teologías afroindígenas y campesinas. De la misma forma, las teologías feministas abren una brecha que es aprovechada por la diáspora LGTBIQ+, y tan solo a finales del siglo XX contamos con una pluralización y una diversificación radical del argumento antiimperialista, anticolonial, antisexista y antiesclavista en teología.

El desmonte de este sofisticado artefacto cultural que llamamos Biblia, en sus ideas políticas, patriarcales e imperiales, no ha concluido aún su labor. Los textos bíblicos continúan siendo considerados fuente inmaculada de la revelación sagrada para una gran mayoría del pueblo cristiano, entre sacerdotes, teólogos y feligreses. Los argumentos que condenan el sexismo, el machismo y todas las ideologías de dominación y esclavización aún no se filtran en buena parte de la praxis evangélica latinoamericana. ¿No ha sido esto acaso lo que ha construido una historia de “complicidades” e “indiferencia” por parte del pueblo cristiano en Colombia? ¿Cuál es la verdad que nos hará libres? ¿Libres de qué y para qué?

*La verdad teológica: la teología de la liberación como secularización de la teología*

El secuestro de la disciplina teológica por parte de las instituciones religiosas, católicas o protestantes, y su confabulación con el estamento político de las sociedades, ha promovido en América Latina una práctica teológica cautiva o una teología de la cautividad. Por esto, desde muy temprano en la corriente de la liberación, la teología comienza a formular los pasos para una liberación de la teología (Segundo, 1970, 1975; Meza Rueda, 2008). Rastrear este proceso revela puntos cruciales de este proyecto de liberación.

Uno de los primeros pasos teóricos que se da en esta dirección es la unificación entre la historia sagrada y la historia secular, una idea que ya había surgido en Karl Rahner, pero que se consuma como principio teológico en Gutiérrez (1972). Si la historia de los pueblos es también el lugar donde encontramos la revelación de la divinidad, como llegaría a firmarse en toda la praxis de liberación latinoamericana, entenderemos que la lucha teológica en el continente ha sido una lucha en contra de las secuelas del imperialismo, específicamente, en contra del nazi-fascismo contemporáneo. Si antaño la revolución crística del judaísmo del siglo I promovió un ethos oposicional al ethos imperial, en América Latina se trata de retomar esta lucha, transfigurada hoy bajo la forma de un embate entre una sociedad igualitaria y el nazi-fascismo de derecha imperante en el continente.

La doctrina de la igualdad del movimiento de Jesús ha sido transformada bajo la égida del Imperio transfigurado en el tiempo, remplazándola por una teología del “sacrificio salvífico de Cristo”. Esta teología sacrificial imperial instauró en el continente una historia de mil crucifixiones. La alarma para el mundo teológico por la intervención crítica de Dietrich Bonhoeffer en contra del régimen nazi en Alemania generó la pregunta: ¿cómo hacer teología después de Auschwitz? (Metz, 1968). Esta alarma es equivalente a la intervención crítica del padre Camilo Torres, en plena dictadura del Frente Nacional en Colombia. ¿Pero quién ha preguntado en América Latina cómo hacer teología después de las mil crucifixiones del pueblo latinoamericano? ¿Dónde están los teólogos preguntándose por la teología después de la masacre de las bananeras (Colombia, 1928), los miles de torturas y desapariciones de los Hitler latinoamericanos, en Argentina (Jorge Rafael Videla), Brasil (Humberto de Alencar Castelo Branco), Chile (Augusto Pinochet) o Perú (Alberto Fujimori)? Por ejemplo, frente a la masacre continuada de Trujillo (Valle del Cauca, Colombia), se nos impide formular la pregunta desde un “después”, pues la masacre continúa, así como tantas otras que hemos referido en el capítulo uno. ¿Cómo hacer teología en un continente en cuyos países se viven masacres continuadas de la población afroindígena, de las mujeres y de la comunidad LGBTIQ+?

La escandalosa participación histórica de los cristianos tanto en el campo de la teología como en la sociedad de la cristiandad occidental y occidentalizada (Mignolo, 2005), desde Auschwitz, hasta Trujillo, debe ser un insumo histórico suficiente para revelar esta teología de la cautividad que consume a las instituciones eclesiales y, consecuentemente, políticas de nuestra sociedad. La pregunta que hay que radicalizar, en buena medida en consonancia con la realidad de la “disputa de narrativas” (Beltrán Acero, 2020, p. 240), es “¿cómo se puede llamar democracia a lo que vivimos en Colombia?”. En esta pregunta, realizada por la precandidata Francia Márquez a la nieta del dictador frentista Guillermo León Valencia, Paloma Valencia, representante del partido gobernista nazi-fascista del Centro Democrático<sup>15</sup>, continúa con una verdad histórica radical: “¿Cuál es la democracia para las mujeres empobrecidas de este país que se van a trabajar en casas de familia y regresan a enterrar a sus hijos?”<sup>16</sup>.

¿Cuál es el valor de la democracia radical en la teología contemporánea? Este desplazamiento de la teología basada en la comprensión de la salvación como una cuestión extramundana, hacia una comprensión de la democracia radical, a pesar de todos los correctivos de la teología científica de la liberación desde 1960, continúa planteando desafíos. Tampoco puede haber democracia sin igualdad, y no podrá haber igualdad hasta que el régimen de representación discursiva contemple radicalmente la diversidad humana y cultural. Las verdades de las poblaciones marginalizadas y oprimidas en el continente han dejado un grave vacío desde el punto de vista de la verdad histórica y, concomitantemente, se ha generado un vacío desde el punto de vista de la comprensión de lo humano, pues, con el borramiento o la marginalización de las culturas diversas, también ocurre de lo humano que estas representan.

Este es el motivo por el cual, a lo largo y ancho de la historia continental, ha sido necesaria la creación de las comisiones de la verdad, las cuales representan un serio cuestionamiento al poder judicial permeado por la corrupción y a la ineficacia de su accionar (Ciocchini, 2019). Los sistemas políticos en América Latina, cristianos en su estructura, y disfrazados de democracia participativa y laica, no pueden ya esconder su complicidad con el poder imperial y su colusión en contra de la cultura afroindígena en los territorios. La verdad teológica, en consecuencia, deberá alzar su voz de manera contextual en contra de esta barrera jurídico-institucional de los Estados nacionales y la consecuente degradación de la guerra en el continente.

<sup>15</sup> Durante el último periodo de gobierno del partido hegemónico en la política colombiana (2018-2022), han sido frecuentes las alusiones al nazi-fascismo, provocadas tanto por las actuaciones criminales de la fuerza pública durante las protestas en Colombia entre 2019 y 2021 como por los eventos en los cuales se ha elogiado al régimen alemán en la institución militar colombiana. Estos, que parecen “lapsus” de un régimen que no puede más esconder su verdadera cara, le dan una importancia crucial al concepto de disputa de narrativas como el escenario en el cual se juega la verdad histórica.

<sup>16</sup> Francia Márquez, en “Debate sobre reforma policial”, organizado por El Espectador, el 22 de noviembre de 2021

El vacío en la representación de lo humano ha degenerado también el ejercicio teológico. Inversamente, el empoderamiento de los sujetos marginalizados, y su ingreso en el campo teológico, ha enriquecido la práctica académica en el área. Sin embargo, este enriquecimiento ha significado, generalmente, una presión sobre y un desplazamiento de las rígidas estructuras teóricas que cautivan la divinidad/humanidad y limitan su expansión. Esta transversalidad e inter- y transdisciplinaridad no ha complacido mucho de los guardianes de las fronteras del saber/hacer teológico, en el continente y en Colombia. Se constata, consecuentemente, el atraso que esta postura del catolicismo produjo en Colombia, a pesar de Medellín (1979). Y es que cuando ampliamos el círculo del reconocimiento de lo humano, y esta ampliación no sigue los protocolos de “inclusión subordinante” del paradigma cristiano colonial, esta ampliación transforma la teología.

### *De la verdad a las verdades*

Observemos lo que implica la ampliación de lo humano más allá del paradigma de inclusión subordinante que orienta la lógica de la cristiandad colonial. ¿Qué implicaciones se siguen de la participación activa del sujeto mujer, negritudes, comunitarismo indígena y diversidad LGBTIQ+? Es decir, no se trata de que cada uno de estos sujetos históricos “venga a nuestra Iglesia” y “se siente en el lugar que le corresponde” en nuestras estructuras jerárquicas y subalternizantes. Si lo humano es imagen y semejanza de la divinidad, al final, se trata de “dejar a Dios ser Dios”.

Podría decirse que las ciencias humanas se ocupan últimamente de manera amplia de esta cuestión, a saber: la ampliación sobre la comprensión de lo humano en todas sus dimensiones. La teoría feminista es una ampliación de lo humano en cuanto a las mujeres: ellas también son humanas. El discurso negro es una ampliación de lo humano en cuanto a la raza: las personas negras también son humanas. La antropología cultural y las ciencias de las religiones son la ampliación de lo humano en cuanto a colectividades y sociedades unificadas por sus modos y formas: la cultura/religión del otro también es una cultura humana. La teoría queer y el transfeminismo son una ampliación de lo humano en cuanto a las prácticas sexuales y las identidades de género: las personas de la diversidad también son personas humanas. Estas verdades sobre la humanidad de las personas subalternizadas contrastan con la afirmación de la palabra colonial imperial del hombre blanco.

No podemos entrar en la reflexión sobre la dinámica de la representación en los sistemas discursivos y todos los elementos teóricos involucrados en este análisis. Sin embargo, sí podemos echar mano de la reflexión teológica y formular los prolegómenos de una teología de la paz trayendo la contribución de esta ampliación de lo humano y su consecuente interrupción del discurso teológico tradicional. Será necesario decir que

la verdad que emerge como acto de resistencia, posterior al intento de silenciamiento de la voz imperial colonial, es una legión de verdades que, como lenguas de fuego en pentecostés, “hablan de la divinidad en su propio idioma” (Hch 2,3). Pero, al escuchar a la divinidad en la pluralidad de sus voces, habrá consecuencias y cambios estructurales en la distribución del poder en la realidad social humana.

Es decir, este llamado a volver a oír a Dios, tal vez incluso por primera vez en muchos siglos, no se presenta como el simple agregar de voces distintas, voces cuyo poder se acomoda sin ningún conflicto en los odres viejos de nuestro sistema poscolonial. No se pone vino nuevo en odres viejos (Mt 9,17). Es decir, la teología elaborada desde las voces feministas, negras, afroindígenas, campesinas y queer no cabe en los viejos moldes que han forjado a Dios y sus valores patriarcales. Las voces traen un poder distinto, con colores distintos; al retumbar de sus gritos de resistencia, gritos por la vida y por la dignidad, resuenan también aquellas viejas profecías de los profetas de antaño: “de los viejos templos, no quedará piedra sobre piedra”, pues un nuevo viento sopla en Jericó. Pudiéramos agregar que, a fin de cuentas, Dios no habita en templos hechos por manos de hombres.

### *Las verdades teológicas o hacia una teología plural en la era poscolonial*

Terminamos esta sección abriendo el panorama tejido hacia una liberación de la teología, lo cual implica necesariamente una transmutación de la disciplina teológica que acabará transformando su identidad. Hablar de verdades, siguiendo lo que Ribeiro (2018) ha denominado “el principio pluralista”, es hablar de un proceso de transformación tanto de la Verdad colonial como de las verdades (en minúscula) que resistieron contra “Él” (metáfora al mismo tiempo de la divinidad bíblica “Elohim”), y de la masculinidad divinizada del cristianismo. Pero todo cambia. Todo se transforma. La teoría crítica pronto se dio cuenta de que estudiar la realidad a través de imágenes fijas (fetos de laboratorio) construía un mundo modelable por y para los intereses de quienes quieren fijar con cemento el significado de los símbolos<sup>17</sup>, y así darle rienda suelta a su deseo de dominación.

En la creciente comprensión de la complejidad de la realidad, esta se parecía más a una cinta de video, cuyo análisis implicaba un mecanismo epistemológico que fuera más allá del carácter fijo de lo imagético. En la década de 1990, comenzó a surgir una

<sup>17</sup> Esta es otra forma en la que se ha definido el discurso colonial: un deseo imperioso de fijar el significado de los símbolos en el sistema discursivo.

categoría de análisis que iría a revolucionar la comprensión de las ciencias humanas: performance. Se descubre que el género es performático (Butler, 1990), que la cultura es performática (Bhabha, 1994) y que el propio discurso es performático (Spivak, 1999). Diremos, pues, en teología, que Dios es performático. Aquellos que han querido fijar el significado de Dios (y sus significados concomitantes, verdad, amor, salvación, etc.) han construido ídolos. Dios es transformista. Es un drag queen/king por antonomasia. Su rostro aparece siempre en los más pequeños y vulnerados, en los crucificados de la historia. Pero quien busca a un Dios masculino todopoderoso no encontrará a Dios, en ninguno de “estos más pequeños” (Mt 25,45), que, al final, son “los rostros sufrientes de Cristo”, como lo expresa el Documento de Puebla:

La situación de extrema pobreza generalizada adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: rostros de niños, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por obstaculizar sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar; rostros de jóvenes, desorientados por no encontrar su lugar en la sociedad; frustrados, sobre todo en zonas rurales y urbanas marginales, por falta de oportunidades de capacitación y ocupación; rostros de indígenas y con frecuencia de afroamericanos, que, viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los más pobres entre los pobres; rostros de campesinos, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, a veces, privados de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan; rostros de obreros frecuentemente mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos; rostros de subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y a sus familias a fríos cálculos económicos; rostros de marginados y hacinados urbanos, con el doble impacto de la carencia de bienes materiales, frente a la ostentación de la riqueza de otros sectores sociales; rostros de ancianos, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen. (Celam, 1979, pp. 31-39)

¿Quiénes son los sedientos, hambrientos, desnudos, enfermos en América? No es posible comprender la profundidad y extensión de lo humano sin una modificación radical de la idea de Dios presente aún en la línea dominante masculina de las teologías contemporáneas. En este camino, no se puede simplemente recurrir a la divinización (o empoderamiento), sin más, de las identidades subalternizadas en la sociedad (mujer, negro, gay, tribu-nación), pues cada uno de estos términos ya hace parte de un sistema

discursivo en el cual circula el estigma en su contra. Es necesario desintoxicar los términos antes de volver a usarlos. En otras palabras, no se trata solo de decir que Dios es mujer, negro, gay, etc., sino de comprender qué aspectos de la identidad de la divinidad están reflejados/revelados en y a través de estas identidades abyectas. El desplazamiento que ocurre de la idea de Dios a partir del reconocimiento de sus múltiples epifanías en la diversidad de subalternos nos trae una imagen descolonizada, aún no manifiesta, de la divinidad. ¿Estará la comunidad cristiana dispuesta a abandonar a su ídolo teológico y abrirse a la conversión continua de un dios/diosa/dioses que se transmuta y se transforma en medio de su creación?

La contribución de la teología feminista a este desafío de transmutar la divinidad no consiste, pues, en afirmar que Dios es mujer (Torres Queiruga, 2008). Al final, si no se nace mujer, sino que se llega a serlo (Beauvoir, 1956), no tenemos una esencia de lo divino, sino el rastreo de una performance que lo reconstruye en el escenario de las relaciones materiales de producción. Más que desplazar la imagen divinizada y sacralizada de lo masculino, y poner en su lugar una sacralización y divinización de lo femenino (esto en realidad ya sucede en las teologías masculinas), el aporte del feminismo a la teología es la comprensión de que la divinidad no existe, sino que emerge entre nosotros y en medio de nosotros (como diría Beauvoir, si escribiera teología).

De la misma forma, no es posible simplemente afirmar que “Dios es negro”, porque, cuando volteamos la frase a “negro es Dios”, comprendemos que Dios no puede ser singular, porque la Palabra negra (un nombre que podríamos usar para la teología negra) nos habla de orishas, espíritus viejos y entidades de la naturaleza. Si Dios es negro, entonces negros y negras son los dioses, y otras palabras son traídas al debate, que van más allá y más acá del campo teológico tradicional. El aporte de las teologías negras consiste en la pluralización de lo sagrado y de lo divino (dos categorías que deben permanecer distintas según nuestro análisis); la transmutación de culto en ritual, de procesión en baile, de adoración en fiesta. Al final, ¿cómo podríamos comprender al Dios negro o a “lo negro de Dios” si continuamos controlando su espíritu (que sopla de donde quiere) en medio de la procesión y rigidez del culto católico-protestante?

Por su parte, las teologías sexuales (Althaus-Reid, 2001, 2019; Cordova Quero, 2020, Musskopf, 2012), las cuales emplean la sexualidad humana como hermenéutica de la divinidad, nos muestran la vulneración de Dios con motivos que mezclan las orientaciones sexuales, las identidades diversas de género y las cuestiones clasistas de un sistema en el que el erotismo se ha empobrecido y la miseria también es sexual (Cardoso de Souza, 2019). Un sistema teológico que conciba la sexualidad en los moldes idolátricos del sistema heterosexual patriarcal será siempre una teología ciega al Dios-lastimado de los cuerpos diversos. Las teologías sexuales y diversas también nos muestran

y nos revelan la propia vulnerabilidad del Dios masculino pretendidamente invulnerable. Una teología de la paz no puede fundamentarse en la gloria e invulnerabilidad del ídolo patriarcal colonial del cristianismo. Las teologías de la diversidad nos han mostrado el rostro oculto del Dios patriarcal, su represión sexual en el intento por borrar su ano a través de la preponderancia del falo, de esconder (forcluir) su placer en el punto más frágil de su cuerpo, el cuerpo diverso de la divinidad.

Lo negro de Dios también conecta con lo comunitario de Dios. La divinidad ya se ha transmutado en sagrado para la academia y en sabiduría para las tradiciones culturales cósmicas y ancestrales. Las historias de Dios se comprenden desde las narrativas de los ancestros. Lo que nos transmiten es la divinidad transmutada en sabiduría. El culto se ha transformado en una ritualización de lo cotidiano y en una pedagogía celebrativa que festeja y venera a la divinidad en el calor de los cuerpos comiendo, cantando, danzando, mezclándose más allá de las barreras de un mundo eurocentrado que redujo la humanidad al individuo, el individuo al consumo y lo divino a la procesión y al orden.

Todo esto significa que una teología de la paz deberá construirse con la teología de las religiones o con las teologías del pluralismo, como mecanismos o interfaces que posibilitan un diálogo transformador global. De la apertura del Concilio Vaticano II hacia las otras religiones, han transcurrido más de sesenta años; el propio Concilio Vaticano II no puede ya orientar como base, sino tan solo como un horizonte vislumbrado hace muchas décadas, pero que con la altura otorgada por la perspectiva del tiempo hoy deberemos formalizar y ampliar mucho más desde el punto de vista de las semillas que fueron sembradas por este. El desafío para cada Iglesia, evangélica o católica, es grande, pero la tarea de la paz así lo requiere. Una teología de la paz promueve, por tanto, la transformación del símbolo de Dios, o de la fijación idolátrica que de él se hace en una religión, en una cultura, en una denominación, etc.

¿Qué nos revela estudiar al laicado en la construcción de paz sobre la divinidad que se transforma? Como un proyecto epistémico que hace su búsqueda basada en la idea de una identidad católica laical, nos deparamos con un contexto multi- y plurirreligioso, si se quiere, que trascendía la categoría identitaria con la que iniciábamos la investigación. No podemos, por tanto, aprehender al laicado, desconectado de las raíces y de los vínculos que posee con un nivel mayor de pertenecimiento social que el del “pertenecimiento” religioso, a saber: el “pertenecimiento” al territorio, un territorio marcado por una histórica y continuada intervención colonial (colonialismo interno), que acabó mezclando credos, razas y culturas, muchas veces bajo la categoría homogeneizadora de “cristianismo”. Muchos en la modernidad experimentan por todas partes “ese sentimiento tremendo de (lo que se cree) la ‘ausencia’ o el ‘silencio’ de Dios” (Torres Queiruga, 2008, p. 2). Pero, para este autor, Dios es un más allá inalcanzable. ¿Y qué cosa es la ausencia de Dios sino

la ausencia de las mujeres en los lugares de poder político y religioso? ¿Qué cosa es el silencio de Dios a no ser las miles de culturas silenciadas por la Biblia y por la espada en Abya-Yala?

La necesidad de que la teología de la paz sea una teología de las religiones y una teología multi-, trans- e interreligiosa, anticolonial, o poscolonial si se prefiere, nace de la necesidad de liberar a la divinidad de las miniaturizaciones que de ella hacen las religiones y los esquemas culturales. Esto promueve una proliferación apocalíptica de lenguas que pronuncian la palabra “Dios” de miles de formas y con miles de nombres. El silenciamiento de estas culturas es el silenciamiento de Dios. La emergencia de las voces en medio de los procesos de construcción de paz hizo emerger una voz diversa y plural de la divinidad y de lo sagrado. La teología debe estar preparada para relacionarse discursiva y prácticamente con esta voz poscolonial de lo divino. A partir de ahí surgirá una teología que entiende sobre las múltiples identidades y el hibridismo, que comprende los conceptos de la poli-doxia y la multiplicidad divina, así como la centralidad epistémica y la importancia espiritual del diálogo en la construcción de la paz (Pui-Lan, 2015).

### *La crucifixión de los rostros de Dios en Colombia y América Latina*

La verdad del cristianismo, en general, se disputa alrededor del significado de la cruz de Jesús. La teología sacrificial, dominante en el cristianismo occidental, supo capitalizar esa energía revolucionaria en un texto imperial (el texto bíblico) que invirtió el papel de la cruz, al interpretarlo dentro de la doctrina general de la propiciación: el asesinato de Jesús se convierte en una muerte justificada, en una economía teológica en la que un Dios patriarcal, forjado en la época del terrateniente de antaño, exige una víctima para satisfacer su ira o su justicia. La concomitante historia de víctimas y victimarios de la historia de esta versión imperial de la cristiandad es un insumo histórico suficiente para concederle la verdad al feminismo, en su juicio ético-político de esta forma de la divinidad, de este ab-uso de esta palabra.

Varios intentos se han hecho para la reconstrucción de la cristología desde una perspectiva emancipatoria o de liberación (Beltrán Acero, 2015; Boff, 1992, 2008; Moltmann, 1974; Schüssler Fiorenza, 2000, 2001, 2011; Sobrino, 1989, 1992, 1999). A la luz del análisis hecho sobre las experiencias significativas en construcción de paz (ESCP), ¿qué nos dice una cristología poscolonial y cómo nos ayuda a interpretar el “holocausto” latinoamericano? Comencemos por la relación entre nazismo y América Latina. Algunas teorías (no necesitamos adscribirnos a ellas) sugieren que Hitler no fue asesinado, sino que migró a América Latina y permaneció allí escondido. En el continente del “realismo mágico”, consideramos que esta idea puede ser retomada en un cierto nivel metahistórico

como una metáfora para comprender la migración de un cierto espíritu hitleriano, retomado por las élites y sus militares y paramilitares, con sus figuras dictatoriales y autoritarias, a lo largo del continente.

Un continente donde las cámaras de gas fueron transformadas por inmensas favelas, barrios deprimidos de las periferias de las ciudades, donde tienen asiento las viviendas precarizadas de lata y cartón, abandonadas a su suerte, donde los campos de concentración se tradujeron en las estructuras laborales esclavistas en las que inmensas masas de seres humanos se consumieron y consumen lentamente hasta morir, y los judíos y no arios fueron traducidos en los diferentes nazismos y nacismos latinoamericanos (Valenzuela, 2017), como las poblaciones afroindígenas y sus herederos poscoloniales; los experimentos atroces con personas vivas del nazismo de Hitler fueron traducidos por los rituales de terror de innumerales torturas a las que fueron sometidas las personas campesinas en Colombia, muchas de estas masacres siendo cometidas durante varios días y al son de música a todo volumen, como consta en cientos de documentos y testimonios de las víctimas y sobrevivientes de este holocausto (Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2013).

Pero el anacronismo, a saber: que el término “holocausto”, que refiere un evento del siglo XX, no podría ser aplicado a un proceso que lo antecede, plantea una indagación ulterior. El cristianismo y su invasión colonial de 1492 es lo que antecede. En este punto, cristianismo colonial y nazismo presentan una convergencia escandalosa, que es necesario desvendar: que no se puede separar a los humanos entre una raza y otra, o entre unos que son hijos de Dios y otros que no lo son. Este acto religioso de separar a unos y a otros, y asignarles una dignidad diferenciada (aun cuando esta diferencia solo se haga efectiva en el futuro de un discurso que promete un paraíso exclusivo como marca conclusiva de tal dignidad diferenciada), es lo que se encuentra en el origen del nazismo.

Una teología de la paz debe descubrir cómo el universalismo de Pablo, el pensador político, fue transformado en el exclusivismo religioso imperial, que está en la base de la diferenciada dignidad que han sufrido históricamente los pueblos racializados en nuestro continente. El Cristo se divinizó y, consecuentemente, Dios se perdió de vista. Emanuel, “Dios con nosotros”, había sido entendido por los primeros cristianos como unidad en Cristo, sin raza, sin clase, sin género; pero fue transformado en la religión del “kyrios Iesus Christos”. La divinización del profeta Jesús en el imperialismo romano tuvo como consecuencia la reinstauración de la diferencia entre judíos y griegos, esclavos y libres, maridos y casadas, padres e hijos. El Hijo del hombre de los Evangelios fue transformado en el Hijo de Dios de la teología imperial, y cada vez fue más difícil ver su rostro en los más pequeños.

La falta de reconocimiento del holocausto latinoamericano en curso desde hace más de quinientos años nos ha dificultado aprehender la verdad radical del movimiento de Jesús en los orígenes del cristianismo: que en Cristo “no hay judío ni griego”, lo que traducido a la contemporaneidad sería: que en el proyecto de la unificación de la humanidad (otra manera de entender la unidad en Cristo) “no existen religiones falsas ni verdaderas” (“por sus frutos las conoceréis” [Mt 7,16]). Traducimos este lenguaje teológico antiguo de esta forma porque son las formas culturales las que condicionan el comportamiento y los contenidos de las religiones y las tradiciones en las sociedades humanas (Tillich, 1974). Si las formas culturales determinan la forma de la producción de valores (“lo religioso”), y creemos al mismo tiempo en el libre desarrollo de los pueblos y en su soberanía, ya hemos superado la ideología del “pueblo escogido por Dios” (o por la “razón” racista y fóbica). Entonces, las vidas de los no creyentes no podrán ser sacrificadas; las vidas de los que no son hijos de Dios deberán ser respetadas tanto como si lo fueran, pues, al final, se desvanece el concepto de hijos de Dios, bajo pena y riesgo de reinstaurar nazismos y fascismos en el planeta.

El Cristo de Bojayá es un Cristo de un pueblo en Colombia del mismo nombre, cuyo cuerpo fue despedazado, junto con cerca de cien personas presentes en la Iglesia de Bojayá (Chocó), el 2 de mayo de 2002, por un cilindro de gas lanzado, en medio del fuego cruzado, entre guerrilla y paramilitares. Este cuerpo, negro, crucificado y mutilado, pasó a ser un símbolo de la resistencia de la memoria de este pueblo. ¿Cuál es el carácter salvífico de este Cristo de Bojayá, símbolo y metáfora de tantos pueblos crucificados en el continente? Reinterpretar la cristología como un dispositivo religioso cultural de construcción de igualdad implica desplazar la noción de una salvación extraterrena y poshistórica, y un mirar de frente el horror producido y generado en la crucifixión, la negación del amor y la solidaridad entre los pueblos de la Tierra.

## La reparación y reconciliación: mirar al mal de frente<sup>18</sup>

¿Cómo continuamos hablando de los principios de la paz sin caer en los clichés ineficaces en favor de la paz que pululan en el pensamiento contemporáneo? Quizá sean las nuevas preguntas las que nos conduzcan hacia nuevos rumbos. ¿Qué es lo que hay que reparar en Colombia y, por ende, en el mundo? ¿Cómo podemos reparar la masacre de los comuneros en el siglo XIX, la de las bananeras a inicios del siglo XX, o las más de 2500 ejecutadas en los últimos treinta años de la historia de nuestro país? ¿Qué podemos hacer para reparar el holocausto latinoamericano afroindígena y caribeño, un holocausto que se sigue cometiendo hasta el día de hoy, al son de música y noticieros propagadores de noticias falsas (fake news)? ¿Cómo reparar los cientos de miles de violaciones cometidas por los hombres militares y paramilitares, guerrilleros y del Estado, violaciones de mujeres e infantes, por todo el territorio? ¿Cómo reparar los cientos de miles de horas de brutales y despiadadas torturas realizadas a campesinos, a sus hijos, a sus animales, hechos atroces que muchas veces se llevaron a cabo en plaza pública? ¿Cómo reparar el hambre y la precariedad a la cual es sometida la mayor parte de la población, todo frente a la indiferencia de quien mira desde el balcón, el vidrio polarizado de su vehículo, o la pantalla de algún sofisticado aparato tecnológico?

Así como en el nazi-fascismo europeo de la llamada Segunda Guerra Mundial (una guerra europea por la dominación del globo) los crímenes de los nazis fueron la ocasión para reflexionar filosófica y psicológicamente sobre el mal, en muchos lugares del continente americano se han hecho reflexiones profundas posteriores a las dictaduras sufridas: Brasil, Argentina, Chile, Uruguay, El Salvador, Honduras, etc.; sin embargo, los radares no detectan la dictadura en Colombia (así como tampoco en el vecino imperial del norte). Por esto, los daños y estragos de una dictadura continuada y disfrazada, encubierta y, muchas veces, patrocinada por el norte, no han sido aún calculados cabalmente. El hecho de que los radares globales no detecten la dictadura en Colombia, sobre todo, comparado con la facilidad con la que es hecha en el vecino país de Venezuela, nos hace pensar en el sofisticado mecanismo de lenguaje que implica el ocultamiento y la distorsión de la realidad en las narrativas nacionalistas.

Al decir que es una cuestión narrativa, no estamos afirmando que la violencia ejercida haya sido una cuestión de perspectiva literaria o de pura retórica. Al contrario, nos estamos adhiriendo a la idea de que la materialidad de la violencia está reflejada u ocultada en los productos de la cultura (Said, 2018). Por esto, hemos puesto un énfasis

<sup>18</sup> Este tema se ha planteado previamente, junto con los demás, verdad, justicia y reconciliación, en el volumen uno de esta serie, *La Iglesia colombiana frente al conflicto: Entre lo profético y lo institucional* (2019) en el capítulo tres (pp. 178-281).

en el lenguaje como una de las estructuras fundamentales que hay que reparar (Flórez Suárez et al., 2020). Se trata de una reparación en el ámbito de lo cultural (y, por ende, de lo religioso). Al preguntarnos por la esencia de esta cultura americana, es decir, por su religión (Tillich, 1972, 1974), nos deparamos con el lenguaje religioso del cristianismo. Es decir, ¿qué tiene que ver el Dios cristiano evangélico y católico romano con el holocausto latinoamericano?

Esta es una pregunta que nosotros como teólogos latinoamericanos no podemos dejar de formularnos. Y es que la naturalización de cierto lenguaje sobre la divinidad, la forma que asumió el Dios cristiano en el continente, ha moldeado tanto la expresión religiosa dominante como la cultural hegemónica. Pocos son los cristianismos, teóricos y prácticos que a la fecha se adscriben a la defensa y promoción de las culturas indígenas y afrodescendientes, sin procurar ningún tipo de conversión proselitista. Pero es importante afirmar que, aunque cesó el aspecto colonizador inicial del paradigma espiritual europeo, este no lo hizo en su proceso de nacionalización y adaptación a los nuevos escenarios de los Estados nacionales. Desde las guerras independentistas, hasta eventos tan recientes en nuestra historia como la Constitución Política de 1991, el Dios cristiano es un personaje central y axial.

Quienes han avanzado hacia la reparación en este nivel de profundidad explorando las dimensiones complejas sobre las cuales debería expandirse un proceso que integre los valores de la reparación son los feminismos y comunitarismos poscoloniales. ¿Cómo podemos experimentar como sociedad estos principios de restitución, compensación, rehabilitación, garantía de no repetición y satisfacción? (cf. Flórez Suárez et al., 2019). El escenario de los Estados nacionales y su condición compleja como nación poscolonial dificultan imaginar tan solo el primer elemento, restitución: “implica restablecer la situación existente antes de los crímenes: de libertad, de vida familiar, del empleo perdido, del retorno, del exilio o del desplazamiento, etc.” (p. 222). Si comprendemos que la situación de la nación poscolonial es una continuidad en un nivel siguiente del colonialismo inicial, y que este colonialismo ahora es ejercido de manera interna por los herederos blanco-mestizos del proceso colonial, comprendemos que restablecer la situación existente antes de los crímenes no resulta factible. En otras palabras, la descolonización no sería volver a un estado anterior, sino plantear un estado futuro en el que no solo no se repitan los errores del pasado, sino que se garantice la atención a cada una de las áreas de la construcción de paz (verdad, justicia, reparación y reconciliación).

No es posible avanzar en esto sin mirar al mal de frente (Soley-Beltrán, 2018), es decir, a pesar de que miramos hacia el futuro, nuestra actitud hacia el pasado no es de olvido:

Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo sencillamente nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por sí mismo enterrará en el olvido. La corriente subterránea de la Historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor. (Arendt, 1998, p. 5)

Se trata de una densificación del presente en la que nos es posible comprender mejor cómo el pasado está siempre en el presente como una contemporaneidad no contemporánea (Chakrabarti, 2000). Parece evidente que estamos frente a un síntoma de lo que vino a llamarse modernidad, a saber: un deseo profundo de desvincularse del pasado, un pasado que, al mismo tiempo, es indispensable para comprender a cabalidad el presente. Y este movimiento de exclusión del pasado y eliminación de los rastros de tales exclusiones es lo que en algunos lugares Spivak (1999) ha llamado “forclusión” o Segato (2013) los “pliegues de la historia”.

Lo que ha quedado forcluido en los pliegues de la historia es la dignidad de las mujeres, de las poblaciones racializadas, de las personas diversas y su sexualidad, y de la existencia humana comunitaria, incluso, su dimensión territorial o conexión con el medio. ¿Qué puede hacer la disciplina teológica desde su posición discursiva? El desafío poscolonial para la teología consiste en permitirse reformular, descolonizando, cada una de las áreas y de los artefactos, sean estos ritualísticos o ideológicos, que constituyeron el secuestro de la disciplina para propósitos expansionistas e imperiales. Se trata, así, de un emprendimiento que permitirá la reparación estructural que requiere la descolonización y la construcción de paz.

Con la seguridad que nos brinda el análisis realizado, un laicado comprometido con la paz es aquel que lo ha hecho con el trabajo de la construcción de paz actuando más allá de las fronteras de su organización eclesial. Aún más, es un laicado que comprende que su identidad cristiana renovada por el impulso de la paz le impide vivir a plenitud los contenidos de su fe en el espacio exclusivo dentro de los muros de su institución. El cristianismo que emerge de una teología de la paz es abierto al mundo y sin miedo de mezclarse y tabernaculizarse en él.

A tales efectos, el cristianismo ha de purificarse y purificar (reparar) su lenguaje espiritual. No solo desde el punto de vista de las doctrinas y prácticas que han sido forjadas en el exclusivismo religioso (“solo Jesús salva”), sino también sus doctrinas y prácticas que se han amalgamado al sistema económico, político y cultural de opresión, funcionando en

armónica articulación con el capitalismo, el patriarcado y el colonialismo. El cristianismo como esencia de la cultura hegemónica en nuestro continente debe silenciarse. Pero no es un silencio pasivo, sino el silencio del aprendiz imitador de la kenosis de Dios. El cristianismo histórico nos ha mostrado que un Dios imaginado de esta forma patriarcal/imperial y omnipotente genera estructuras colonizadoras.

El colonialismo como categoría analítica del reciente impulso crítico en la academia internacional nos muestra que este opera a través de estructuras concretas. Las categorías centrales de este análisis que busca restablecer la dignidad humana perdida en el proceso colonial usan el género, la raza, la clase, la sexualidad y la nacionalidad/religión, principalmente. La reparación que busca el discurso crítico de lo poscolonial/decolonial se da básicamente como una reparación de lo humano extraviado en los procesos históricos. Al respecto, las clásicas categorías del marxismo continúan surtiendo efecto.

Considérese la categoría alienación. La pérdida de la dignidad humana que el colonialismo impone en el desarrollo del proyecto humano en la Tierra implica una separación, o múltiples separaciones, en el cuerpo humano global. Lo que hay que reparar tiene que ver con esto.

Es necesario reparar la noción de lenguaje (o el modo performático en que ha sido usado) que permitió la disminución de la dignidad de diversos sujetos en la sociedad y, concomitantemente, la emergencia de estructuras de dominación, esclavización, explotación y muerte. Es necesario depurar el lenguaje espiritual/religioso/político que permite y promueve la dignidad inferior de lo femenino, sea en las mujeres o en los hombres; es preciso reparar la relación entre las personas que las sociedades construyeron a partir de los marcadores identitarios de sexo, género y, en la sociedad global y cosmopolita, de la religión o las religiones. Es necesario reparar la condición abyecta y colonizada de la sexualidad en el género humano. Es necesario reparar el lenguaje sagrado que permitió la explotación y esclavización de la naturaleza y la explotación despiadada de campesinos, así como de los “residuos urbanos”, despojos de humanidad que son empujados a vivir en las periferias del fracaso urbano contemporáneo, en el subempleo y en la precariedad.

## Una economía para la paz

Para Manfred Max Neef, economista y político chileno, la economía está en la línea del cuidado de la casa común, concepto que dialoga con la tradición ecuménica cristiana. Desde lo teológico, Juan José Tamayo Acosta nos sugiere que la nueva manera de hacer teología debe circunscribirse en diálogo con los otros saberes disciplinares, capaz de generar pensamientos y acciones alternativos. “La teología ha de caracterizarse por la búsqueda y la interrogación permanente, acompañada de imaginación y riesgo, sospecha y autocrítica” (Tamayo Acosta, 2005, p. 94). Tenemos, entonces, un diálogo justificado y necesario.

Max Neef y Smith (2014), siguiendo la etimología del concepto *oikonomia*, que equivale al cuidado de la casa, comprende la casa común como el planeta Tierra. De este modo, la economía sería la disciplina que debe establecer las reglas necesarias que aseguren la protección y el cuidado de aquello que defendemos. Sin embargo, la economía como está planteada actualmente excluye el cuidado de la casa común, lo ecológico, porque no ofrece los mecanismos que faciliten su protección y cuidado. Al contrario, está centrada única y exclusivamente en el paradigma de aumentar la producción sin límites, con la creencia errónea de que la naturaleza es ilimitada, es decir, tiene la capacidad de proveer eternamente, lo que ha llevado a la afectación y el daño considerable de los diversos y distintos ecosistemas que mantienen y posibilitan la vida, donde muchas de las especies tanto de flora como fauna han desaparecido considerablemente.

La economía desde la perspectiva de la *oikonomia* sugiere que todos nos encarguemos de que la “casa común” esté bien aprovisionada, tanto mañana como en el futuro (Max-Neef y Smith, 2014, p. 11). El sistema económico capitalista que domina en el mundo actual fuerza a la gran mayoría de la humanidad a vivir en situaciones de indignidad y pobreza. En este sentido, ningún interés económico, bajo ninguna circunstancia, puede estar por encima de la reverencia hacia la vida.

La fundamentación de una teología de la paz nos lleva a retomar este énfasis, dejado de lado en la década de 1970, apuntando insistentemente por algunos en la década de 1980, a saber: la relación entre la economía y la teología (Sung, 1996). Al respecto, Dussel (1993) plantea que las metáforas desarrolladas por Marx poseen una lógica que las hace acreedoras de una teología implícita. Por su puesto, Marx no tuvo la intención de hacer teología de forma explícita en el sentido estricto como lo haría un teólogo. “La metáfora, el símbolo, no producen nuevo conocimiento filosófico-económico, pero ‘abren’ un nuevo mundo —como dirá Paul Ricoeur—, y justamente ‘abren’ un nuevo horizonte teológico” (p. 18).

Una hermenéutica de estas metáforas se deja entrever cuando Marx afirma: “[El dinero] de su figura de siervo (Knechtsgestalt), en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y Dios del mundo de las mercancías” (Dussel, 1993, p. 19). En la carta de Pablo a los Filipenses, leemos: “Él, a pesar de su figura divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se alienó a sí mismo y tomó la figura de siervo” (Flp 2,6-7). Marx hace uso del Nuevo Testamento de una forma ilustrada y sutil.

Toma el dinero como la “inversión” de Cristo, como el Anti-cristo. Mientras Cristo era de “figura divina” y se alienó asumiendo la “figura de siervo”, el dinero (en movimiento contrario), siendo de “figura de siervo”, se transforma en “Dios” (el fetiche). Cristo se humilló, bajó; el dinero sube, se diviniza. (p. 19)

Precisamente, esta forma de referir las grandes cuestiones sociales con los temas bíblicos y teológicos constituye un mecanismo en Marx que va sustentando sus posturas críticas frente al sistema capitalista. Esto significa dos cosas: que el enfoque de los problemas de la sociedad no puede ser monodisciplinar y que, aunque no sea posible clasificar a Marx como un teólogo, tampoco es posible dispensarlo como si no tuviera “nada que ver”. Sus categorías analíticas se convierten en un puntal para abordar la relación de la economía con la política. De esta manera, la historia, la filosofía y la teología se integran en el pensamiento crítico como niveles epistemológicos, especificando en cada nivel sus implicaciones y alcances:

La tarea de la historia consiste en establecer el más acá [Diesseits] de la verdad, después que se ha desvanecido el más allá [Jenseits] de la verdad [...] La misión de la filosofía puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma sagrada [Heiligengestalt] de la autoalienación del ser humano, consiste en desenmascarar la autoalienación bajo sus formas profanas [unheiligen]. La crítica del cielo se torna de este modo en la crítica de la tierra [...], la crítica de la teología en la crítica de la política. (Dussel, 2017, pp. 8-9)

Hay una experiencia mencionada por Marx que tuvo lugar en el siglo XVII y que fue librada por el campesinado de Francia para hacer frente al cristianismo feudal imperante en la época. Se trata de un escrito de puño y letra a Thomas Münzer, sobre el cual Marx afirma: “por medio de la Biblia enfrentó al cristianismo feudal de su época con el sencillo cristianismo de los primeros siglos” (Dussel, 2017, p. 9). De lo anterior se puede inferir cómo Marx destaca la inspiración del movimiento campesino, que encontró en la Biblia la inspiración para defender sus derechos y dignidad usurpada y negada por el clero católico que estaba sometido a los reyes feudales:

Los campesinos utilizaron este instrumento contra los príncipes, la nobleza y el clero. Ese “instrumento” es un volver a los “primeros siglos” del cristianismo, y aun antes de su institucionalización como ekklesia [...] escribe Marx: “Por tanto [pensaba Thomas Münzer], el cielo no es una cosa de otro mundo; hay que buscarlo en esta vida, y la tarea de los creyentes consiste en establecer aquí, en la tierra, ese cielo que es el Reino de Dios”. (Dussel, 2017, pp. 9-10)

Es importante, en la perspectiva de Dussel (2017), destacar la actitud objetiva y subjetiva del escrito de Marx por ser un discurso histórico-teológico que echa por tierra la justificación religiosa teológica de los sistemas dominadores como el capitalismo neoliberal expresado de forma clara en la riqueza de unos pocos y la pobreza de la mayoría. Aún hoy, muchos de los Estados de este sistema son regidos por una clase dirigente de derecha y conservadora. Si en la época de Müntzer los campesinos luchaban contra un cristianismo feudal, ¿será desconcertante que actualmente estos políticos de derecha se afirmen abiertamente como cristianos? Agrega:

“La crítica de la teología [se torna] en la crítica de la política”, también como crítica de otros campos prácticos de la existencia humana (como la crítica de la economía, del género o del patriarcalismo, el racismo, el eurocentrismo, etc.), al desfetichizar y descolonizar esa justificación teológica de la dominación. (p. 10)

Citando una vez más a Marx en su crítica al Estado cristiano prusiano, Dussel (2017) pone de manifiesto la torcedura de la consciencia que invocando la Biblia tapa su flagrante contradicción. La religión no puede ser la tapadera que encubre los delitos y los atropellos a la dignidad humana. Sin embargo, es crucial para nosotros hoy descubrir cuáles son estos mecanismos a través de los cuales las religiones logran encubrir los delitos y atropellos a la dignidad humana. Sobre la relación entre teología y economía, Dussel señala cuatro posibles contradicciones o relaciones en las que pone de manifiesto las inconsistencias de relación con el sistema dominante, en el que termina negando su identidad. Permítasenos citar extensamente:

1). En una primera relación, el creyente acepta la dominación práctica (sea política, económica, social, cultural, etcétera), porque ha desconocido, olvidado o encubierto teóricamente los aspectos de su propia religión (el cristianismo primitivo) en la etapa en que se comprometió en la liberación de los pobres y oprimidos. No habría contradicción entre el cristianismo (invertido desde el siglo IV de nuestra era al menos) y la economía política burguesa (u otras dominaciones racistas, de género, culturales, etc.). El cristianismo invertido no se opone al capitalismo. 2). En una segunda posible relación, el creyente acepta la dominación práctica del capitalismo, ya que la ciencia económica naciente (por ejemplo, la del calvinista

presbiteriano Adam Smith) describe al mismo capitalismo como coherente con el cristianismo invertido, ocultando sus componentes de injusticia, dominación o explotación (por ejemplo, no descubriendo ni mostrando la injusticia del plusvalor logrado como parte no pagado del salario). La ciencia económica fetichizada no se opone al cristianismo. 3). En una tercera posible relación, el economista se opondría a la dominación económica del capitalismo, habiendo previamente efectuado una crítica de la economía política (por ejemplo, la realizada por Marx), mostrando la injusticia o la perversidad del capitalismo que explota al obrero, ya que acumula ganancia con el plusvalor no pagado en el salario al obrero. Esta tarea es la propia de la “crítica de la economía política”, trabajo efectuado por Marx. El creyente se opondría por ello mismo al capitalismo (desde argumentos racionales). Una economía crítica muestra que es contradictorio el capitalismo al auténtico cristianismo de los primeros siglos. 4). En una cuarta posible relación, el mismo creyente, redescubriendo el sentido crítico del mensaje del cristianismo (mesiánico) que se opone a las injusticias sufridas por los pobres, los débiles, lucha que emprendieron los primeros miembros de las comunidades fundadoras (sean cristiana, islámica, budista, etc.), toma consciencia de la contradicción entre religión crítica (que invierte la inversión) y el capitalismo. Esto es lo que Marx llama “crítica de la teología”. Es una crítica teológica como retorno mesiánico a los orígenes, que en América Latina ha realizado la teología de la liberación. Un cristianismo crítico (que invierte la inversión de la cristiandad) es contradictorio al capitalismo. (pp. 11-12)

La crítica de la teología que sugiere Marx demanda a los cristianos ser críticos de su mismo cristianismo cuando son evidentes las contradicciones que desdibujan sus principales cometidos. El cristianismo, mientras sea cómplice de los sistemas de dominación, como lo hizo en la Edad Media con el feudalismo y ahora con el capitalismo neoliberal a través de lo que Marx denominó la fetichización o la sacralización de las formas profanas, llega necesariamente a una inversión o falsificación de sus raíces identitarias, las cuales, a su vez, están contenidas en la búsqueda y consolidación de la justicia, la paz, la fraternidad, la defensa de los derechos humanos y la dignidad de la raza humana.

El cristianismo en sus inicios, tal como lo vivió Jesús, sus apóstoles y las primeras comunidades cristianas, significaba una rotunda oposición a los sistemas de dominación (Mt 20,25), sus principios fundamentales son el amor a Dios y al prójimo como a uno mismo (Mc 12,28-34) y expresa que la relación con Dios está mediada por el mismo ser humano. De igual forma, la llamada regla de oro consistente en tratar a los demás como uno quiere que lo traten (Rm 12,17-19). Esta indicación cabe para cualquier otra religión que en fidelidad y coherencia con sus principios esenciales no debe justificar la

existencia y la connivencia con modelos económicos y políticos que van en contra de sus principios que están fundamentados en la salvación del ser humano de todo aquello que lo deshumaniza:

El comportamiento humano codicioso, que a lo largo de la historia humana ha sido condenado por todas las religiones y por todas las escuelas filosóficas, es hoy considerado algo loable en el mundo de la economía ortodoxa. Pero no se puede estar en favor de la codicia y de la justicia al mismo tiempo, ni se puede defender el futuro de la vida, si hoy explotamos ilimitadamente las riquezas del planeta. (Max-Neef y Smith, 2014, p. 12)

Por otra parte, Benjamin (2014) consideró el capitalismo como un fenómeno esencialmente religioso que sustenta sus cimientos en un sistema de culpabilidad que no permite ninguna expiación. Es decir, el sistema capitalista es una religión que destruye la vida en todas sus manifestaciones porque solo busca la eficiencia con miras a la rentabilidad, donde todo tiene un valor y un precio. Por tanto, esclaviza y condena a las personas llenándolas de preocupación y desesperación de forma continua. En este sentido, hay que ver en el capitalismo una religión porque “sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones. La comprobación de esta estructura religiosa del capitalismo, no solo como forma condicionada religiosamente (como pensaba Weber), sino como fenómeno esencialmente religioso” (p. 8)<sup>19</sup>.

En su análisis sobre la estructura religiosa del capitalismo, Benjamin (2014) reconoce tres rasgos que corroboran este postulado:

- El capitalismo es una religión puramente de culto de forma extrema, en él “todo tiene significado solo en relación inmediata con el culto. Desde esta óptica adquiere el utilitarismo toda su coloración religiosa. No conoce ningún dogma especial, ninguna teología” (p. 8).
- El capitalismo es la duración continua y permanente de un culto: “es la celebración de un culto sans trêve et sans merci (sin tregua y sin piedad). En él no hay un día señalado a la semana, ningún día que no sea festivo, en el sentido terrible del desarrollo de toda la pompa sacral, de despliegue máximo de aquello que se venera (p. 9).

<sup>19</sup> Esta línea de investigación sobre el capitalismo como religión es abordada por los investigadores y profesores brasileños Jung Mo Sung y Allan Coelho, principalmente. No nos adherimos necesariamente a todos los postulados de su análisis, pero, en general, comprendemos la necesidad de ampliar el concepto de religión en los estudios culturales para comprender la manera de hacer un análisis radical del sistema capitalista. Pretendemos profundizar en la elaboración teológica y sus implicaciones.

- El capitalismo es un culto culpabilizador, no es expiatorio. “Una terrible conciencia de culpa/deuda que no sabe liberarse echa mano del culto no para expiar la culpa, sino para hacerla universal, para grabarse en nuestra conciencia y, por último y ante todo, inmiscuir al mismo Dios en esa culpa para acabar interesándole en la expiación” (González Faus, 2012, p. 364).

La esencia de ese movimiento religioso que es el capitalismo connota resistir hasta llegar a un estado mundial de desesperación, y así culpabilizar a Dios para hallar la salvación. Es una religión que no consiste en la reforma del ser, sino en su destrucción. “Todo este cruzar el planeta-hombre por la morada de la desesperación, con la soledad más absoluta en su camino, es una actitud que deriva de Nietzsche: ese hombre es el superhombre, el primero que conoce la religión capitalista” (González Faus, 2012, p. 364).

El papa Francisco en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* condena el actual orden económico mundial al que califica de promover una economía inequitativa y de exclusión. Interpelados por la utopía de un nuevo orden mundial, el papa nos invita a decir “no” a una economía que está afectando la vida y la dignidad del pueblo por los procesos de deshumanización que están desencadenando, algo difícil de ser revertidos si no se toman los correctivos necesarios (n.º 51), correctivos como la opción de no aceptar una economía de exclusión y de inequidad porque destruye la vida y la asesina; una economía que “considere al ser humano en sí mismo como bien de consumo, que se puede usar y luego tirar [...] Los excluidos no son ‘explotados’, sino desechos, sobrante” (n.º 53). De igual forma, exige la denuncia de la lógica del libre mercado como una farsa, porque no ha sido posible ser confirmada ni verificada por los hechos mismos, todo lo contrario, ha sido generadora de inequidad y miseria. Con ello, se ha venido imponiendo la globalización de la indiferencia:

Para poder sostener un estilo de vida que excluye a otros, o para poder entusiasmarse con ese ideal egoísta, se ha desarrollado una globalización de la indiferencia. Casi sin advertirlo, nos volvemos incapaces de compadecernos ante los clamores de los otros, ya no lloramos ante el drama de los demás ni nos interesa cuidarlos, como si todo fuera una responsabilidad ajena que no nos incumbe. (n.º 54)

También nos impele a expresar un “no” a la nueva idolatría del dinero (n.º 55-56):

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 [...] 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. [...] El afán de poder y de tener no conoce límites. En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta. (n.º 55)

De ahí que, como afirma Max-Neef y Smith (2014), “cuanto más concentrado esté el poder, menos justa será una sociedad. Esta relación simple es especialmente relevante en el paradigma económico sobre el que se fundamenta el neoliberalismo, que exalta el mercado desregulado” (p. 9). En este punto, podría preguntarse: ¿tiene la razón teológica una palabra fundamentada en contra de las teorías económicas y políticas? y ¿cuál es el fundamento de la palabra teológica que busca legitimidad para hablarle a la economía y a la política? No solo apuntamos con esto la marginalidad de la palabra teológica crítica en los sistemas culturales y económicos, sino que también buscamos enganchar a la teología con la mundanalidad de la economía.

El neoliberalismo como sistema económico de dominación es injusto y asesino en su raíz, mata, tal como lo ha denunciado el papa Francisco en *Evangelii gaudium*. El maestro de Galilea también afirmaba: “Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y querrá al otro, o será fiel a uno y al otro no le hará caso. No podéis servir a Dios y al dinero” (Mt 6,24). No se trata tanto de apoyar una lógica monoteísta: “solo servirás a tu Dios”, pues esta consigna está en la base de muchos imperialismos. Se trata más bien de saber cuáles son las consecuencias de servir a los dioses, ya el Dios cristiano, ya el dinero. Si se entiende a la divinidad como un deseo de que el ser humano llegue a su plena realización, una ética consecuente con esta divinidad debe condenar abiertamente la manipulación y la degradación de la persona humana, individual y colectiva:

Una ética no ideologizada permite crear un equilibrio y un orden social más humano. En este sentido, animo a los expertos financieros y a los gobernantes de los países a considerar las palabras de un sabio de la antigüedad: “No compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos”. [...] Os exhorto a la solidaridad desinteresada y a una vuelta de la economía y las finanzas a una ética en favor del ser humano. (n.º 57-58)

La crisis es, por tanto, multidimensional: crisis de índole económica, política, ecológica, moral, cultural, religiosa, etc. Y cada una de estas dimensiones no puede ser leída de manera aislada, sino con una mirada holística e integradora que muestre claramente la profunda crisis que vive el ser humano hoy (Fornet-Betancourt, 2014, p. 185). Es decir, mirar críticamente el paradigma de mercado que ha permeado la sociedad

y preguntarnos con indignación ética que exige que este sea sustituido por una alternativa más humanizada (Max-Neef y Smith, 2014). En este sentido, Herrero (2013) sostiene:

Las diversas manifestaciones de esta crisis civilizatoria están interconectadas y apuntan a un conflicto sistémico entre nuestra civilización y aquello que nos conforma como humanidad. La forma en la que las personas se relacionan entre sí y con la naturaleza en nuestras sociedades occidentales se encuentra en flagrante contradicción con la organización de los sistemas vivos y de la propia sociedad. Más que crisis, nos encontramos ante una situación de profundo deterioro ecológico, social y humano. (p. 279)

Toda esta situación nos exige y anima para que busquemos y pongamos en marcha la transición hacia otros modelos económicos. Para ello, es importante que como sociedad civil y democrática establezcamos y prioricemos consensos sobre qué es lo que está funcionando mal en nuestras actuales sociedades, cuáles y por qué motivos hemos llegado a esta situación límite, qué vamos a hacer para cambiar el rumbo antes de llegar al precipicio. No cabe duda de que la evolución hacia un nuevo modelo pasa por revisar y transformar todos aquellos fundamentos que construyeron el actual armazón cultural, político, económico y religioso que es obsoleto porque va en contravía de las nuevas exigencias que guardan una estricta relación de sostenibilidad amigable y respetuosa con la naturaleza y con todos los seres y recursos que la habitan o la integran (Herrero, 2013).

El sistema económico capitalista y todo su armazón religioso y cultural ha desarrollado de forma contradictoria dos dependencias materiales que desfavorecen la vida. Por una parte, ignora la finitud de los elementos físicos del planeta, y por otra, oculta y minusvalora los tiempos necesarios para la producción social cotidiana bajo la falsa creencia de la autonomía tanto de la naturaleza como de las personas (Herrero, 2013). De esta forma: “Un sistema socioeconómico basado en el paradigma del crecimiento jamás será sostenible” (Max-Neef y Smith, 2014, p. 11).

En atención a el profundo y acelerado cambio climático, el agotamiento de la energía fósil barata y de los materiales, la huella ecológica desbocada, la profundización en las desigualdades sociales, la desresponsabilización del Estado y la sociedad del cuidado de las personas en situación más vulnerable, el aumento de la represión, el auge de los fascismos... parece ingenuo pensar en la factibilidad de una salida basada en meras reformas, por más osadas que puedan parecer. (Herrero, 2013, p. 282)

Es urgente y necesario nortear lo desnortado donde nos encontramos echando mano de la creatividad para reinventarnos y poner en el centro de la sociedad respuestas

a los siguientes interrogantes que son clave en este nuevo enrutamiento: cómo debemos habitar el planeta nuestra casa común (*Laudato si'*), qué es lo que dignifica y mantiene viva a las personas, esencialmente, qué se debe conservar, cuáles son las necesidades que se deben satisfacer para todas las personas, cómo distribuir los bienes y el tiempo de trabajo, quiénes y cómo toman las decisiones (los políticos) en nuestras sociedades para que nos ayuden a construir unos objetivos que reemplacen de una vez y para siempre la expansión consumista y mercantilista como motores de cambio y felicidad (Herrero, 2013). De lo contrario, el riesgo de la autodestrucción estará siempre a la vuelta de la esquina. El naufragio antropológico de la humanidad se debe a “la percepción dual y jerárquica sobre el mundo que nos rodea, propia de las sociedades occidentales”, que a base de verdades absolutas y de la idea del dominio del hombre sobre la naturaleza y del hombre sobre las mujeres ha impedido que la personas se comprendan como eco e interdependientes (Herrero, 2013).

No cabe duda de que la configuración de una cultura emancipadora, del no dominio y del no consumismo requiere la revisión de algunos de los mitos que esta comprensión dicotómica ha instalado en nuestra cultura como la ideología que sustenta el dominio del hombre sobre la naturaleza, la deslocalización del ser y el fundamentalismo económico como nueva religión civil.

El dominio del hombre sobre la naturaleza está sustentado en la ideología que hunde sus raíces en el pensamiento clásico, la cosmovisión judeocristiana y la física moderna. Newton, en el siglo XVII, sustentó el carácter mecánico y previsible de la naturaleza, la redujo a una enorme maquinaria cuyo funcionamiento podía ser explicado desde el punto de vista de causa-efecto. Después, Francis Bacon relaciona el saber con el poder y resalta la dimensión utilitaria de la ciencia cuando afirmaba que “la nueva ciencia proporciona un enorme poder sobre la Naturaleza a fin de conquistarla, someterla y estremecerla en sus fundamentos” (Herrero, 2013, p. 285). Siguiendo el mismo esquema, según Descartes el conocimiento de las leyes matemáticas que organizan a la naturaleza

otorgaría a los seres humanos la capacidad de manipular el mundo vivo según su conveniencia. Para él, los animales y plantas eran también máquinas que funcionaban a partir de las reacciones a los estímulos externos. [...] La Naturaleza queda despojada de su carácter divino, de su condición impredecible y misteriosa y deja de ser considerada un receptáculo de magia. Deja de ser un organismo viviente y complejo para convertirse en un reloj regido por un mecanismo matemático que debe descubrir el científico. (pp. 285-286)

Max-Neef y Smith (2014) agregan:

La economía convencional (mainstream) se sustenta en teorías neoclásicas, de fines del siglo XIX, que se basan en una cosmovisión mecánica. Ello implica que lo único que persigue son metas cuantitativas representadas por el crecimiento medido a través del Producto Interno Bruto (PIB), que se ha convertido en el indicador fundamental para todos los países y se ha transformado en un fetiche que, a estas alturas, está haciendo mucho daño. (p. 6)

Así es como en países como en Chile, mientras las cifras se presentaban como positivas, las consecuencias humanas de estas no aparecían en los informes económicos.

La deslocalización del ser está sustentada en el pensamiento dual que establece una relación dicotómica entre la mente y el cuerpo. Para contrarrestar esta ideología, Hernando (2012, p. 132), citado en Herrero (2013) afirma:

La identidad y la percepción del mundo antes de la escritura no se construyen a partir del pensamiento abstracto, de la reflexión, sino a través de la acción y del cuerpo. [...] No existe algo como “el pensamiento” que se pueda aislar y con el que sea posible relacionarse de forma separada (abstracta) a la relación que se establece con la propia realidad experimentada. (p. 287)

La cultura capitalista, en su particular cruzada contra los límites físicos, también se rebela contra los tiempos humanos y trata el cuerpo como otra mercancía “a la que le exige estar siempre nueva y flamante” [...]. Alienta el desprecio y miedo a la vejez y la enfermedad y el terror a la muerte. Vivimos de espaldas a la vulnerabilidad del cuerpo construyendo una especie de ilusión delirante de inmortalidad. (p. 288)

Frente al eslogan que hizo eco en la década de 1980, “no hay alternativa”, nos queda revertir los imaginarios dominantes y proponer nuevas formas de relación con la naturaleza y entre las personas que permitan caminar hacia una cultura de paz que pise ligeramente sobre la tierra (Shiva, 2006). La utopía de una nueva sociedad exige la puesta en marcha de una serie de condicionantes irrenunciables que implican trastocar los mitos y las ficciones con los que se ha consolidado el actual sistema económico (Herrero, 2013):

El sistema económico en el que vivimos no hace más que forzar a la gran mayoría de la humanidad a vivir sus vidas en la indignidad y la pobreza. También amenaza a todas las formas de vida; hasta a la vida misma. La despiadada arremetida contra

la capacidad sustentadora de vida de los ecosistemas, provocada por el incesante aumento en décadas recientes de la producción y el consecuente envenenamiento y el agotamiento de las reservas, no es una característica fortuita del Sistema. (Max-Neef y Smith, 2014, p. 11)

Precisamente, el primero de esos condicionantes a los que se refiere Herrero (2013) tiene que ver con la disminución de forma significativa de lo material en la economía: ello guarda relación con los propios límites físicos del planeta:

Se decrecerá materialmente por las buenas —es decir de forma planificada y justa— o por las malas —por la vía de que cada vez menos personas, las que tienen poder económico o militar sigan sosteniendo su estilo de vida a costa de que cada vez más gente no pueda acceder a los mínimos materiales de existencia digna. (p. 299)

El segundo condicionante es la interdependencia que supone que la sociedad en su conjunto se tiene que hacer responsable del bienestar y de la reproducción social:

Es una característica universal: todos somos dependientes y necesitamos cuidados, aunque sea un tipo de cuidado diferente según el momento del ciclo vital. Incluso en periodos de la vida en que puede que no se requieran cuidados físicos o económicos, siempre se necesita la atención emocional, también aquellas personas sanas y felices y aparentemente autónomas. (p. 299)

La tercera condición tiene que ver con el reparto de la riqueza:

Si tenemos un planeta con recursos limitados, que además están parcialmente degradados y son decrecientes, la única posibilidad de justicia es la distribución de la riqueza. Luchar contra la pobreza es lo mismo que luchar contra el acaparamiento de riqueza. Será obligado, entonces, desacralizar la propiedad y cuestionar la legitimidad de la propiedad ligada a la acumulación. La reconversión de la economía bajo esta lógica implicará dar respuesta a tres preguntas que se hace la economía feminista: ¿qué necesidades hay que satisfacer para todas las personas? ¿Cuáles son las producciones necesarias para que se puedan satisfacer esas necesidades? ¿Cuáles son los trabajos socialmente necesarios para lograr esas producciones? (Herrero, 2013, p. 300)

El cuarto condicionante deriva del deseo de construir sociedades en las que valga la pena vivir no de cualquier manera, sino dignamente:

Aprender a desarrollar una buena vida con menos materiales y energía, de forma que este bienestar sea universalizable a todas las personas, es el gran reto. Romper los vínculos simbólicos que hoy identifican la sociedad de consumo con la calidad de vida es una premisa inaplazable. En este camino, tal y como dice Jorge Riechmann: no tenemos valores garantizados metafísicamente, pero tenemos la convivencia humana, la belleza, el erotismo, los placeres de lo cotidiano, el acompañarnos ante la enfermedad y la muerte. (Herrero, 2013, p. 300)

De esta manera,

superar la dicotomía mente-cuerpo y concebir a la persona como un todo vulnerable y finito son condiciones necesarias para construir una cultura de sostenibilidad. El sistema de dominio que somete y esconde los límites y deterioro de la naturaleza y de los cuerpos es contra-humano y profundamente inadaptativo. Es una regresión en proceso evolutivo de los seres humanos. (Herrero, 2013, p. 289)

Desde la perspectiva ecofeminista<sup>20</sup>, la propuesta se enmarca en la vía de

“renaturalizar” al hombre ajustando la organización política, relacional, doméstica y económica a las condiciones de la vida que vienen secundadas por el hecho de ser parte de una comunidad biótica: Una “renaturalización” que es al mismo tiempo “reculturización” (construcción de una nueva cultura) que convierte en visible la ecoddependencia e interdependencia para mujeres y hombres. (Herrero, 2013, p. 289)

Necesitamos reemplazar los valores dominantes de la codicia y la acumulación por la solidaridad, la cooperación y la compasión. Se requiere la construcción de un modelo basado en las necesidades y los satisfactores (Max-Neef y Smith, 2014). Es decir, proponer una economía humanizada, un desarrollo a escala humana planetaria para los siglos venideros que estén basados en los siguientes postulados: la economía ha de servir a la gente, no a la inversa; el desarrollo se refiere a las personas, no a los objetos; el crecimiento no es sinónimo de desarrollo y el desarrollo no necesariamente requiere crecimiento; ninguna economía es posible en ausencia de los servicios de los ecosistemas; la economía es un subsistema de un sistema mayor y finito, la biosfera; las necesidades humanas no son infinitas y, por tanto, saciadas por el mercado; las necesidades humanas

<sup>20</sup> El ecofeminismo en la visión de Yayo Herrero es una teoría o conjunto de teorías que permite vincular diversas opresiones, pero también es un movimiento social, aunque, según indica, las “etiquetas” no son lo importante, sino “lo que hay de fondo”, es decir, “la defensa de la tierra y, por otro lado, un proceso emancipador de mujeres que se presentan y se configuran como agentes clave para defender y proteger la vida” (Herrero, 2013).

fundamentales son las mismas en todas las culturas y en todos los periodos históricos, lo que cambia es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de necesidades. En atención a estos factores, es posible un desarrollo a escala humana contrapuesto al capitalismo (Max-Neef y Smith, 2014).

Para construir una economía adecuada a los seres humanos, la producción tiene que ser una categoría ligada al mantenimiento de la vida y al bienestar de las personas [...]. Hay producciones que son socialmente necesarias y otras socialmente indeseables, por más duro que resulte decirlo en un momento en el que el desempleo está desbocado. Distinguir entre ambas es imprescindible y los indicadores monetarios en exclusiva no permiten discriminar entre la actividad que satisface necesidades humanas y la que deteriora recursos finitos sin satisfacer necesidades. (Herrero, 2013, p. 293)

#### Una economía que tenga acento en lo social y que sea solidaria

resurge como una opción organizacional para hacer atender a las nuevas tendencias de consumo responsable, producción sostenible, comercio justo, finanzas éticas y otro sinfín de iniciativas que siguen un camino distinto al de la mercantilización, extractivismo y explotación propios de los actuales momentos y que constituye un sistema económico insostenible y un paradigma en crisis. (Álvarez Rodríguez, 2017, p. 15)

#### Una economía donde las mujeres sean valoradas y reconocidas:

Nosotras partimos del cuerpo como una integralidad de corporeidad, que comprende desde la biogenética hasta la energética, desde la afectividad, pasando por la sensibilidad, los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad y la sensualidad, llegando hasta la creatividad. Nuestros cuerpos que quieren comer bien, estar sanos, que gustan de las caricias y les duelen los golpes, nuestros cuerpos que quieren tener tiempo para conocer y hacer teorías, queremos desde nosotras nombrar las cosas con el sonido de nuestra propia voz. (Paredes, 2010, p. 100)

Tomar en consideración las experiencias y prácticas de las mujeres, tanto de las matronas en las culturas de las naciones originarias como las de las culturas afrodescendientes, promueve una sabiduría de descolonización, pues, en su práctica, múltiples estructuras de dominación son cuestionadas, transformadas, creativamente superadas. Estas prácticas

han sido transformadoras y transgresoras de la economía del capital. Su lógica no ha sido de acumulación en términos monetarios; ha sido la lógica de sobrevivir,

la de hacer la amistad, de mantener la parentela y el compadrazgo dentro de las comunidades. [...]. La memoria ancestral de la cultura afrodescendiente nos ha garantizado: La permanencia y pervivencia de las comunidades en los territorios. Enfrentar las propuestas hegemónicas del mercado, mediante el fomento de las formas propias de producción e intercambio. Fomentar y defender nuestros procesos autónomos y de afirmación en las prácticas de subsistencia. Mantener el valor de la palabra y nuestras formas alternativas de comunicación, educación, cuidado y protección generacional de nuestros renacientes. (Machado Mosquera et al., 2018, p. 31)

La crítica radical a la economía política desde el sur global ha sido realizada principalmente por aquellos colectivos en resistencia, sobrevivientes de los resultados y las consecuencias de las teorías económicas elaboradas en el norte global. Esta economía patriarcal-colonial que está destruyendo el planeta tiene en América Latina un campo fértil para su crítica. Esta crítica, sin embargo, no busca ser “latinoamericana”. El diálogo que hemos sostenido entre Max-Neef y Smith (2014) y Herrero (2013), entre otros, revela la necesidad de que nuestros análisis locales sean globales en su inspiración y su referencialidad.

## Culturas, diversidad y trabajo por la paz

*La construcción y la reproducción de las relaciones de poder, las múltiples formas de acumulación de riqueza y las diversas maneras de opresión cultural han estado directamente vinculadas al desprecio del “otro”, del “diferente”, del “inferior”, y que para los modernos, en nuestro país, han sido el indio, el afrodescendiente y la mujer.*  
Evo Morales

La defensa del territorio hace parte de la herencia cultural de las comunidades ancestrales en todo el globo. En ellas, hay una marcada correlación entre el ser humano y la Tierra, a la que se le reconoce como la Pachamama, es decir, la madre que da la vida. Esta forma difiere de los modelos colonizadores que han imperado en Colombia y América Latina donde la relación del hombre con la naturaleza es de expropiación y explotación con el interés de la dominación y el control. En este contexto, la paz está determinada por la tensión entre el modelo globalizador capitalista y la resistencia civil ejercida por las diversas comunidades en las que se hace evidente un profundo arraigo con lo que en Occidente se refiere como “naturaleza”. En su propio idioma, la filosofía indígena (si pudiéramos llamarla así) de muchos pueblos confronta y dialoga desde su sabiduría con

conceptos como el *suma kawsay*, un estilo de vida comunitaria y colectiva que se refiere a una vida digna en armonía y equilibrio entre el universo y el ser humano. La historia nos muestra que la teología se ha hecho generalmente de forma intercultural. En sus orígenes, el cristianismo emergió en el contexto judío-palestinese en una confluencia de naciones y fuerzas imperiales. Pablo, impulsado por la visión misionera, puso al cristianismo en contacto con la cultura griega y el mundo mediterráneo, hecho que terminó con la apropiación y asimilación, en la reflexión teológica, de la terminología y los conceptos de la filosofía griega (Flórez Suárez et al., 2019; Hogan, 2011).

Una de las características sobresalientes de los momentos actuales es el resurgimiento de las culturas que fueron durante muchos siglos ignoradas y subalternas. La imposición de una cultura occidental implicó un desmedido énfasis en el ser humano (antropocentrismo), que fue un reflejo del paso del sistema teológico al sistema racionalista del iluminismo de la segunda modernidad. A Dios le sucedió el hombre racional. Con la globalización, este paradigma cultural desencadenó el caos social, ecológico y planetario que padece el mundo de hoy (Flórez Suárez et al., 2017). La cultura occidental ha menospreciado los grandes y significativos aportes de las culturas milenarias a la configuración política y científica. En el periodo de mayor auge del desarrollo del capitalismo en el mundo, tiene lugar la globalización<sup>21</sup> como un espacio no solo para expandir la ideología neoliberal, sino también para la reivindicación y el reconocimiento de identidades y modos de vida milenaristas y aborígenes, diferentes de la cultura moderna. También se ha convertido en un espacio para hacer contribuciones al debate para que el desarrollo, la ciencia y la tecnología incorporen la dimensión ética y moral del ser humano que postula la urgencia de una convivencia en paz:

Este proceso abre un interesante debate político y conceptual que permite conocer conceptos éticos y morales de la vida y formas de organización política y social que han perdurado a lo largo de cientos de años y constituyen importantes aportes a la humanidad, en momentos en que se reconoce que el mundo dominado por la cultura occidental vive una crisis social y ambiental que adquiere claras manifestaciones de una crisis civilizatoria. [...] un espacio para discutir la centralidad del sujeto (ciudadanía, pueblo) en el marco de los límites y alcances en la relación entre igualdad, libertad y solidaridad y el desarrollo y profundización más vertiginosa que ha vivido la mundialización del capitalismo y la globalización en todos los ámbitos de la vida social. (Guendel, 2012, p. 134)

<sup>21</sup> La globalización no debe entenderse solo como profundización del mercado capitalista, también ha abierto un espacio para que los pueblos puedan levantar su voz y una oportunidad para la interacción y el reconocimiento de todas las culturas (Guendel, 2012).

Desde la perspectiva de la paz, la teología debe articularse con un pensamiento y una pluralidad de disciplinas que le permita indagar las estructuras de poder presentes en la religión cristiana, así como en cualquier otro sistema religioso o de producción de mecanismos de autoridad. En textos sagrados, simbolismos y sistemas de doctrina, se promueve sistemáticamente la conservación del statu quo. Sin embargo, en las prácticas religiosas que resisten a la lógica colonial, se cultiva una sabiduría que resiste a las formas de dominación de las versiones hegemónicas y conservadoras de la religión. Entonces, debe hacerse un cuidadoso balance hermenéutico entre religiones institucionalizadas, que se asocian a lo “trascendente” y a lo “universal”, y al mismo tiempo las religiones de culturas orales o culturas nativas, entre las cuales están las indígenas o ancestrales, la mayoría de las veces sin escrituras o filosofías según las formas europeas, que, consecuentemente, se estiman con menor valor, y se distinguen, generalmente de forma peyorativa, porque son muy cercanas a “la naturaleza” y centradas en torno a ritos y tradiciones, como si las culturas metropolitanas no pudieran definirse también en torno a estos (cf. Hogan, 2011, p. 91).

Ahí radica la importancia para la teología de dinamizar de manera creativa y dialogante su propia espiritualidad con la escucha profunda de las culturas ancestrales, pues, en la junción de estas sabidurías, que son cada una de ellas parte activa y de la energía vital, traerán equilibrio al planeta. Desde el cristianismo se debe indagar cómo y por qué se genera esta relación de respeto, sostenibilidad y cuidado por la naturaleza en estas culturas que fueron empujadas casi al exterminio por la “civilización” occidental (cristiana); la interacción entre las culturas es estructural al proceso humano:

Ninguna religión de trascendencia, lo que Aloysius Pieris llama religión “metacósmica”, puede existir en una forma pura, desligada de los miles de modos en que los seres humanos piensan, sienten, hablan y actúan; pese a sus pretensiones de singularidad y universalidad, tal religión permanece siempre y sin excepción en una especie de simbiosis con la religión “cósmica” cuyos puntos de referencia son el mundo natural y las colectividades que viven en armonía con la naturaleza. La religión trascendente existe en una tensión constante entre las lenguas y lenguajes culturales de sus propios orígenes, que siempre son portadores de las huellas de tiempos y lugares concretos, y las nuevas formas culturales en las que está continuamente llamada a expresarse de nuevo. La teología, pues, solo se puede hacer interculturalmente; es un proceso de traducción continua entre mundos culturales contruidos por el ser humano. (Hogan, 2011, pp. 87-88)

La teología de la paz nutre su perspectiva sobre la espiritualidad a partir del diálogo con las religiones ancestrales mediante el principio quechua que significa el “buen vivir” y que tiene como elemento fundante la armonía con la naturaleza y la solidaridad humana:

La noción del “Vivir Bien” postulada en los países andinos como una concepción del mundo social, espiritual y natural originaria indígena [...] presenta como un horizonte ético y moral que procura recuperar una concepción subalterna y superar la visión individualista y hedonista del capitalismo y la perspectiva transformista del socialismo, pero, por otro lado, es una contribución implícita al esfuerzo nacional por forjar un desarrollo basado en la igualdad, equidad y el reconocimiento de los derechos humanos. (Guendel, 2012, p. 137)

Sin embargo, sobre la visión alternativa del “buen vivir” aparecen diferentes formulaciones:

Una es la que se elaboró en algunos países latinoamericanos a partir de una larga tradición indígena, como en Bolivia y Ecuador. [...] se llama Suma Qamaña o Sumak Kawsay [...] lo que se puede traducir como buen vivir. No se trata del vivir bien aristotélico, que parte del individuo. Se trata más bien de una convivencia, sin la cual no se puede vivir bien. Es algo que en África del Sur se llama: yo soy, si tú eres, o yo soy si ustedes son o variaciones correspondientes. En África se llama el humanismo Ubuntu y tiene una larga tradición en muchas culturas africanas. (Hinkelammert, 2016, p. 12)

A continuación, desarrollaremos sucintamente las dos formulaciones, tanto la africana ubuntu como la indígena sumak kawsay. Para la cultura afrodescendiente, el ubuntu tiene el significado de vitalidad, es comparado con el aire (oxígeno) que concede

reconocimiento de la existencia y re-existencia del pueblo negro, como una expresión viva de la diáspora africana. Soy porque somos, nos define como pueblo. Haciendo uso de la memoria histórica asumimos de dónde venimos, asumimos los ingentes esfuerzos de lucha por la libertad de nuestros ancestros y ancestras, donde un extremo y violento cambio de condiciones de vida en todos los ámbitos nos llevaron al límite y de esa forma llevaron al límite a la humanidad toda. Y ese Ubuntu, que llega con el muntu (bantú)<sup>22</sup> africano, y que acudiendo a la creatividad y adaptación, hizo posible que nos enraicemos en este nuevo territorio, re-nazcamos, seamos renacientes en este nuevo mundo luchando por la vida y alegría, la esperanza y libertad. (Machado Mosquera et al., 2018, p. 12)

<sup>22</sup> *Bantú*, plural de muntu, hombre. El concepto implícito en esta palabra trasciende la connotación de hombre, ya que incluye a los vivos y difuntos, así como a los animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven. Más que entes o personas, materiales o físicos, alude a la fuerza que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersas en el universo presente, pasado y futuro (Machado Mosquera et al., 2018, p. 12)..

Según la memoria de los pueblos y culturas afrodescendientes, las luchas por el buen vivir (ubuntu) han tenido lugar en un contexto histórico-político que ha estado “marcado por una experiencia: violenta, racista, capitalista, eurocéntrica y patriarcal frente al cual se plantean contrapropuestas organizadas que responden: al sentido de la vida, el respeto, la común-uniión y el cuidado de la naturaleza” (Machado Mosquera et al., 2018, p. 13). Ubuntu es una forma del buen vivir en que lo comunitario se enfatiza para cuidar del otro y lo otro (la naturaleza):

En las que confluyen raíces surafricanas en relación con las filosofías del río, las cuales rompen con el circuito de las reglas de juego cómplices del despojo. [...] es una filosofía comunitaria ampliamente diferenciada de la noción occidental de socialismo, el republicanismo, el partidismo político y la fragmentación del conocimiento entre tierra, territorio, vida plena y autonomía cultural, alimentaria y política. (p. 26)

De esta manera, “el buen vivir” es sustentado por las

filosofías del río y las prácticas plurales que portan las luchas de pueblos ancestrales: negros, indígenas, campesinos, urbano populares, mujeres, jóvenes, LGTBI, rom y demás comunidades subalternas en resistencia, develan y descolonizan los espacios de poder subordinante con experiencias practicadas y sabidas de otros modelos de mundos sustentables fundamentados en la relacionalidad, el sentipensamiento y la re-existencia. (Machado Mosquera et al., 2018, p. 27)

Lo que impide que estas filosofías y prácticas de sabiduría sean reconocidas como tal hace parte del paradigma cultural exclusivo y excluyente para el cual existe una jerarquía “natural” desde el punto de vista de las creencias y la religión. Si superamos esta visión jerárquica de las culturas y de las religiones, nos abriremos a un avance urgente para la humanidad, pues estas culturas y religiones

traen ontologías, epistemologías y sistemas de pensamiento relacionales que activan militancias ecológicas, éticas y estético-políticas vinculando el río, las semillas y cualquiera otra expresión de biodiversidad como condición de sustentabilidad y de futuro plural posible para la re-existencia de pueblos, tierra y territorios. Las políticas de vida activan la relacionalidad en cada lugar de acción cotidiana y colectiva en intersección con acciones jurídicas, reservan políticas de esperanza tramitadas por formas de vida alternativas al proyecto de civilidad-barbarie que promulga el modelo oficial del desarrollo. (Machado Mosquera et al., 2018, p. 24)

Leyendo esta referencia a las culturas y filosofías africanas, es inevitable pensar en la práctica de las comunidades laicales del río Atrato donde, desde este punto del análisis, parece evidente el origen trascendente y ancestral de su praxis por la paz. Muchas veces, el lenguaje de estas manifestaciones del pensamiento crítico de estas comunidades también constituye un impedimento para la aprensión de su valor, desde una cultura académica y científica occidentalizada que ha categorizado y jerarquizado el uso del lenguaje, ubicando el lenguaje mítico, poético o literario en condición de inferioridad con respecto al lenguaje depurado e higienizado del proceso conceptual. Una ecología de saberes y prácticas nos permite poner en pie de igualdad todas estas tradiciones que necesitan dialogar con el fin de que este diálogo cree los espacios necesarios para que emerjan los sujetos oprimidos y se interrumpan los sistemas de dominación. Considérese, por tanto, el valor heurístico y epistémico de este acróstico, en el que confluye la participación de la guardia cimarrona, las mujeres negras y los hombres jóvenes y mayores, eco y presencia de los antiguos guerreros africanos:

**L**ibertad cimarrona por la vida  
**U**topías realizables a partir de las prácticas y los anhelos de los pueblos  
**C**hontaduro para el pueblo que lucha duro  
**H**aciendo desde el ser diverso y colectivo, logrando  
**A**utonomías enraizadas con la tierra, territorios y pueblos en movimiento  
**S**ilencios rebeldes frente al silenciamiento y la subordinación de las culturas  
  
**P**oder desde las experiencias y formas de vida plausibles para pluralizar la democracia  
**O**rganizaciones y acciones hacia lo colectivo y comunal plural  
**R**esistencias por la re-existencia  
  
**E**pistemologías relacionales desde el pensamiento de culturas y civilizaciones milenarias  
**L**ugares de afirmación como prácticas de paz en contextos de guerra  
  
**B**ien-Estar de y en los territorios como garantía de pervivencia  
**U**niversalismo causa y causante de la red de interrelacionalidad  
**E**xistir en la pluralidad de maneras para hacer políticas de vida en los ámbitos cotidianos  
**N**o aceptación de la muerte y aceptación de la vida por el cuidado de la biodiversidad  
  
**V**inculación de soberanía alimentaria, autonomía en el trabajo y el cuidado de la vida  
**I**ncidencia en la vida política que refunda lo político de lo micro a lo macro  
**V**indicaciones por las transiciones al Buen vivir en la cotidianidad  
**I**ncorporación de los modos milenarios de ser milenarias en la acción  
**R**e-existencia por la vida de la tierra y de nosotros-as en ella.  
(Machado Mosquera et al., 2018, p. 24)

El “buen vivir” desde la perspectiva indígena es recogido y expresado en una polisemia de significado: es vida en plenitud manifestada de forma material y espiritual para todos, es la armonía y el equilibrio interno y externo de una comunidad:

La convivencia es posible en tanto existan los consensos y la voluntad y las condiciones para lograr la armonía en la comunidad, obviamente la comunidad y la naturaleza. Estas formas de relaciones determinan las formas y los sistemas de vida en los seres humanos. Es decir que somos colectivos. Todos los pueblos originarios, incluso en el Occidente, nacieron así. Luego nos individualizan, nos ciudadanizan. (Macas, 2010, citado en Arteaga-Cruz, 2017, p. 910)

Ahora bien, es necesario precisar algunos de los elementos fundamentales que caracterizan la filosofía *sumak kawsay* frente al capitalismo, pues el “buen vivir” no equivale al estado de bienestar del que hace alarde la filosofía neoliberal:

- El sujeto es colectivo, no el individualismo.
- Existe complementariedad para el aprovechamiento de los recursos naturales y el trabajo comunitario o colectivo.
- Hay una valoración de las relaciones comunitarias en el uso de los bienes a cambio de la competencia que promueve el capitalismo.
- Se incentiva la abstención de la acumulación, mientras el sistema capitalista no lo hace por la afectación de la oferta versus demanda.
- Se fundamenta y promueve en la armonización con el entorno y la naturaleza (Maldonado Castellanos, 2009, p. 910).

El *sumak kawsay* es una alternativa al discurso eurocentrista de carácter antropocéntrico que le ha hecho tanto daño a la naturaleza al considerarla una cantera de recursos infinitos. La Constitución Política del Ecuador y de Bolivia la oficializaron como política de Estado: “Uno de los aspectos principales que sirve como base para la planificación en el PNBV [Plan Nacional del Buen Vivir] es que el *Sumak Kawsay* parte de “la relación armónica entre los seres humanos y con la naturaleza” (Morocho Ajila, 2017, p. 183). Según las costumbres del ser humano contemporáneo, el *sumak kawsay* señala:

El Buen Vivir o *Sumak Kawsay* supone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos/colectivos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno —visto como un ser humano/colectivo,

universal y particular a la vez— valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente, sin producir ningún tipo de dominación a un otro). (Morocho Ajila, 2017, p. 184)

En otras palabras, el *sumak kawsay* es una filosofía que propone un desarrollo centrado en las libertades humanas más que en el crecimiento económico. En este sentido, Sen (2000) afirma:

El desarrollo requiere de la eliminación de importantes fuentes de la ausencia de libertad como son: pobreza y tiranía, oportunidades económicas escasas y privaciones sociales sistemáticas, falta de servicios públicos, intolerancia y sobreactuación de Estados represivos. A pesar del incremento sin precedentes de la opulencia global, el mundo contemporáneo niega libertades elementales a enormes cantidades de personas, si no es que a la mayoría. [...] La libertad es esencial para el proceso del desarrollo por dos razones diferentes. 1) La razón evaluativa: la valoración del progreso debe hacerse tomando en cuenta principalmente si mejoran las libertades que tiene la gente. 2) La razón efectividad: La consecución del desarrollo está completamente subordinada al libre albedrío de la gente. (p. 15)

Estos aspectos se fomentan en las diversas comunidades a través de la reciprocidad, la complementariedad y la correspondencia en el conocimiento, el cuidado y la protección de la Madre Tierra a la que la llaman con cariño y respeto la Pachamama. Ella, la Pachamama, engendra y surte de vida sana y colectiva a todos sus hijos. En esta perspectiva, se construye el contenido y el espíritu que ha de dinamizar los objetivos y las actividades económicas, políticas, culturas y religiosas. Estos son un medio no un fin, por lo que han de estar sujetos a la dinámica de los sistemas naturales, manteniendo como prioridad el cuidado, la mejoría y el respeto de la dignidad humana en armonía con la naturaleza (Acosta, 2010).

La filosofía del “buen vivir” desde la cosmovisión de los pueblos ancestrales demanda la restauración del mundo de los actuales estragos generados por la actividad económica a cambio de un equilibrio armónico y amigable entre el ser humano y la naturaleza. Para ello,

desarrolla principios, códigos y valores indígenas que han resistido y persistido durante más de quinientos años, los cuales sería preciso rescatar para así recuperar la cultura de la vida, en armonía y respeto mutuo con la naturaleza [...]. En lugar de seguir manteniendo el divorcio entre el hombre y su biósfera, y considerarla como ente inanimado y fuente inagotable de recursos, sin dar cabida a su aquejamiento y consideración a su necesidad de recuperarse por

fuera de la explotación humana, la tarea consiste en propiciar su reencuentro, en intentar unificar los principios de sostenibilidad que se rompieron por la fuerza imparable de una concepción de vida que resultó ser devastadora. Para lograr esta transformación civilizatoria, la desmercantilización de la naturaleza se perfila como indispensable. (Acosta, 2010, p. 18)

En este sentido, una de las tareas fundamentales que demanda la construcción de un mundo armónico derivado de la filosofía y la espiritualidad del “buen vivir” consiste en el diálogo permanente y constructivo de los saberes y conocimientos ancestrales con los grandes avances del pensamiento universal, en un proceso de continuada descolonización de la sociedad de todos aquellos paradigmas contenidos en el modelo neoliberal<sup>23</sup> (Acosta, 2010).

He aquí la autoridad de la palabra teológica para enjuiciar (otra forma de comprender la noción de crítica) el modelo capitalista neoliberal. Armada de una historia que se articula con los principios humanistas, la teología de la paz condena el sistema político-económico que ha llevado a la devastación de los recursos naturales y humanos de los pueblos latinoamericanos, propiciada por los grandes emporios trasnacionales que solo están interesados en la explotación no solo del recurso humano, sino de todos los recursos tanto los minerales del subsuelo como los de la fauna y flora de nuestros territorios, dejando por doquier una estela de ruindad, muerte y desolación que viene a manifestarse en aspectos tan evidentes como la contaminación de ríos, valles y mares, la deforestación de grandes extensiones de bosques para fines mercantilistas.

Todo ello solo ha contribuido a la expansión de la pobreza, una de las más crueles y absurdas expresiones de la violencia estructural del sistema. Los pueblos han sido llevados a una situación de absoluta dependencia, sometimiento y pobreza. Para hacer frente a estos sistemas colonizadores, urge y es necesaria la implementación de sistemas políticos y económicos que contribuyan de forma digna a una mejor distribución y comercialización de los recursos en las sociedades actuales bajo el postulado de la búsqueda del bien común (Cabrales, 2016). Serán, pues, gobiernos de transición, de un modelo depredador, a uno que proteja la vida:

El problema de la pobreza, de la contaminación ambiental, las crisis sociales recurrentes y la globalización excluyente demandan día a día de la reorientación de los modelos de desarrollo hacia opciones más cercanas a nuestros postulados ancestrales y la conservación de nuestros recursos y fuentes de agua; para tal fin debemos combinar con creatividad, realismo económico y cohesión social

<sup>23</sup> El modelo económico que llevó a todos los rincones del planeta una apropiación privada del patrimonio público y la obsesión por el enriquecimiento personal debe ahora cuestionarse, puesto que vivimos en un planeta finito que no puede satisfacer las necesidades infinitas de tan solo el 20 % de su población (Cabrales, 2016, p. 91).

nuestras visiones del mundo y las particularidades de nuestras formas de abordar el desarrollo económico en atención a nuevas propuestas y paradigmas. (Cabrales, 2016, pp. 91-92)

El auge del desarrollo de los medios de comunicación y de las redes sociales son una oportunidad para que grupos humanos distintos de los hegemónicos como “etnias, guetos, minorías y grupos académicos del sur que antes permanecían en el olvido, de proponer y difundir otros ideales de progreso y paradigmas de desarrollo como el no consumo voluntario, el decrecimiento económico o el ‘buen vivir’” (Cabrales, 2016, p. 92).

Se trata, entonces, de concebir otros paradigmas de progreso que darían origen a nuevas herramientas, de tal manera que se contribuya a una mejor distribución de los recursos entre las sociedades desarrolladas y las menos desarrolladas, y que se amaine el impacto ambiental de las acciones humanas. Este propósito encierra, por supuesto, la necesidad de reducir los niveles de consumo y de plantear el decrecimiento económico como alternativas de verdadero desarrollo humano, de tratar de entender que este no depende exclusivamente de la satisfacción de las necesidades materiales más allá de los límites de la verdadera necesidad. (Cabrales, 2016, p. 93)

Las dos formulaciones, tanto la indígena *sumak kawsay* como la africana *ubuntu*, coinciden y se complementan. Se trata de una exigencia y referencia de orientación en la perspectiva del ser humano como ser viviente en respuesta al proyecto neoliberal de una sociedad sin derechos humanos que tiene solo derechos del mercado (Hinkelammert, 2016, p. 13). Las dos alternativas constituyen una apuesta por el proyecto planetario de un mundo en el cual quepan todos. Ello exige “la descolonización de la propia cultura. Como proyección puede precisamente definir lo que está ausente y hace falta en toda relación del ser humano con su ser cultural en todas sus relaciones con otros” (Hinkelammert, 2016, p. 13).

El diálogo con estas tradiciones se devuelve con preguntas que necesitan respuesta. ¿Cómo asumir la herencia del cristianismo en el continente latinoamericano sin desintoxicar la idea de cristianismo que ha dejado millones de víctimas fatales en nuestra historia reciente de quinientos años? ¿Tendrá la teología el coraje y la valentía de no solo denunciar el patriarcalismo de la práctica teológica y la subsecuente eclesiología patriarcal que en colusión con el sistema político son protagonistas de esta tragedia e ir más allá de la transformación de estos símbolos de poder? ¿Podremos transformarnos por medio de la renovación de nuestro entendimiento de modo que comprendamos la crítica a la voluntad del Dios Padre todopoderoso?

## Espiritualidades de liberación: más allá de Dios Padre

De lo anterior podemos inferir que, al ir esgrimiendo una aproximación conceptual con la que pretendemos esbozar la configuración de una teología de la paz, partimos del supuesto de que la teología es “una hermenéutica crítica y simbólica de la realidad humana y social a la luz de la revelación cristiana para la liberación integral del ser humano y de la sociedad” (Agudelo et al., 2004, p. 454). Para estos autores, este ejercicio crítico se hace “a la luz de la revelación cristiana”. Sin embargo, el principio pluralista, planteado por Ribeiro (2018), le agrega un desafío a esta limitación:

En el caso de aplicar el principio pluralista al marco religioso solo en general y en las posibilidades de enfoques interreligiosos, consideramos que la visión pluralista ni anula las identidades religiosas ni las absolutiza. La perspectiva pluralista mira las religiones en un plan dialógico, considerando cada contexto, especialmente los diferenciales de poder que están presentes. No se trata de la igualdad de religiones, sino solo de relaciones justas, dialógicas y propositivas entre ellas. (p. 247)

Cuando Ribeiro (2018) habla de enfocar los diferenciales de poder para América Latina, significa reconocer la desigualdad presente en la diferencia con la que son tratados los símbolos afroindígenas y cristianos. Esto garantiza que el enfoque dialógico que plantea el autor no sea un palabreo superficial, sino que parte de un análisis y reconocimientos de diferencias de poder.

En otras palabras, la teología es esencialmente una hermenéutica crítica de la acción de Dios en la historia y en la propia existencia que exige como respuesta una fe liberadora. Pero esa respuesta debe considerar la acción de Dios comprendida por otros pueblos con sus ideas de lo sagrado. La acción de Dios quedará, entonces, en un entre-lugar (cf. Bhabha, 1994), un conjuro performativo que exige la conjugación constante de las razones y sentipensares de este diálogo plural. Diferida y deferida (cf. *différance* de Derrida, 1989) al mismo tiempo y constantemente, la acción de Dios será, más que un acto segundo (es decir, palabra teológica), una espiral hermenéutica (Schüssler Fiorenza, 2000). La fe liberadora puede, eventualmente, tornarse en contra de Dios o de la idea hegemónica de Dios. La teología, en su carácter crítico, siempre será en algún momento de su producción una antiteología o una crítica de la religión, si se quiere.

## La teología de las religiones

En este ámbito, el asunto de la paz desde la perspectiva teológica exige una nueva disposición de reimaginar, recrear a Dios, al ser humano y a su entorno habitado por otros seres en unas dinámicas mediadas por la pluralidad y la diversidad. Este ha de ser el itinerario que constituye el gran desafío para teólogos comprometidos, hacia la configuración de una teología de la paz en la que la verdad, la justicia y la fraternidad conformen sus cimientos. La sociedad de hoy en tanto individuo, colectividad y etnias demanda de forma constante explicaciones, argumentos, contenidos e ideas que ayuden a la búsqueda y consolidación del sentido. La globalización nos ha expuesto también a la circulación de esta diversidad. Para ello, es necesario una teología crítica y pluralista que considere los diversos acentos, símbolos, significados y valores presentes en las diversas culturas y grupos para apoyarlos en la búsqueda de sentido (indígena, afrodescendiente, campesina, trabajadora, LGTBIQ+, juvenil, etc.). En este sentido, según Dupuis (1993), citado en Toro (2004), afirma:

La teología, entendida como interpretación contextual, no puede más que ser local y diversificada. La razón es que la experiencia cristiana está por todas partes condicionada por el contexto en el que se vive, con sus dimensiones sociopolíticas, culturales y religiosas. Por eso ninguna teología contextual puede reivindicar una relevancia universal, e inversamente, ninguna teología que pretende ser universal es realmente contextual. Vale decir que ninguna teología singular puede reivindicar la propia validez para todos los tiempos y lugares. En resumen, la teología universal consiste en la comunión de varias teologías locales, así como la Iglesia universal es la comunión de todas las Iglesias locales. (p. 331)

Lo anterior nos sumerge y convoca en el reconocimiento del pluralismo religioso que está conformado por las distintas formas culturales o religiosidad con sus doctrinas, filosofías o cosmologías, con desarrollos subsecuentes en lo económico, lo político, los modos de producción, etc. Sin embargo, el pluralismo religioso es un factor clave en el porvenir de la paz en Colombia, por tanto, su intervención y comprensión es parte esencial en el desarrollo de una teología por la paz. La reflexión teológica desde una opción por la paz consiste en el cultivo de una forma de espiritualidad comprometida con la transformación de la realidad histórica en todas sus dimensiones, lo político, lo económico y la cultura. La nueva espiritualidad ha de hacerse de forma holística, integral, descentrada y descolonizada, que considere lo corporal, lo sexual y lo simbólico de cada cultura. Si lo sexual y lo religioso-otro son objeto de miedo por parte de la cultura hegemónica, estamos delante de un síntoma de descolonización:

La vida espiritual no consiste en cultivar el retiro, sino en abrirse al mundo, celebrando sus dones y curando sus heridas. No debemos reprimir nuestra dimensión corporal. El cuerpo es nuestra forma de inserción en la realidad física y espiritual. Bonhoeffer no siente aprecio por el ascetismo. De hecho, describe a quienes cultivan el sacrificio y las privaciones como “hijos infieles de esta tierra”. El cristiano no debe vivir en las nubes. El cristianismo debe vivir en el centro del mundo, asumiendo su mayoría de edad, lo cual significa “vivir como hombres capaces de enfrentarnos a la vida sin Dios”. Ser cristiano no significa cumplir con una rutina de plegarias, ritos y sacramentos, sino “ser hombre”, es decir, libre, responsable y racional. (Narbona, 2017, p. 32)

¿En qué consistiría una apuesta clara por una espiritualidad encarnada y compatible con la realidad social y política en la que están inmersos los pueblos y con las diversas culturas que tienen lugar? Ha de ser una teología consciente, crítica y sintiente, que conciba la salvación como una liberación humana desde la praxis y la realidad de todo aquello que aniquila y extingue la vida en sus diversas manifestaciones. Solo desde esta perspectiva se puede afirmar que “la teología se hace discurso al servicio del ser humano, de las personas y de las comunidades, las cuales desarrollan su vida inmersos en la cultura” (Escalante, 2018, p. 14). Actualmente, como propone Acosta Rodríguez (2012), citado en Martínez Trujillo y Zapata Muriel (2018),

se hace menester rescatar la riqueza espiritual de las religiosidades indígena y africana: el respeto por el medio ambiente, el origen del ser humano de la tierra, la relación armónica con el cosmos, el sentido de amor por la Tierra-madre “Pachamama”, y relatos como el del Popol Vuh. Esto permite inferir que hoy el camino espiritual es la senda adecuada que, al ser redescubierta por el hombre desde lo profundo del corazón, le devolverá su condición prístina oculta en su inconsciente espiritual, el recuerdo de la gran madre, del gran padre, dadores uno y otro de su conexión con la Madre Tierra. (p. 102)

En una perspectiva de espiritualidad liberadora, la tradición judeocristiana se muestra aún demasiado antropocéntrica y androcéntrica, y esto es parte del problema. En cambio, se requiere una renovación espiritual que lleve al ser humano a recrearse ética y espiritualmente de una manera descentrada. Al respecto, Boff, citado en Martínez Trujillo y Zapata Muriel (2018) afirma:

La idea básica es que el centro no es el ser humano; el centro de todo es la vida y su inmensa diversidad; y como subcapítulo de la vida, el ser humano. Este está dentro del misterio de la vida; no por encima, como quien mira, domina y hace lo que quiera; el hebraico pone en el jardín del Edén a Adán y a Eva con la tarea

de cuidar y guardar; cuidar: mantener para que exista, y guardar para que puedan evolucionar, seguir adelante. El día que el hombre entienda que es jardinero de la creación ese día traerá unos cambios muy grandes. (p. 105)

De esta manera, el problema ecológico es ético y cultural, que reclama una nueva fundamentación teológica. En otras palabras, si el problema ecológico se enfrenta desde la ética, la teología está llamada a ofrecer una fundamentación teológica sobre Dios, el ser humano y el universo (Martínez Trujillo y Zapata Muriel, 2018). Surgen diversas preguntas. ¿Si el ser humano no está en el centro de la reflexión profunda, cómo afecta esta noción a la cristología? ¿Transforma esta nueva noción al Cristo en una interfase cultural cuyo objetivo es no salvar al género humano, sino mostrar una puerta hacia la armonización de Dios, el ser humano y la Tierra? La teología de la paz exige sacar todos aquellos idearios e imaginarios religiosos que justifican la sumisión, la esclavitud, el que unos manden y otros obedezcan, el que unos sepan y otros no, el que unos sean de primera clase y otros de segunda. En este sentido, Bonhoeffer sugiere rechazar esas ideas y doctrinas que justifican a un Dios todopoderoso y providente:

La idea de un Dios todopoderoso y providente [...] encarna la ilusión de un padre cósmico. Ese Dios nace del miedo a la muerte y el desamparo. Su función es disolver nuestros temores e incertidumbres, reduciéndonos al papel de hijos dóciles y obedientes. [...] ese concepto de la divinidad procede de las religiones primitivas, que rinden culto a un tótem para suplicar bienes y favores. Nada puede estar más alejado del Dios cristiano, que fracasa y sufre, sucumbiendo al poder político de Roma. En apariencia, el Dios cristiano nos abandona, pero ese abandono es su peculiar forma de estar con nosotros. Mientras se prepara para morir en el huerto de Getsemaní, Jesús pide al ser humano que participe en su impotencia. Ese gesto es una forma de comunión con lo sagrado que reconoce la autonomía del mundo y la responsabilidad del hombre. (Narbona, 2017, p. 33)

Para Bonhoeffer, la vivencia religiosa no consiste en el culto a lo infinito, sino en la comunión con lo infinito, es decir, con el otro. En este sentido,

las distintas iglesias deben funcionar como comunidades, no como instituciones: “Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida”. Esa nueva vida consiste en “estar-para-los-otros”. La verdadera trascendencia acontece en esa relación. Cristo murió para compartir los dolores del mundo, para ser una presencia viva y esperanzadora en mitad del sufrimiento, no para exaltar el poder de Dios, exigiendo humildad, paciencia y oración. (Narbona, 2017, p. 33)

En el Salmo 42, titulado por la edición española de la Biblia de Jerusalén como “lamento del levita desterrado”, se expone la situación lamentable del pueblo de Judá que ha sido exiliado en Babilonia, y en él encontramos una frase que evoca las burlas de los usurpadores extranjeros, y la crisis de fe del pueblo exiliado se repite como un estribillo a lo largo del salmo: “¿Dónde está tu Dios?” (vv. 4,11); una pregunta que se ha formulado también desde la teodicea (“si Dios existe porqué hay sufrimiento o pobreza” (cf. Sung, 1996). Tal pregunta ha sido recurrente a lo largo de la historia, y ese interrogante del salmista nos sigue taladrando en nuestros oídos:

*¿Dónde está Dios cuando pasa lo que pasa? Cómo hablar del actuar de Dios en la historia y del sentido de dicho actuar de frente a situaciones tan críticas como la violencia, los genocidios, las injusticias estructurales, los desplazamientos forzados, la impunidad, la corrupción estatal, empobrecimiento sistemático de las comunidades y del pueblo en general. (Casas Ramírez, 2012, p. 345)*

Parfraseando a Metz (1979) y Gutiérrez (1995), ¿cómo hablar de Dios después de una realidad en la que solo queda silencio, el silencio de las cámaras de gas, de los hornos crematorios, de las fosas comunes o de la simple y cruel impunidad? ¿Cómo hablar de Dios después de la masacre continuada de Trujillo? Para Lévinas (2004), citado en Casas Ramírez (2012), “la reacción más simple, la más común, consistiría en concluir en el ateísmo. Reacción que es también la más sana para todos aquellos a quienes, hasta entonces, un Dios algo primario distribuía premios, infligía sanciones o perdonaba las faltas y, en su bondad, trataba a los hombres como niños eternos” (pp. 345-346).

Precisamente, la pregunta ¿dónde está tu Dios? está emparentada con la pregunta ¿dónde está tu hermano? La respuesta a estas dos preguntas nos llevan a reflexionar sobre el modo en que Dios actúa en la historia y cómo podemos entender este actuar desde la fe (Casas Ramírez, 2012). El Concilio Vaticano II a través de la constitución Dei Verbum afirma que la Revelación está determinada por dos realidades que constituyen su objeto: “el ser de Dios (¿quién es?) y su voluntad para con los seres humanos (¿qué quiere?)” (Casas Ramírez, 2012, p. 360). Esto nos lleva a inferir que la Revelación no se concibe como la transmisión divina de verdades o fórmulas divinas para ser repetidas mecánicamente, “sino como la libre autocomunicación (autodonación, autovaciamento) de Dios al ser humano (“revelación trascendental”) en su historia concreta” (p. 360). Se trata de un concepto muy distinto de Revelación. De esta manera, tenemos a “un Dios que se revela salvando, en el único Escenario posible: la realidad histórica” (p. 360). En este sentido, Parra Mora (2005), citado en Casas Ramírez (2012), afirma que “ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento piensan el ser de Dios, sino que se refieren a los fenómenos de historicidad en los que ocurrieron sus actos de mostración, de salvación y de revelación” (p. 360). Y agrega:

En efecto, Dios se da a conocer en el hecho de liberar de la esclavitud; en el hecho de conducir a Israel a Canaán; en el hecho de constituirlo como nación [...]; en el hecho de darle la victoria en las luchas desiguales (1 Rm 20,13); en el hecho de defenderlo de la tiranía de pueblos más potentes [...]. En esos hechos y por esos hechos, los egipcios, o el faraón, o los confines de la tierra pueden “conocer a Yahveh” [...]. Y es claro que conoce a Dios, no el que especula sobre Dios, sino el que hace su experiencia histórica con Dios. (p. 360)

Dios siempre se hace el encontradizo, sale al encuentro. La novedad de ese encuentro con Dios es aquel que transforma y renueva la vida del ser humano. La novedad es que Dios siempre es apertura, está saliendo constantemente al encuentro de sus hijos, pero para ello se exige tener una disposición interior con el fin de captar y concretar esa presencia de Dios en su vida. Precisamente, para encontrar al Dios de la historia, es imprescindible buscarlo donde realmente está:

Es decir, en los oprimidos y los sufrientes, en los excluidos y crucificados, víctimas e ignorados de la historia, no porque Dios haya causado su sufrimiento, o “los esté probando” (como se diría desde la heteronomía), sino porque la situación en la que se encuentran ha reclamado su compromiso misericordioso y solidario, como lo prueba y expresa el acontecimiento de la encarnación. (Casas Ramírez, 2012, p. 371)

Precisamos que, más que en los oprimidos y sufrientes, la divinidad se encuentra en la energía que anima a continuar. En palabras de Castillo (2009), al Dios de Jesús lo encontramos donde Jesús dijo que lo podemos ver (Lc 6,20-23; Mt 25,31-46):

En los que pasan hambre y sed, en los forasteros (los que no son “de los nuestros”), en los que no tienen qué ponerse y andan desnudos y desarrapados, en los enfermos, en los presos de las cárceles, en los niños, que son la expresión antigua de los que ahora tienen que vivir “sin papeles”, los que carecen de derechos y de la dignidad que otorgan los derechos a las personas. Por tanto, el Dios de los templos y liturgias, el Dios de las leyes y las observancias, el Dios de los funcionarios de lo sagrado y lo excelso, ese Dios es verdadero en la medida, y solo en la medida, en que nos hace más humanos, es decir, en la medida en que nos hace lo que se hizo él. Tan profundamente humano, que la “locura” y la “debilidad” son las “patologías” que los “sabios” y “entendidos” de este mundo le echan en cara a Dios siempre que desprecian en esta vida a quienes, como pueden y quizá torpemente, quieren seguir encontrando a Dios donde Jesús nos dijo que había que encontrarlo. (p. 144)

¿Qué implica este desplazamiento del lugar teológico de la Revelación? Tal vez se trata de confesar que el centro de nuestras creencias no está en la afirmación Jesús es Dios, ni tampoco en la confesión Dios es Jesús:

Lo específico del cristianismo no es la afirmación de un conjunto de verdades sobre realidades trascendentes, basadas en unos conceptos y en un lenguaje metafísico de matriz helenista, sino algo mucho más importante en la vida, que se sitúa en el centro de la existencia humana. Dios se dio a conocer en Jesús humanizándose, descendiendo hasta el fondo, hasta lo más bajo, hasta lo mínimo, lo que es común a todos los seres humanos, aquello en lo que todos los humanos coincidimos, más allá de las diferencias étnicas, nacionalistas, culturales, de género, de origen, de lengua, de religión o de cultura. El Dios de Jesús se identifica con lo humano que es común a todos los humanos, aquello en lo que todos coincidimos. (Castillo, 2009, p. 145)

La primera epístola de Juan nos pone al tanto de la única definición que los cristianos tienen de Dios: “Dios es amor” (1 Jn 4,8,16). Por tanto, al ser el amor una experiencia humana, inmanente, se concluye que el conocimiento de Dios está supeditado a lo humano. Para ello, Jesús anunció el Reino de Dios consistente en curar enfermedades, aliviar sufrimientos, dar vida en abundancia (Jn 10,10), una preponderancia del cuerpo, los cuerpos y su materialidad, que es casi innegable:

La preocupación de Jesús por la vida y la salud de las personas provocaba rechazo y, en ocasiones, incluso “escándalo”, como lo indica el mismo Jesús [...]. Y es que dar vida a la gente y aliviar el sufrimiento de los más desgraciados eran cosas que ponían nerviosos a los líderes de la religión. Porque todo aquello enfrentaba a la gente ante la urgencia de tomar una opción decisiva a favor o en contra de Jesús. [...] Jesús, en cuanto se puso a actuar en público, lo primero que hizo fue dedicarse a anunciar la llegada inminente del Reino de Dios [...]. Pero hacía eso “curando todo achaque y enfermedad del pueblo” [...] porque “salía de él una fuerza que sanaba a todos” [...]. Afirmaciones de este tipo se repiten con frecuencia en los Evangelios [...]. Estos textos recogen los “sumarios” en los que los evangelistas resumen de forma condensada a qué se dedicaba Jesús. Y la reacción que aquello producía en la población. (Castillo, 2009, p. 212)

Entre esta fundamentación es imprescindible comprender el significado original de la expresión “Reino de Dios/Reino de los Cielos” que tantas veces usaba Jesús, y que se constituyó en el tema central de su predicación. Entre los textos del testamento cristiano,

“reino” es una forma concreta de organización de una sociedad, es decir, es un sistema político. Siguiendo estos pensamientos, podemos definir el Reino de Dios como un orden alternativo a las organizaciones sociales humanas. En palabras del teólogo menonita John Driver, el Reino de Dios “tiene que ver con las formas concretas que toma la vida entre su pueblo. Es en las relaciones entre el Pueblo de Dios donde se manifiesta su gobierno”. (Martínez García, 2021, párr. 2)

Desde esta perspectiva, el anuncio del Reino, tarea fundamental de la Iglesia, entraña un cambio radical del orden actual de las cosas que está organizado conforme a las exigencias del sistema capitalista (Castillo, 2009), que es el causante principal de sufrimiento que padece hoy la gran mayoría de la población mundial. El compromiso del creyente es remover el sufrimiento de sus hermanos, por tanto, la atención y el cuidado a los hermanos sufrientes y necesitados es una prioridad a la que hay que atender, tal como lo señala la parábola del buen samaritano (Lc 10,30). Es decir, siendo defensores y promotores de la dignidad humana, atendiendo a los desheredados, enfermos, encarcelados, hambrientos, solitarios (Mt 25,31 y ss.). En la realidad histórica, hay una interpelación recíproca que no se puede desconocer y es la relación que se establece entre el Evangelio y la vida concreta personal y social del ser humano (Celam, 1979).

Desde la perspectiva del Reino de Dios, las personas que lo acogen, entienden y optan por una serie de valores que contrastan con los antivalores en los que se amparan los actuales sistemas económicos y políticos. Un ejemplo de ello, lo encontramos en la preferencia “del servicio sobre la dominación, la interdependencia sobre el individualismo y un estilo de vida sencillo contrario a la acumulación” (Martínez García, 2021). En este sentido, el Reino de Dios no es un mero “símbolo religioso”; no es una experiencia ahistórica, puramente retórica o escatológica; todo lo contrario, conlleva asumir opciones políticas, en el aquí y el ahora. No la vía de la política tradicional o de los partidos, sino mediante la búsqueda y consolidación del bien común, la solidaridad, la denuncia de toda injusticia, la proclamación de los derechos humanos, el cuidado del planeta. En palabras de Jon Sobrino, citado en Martínez García (2021):

“El Reino de Dios juzga y critica cualquier estructura histórica y social”. Frente a los imperios opresores, independientemente de la cultura o la época en que tales imperios gobiernen, la verdadera fe cristiana será subversiva [...] La buena nueva de Cristo es siempre invitacional, presentada en forma de testimonio, y nunca coercitiva. Cualquier tipo de triunfalismo o colonialismo en nuestro mensaje como Iglesia, cualquier tipo de alianza con gobiernos opresivos, será una mala noticia para víctimas de la injusticia social y la discriminación. No todas las iglesias representan el Reino de Dios, pero el Reino de Dios está presente entre todas las comunidades de fe que siguen a Jesús y practican su política. (párr. 5)

De igual manera, el discurso teológico no puede ser indiferente al fenómeno de la comercialización del que ha sido y está siendo objeto la religión, que en su expresión auténtica está llamada a ser camino de liberación:

Las grandes religiones pasan a funcionar y a ser tratadas en términos mercantiles. Esto es explicado por Rodney Stark y Roger Fink: se establece un mercado de adherentes actuales y potenciales, las organizaciones religiosas buscan atraer o conservar sus adherentes, y la cultura religiosa asume características comerciales [...]. En cuanto al comportamiento, las personas encaran costos y beneficios de la religión, escogen una religión o ninguna, y como en cualquier mercado, la demanda de consumidores se correlaciona con la oferta de bienes religiosos [...]. Estas realidades son cuestionadas por la teología. José Comblin y Alberto Moreira son enfáticos; el primero anota que la “economía occidental invade el mundo... y transforma todos los símbolos de todas las culturas en objetos de consumo”; y el segundo comenta: “la cultura del mercado se aprovecha del símbolo y de la dimensión utópica presente en el cristianismo y en otras religiones”. (Irrarázaval, 2015, p. 45)

Las infiltraciones del capitalismo en las estructuras religiosas y eclesiásticas son innegables:

Pero aún más grave es que sea idolatrado un mercado desigual y un yo insolidario. A fin de cuentas, impugnamos la idolatría del mercado que atenta contra la vida de pueblos pobres [...]. Ese es el gran obstáculo para la fe y su genuina inculturación. Se trata de ídolos generados por minorías pudientes, que también son venerados por las multitudes. Con respecto a esta problemática, las proféticas reflexiones de F. Hinkelammert, Jung Mo Sung, Ulrich Duchrow, José Comblin, tienen que ser tomadas en cuenta por quienes se dedican a la relación Evangelio-culturas. Cualquier actividad inculturadora está afectada por la macrocultura del mercado y el yo, con sus absolutos. Cuando esto no es tomado en cuenta, andamos en las nubes. (Irrarázaval, 2015, p. 46)

El Dios cristiano, revelado en Jesús de Nazaret, fue un hombre para los demás. El apóstol Pablo resume de forma magistral: “pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos” (Hch 10,38).

El Tú eterno se encuentra solo en, con y bajo el Tú finito. Lo cristiano es la entrega al prójimo, no el éxtasis místico, que sitúa a Dios en un infinito inalcanzable. Cristo se halla en todos los que sufren, especialmente en los pobres, locos, parias, enfermos y excluidos. Dios no está fuera, sino en el centro de nuestro existir. (Narbona, 2017, p. 33)

En otras palabras, el meollo de la fe en Dios está condensado en la preocupación visceral por otro:

El encuentro con el Hijo del Hombre [...] se manifiesta desde el punto de vista de una preocupación, del todo “secular” y mundana, por las comidas, las provisiones de agua, la casa, los hospitales y las prisiones; precisamente tal como Jeremías había definido el conocimiento de Dios, como un hacer justicia al pobre y necesitado. (Narbona, 2017, p. 33)

Una teología de la paz desde la perspectiva cristiana no es la obediencia a un Dios todopoderoso, sino el amor a sus semejantes, especialmente los que sufren en carne propia las penurias y los flagelos de la violencia, la discriminación y del hambre. Tal como lo han mostrado los gestos más nobles y virtuosos de hombres y mujeres en la historia de la humanidad, cuyo compromiso fue la lucha por el respeto y la dignificación de los derechos de los demás, es decir, sus acciones se hicieron carne y perduran como signos de vida y esperanza para la humanidad. Tenemos los casos de Martin Luther King, Nelson Mandela, Camilo Torres, Mahatma Gandhi, Enrique Angelelli, Sophie Scholl, Irena Sendler, Óscar Romero, Simone Weil, Edith Stein y Dietrich Bonhoeffer, entre otros.

Un escenario de encuentro racional y creíble entre el ser humano y Dios. Al igual que Jesús en la parábola del joven rico [...], Bonhoeffer postuló un seguimiento radical: “La Iglesia solo es Iglesia cuando existe para los demás. Para empezar, debe dar a los indigentes todo cuanto posee. [...] La Iglesia ha de colaborar en las tareas profanas de la vida social humana, no dominando, sino ayudando y sirviendo. Ha de manifestar a los hombres de todas las profesiones lo que es una vida con Cristo, lo que significa ‘ser para los demás’”. El joven rico se marchó apenado, incapaz de renunciar a sus bienes. Las distintas Iglesias han actuado del mismo modo. (Narbona, 2017, p. 34)

El discurso sobre Dios hoy ha de ser un discurso sobre la paz cuyo contenido fundamental sea la búsqueda de hallazgos, aproximaciones y soluciones que han de estar siempre transversalizados por la justicia, la verdad, la reparación, la reconciliación y la espiritualidad liberadora.

## Un ethos cotidiano para la paz

La teología de la paz va en consonancia con la apuesta de un nuevo estilo de vida alternativo, pero ¿cuáles con las implicaciones al pensar una teología que tenga como vínculo un estilo de vida alternativo que haga frente al paradigma de la obsesión consumista compulsiva que termina por someter a las personas en la honda de compras y gastos superfluos e innecesarios y al planeta en un desierto de basura? En este sentido, cabe indagar los aportes del cristianismo a la configuración de unos espacios públicos donde las relaciones de amistad, fraternidad, reciprocidad, justicia, verdad y reconciliación sean los principales pilares de la convivencia entre los seres humanos y los demás seres del universo:

La historia —marcada por relaciones de poder, económico en su mayoría— es escrita por los que detentan el instrumento de transacción. Así lo había hecho notar antes el filósofo Walter Benjamin (2009) cuando en la XII tesis sobre la historia recordaba que la ideología del progreso se nutre “de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados”. (Espinosa Arce, 2017, p. 104)

No cabe duda de que un estilo de vida alternativo ha de fundamentarse en el bienestar personal, comunitario y del ecosistema, siempre en la perspectiva de buscar el bien común. No perder de vista que “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” (Francisco, 2015a, n.º 203). Un estilo de vida que tenga la facultad y autonomía de ejercer libremente una “sana presión sobre los que tienen poder político, económico y social, [...] forzándolos a considerar el impacto ambiental y los patrones de producción” (n.º 206). Se supera así el paradigma tecnoeconómico propuesto por el modelo neoliberal, a cambio de una marcada acentuación y “aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida” (n.º 207). La paz concebida como bienestar para toda la raza humana en reciprocidad con todos los seres que habitan y pululan el universo constituye el cimiento principal en la construcción de una sociedad nueva. Un estilo de vida amigable y en armonía con los otros y el otro, caso que se da “cuando somos capaces de superar el individualismo, realmente se puede desarrollar un estilo de vida alternativo y se vuelve posible un cambio importante en la sociedad” (n.º 208).

La paz es camino y opción que se construye diariamente y que se edifica en medio de la realidad histórica transida de debilidades, desaciertos, pero también de aciertos y nuevas búsquedas que procuran la grandeza de la dignidad humana en comunión con todo el ecosistema que hace parte de su vida. En este sentido, al ser teología de la paz,

“dicha construcción y búsqueda viene iluminada por el principio de que Dios es la paz en sí mismo y que el Reino constituye la imagen perfecta de ese espacio comunitario que se sustenta en la práctica de las relaciones de paz” (Espinosa Arce, 2017, p. 106). La palabra hebrea shalom así lo expresa:

Ella está emparentada también con el significado de amistad, marcando así un sentido de relación interpersonal. Prévost (1992) sostiene que Shalom “pertenece a la raíz shalem, que quiere decir ‘estar sano, íntegro, completo’. Por tanto, la paz es un sentimiento de plenitud, de consumación y de armonía, basado en el bienestar integral de la persona o del pueblo”. Una de las cosas fundamentales de la antropología y de la consciencia de Israel es que no existe disociación entre la situación individual de la persona, ya que esta se entiende siempre en referencia al pueblo, y más específicamente a la alianza. (Espinosa Arce, 2017, p. 106)

En el análisis de las diversas experiencias significativas de paz analizadas en el contexto colombiano transversalizadas por la pluralidad étnica, racial y social, encontramos múltiples formas de sentidos y significaciones que apuntalan hacia una configuración de la teología de la paz. Es decir, considerar las diversas formas de concebir la paz como resultado de procesos teórico-prácticos allanados y construidos por las mismas comunidades. En otras palabras, los escenarios o lugares desde los cuales se perfila la configuración de la paz son el resultado de una contribución teórica que proviene de la visión particular de las comunidades que han vivido su existencia en condiciones de marginación, pobreza y violencia; lo relevante de sus procesos es la manera en que los han ido enriqueciendo a través de un “ver” complejo y multidimensional encaminado a la resistencia para defender el derecho a vivir con dignidad.

La paz es la consecuencia de una realidad más global, profunda e integral que está interconectada de forma complementaria con lo político, lo económico, lo religioso y lo cultural. Desde esta perspectiva, es evidente un foco de tensión en el que, por una parte, interviene un modelo socioeconómico de tipo extractivista causante de los nuevos conflictos socioambientales, y, por otra, el estilo de vida de armonía y equilibrio de las comunidades con el universo. Para Colominas (2007), citado en Martínez Trujillo y Zapata Muriel (2018):

La ecoteología intenta unir y relacionar los contenidos de las palabras ecología y teología, pretendiendo establecer el diálogo entre la ecología, la fe y la teología. La fe tiene mucho que decirle hoy al mundo en cuanto a su obrar ecológico mucho más si se entiende como respuesta, del hombre a Dios que facilita una adhesión profunda y sincera del primero con el trascendente, tal conexión transforma la vida del ser humano y lo compromete en la defensa de esta casa común. En este sentido

Castellón [...] añade que la fe cristiana, en este sustrato de la ecología, puede y debe brindar toda la riqueza de su tradición, que es, esencialmente, ecológica, y buscar nuevos paradigmas culturales, filosóficos y teológicos para cambiar radicalmente esta forma agresiva de relaciones y llegar a una cosmovisión más holística y ecuménica. (p. 94)

El planeta Tierra es la casa común donde habita el ser humano y, junto con otros seres, gime y grita de dolor porque está siendo devastada por los intereses de las grandes corporaciones mercantilistas que solo la ven como una gran cantera de materias primas para comercializarlas en un mercado que es insaciable, violento y concentrador de riqueza (Dausá, et al., 2015). Esta situación pone de manifiesto la urgente necesidad de poner en marcha una reflexión teológica que tenga como tarea prioritaria escuchar con atención la realidad de devastación en la que se encuentra el planeta y propender a la búsqueda y consolidación de opciones personales y comunitarias que logren revertir el estado lamentable en el que se encuentra la casa común.

La causa de todos los gritos de la casa común ha sido producida y mantenida durante largos siglos por una interpretación de carácter fundamentalista y literalista de los textos y la simbología de lo sagrado que concede facultades para que el ser humano explote y exprima a la naturaleza hasta dejarla exhausta y vacía, y al prójimo tratarlo o verlo como algo inferior y despreciable. Este tipo de actuaciones de la especie humana para con su prójimo y el planeta es la manifestación de una concepción antropocentrista y reduccionista del mismo ser humano que conlleva la aceptación privilegiada de la propiedad privada de una forma irracional en la que es normal las injusticias y las inequidades entre los pueblos. Esta concepción ha sido forjada, y deberá ser disuelta, en la teología.

Lo anterior nos lleva a plantear y desarrollar una lectura crítica de los textos sagrados como la simbología de lo religioso. Desde esta perspectiva, en el libro del Génesis pareciera que a Dios no le interesa en absoluto la naturaleza, que la creó para que el ser humano la sometiera y la explotara a sus anchas y sin escrúpulos: “Sean fecundos y multiplíquense. Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo animal que se mueve sobre la tierra” (Gn 1,28).

Así la “imagen de Dios” se volvió como la de un carcelero de la tierra, destructor de las florestas, explotador de trabajo esclavo y financista de pistoleros. Un ejército asesino y devastador; violencia reflejada en las páginas de la historia humana y que nada tiene que ver con el mensaje bíblico de la creación. (Dausá, 2015, p. 40)

En consecuencia, hacer uso del relato de la creación como de cualquier otro texto bíblico para justificar la dominación y la explotación sobre la naturaleza y sobre los demás

seres humanos que son sus hermanos es y será siempre una blasfemia y una enorme contradicción con el plan divino. Por su esencia, en el caso del cristianismo, el Dios que nos revela Jesucristo con su actuación y mensaje es un Dios de amor y misericordia, tal como lo expresa el evangelista Juan: “yo he venido para que tenga vida y la tengan en abundancia” (Jn 10,10).

La apuesta de una teología por la paz pone de manifiesto la extirpación de todo tipo de hermenéuticas utilitaristas y depredadoras que han puesto en marcha y justificado el antropocentrismo que se ha implementado desde la modernidad hasta nuestros días. Para hacer frente, el papa Francisco (2015) propone una nueva hermenéutica crítica en la que invita a todos los seres humanos a

dar el paso hacia una ecología integral y a una ecoteología desde el reconocimiento del planeta como la “casa común” de vivir una relación horizontal con todas las creaturas y de reconocer la dignidad de todo ser humano y la valía de todas las creaturas, evitando toda clase de explotación y de exclusión y promoviendo al hombre en su integralidad. (Martínez Trujillo y Zapata Muriel, 2018, p. 95)

El adelanto de estas nuevas condiciones exige la puesta en desarrollo de una ecología que no se preocupe solo por la naturaleza como un ambiente externo a la casa común, sino que busque la integralidad con todos los demás seres que hacen parte del universo en una actitud de complementariedad y equilibrio armónico. En este sentido, la ecología integral se transforma en ecoteología que tiene como propósito producir las ideas, los conceptos y las interpretaciones que generen una espiritualidad y una cultura que busque un desarrollo sostenible, amigable y razonable, y a la par la importancia y el reconocimiento tanto de la defensa de los recursos como el agua, el clima, la biodiversidad, pero también la transformación del sistema económico y político que ha gobernado y está gobernando la casa común. Sin esta revisión profunda desde la teología, no se lograrán cambios estructurales, pues la religión es la esencia de la cultura, así como la cultura es la forma de la religión (Tillich, 1972, 1974).

Por tanto, hay que poner en discusión el sistema social, económico y político con el que las clases dominantes, las corporaciones industriales y financieras; las élites privilegiadas y corruptas han administrado a sus anchas la casa común (Dausá, 2015). En respuesta, la prioridad es promover una conversión ecológica que enderece y configure unas relaciones justas, equilibradas y responsables del ser humano para con la naturaleza, en coherencia con el querer de Dios manifestado en la Revelación:

La creación puede comprenderse como un juego de la expresión divina, danza de su amor, espejo en el cual él mismo ve cómo él proyecta compañeros en su vida

y comunión. En este sentido, cada ser es mensajero de Dios, su representante y sacramento. Cada uno es digno, debe ser acogido y escuchado [...]. Esta teología de la creación tiene importantes consecuencias antropológicas, en cuanto invita al hombre a vivir su relación con las demás creaturas desde la horizontalidad y la fraternidad, superando todo antropocentrismo y todo biocentrismo, retornando al punto original, ser creatura de Dios, convocada para ser y dar cuenta al mundo de esta imagen y semejanza divina. (Martínez Trujillo y Zapata Muriel, 2018, p. 95)

Por otra parte, la teología de la paz ha de denunciar, sin tibiezas, la escandalosa fascinación no solo en Colombia, sino en muchas partes del mundo, con respecto a las ideas de derecha y fascistas, que en el fondo es el reflejo de una fascinación por el poder. ¿Será la misma fascinación que producían los discursos de Hitler y Mussolini en la Europa de la Segunda Guerra Mundial? En el contexto colombiano, como lo expresa la realidad de injusticia, desplazamiento y pobreza en la que están avocadas las diversas comunidades en sus respectivas regiones, el sistema neoliberal ha promovido, legitimado y financiado “una economía devastadora, basada en el agronegocio, el monocultivo, la minería por fracking, las exportaciones de la materia prima, el trabajo esclavo, la concentración latifundaria, las semillas transgénicas y los agrotóxicos” (Gallazi, 2015, p. 42). Como puede observarse, son contrarias y contraproducentes a la sostenibilidad equilibrada del planeta.

El papa Francisco ha denunciado con vehemencia que el planeta Tierra continúa siendo administrado y gobernado desde la perspectiva neoliberal, en la que prolifera una economía centrada meramente en la especulación financiera, los monopolios industriales y comerciales, la privatización de los servicios públicos.

En la Biblia, como en el diccionario de griego antiguo, no existe la palabra ecología, que hoy todos usan no siempre en el sentido correcto. Ecología tiene un sentido original referido al “discurso sobre la casa”. Entonces falta definir sobre qué modelo de casa estamos hablando. Casi siempre, en eso empresarios, ambientalistas y gobiernos coinciden, se entiende ecología como la relación que tenemos con la naturaleza, con el medio ambiente, podemos decir con nuestro entorno. (Gallazi, 2015, p. 41)

Las actuales condiciones de cuidado intensivo en que se encuentra la “casa común” por causa del modelo capitalista neoliberal exigen que se restablezca y reconstruya con suma urgencia un tipo de sociedad que tenga el compromiso de habitarla de manera digna. He aquí otro gran reto de la teología de la paz.

Al drama humano se le suma la degradación del medio ambiente. El planeta está siendo expoliado. El agua se hace escasa. Todo es objeto de compra y venta. A los pueblos de la tierra nos imponen las metas y estrategias del desarrollo noratlántico. La cotidianidad esta encadenada al mercado mundial. El individuo es puesto al centro del universo, y este es expoliado. (Irrarázaval, 2015, p. 35)

En este sentido, las relaciones internas que se dan en la casa común han sido influyentes y determinantes, por lo que se deben buscar nuevas relaciones, más igualitarias y fraternas, como nos dice Pablo: “Ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer, pues todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús” (Gal 3,27-28; Col 3,11). Esto nos lleva a plantear que hay que sacar de nuestros ambientes familiares, sociales, académicos y culturales todo tipo de relaciones que replican o promueven la lógica del dominio, de la opresión y de la exclusión. La consolidación de las nuevas relaciones han de estar dinamizadas exclusivamente por la defensa y conservación de la vida de todas las personas y su equilibrio multidimensional. En este sentido, el mensaje de Jesús contenido en los Evangelios es para que los pobres y marginados no sufran y sean felices. Es decir, ya no pueden seguir siendo víctimas de los males que provienen específicamente de la violencia y la pobreza. El ser humano es llamado por Dios para que viva en fraternidad con sus hermanos y goce de la libertad de los hijos de Dios. Las Iglesias no pueden seguir prestándose a través de sus templos, sacrificios, jerarquías y pastorales puestas al servicio de la lógica del que oprime y explota, y que ha hecho de la religión un negocio blasfemo y diabólico (Gallazi, 2015).

Casa, mesa, pan repartido y servicio deben sustituir los templos, altares, sacrificios y jerarquías. Eso fue lo que celebró Jesús en la cena. Y es eso que debemos seguir dando testimonio es su memoria y de su martirio. Pan repartido quiere decir, como el papa Francisco, afirma: Tierra, techo y trabajo para todos, significa bienes compartidos, luchar contra toda concentración latifundio excluyen devastador y violento. (Gallazi, 2015, p. 43)

El pan repartido, como lo expresa el papa Francisco, citado en Gallazi (2015), es una relación que contiene “tierra, techo y trabajo para todos; significa bienes compartidos, luchar contra toda concentración, latifundio excluyente, devastador y violento; la defensa de la vida contra todas las formas de esclavitud, aunque sean presentadas como crecimiento de mercado” (p. 43).

De igual manera, urgen unas nuevas maneras de relacionarnos con el planeta Tierra, la “casa común”, que pasan por unos estilos de vida de mayor austeridad y en sintonía con la armonización de todos los seres vivos sintientes y no sintientes que

pueblan el universo. El papa Francisco (2015a, n.º 8), citado en Martínez Trujillo y Zapata Muriel (2018),

retoma el aporte del patriarca Bartolomé en torno a recobrar consciencia acerca de la responsabilidad, en el daño que cada uno hace hoy al planeta: que los seres humanos destruyan la diversidad biológica en la creación divina... degraden la integridad de la tierra y contribuyan al cambio climático, desnudando la tierra de sus bosques naturales o destruyendo sus zonas húmedas; que los seres humanos contaminen las aguas, el suelo, el aire. Todos estos son pecados. Y añade: porque “un crimen contra la naturaleza es un crimen contra nosotros mismos y un pecado contra Dios”. (p. 98)

En esta misma línea de intención de establecer las causas de este problema ecoteológico que afecta a la casa común, el papa Francisco (2015a) señala:

La guerra, ella siempre produce daños graves al medio ambiente y a la riqueza cultural de las poblaciones, y los riesgos se agigantan cuando se piensa en las armas nucleares y en las armas biológicas. Porque, a pesar de que determinados acuerdos internacionales prohíban la guerra química, bacteriológica y biológica... en los laboratorios, se sigue investigando para el desarrollo de nuevas armas ofensivas, capaces de alterar los equilibrios naturales. (n.º 57)

Y añade:

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. El problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis y hace falta construir liderazgos que marquen caminos, buscando atender a las necesidades de las generaciones actuales incluso a todos, sin perjudicar a las generaciones futuras. Por tanto, se vuelve indispensable crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas, antes que las nuevas formas de poder derivadas del paradigma tecnoeconómico terminen arrasando no solo con la política, sino también con la libertad y la justicia. (n.º 53)

Pérez Prieto (1997), citado en Martínez Trujillo y Zapata Muriel (2018), afirma que “el ser humano no recibió de Dios el encargo de dominar —espoliar— la tierra, sino de cuidarla como un jardinero” (p. 100). Quizá, por ello, al hombre de hoy le corresponde reconocer la obra y comprender cómo el Espíritu de Dios habita en cada creatura, como

lo enseña Boff (1982), al afirmar que el espíritu de Dios está presente en toda la creación: “el espíritu duerme en la piedra, sueña en la flor, despierta en los animales, sabe que está despierto en los hombres y siente que está despierto en las mujeres” (p. 100).

La teología de la paz en la perspectiva de las teologías contrahegemónicas rescata el valor que tienen las religiones del mundo cuando se usan sus enseñanzas espirituales para fundamentar las luchas sociales, y así construir una sociedad más justa. Ese anhelo de justicia social se puede apreciar en las palabras que recientemente dijo el arzobispo de Cali, monseñor Darío de Jesús Monsalve Mejía, cuando afirmó que el Gobierno de Duque promueve “una venganza genocida para desvertebrar, desmembrar completamente la sociedad, las organizaciones sociales y la democracia en los campos y en los territorios”. Incluso, el Concilio Vaticano II, a través de monseñor Bruno-Marie Duffé, ha apoyado al arzobispo indicando que este representa “el grito de los pobres y el grito de la tierra” (Cabrera, 2020, párr. 2). Estamos realizando la teología de la paz en un contexto de dictadura. Pero el bien germina ya, cesará la horrible noche. La humanidad entera comprenderá las palabras del que murió en la cruz.