

The background features a vibrant, abstract composition of overlapping organic shapes in shades of yellow, orange, green, and grey. These shapes are decorated with various patterns: horizontal stripes, clusters of dots, zig-zag lines, and small rectangular dashes. A thin, dotted horizontal line is positioned near the top of the page.

Algunas orientaciones para la praxis de la Iglesia por la paz en Colombia

*El amor y la verdad se encontrarán, la justicia y la paz se abrazarán;
la verdad brotará de la tierra y la justicia mirará desde el cielo.
(Salmo 85, 10-12)*

¿Qué hacer?

La pregunta por la praxis en la teología latinoamericana, y en cualquier teología científica, es algo que va más allá de un simple “qué hacer”. La praxis como acción consciente supone un sujeto consciente; por tanto, presupone los procesos de concientización que le son necesarios. En este momento de nuestra sociedad, este sujeto debe ser una persona con una comprensión científica de la realidad. Y con la palabra “ciencia” estamos comprendiendo incluso las disciplinas de las humanidades, la historia, la filosofía, etc. Solo un sujeto que comprende someramente la historia puede entender su papel y sus posibilidades creativas en su entorno. Pero este sujeto también debe entender cómo funcionan los símbolos sagrados y cómo se construyen dictaduras desde los sistemas de creencias heredados de las viejas instituciones imperiales. Nos encontramos en una encrucijada extremadamente productiva; es tiempo de la acción.

La construcción de la paz es, sin embargo, una tarea para adultos planetarios. No basta solo con pertenecer a un territorio, aunque este tipo de consciencia geográfica es también indispensable, también es necesario trascender la idea de las fronteras locales, nacionales y regionales; a decir verdad, esta consciencia de la interconexión de todo el sistema planetario, entre culturas y cultivos, entre mapas étnico-raciales y geográfico-naturales, lo que a su vez presupone una comprensión científica de la realidad, acaba trascendiendo necesariamente estas fronteras. La construcción de la paz no puede ser, por tanto, un proyecto de gente muy bien intencionada, pero que carece de la formación necesaria para dicho proyecto. Al final, el nombre que le damos a ese proyecto, “construcción de paz”, parece ser la puerta de entrada a un proceso evolutivo que dará como resultado un tipo de ser humano y de sociedad que aún desconocemos.

Por esto, en este libro ha sido necesario trascender estas ideas generales sobre la paz, ideas llenas de lugares comunes, apelaciones a grandes valores y altos propósitos, pero que, en el fondo, evitaban las conversaciones desagradables, necesarias para la evolución del sistema. Estas conversaciones son, básicamente, sobre lo religioso, que incluye lo cultural; son sobre lo político, que incluye lo económico, y son sobre lo sexual o lo sexo-genérico. No es posible construir la paz sin conversar sobre estos temas. Incluso, como se puede comprender, ninguno de estos puede ser objeto de estilización académica o hiperespecialización; ninguno de estos produce contenidos que son importantes tan solo para unos pocos. Los ladrillos de la paz están contruidos del material que surja de estas conversaciones, que implican un grado de libertad y de, repetimos, acceso a los recursos y la igualdad.

Estos “ladrillos” no parecen un material muy firme a simple vista, pues todo depende de la configuración de estas conversaciones y, hasta cierto punto, nada de esto

puede prefigurarse. Sin embargo, es aquí donde la visión científica de la realidad puede ayudarnos a vislumbrar el porqué de esta situación. El énfasis en la centralidad de la democracia en las ideas políticas implica un reconocimiento de la necesidad de ampliar la base de este pueblo que busca gobernarse a sí mismo (demo-cracia). Y ampliar esta base, en América Latina, implica luchar en contra del racismo, el sexismo y la fobia de la diversidad sexo-genérica y cultural. Cada punto tocado por esta estructura de opresiones disminuye la persona humana y las comunidades humanas, fractura la democracia y obstaculiza la paz.

Lo que la ciencia nos muestra sobre la configuración política de un Estado más allá de la dictadura (es preciso recordar que, aunque vivamos nominalmente en “democracias”, la historia nos muestra que estas lo son tan solo en apariencia o de carácter bastante restringido) es que este sistema deberá guiarse por el principio pluralista (Ribeiro, 2020), por un lado, y comprender el carácter performático de la realidad, por otro. Lo primero, el principio pluralista, implica necesariamente una indefinibilidad que parece inherente a una organización que se orienta por la diversidad de enfoques, de valores y de formas, dispuestas en un modo no jerárquico. Lo segundo, la comprensión del carácter performático de la realidad, es simplemente el reconocimiento de que la transformación hace parte del ser, una revolución en la ontología tradicional, frente a la cual estamos en tardanza. Esta comprensión es imprescindible y requisito para el funcionamiento de un sistema basado en la diversidad.

Para comprender la emergencia de un orden no jerárquico en medio de una disputa política por la hegemonía, es imprescindible comprender el campo político como una disputa retórica que implica necesariamente la igualdad de quienes participen en ella en el acceso a los recursos necesarios para entrar en el sistema discursivo que genera, consecuentemente, un orden histórico particular. Al orden al que nos enfrentamos como humanidad es uno marcado por el imperialismo y el colonialismo, dos fenómenos culturales que, vistos desde una perspectiva holística y planetaria, son autodestructivos. El estudio sobre el discurso colonial descubre sus mecanismos de funcionamiento y nos ha permitido, igualmente, vislumbrar las estrategias de resistencia alrededor del mundo que resiste a ambos, colonialismo e imperialismo.

Una de las comprensiones radicales de los estudios sobre el discurso colonial es que este se basa en una lógica binaria y jerarquizante que opera a través de la producción continua de sistemas y estructuras sociales de privilegio, y múltiples subordinaciones y procesos de dominación y subalternización. La *différance* (Derrida, 1989) como dispositivo de producción de esta separación binaria y su inherente jerarquía subordinante constitutiva se ubica en espacios y lugares que mezclan elementos imaginarios con soportes materiales de lo que llamamos la existencia social y cultural. Estamos sosteniendo que la teoría

crítica contemporánea nos ha permitido observar cómo esta *différance* se ubica en estos lugares teóricos a los que hemos llamado raza, género, clase, religión, sexo, territorio²⁴, etc. Estas no son esencias, pues justamente ha sido esa la intención de los sujetos que desde la resistencia han desmontado la lógica subalternizadora y esencialista de esta *différance*. Son, más bien, espacios vacíos a partir de los cuales se genera una disposición particular de sus elementos, en una forma que sigue intereses y deseos particulares, los del privilegio, en una especie de formación discursiva colonial.

La separación entre personas y la subsiguiente clasificación y jerarquización está en la causa de un mundo imperial-colonial. Sin embargo, la resistencia ha mostrado que no es fácil superar estos procesos o, si quiera, identificarlos. Por un lado, están compuestos por personas históricas, pero al mismo tiempo son procesos de larga duración (varias generaciones). Por otro lado, estos estudios también nos han mostrado la capacidad que tienen tales sistemas de ocultar sus principios y lógicas de funcionamiento, de manera que, para identificar los patrones de subordinación y las lógicas de subalternización a lo largo del tiempo, ha sido necesario estar atento a esta dinámica performática del mal y a su dinámica cambiante y adaptativa. Al final, estas son características del ser, a saber: performático, transformista, adaptativo.

El momento de la praxis es el momento de la reorganización de estos elementos que componen el ser-siendo colonial. Por eso, una de las características del discurso colonial consiste en determinar que estos elementos no pueden moverse o no pueden transformarse. En el discurso colonial, el pene es y será masculino; la mayor melanina en la piel es y será inferioridad; el ser es y será racional, como en un “pienso luego existo”, yo, individualmente; esta tierra es y será mía/nuestra, y no de ellos, etc. El discurso colonial es, en sí mismo, este tipo de rigidez y fijación de los símbolos constitutivos de lo que llamamos cultura, en una estructura de significaciones cuyos efectos son la construcción de una sociedad machista, racista, irracional y terrateniente.

Una vez descubrimos que esta fijación en los significados de los símbolos es de carácter performático, es decir, que requiere los actos repetitivos para que se genere la ilusión de su existencia, se comprende de igual forma la necesidad de un cierto poder que controle, vigile y regule la repetición de estos actos. Poder colonial imperial. Poder de Dios o de la Razón. El principio del Padre, etc. Diversos nombres para un mismo principio

²⁴ Es curioso que una palabra como “territorio” no aparezca asociada con frecuencia en el debate sobre las identidades en la posmodernidad. Esto podría ser comprensible si se considera un persistente antropocentrismo en las ciencias humanas y sociales, para las cuales la comprensión del ser humano no implica necesariamente su enraizamiento geográfico. Aparece, en este punto, como un marcador identitario y como una estructura de opresión en la que es necesario incluir en la zona del ser la intrínseca e indisoluble relación entre el ser humano y su entorno “natural”.

ordenador del discurso. Comprender la arbitrariedad en la fijación del significado es, a su vez, entender el principio psicoanalítico que opera tal fijación y, concomitantemente, la posibilidad de la transformación.

Pues bien, la posibilidad de la transformación del ser humano es, teológicamente, la posibilidad de la transformación de Dios. ¿Puede Dios transformarse? De hecho, si la creación refleja a la divinidad o una especie de mente superior y de amor superior, como afirman muchos textos y tradiciones, antiguas y contemporáneas, sabremos que la divinidad se transforma. Pero también, si dialogamos con la filosofía del lenguaje, comprendemos cómo el límite de nuestros conceptos/palabras es el límite de nuestro mundo, como afirmaba Wittgenstein (2001), y por medio de esta constatación, comprendemos cómo la creación de conceptos (Deleuze y Guattari, 1993), y su empleo por medio de la práctica híbrida de un sujeto plural y diverso (Bhabha, 1994), nos acerca también a una teoría performática de la divinidad.

La divinidad, en un análisis informado por las ciencias de la religión, no puede ya comprenderse como una esencia, desde la vieja ontología teológica de la corriente dominante masculina. Seguimos siempre la intuición de que la teología apofática es, metodológicamente, un buen antídoto contra de la idolatría. Aunque, en este punto, sabemos también que las múltiples afirmaciones de/sobre la divinidad (katafática), en una práctica de democracia radical, puede también ser un antídoto contra la idolatría. Cada uno hablando de D**s (para usar una clave que usa Elisabeth Schüssler Fiorenza en su teología de la liberación) o del misterio en su propia lengua, como en el nuevo pentecostés (Hch 2,11).

Desde luego, esta divinidad pluralizada no constituye por sí misma ningún proyecto político claro. Sin embargo, se trata menos de la búsqueda de un proyecto político claro y más de la búsqueda, en todos los frentes, de la continuidad y salvaguarda de una estructura política en la que se conserve lo político en sí, como interrupción de la guerra. Es importante notar que una teología de la paz es una teología de la no violencia, con las connotaciones que le hemos dado, y una teología para superar la guerra, la de los humanos y la de los dioses. Es, por tanto, también una teología de lo político, requiriendo, consecuentemente, estar informada por una teología de las religiones, ya que la religión es un momento de lo político. Es también una teología del misterio y de lo contingente, una teología del entre-lugar, una teología intersticial (Ruparell, 1999), fronteriza, híbrida e hibridizadora, fundamentalmente hereje (Westhelle, 2010).

No estamos proponiendo una teología de la multitud, en vez de eso, estamos proponiendo una teología de la construcción de la paz. Esta es una teología que debe preocuparse por mantener el ejercicio democrático en el debate que concierne a los

símbolos de poder, sin los cuales difícilmente puede construirse una sociedad. Se trata, de esta forma, de una teología que se preocupa por encarnar un constante análisis de los marcos de referencia y los cuadros epistemológicos que producen sentido teológico (Schüssler Fiorenza, 2011). Una teología cuya divinidad estaría representada por la visitación constante del pueblo para evitar que este construya torres imperiales, como en Babel. Dios como disolución de proyectos imperiales; la diosa, como interrupción del poder imperial colonial del Dios Padre (Ruether, 1993). Lo sagrado como interrupción de los discursos de poder colonial.

Esta compleja estructura teológica a la cual nos referimos implica necesariamente desembocar en el diálogo como categoría central y articuladora de una práctica que se propone ser praxis de paz. Sin embargo, este diálogo no es el diálogo interreligioso o macroecuménico, aunque ambos son expresiones de un cierto tipo de ejercicio dialógico iniciado desde el interior del cristianismo. El diálogo, como praxis teológica, que busca la construcción de la paz, debe ir más allá. Este concepto, junto con otros tres, merecen una ampliación final, en el momento de la praxis analizado en este capítulo: sobre la Biblia, sobre la Iglesia y sobre el pluralismo religioso. Por lo pronto, iniciaremos con una reflexión que busca abordar el tema de la praxis teniendo como eje reconstructivo los derechos humanos, seguida de una reflexión que le es inherente, a saber: una espiritualidad pluralista y su compromiso en el horizonte del cuidado de la casa común y, finalmente, la relación entre los sistemas económicos y estilo de vida que, desde la cotidianidad, se conecte con el cuidado del planeta.

Promover una cultura democrática en favor de la paz

En 1989, en Yamusukro (Costa de Marfil), tuvo lugar el Congreso Internacional sobre la Paz en las Mentes de los Hombres, convocado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco). Una de las principales líneas fue construir y promover una nueva concepción de paz que integre dos elementos centrales para una formulación de una cultura de paz:

- Retomar las misiones fundacionales de las Naciones Unidas y de la Unesco, en la perspectiva de evitar los horrores de la guerra y destacar el papel de la educación en la construcción de una cultura de paz. “Puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres, es en la mente de los hombres donde deben elevarse los baluartes de la paz” (Piedrahíta Ramírez, 2014, p. 183).
- El diagnóstico sobre las nuevas amenazas a la paz y la seguridad, como la pobreza, la falta de desarrollo, el desempleo, las drogas, los problemas ambientales y la persistencia de lógicas de discriminación hacia diversas minorías.

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) desarrolla un concepto de seguridad humana de manera más amplia en la que se distinguen una serie de amenazas que se agrupan en siete dimensiones de seguridad que describimos a continuación:

- La seguridad económica, que abarca problemas como la pobreza, el desempleo, el trabajo precario, las crisis económicas y los bajos ingresos.
- La seguridad alimentaria, que se preocupa por la mala distribución de alimentos.
- La seguridad sanitaria, que relaciona temas como la escasez y la disponibilidad de recursos vitales como el agua potable, así como los accidentes de tráfico o las enfermedades crónicas como el cáncer o de contagio y propagación como el sida.
- La seguridad ambiental, que se ocupa de la situación actual de crisis de los ecosistemas, la contaminación del aire, del agua, la deforestación y los desastres naturales.
- La seguridad personal, enfocada en la protección del individuo respecto de la violencia física (tortura, desaparición, genocidio, violación a las mujeres, maltrato infantil, etc.).
- La seguridad de la comunidad, relacionada con las identidades y tradiciones colectivas, y la amenaza de conflictos y limpieza étnica.
- La seguridad política, que se refiere a la protección a los derechos humanos y a las libertades individuales frente a la represión política del Estado (Piedrahíta Ramírez, 2014).

Federico Mayor Zaragoza, entonces director general de la Unesco, citado en Piedrahíta Ramírez (2014, p. 186), afirmaba:

Democracia es sinónimo de generosidad, de participación; equivale, es suma, a contar como ciudadano activo y no ser una simple estadística, un súbdito que se cuenta [...] La democracia no puede instaurarse por decreto ni como recurso para obtener préstamos o conseguir ventajas en una negociación; es una mentalidad social que ha de fraguarse día a día, desde la más tierna infancia hasta la vejez. El aprendizaje de la democracia es la pedagogía de la paz. Es un proceso que cuenta con muchos maestros y diferentes escuelas: padres y parientes, amigos y educadores, medios de comunicación, libros de texto, publicidad y gestión de los dirigentes. (pp. 108-109)

La Constitución Política de 1991 establece en su artículo 1 que nuestro país es un Estado social de derecho fundado en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y en la solidaridad de las personas y en la prevalencia del interés general sobre el particular. En estas circunstancias, el Estado colombiano debe garantizar a todos los ciudadanos la vida, el trabajo, la justicia, la igualdad, la libertad y la paz. El artículo 2 así lo establece: “Son fines esenciales del Estado: servir a la comunidad, promover la prosperidad general y garantizar la efectividad de los principios, derechos y deberes consagrados en la Constitución”. Razón por la cual todas las autoridades del país tienen por objeto proteger a todos los ciudadanos en su vida, honra, bienes, creencias y demás derechos y libertades; además, facilitar la participación de todos en las decisiones que los afectan y en la vida económica, política, administrativa y cultural del país (arts. 40 y 270). Para ello, establece los mecanismos de participación del pueblo en ejercicio de su soberanía: el voto, el plebiscito, el referendo, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa legislativa y la revocatoria del mandato. Para su efectiva realización, el Estado ha de contribuir en

la organización, promoción y capacitación de las asociaciones profesionales, cívicas, sindicales, comunitarias, juveniles, benéficas o de utilidad común no gubernamentales, sin detrimento de su autonomía con el objeto de que constituyan mecanismos democráticos de representación en las diferentes instancias de participación, concertación, control y vigilancia de la gestión pública que se establezcan. (art. 103)

Los dos grandes pilares de la Constitución Política de 1991 son el Estado social de derecho y la participación ciudadana. Sin embargo, los líderes defensores de los derechos humanos son asesinados y los ciudadanos siguen siendo excluidos de los procesos políticos y el gobierno de las élites políticas permanece. La protesta social que está contenida en el artículo 37 indica: “Toda parte del pueblo puede reunirse y manifestarse pública

y pacíficamente”, pero es reprimida y perseguida, lo que contradice flagrantemente la Constitución. En el contexto nacional, es evidente la persecución abierta y descarada a los movimientos sociales que son el motor de la democracia, lo que le quita validez, legalidad y legitimidad al sistema constitucional (Guzmán Rendón, 2011), así como muestra lo tenue y frágil que es la democracia colombiana al desconocer el pluralismo político. Las mismas masacres que siguen teniendo lugar evidencian la dura realidad de los movimientos sociales en Colombia; testigos de ello son las comunidades de Trujillo (Valle del Cauca), donde fueron asesinadas más de doscientas personas y estuvo involucrada una vez más la connivencia entre militares y paramilitares, y la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, que refleja la crisis, no del pasado, sino permanente en Colombia (al igual que las otras cuatro experiencias abordadas en el capítulo uno).

Estos cuestionamientos ponen en evidencia las enormes piedras en el camino en medio de las cuales se da la participación ciudadana en la configuración de la democracia participativa a la que alude la Constitución Política de 1991. Esto explica, en parte, la baja participación ciudadana en algunos sectores. La otra razón es el desconocimiento de tales mecanismos por parte de la ciudadanía. La ausencia de una verdadera democracia de acuerdo con los principios fundantes conlleva la afectación y el desconocimiento de los derechos humanos (Fonseca González, 2012). Un ejemplo que ilustra este asunto se da cuando se impone la voluntad de la hegemonía por encima de las minorías. Es el caso de los indígenas, la población afrodescendiente, la comunidad LGBTIQ+, etc., en el que muchos de sus derechos están pendientes de ser reconocidos de forma plena. Lo anterior expresa el estado precario en bienestar y seguridad en el que viven las minorías en Colombia (que, dígase de paso, son la mayoría). De ello se deriva un desafío, que es buscar la consolidación de unas garantías efectivas que ayuden a que a las minorías no solo se les reconozca sus derechos en lo jurídico, sino también su viabilidad y operatividad. A lo anterior se añade la estrategia de cooptación de los órganos de control y la Fiscalía General de la Nación por parte del Gobierno, que parecen más instituciones para perseguir a la oposición de parte del Ejecutivo, los escándalos de corrupción, la falta de transparencia en las actuaciones del Gobierno, los favorecimientos burocráticos, el avance del autoritarismo, el aumento de la violencia, el asesinato de líderes sociales, el asedio a comunicadores y periodistas; todo es una manifestación de lo frágil de la democracia colombiana (Ávila, 2021).

Todas estas falencias y necesidades que se dan en el contexto colombiano se convierten en un gran desafío para que los laicos, en el compromiso por la promoción de una cultura democrática en favor de la paz, revisen y replantean el significado de democracia y participación existentes en el país, conocer y apropiarse de los sistemas de protección y garantías para que todos los ciudadanos vivan conforme a lo establecido y pactado en la carta magna.

Dada la insuficiencia e inoperancia de la democracia colombiana para defender las libertades fundamentales de sus ciudadanos, la opción que queda como ciudadanos es reinventar la democracia en favor de la paz. Es decir, ampliarla y profundizarla en esta perspectiva. “La idea de la democracia no es la de que unos gobiernos sean elegidos para el cargo sin que el pueblo controle el poder que ejercen o ceden a las grandes compañías” (Shiva, 2006, p. 94). Los ciudadanos cambian los gobiernos a través de los mecanismos que ofrece la Constitución Política; sin embargo, el control ejercido por las grandes sociedades anónimas y las coercitivas reglas de la globalización desvirtúan ese cambio porque garantizan que no implique variaciones en las políticas económicas.

La globalización prometió extender la democracia suponiendo la validez de la ecuación entre comercio y mercados libres, por un lado, y entre estos y las sociedades abiertas, por otro. Pero se trata de ecuaciones desmentidas por la práctica. Los mercados de la globalización empresarial no son abiertos: las reglas del comercio traspasan el Control a los gigantes empresariales. Y las sociedades resultantes tampoco son abiertas. La globalización empresarial está dando lugar a una dictadura que controla los alimentos y el agua, los dos aspectos más vitales de nuestra vida. Nos está robando las libertades del más fundamental de los niveles: el de la supervivencia. (p. 94)

La democracia en favor de la paz ha de tener como fundamento la dignidad humana y el cuidado de la tierra (Shiva, 2006). Para ello, es fundamental que el pueblo recupere el poder y la capacidad de elegir sin que le cueste la vida. De esta forma, la democracia será “para proteger nuestras libertades, para mantener los sistemas de sustento vital del planeta, para garantizar justicia y sostenibilidad [...] crear la paz” (p. 94). La democracia centrada en la dignidad humana y el cuidado de la tierra presupone autoorganización y autogobierno. Es decir, “incluir a los excluidos — a las comunidades privadas de derechos, a los niños, a los prisioneros, a las personas mayores y a las diversas especies de la Tierra—” (p. 94). Además, exige una reinención del Estado que “no sea centralizado, burocrático y controlador, sino que esté arraigado en la comunidad y sea responsable ante ella” (p. 111). La reinención pasa por el Gobierno local, regional y nacional, así como por

los ámbitos de responsabilidad intergubernamental para la regulación de acciones que afecten a alguno de los espacios ecológicos comunales globales, como, por ejemplo, la atmósfera. [...] Necesitamos reinventar el gobierno para devolver a los Individuos y a las comunidades lo que pertenece a la sociedad y para recuperar de las grandes empresas y de las instituciones globales aquellas cuyos canales óptimos son los procesos nacionales democráticos. (p. 106)

La democracia en perspectiva de paz reconoce la soberanía popular que recae en el pueblo, y este en todos los ámbitos y mecanismos ha de plantearse el firme propósito de defender y proteger los medios de vida, los recursos y los derechos de todos los ciudadanos, y la regulación del capital (Constitución Política, 1991; Shiva, 2006).

En Colombia, la expresión “no nos representan” es típica, es una queja de la ciudadanía inconforme que ha sido neutralizada por los poderes políticos, que, a su vez, usan la expresión “hemos sido elegidos democráticamente”. Hay un vacío de significación entre ambas expresiones. La democracia colombiana según sus defensores se ufana de ser una de las más consolidadas en el continente, sin embargo, como lo hemos señalado, resulta contradictorio y afirmarlo un gran adefesio. Para revertir estas condiciones, la sociedad civil ha de buscar y consolidar la participación y la crítica de la ciudadanía en su conjunto. No es suficiente elegir de cualquier manera cada cuatro años o en periodo de elecciones a aquellos que nos van a representar y a defender nuestros derechos, sino que es importante exigirnos como sociedad civil la consolidación y creación de mecanismos que proporcionen transparencia en la toma de decisiones que lleven al país por los caminos de la paz.

De igual forma, es importante crear mecanismos para que la gente conozca el perfil y la hoja de vida de todos aquellos que se postulan para las cuestiones sagradas del servicio a la comunidad, y generar una transformación cultural en las cuestiones del manejo de presupuesto del erario, es decir, una ética de no tolerancia contra la corrupción. De esta manera, se va contrarrestando la profesionalización y acumulación de cargos por parte de la clase dirigente y política del país, lo cual es una expresión del estado de degradación y descomposición de la democracia. La democracia concebida como el poder del pueblo conlleva una forma de organización social que atribuye el poder realmente al conjunto de la sociedad. Para ello, el pueblo como tal debe empoderarse, establecer y hacer suyos los mecanismos de participación y las formas de revocación de cargos públicos, favorecer altamente las consultas y decisiones populares (Ibáñez, 2015).

Por otra parte, el bienestar de los individuos no puede estar al margen de la naturaleza. Entre la naturaleza y el ser humano, existe una mutua reciprocidad y complementariedad. La unión con la naturaleza no puede estar de espaldas a la ternura, compasión y preocupación por los demás, especialmente los más pobres y necesitados. En otras palabras, vivimos en un mundo donde todo está interconectado (Francisco, 2015a, n.º 16). En este sentido, uno de los grandes fines de la democracia en favor de la paz es aunar esfuerzos en la estrechez de la comunión y la solidaridad entre las personas, las comunidades y la naturaleza. Todo ello lleva y exige a su vez un constante compromiso por la resolución de los problemas sociales, para superar la crisis del antropocentrismo moderno que tanto daño le ha causado al planeta, en que ha de considerarse

la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida. (n.º 16)

El carácter de interconectividad nos lleva a la toma de consciencia de que los cambios experimentados locales tienen implicaciones globales y los cambios globales repercusión en las economías, las culturas y la democracia locales (Shiva, 2006). Una democracia en favor de la paz trasciende y “conecta lo local, lo nacional y lo global en una sinergia creativa y coherente que puede producir sostenibilidad, justicia y paz” (p. 107).

Otros ejemplos de experiencias y acciones que resaltan la importancia de una democracia en favor de la paz son “la declaración de interdependencia” patrocinada por Democracy Collaborative. Este movimiento emergente en favor de la paz se fundamenta en la libertad como fruto de la interconexión y la interdependencia (Shiva, 2006):

Nosotras, las personas del mundo, declaramos por la presente nuestra interdependencia en cuanto individuos y miembros de comunidades y naciones distintas. Nos declaramos ciudadanos y ciudadanas de un solo CivWorld, cívico, civil y civilizado. Sin menoscabo de los bienes y los intereses propios de nuestras identidades nacionales y regionales, reconocemos nuestra responsabilidad pura con los bienes y las libertades comunes de la humanidad en su conjunto. Por consiguiente, nos comprometemos [...], tanto directamente como a través de las naciones y las comunidades de las que también somos ciudadanos y ciudadanas: para garantizar la justicia y la igualdad para todos estableciendo y afirmando los derechos humanos de todas las personas del planeta, asegurándonos de que aquellos de nosotros que tienen menos disfruten de las mismas libertades que los más destacados y poderosos; para forjar un medio ambiente global seguro y sostenible para todos y toda condición imprescindible para la supervivencia humana —costeado por los diversos pueblos según su peso proporcional actual en la riqueza mundial; para dispensar a los niños y las niñas, nuestro futuro humano común, una atención y una protección especiales a la hora de distribuir nuestros bienes comunes, sobre todo aquellos de los que más dependen la salud y la educación; para establecer formas democráticas de gobernanza civil y legal global que garanticen nuestros derechos comunes y materialicen nuestros fines compartidos; para promover políticas e instituciones democráticas que expresen y protejan nuestros elementos comunes como humanos y, al mismo tiempo,

para potenciar espacios libres en los que puedan florecer nuestras identidades religiosas, étnicas y culturales diferenciadas, y en los que podamos vivir nuestras vidas (valoradas todas y cada una de ellas por igual) con dignidad y protegidas de toda clase de hegemonía política, económica y cultural. (p. 172)

La consolidación de una cultura democrática en favor de la paz pone de manifiesto una necesaria orientación multidimensional que esté apoyada y “sostenida por una sociedad civil intercultural, diversa, propositiva, incluyente de los sectores sociales tradicionalmente excluidos de la población colombiana: campesinos, indígenas, mujeres, afrodescendientes, entre otros” (Briceño Muñoz et al., 2016, p. 9). El fortalecimiento de una cultura democrática por la paz es validado por la sociedad civil a través del empoderamiento de sus pobladores organizados en los distintos y diversos procesos sociales, políticos, económicos y culturales a través de los principios de pluralidad, equidad, solidaridad, transparencia, confianza y ética pública que hacen viable la democracia participativa.

De esta manera, la consolidación de una cultura democrática en favor de la paz exige el fortalecimiento en la comprensión de la relación recíproca entre cultura y paz:

La cultura (entendida de una forma amplia como los rasgos distintivos, las formas de vida, las artes y letras, y como fundamento de la diversidad cultural) es una necesidad y derecho [...] que comparte elementos centrales con la construcción de paz (o *peacebuilding* como también se conoce en la literatura), como proceso de fomento del desarrollo de condiciones estructurales, actitudes y modos de ser (Banfield, Gündüz y Kilick, 2006). Para algunos, dicha relación aún parece distante y requiere ser potenciada para aportar al desarrollo del país, más puntualmente al desarrollo sostenible. (Padilla-Mosquera y Piñerúa-Naranjo, 2018, p. 43)

El favorecimiento de la relación entre paz y cultura pasa por el desarrollo sostenible, que garantice tanto a las presentes como futuras generaciones los recursos para resolver las necesidades. Con esta iniciativa de integrar cultura y desarrollo sostenible, el Plan de trabajo regional de cultura para América Latina y el Caribe LAC Unesco 2016-2021 (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura [Unesco], 2016) presenta una hoja de ruta a escala nacional y regional que busca implementar acciones que aporten a ese desarrollo sostenible, principalmente en los siguientes seis aspectos:

- La reducción de la pobreza mediante la formulación de políticas públicas que permitan la formalización de empleos en un sector económico creciente y diverso.

- La educación como medio para dinamizar procesos de alfabetización cultural y garantía de derechos culturales, brindando competencias para vivir en una sociedad pluricultural y diversa.
- La igualdad de género y empoderamiento de las mujeres a través del ofrecimiento de herramientas que fomenten la igualdad y el reconocimiento del otro.
- El impulso de ciudades sostenibles y urbanización que genere procesos de transformación de las zonas urbanas y espacios públicos donde la cultura se conciba como eje fundamental para el fortalecimiento de tejidos sociales, la atracción de la inversión y la sostenibilidad.
- El medio ambiente y cambio climático que considere la relación entre la biodiversidad y la diversidad cultural, la sostenibilidad y el desarrollo de las comunidades.
- Inclusión y reconciliación para facilitar la participación plena de las comunidades en principios de igualdad y respeto por otro y sus maneras de ser, expresar y convivir (Padilla-Mosquera y Piñerúa-Naranjo, 2018; Unesco, 2016).

Los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), que hacen parte de la agenda de trabajo global en cuanto al desarrollo en los ámbitos económico, social y ambiental, van en esta misma iniciativa de favorecer la integración entre cultura y desarrollo sostenible para hacer viable la paz. Las metas del Programa 21 y del Plan de trabajo regional de cultura para América Latina y el Caribe LAC Unesco 2016-202 se relacionan de forma directa, fundamentalmente en los siguientes ODS:

1. Poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo.
4. Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos.
5. Lograr la igualdad entre los géneros y el empoderamiento de todas las mujeres y niñas.
8. Promover el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos.
11. Lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles.
13. Adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos (tomando nota de los acuerdos celebrados en el foro de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático).
15. Proteger, restablecer y promover el uso sostenible de los ecosistemas terrestres, efectuar una ordenación sostenible de los bosques, luchar contra la desertificación, detener y revertir la degradación de las tierras y poner freno a la pérdida de la diversidad biológica. (Padilla-Mosquera y Piñerúa-Naranjo, 2018, p. 48)

Las vastas regiones en las que la presencia del Estado ha sido tan precaria o inexistente plantean un escenario en el cual el desarrollo deberá estar sustancialmente ligado a la realización de la paz. De esta forma, el Estado debe fortalecer la participación de las diversas comunidades en la toma de decisiones en sus respectivos territorios.

La Presidencia de la República de Colombia, a través del Decreto 893 de 2017, creó los programas de desarrollo con enfoque territorial (PDET), especialmente en las zonas afectadas por el conflicto armado. A pesar de ser una propuesta pensada en la región, aún a las comunidades no se les reconoce como un sujeto activo y protagónico en la búsqueda y consolidación de la paz, porque el enfoque con que se orientan estos mecanismos son exclusivamente productivos dejando de lado otras realidades que son imprescindibles en las condiciones socioeconómicas, como las historias, las experiencias tradicionales y las organizaciones políticas locales (Abril Bonilla y Uribe Larrota, 2018).

Históricamente, en Colombia la clase política y dirigente ha sido incapaz de reparar los derechos económicos, sociales y culturales de las comunidades en sus respectivas regiones. En este sentido,

el filósofo y economista Amartya Sen destaca que existen dos maneras de percibir el desarrollo en el mundo contemporáneo. La primera, lo concibe como un proceso de crecimiento económico y de expansión del producto interno bruto. La otra noción del desarrollo, lo considera como un proceso que enriquece la libertad de las personas en la búsqueda de sus propios valores. (Padilla-Mosquera y Piñerúa-Naranjo, 2018, pp. 49-50)

La cultura es un factor de progreso económico y social cuya identidad no solo se refiere a instrumentalización de la misma. El desarrollo cultural de las sociedades es un fin en sí mismo, y avanzar en este campo significa enriquecer espiritual e históricamente a una sociedad y a sus individuos, como lo subraya el Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo [...]: “Es un fin deseable en sí mismo porque da sentido a nuestra existencia” [...]. Se resalta la pertinencia de la cultura en relación con el desarrollo sostenible y el impacto de los valores, prácticas y actitudes culturales en la configuración de las comunidades y sus acciones. Para el momento histórico del país, la comprensión del papel y aporte de la cultura a la obtención de los ODS y la construcción de la paz es pertinente y necesario. (Padilla-Mosquera y Piñerúa-Naranjo, 2018, p. 56)

La consolidación de una cultura por la paz exige la continuidad y puesta en práctica sin titubeos de la implementación en su totalidad del acuerdo de paz pactado entre el Estado y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), específicamente

en los cinco temas estratégicos negociados en La Habana (Cuba): a) desarrollo rural, b) drogas ilícitas, c) víctimas, d) cultura de paz y e) participación ciudadana. En esta línea al estilo de las experiencias significativas en construcción de paz (ESCP), como la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, la del río Atrato, el Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (PDPMM), las experiencias significativas de los indígenas y afrodescendientes, se requiere abrir espacios para repensar la lógica de la guerra contra las drogas, que afecta tanto a cultivos (haciendo ilícito e ilegales los productos de la Madre Tierra) como a las poblaciones y sus territorios que son igualmente criminalizados al buscar los únicos medios de subsistencia disponibles en el contexto. Para esto, es necesario brindarles al campesinado reales alternativas de inversión, apoyo y asesoría en proyectos productivos, la mejora de la infraestructura y el mantenimiento de las vías, o subsidiar la comercialización de los productos alternativos agrícolas (Briceño Muñoz et al., 2016).

De igual manera, la garantía de una paz estable y duradera en todo el territorio nacional pasa necesariamente por la consolidación de la presencia del Estado en todas las regiones. Para ello, es urgente frenar los asesinatos y amedrentamientos contra los líderes sociales y defensores de los derechos humanos, los excombatientes, las comunidades afectadas por el conflicto, especialmente afrodescendientes e indígenas en sus respectivas regiones, sobre todo en la región del Pacífico, donde persisten los confinamientos y desplazamientos masivos por la presencia continua de los grupos al margen de la ley (Noticias ONU, 2021).

La organización social en las diversas ESCP constituye un aspecto clave para el desarrollo y la maduración de procesos que hacen evidente la liberación de los pueblos de estructuras foráneas y colonizadoras que los han explotado a lo largo de la historia. Particularmente, las diversas formas organizativas están ancladas en tradiciones culturales, étnicas y religiosas que han ayudado a su consolidación para hacer frente a modelos organizativos en los que impera la competencia y el individualismo y el lucro.

La organización social en las diversas ESCP analizadas está sustentada y dinamizada en la resistencia civil, que es asumida de manera propia y creativa por el grupo de personas en cada territorio, y a partir de distintas formas de movilización social, arraigo y amor por la tierra. El sustento de la organización social en estas comunidades ha sido una construcción colectiva en torno a valores que buscan resignificar y potenciar desde sus raíces, tradiciones e identidades en favor de la paz la democracia y la defensa de los derechos humanos. Cabe resaltar que la resistencia civil dispensa absolutamente el recurso a las armas, plantea estratégicamente la neutralidad ante el conflicto armado o las expresiones de violencia estructural (Belalcázar Valencia, 2011, p. 197), y genera

dinámicas internas de autosuficiencia que permiten la imaginación de comunidades semiabiertas e interdependientes con un sistema mayor.

Finalmente, la configuración de la democracia por la paz comprende la “no violencia” como una apuesta decidida y esperanzadora por el cuidado y la defensa de la vida con dignidad, libertad y buen vivir. Tanto la violencia, por una parte, ha demostrado reiteradamente su fracaso en la resolución de los conflictos o como medio para la búsqueda de la paz, lo que, al final, resulta una paz sin fundamento. Por otra, la pasividad y el conformismo terminan por contribuir a la prolongación de las situaciones conflictivas (Knudsen et al., 2007). Es decir, que estas dos vías no son la opción para la construcción de paz.

Cuando decido usar la “no violencia”, me estoy negando a deshumanizar al otro. A cambio le estoy dando las oportunidades para que se concientice, madure, cambie y se libere del mal de la violencia (López Martínez, 2012). Cabe recordar el referente de Mahatma Gandhi:

El secreto de la no violencia radica en que la no violencia “se niega a identificar a su adversario con la fuerza que este ejerce o con la situación injusta con la que se ha solidarizado. Al hacerlo así respeta en él la parte de comprensión y de libertad que queda viva en su espíritu y que no ha caído todavía presa de la violencia. Al respetar a esta, la obliga a estar atenta y consciente de su responsabilidad frente a los valores que todavía podrían salvarse. En pocas palabras, la no violencia abre paso a la verdad extraviada, ocultada o amordazada por viejos actos de violencia bajo la armazón de situaciones de hecho y paces hechas hipócritamente. [...] La no violencia, encarnada en un militante verdaderamente puro, que ha matado dentro de sí su propio espíritu de violencia, es capaz de arrancar a la verdad del atasco en que se halla o de revelarla sino la han descubierto aún. (Habachi, 1969, p. 13)

El mismo Gandhi precisa el concepto de no violencia con el concepto de ahimsa que procede del sánscrito y aboga por la no violencia y el respeto a la vida. Es decir, no refiere solo la ausencia de la violencia física o directa en el sentido de no matar o no violentar, sino que va mucho más allá, y guarda relación estricta con el respeto debido a cada persona. En otras palabras, tiene que ver con no causar sufrimiento o destruir una vida, por motivos pasionales o emocionales de rabia o cólera con un fin egoísta con la intención de hacer daño. Precisando, ahimsa es una voluntad consciente que lleva a actuar de manera activa en forma no violenta. La no violencia no se limita a la sola ausencia o el intento de abstenerse en el uso de la violencia o de las armas, sino que comprende una filosofía que conlleva un programa constructivo y abierto de carácter emancipador

para disminuir el dolor de tipo ético, político, económico y social. La no violencia guarda relación con una serie de principios y estrategias de lucha político-social, los cuales traspasean en muchos de los movimientos de resistencia social en contra de los embates antidemocráticos del régimen presente (López Martínez, 2012):

Entre la creencia en la ahimsa y la creencia en la himsa hay la misma diferencia que entre el norte y el sur, entre la vida y la muerte. Quien vincula su fortuna a la ahimsa, la ley del amor, reduce diariamente el círculo de la destrucción y, en esa misma medida, promueve la vida y el amor; quien jura por la himsa, la ley del odio amplía diariamente el círculo de la destrucción y, en esa misma medida, promueve la muerte y el odio. (p. 10)

La implementación de la acción política de la no violencia en el contexto colombiano es necesaria y urgente para parar con la espiral de la violencia²⁵ en un país donde hay tanta polarización y revanchismo. Las estrategias parten de las convicciones y razones implementadas a través del diálogo que permita la comunicación con el oponente; la valentía y el coraje en el compromiso de no ceder ante el miedo que engendra los violentos ni a la injusticia; la búsqueda de la verdad de manera persistente y terca; la consolidación de soluciones integrales que beneficien las diversas partes del conflicto; prescindir de ideologías que conlleven la resignación, pasividad e indiferencia; evitar los daños personales y ambientales; reducir a su mínima expresión los costos de la controversia y el enfrentamiento, y ejercer la desobediencia civil ante el despotismo y la tiranía de los gobernantes diferenciándose de la vía de la destrucción y el terror. La ciudadanía debe ejercer el poder político en su vida cotidiana y un control crítico sobre sus gobernantes para romper con el centralismo y la lentitud de la burocracia; desarrollar estrategias de organización cada vez más ágiles, descentralizadas y autónomas a través del buen uso de las actuales tecnologías de la información y de la comunicación (TIC) para la conformación de redes y coaliciones pluralistas, de orden nacional e internacional, donde se promueva y convoque a los movimientos ambientalistas, defensores de derechos humanos, sindicatos, organizaciones campesinas, indígenas, afrodescendientes, LGTBIQ+, entre otras razones, para democratizar la riqueza en oposición a la pobreza y la violencia (Knudsen et al., 2007).

La objeción de conciencia y la desobediencia son acciones políticas propias de la no violencia. Estas dos acciones son viables e importantes para la ciudadanía cuando

²⁵ Es una acción por lo general colectiva, encaminada a conseguir un objetivo político o a preservar, reformar o, incluso, a cambiar radicalmente un orden social, sin causar la destrucción de los adversarios, ni de la naturaleza. No es una renuncia al conflicto, sino una forma de actuar frente a él, de tratarlo, de conducirlo hacia una solución mediante acciones apropiadas (Knudsen et al., 2007).

la respuesta a sus necesidades y problemas no encuentran un tratamiento digno una vez agotado el recurso a los instrumentos legales e institucionales. Son muchas las situaciones en las que la ciudadanía ha expresado su inconformidad: rehusarse a prestar servicio militar, condenar la guerra, negarse al pago de impuestos cuando hay de por medio reformas tributarias regresivas, el rechazo a los corruptos, las prácticas clientelistas en las políticas, etc. (Knudsen et al., 2007).

Espiritualidades como defensa de los derechos humanos y el cuidado de la casa común

Los filósofos y los espíritus libres, al enterarnos de que ha muerto el viejo Dios, nos sentimos como iluminados por una aurora nueva, con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación; por fin el horizonte se nos aparece de nuevo despejado, aunque no esté aclarado; por fin nuestras naves pueden de nuevo zarpar.
Friedrich Nietzsche

Espiritualidad en decadencia, espiritualidad falseada, superficialización de la espiritualidad, vaciamiento de lo espiritual, sea como sea que identifiquemos el momento, existe un estado en el que ya no se genera indignación moral ni hay voluntad política que la pueda contrarrestar (De Sousa Santos, 2014). Sin embargo, no podemos claudicar en esa búsqueda de una sociedad solidaria, justa y en paz que se conduzca y se mueva en función de los demás, porque se sabe interconectada. La lucha continúa por un mundo donde se reduzca constantemente la marginalización de las personas, en búsqueda de un equilibrio armónico entre los seres que habitamos el planeta, de modo que todos podamos vivir una vida con dignidad. ¿Qué es dignidad como concepto? La aparente vaguedad del término se reduce en la medida en que nos acerquemos hacia una comprensión de la necesidad de su elaboración en el horizonte de una democracia radical: que todos los seres sentientes podamos construir un sentido de la dignidad y del vivir en armonía, sin autodestruirnos. ¿No sería esta la preocupación profunda y última de los humanos? (Tillich, 1972). La búsqueda por el concepto de dignidad pasa, necesariamente, por la reconfiguración de la espiritualidad.

De Sousa Santos (2014) propone un cambio en la gramática de la dignidad humana, en el surgimiento de las teologías políticas en las que se pone de manifiesto la distinción entre las concepciones hegemónicas de los derechos humanos, que están destinadas a seguir reproduciendo el desorden social capitalista, colonialista y sexista hegemónico, y las concepciones contrahegemónicas orientadas a la configuración de una sociedad alternativa fundada en la dignidad y la justicia:

Hoy no se pone en tela de juicio la hegemonía global de los derechos humanos como discurso de la dignidad humana. Sin embargo, esa hegemonía convive con una realidad perturbadora: la gran mayoría de la población mundial no constituye el sujeto de los derechos humanos, sino más bien el objeto de los discursos sobre derechos humanos. La cuestión es, en consecuencia, si los derechos humanos son eficaces en ayudar a las luchas de los excluidos, los explotados y los discriminados, o si, por el contrario, las hacen más difíciles. En otras palabras: ¿es la hegemonía de la que goza hoy el discurso de los derechos humanos el resultado de una victoria histórica, o más bien de una histórica derrota? (p. 13)

El discurso de los derechos humanos no puede ser un trampolín para consolidar y legitimar la opresión de unos sobre otros. En medio de la presencia de tanto sufrimiento injusto y provocado, surgen preguntas como ¿cuál es la comprensión del uso de los derechos humanos para desenmascarar y deslegitimar la actual hegemonía que no considera ni reconoce ninguna violación a los derechos humanos? y ¿cuál es el discurso de dignidad humana que resulte compatible con los derechos humanos? (De Sousa Santos, 2014):

Los derechos humanos dejaron de formar parte del imaginario de la revolución y llegaron a ser más bien hostiles a toda idea de un cambio revolucionario de la sociedad. Pero la misma hipocresía (yo la llamaría constitutiva) de invocar los derechos humanos para legitimar prácticas que cabe considerar violaciones de estos derechos ha proseguido durante el pasado siglo y medio, y quizá sea hoy más evidente que nunca. A partir de mediados del siglo XIX se separó el discurso sobre derechos humanos de la tradición revolucionaria y empezó a concebirse como una gramática despolitizada del cambio social, una especie de antipolítica. En el mejor de los casos, los derechos humanos se subsumieron en las leyes del Estado, conforme el Estado asumía el monopolio de la producción de derecho y la administración de la justicia. (p. 17)

De Sousa Santos (2014) reitera la búsqueda de un fundamento y una concepción contrahegemónica de los derechos humanos, y esta ha de empezar por una hermenéutica de la sospecha sobre la forma en que se entienden y se defienden los mismos derechos humanos. Es decir, depurar las diversas concepciones de los derechos humanos que están más estrechamente vinculadas a su matriz occidental y liberal²⁶ para darles un contenido que tenga como elemento fundante la consolidación de una sociedad justa, equitativa y en paz para todos.

²⁶ La matriz liberal concibe los derechos humanos como derechos individuales y privilegia los derechos civiles y políticos. Sobre esta matriz se han desarrollado otras concepciones de los derechos humanos, en concreto, las inspiradas por las ideas marxistas y, en general, socialistas, que reconocen derechos colectivos y privilegian los derechos económicos y sociales. Sobre las diferentes concepciones de los derechos humanos, véase De Sousa Santos (2014, p. 14).

De manera gradual, el discurso predominante de los derechos humanos se convirtió en el discurso de la dignidad humana en consonancia con los dictámenes de la política liberal, es decir, “el desarrollo capitalista y sus distintas metamorfosis (liberal, socialdemocrática, dependiente, fordista, postfordista, fordista periférica, corporativa, estatal-capitalista, neoliberal, etc.) y [...] el colonialismo, asimismo metamorfoseado (neocolonialismo, colonialismo interno, racismo, trabajo análogo al trabajo esclavo, xenofobia, islamofobia, políticas migratorias represivas, etc.)” (De Sousa Santos, 2014, p. 17). Los derechos humanos, al ser incorporados en las diversas constituciones, fueron reconceptualizados, lo que llevó a su precarización. Los derechos humanos se fueron concibiendo

como derechos de ciudadanía garantizados directamente por el Estado y aplicados coercitivamente por los tribunales de justicia: derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales. Pero lo cierto es que la protección efectiva y amplia de los derechos de ciudadanía ha sido siempre precaria en la gran mayoría de los países, y los derechos humanos han sido invocados principalmente en situaciones de erosión o de violación particularmente grave de los derechos de ciudadanía. (p. 18)

La Declaración Universal de Derechos Humanos solo reconoce dos sujetos de derechos: el Estado y el individuo. Lo que expresa esto en el fondo es que los pueblos solo son reconocidos en la medida en que se convierten en Estados, por lo que cabe una precisión: cuando fue adoptada la Declaración Universal de Derechos Humanos, existían muchos pueblos, naciones y comunidades que no tenían Estado. En consecuencia, desde el punto de vista de las epistemologías del sur (De Sousa Santos, 2014), esta declaración es colonialista, pues impone un lenguaje político, que es el Estado, particularmente en su versión occidental, como única vía histórica para hacer respetar los derechos humanos. La cristiandad, ya secular (norteamericana), ya laical (centro y suramericana), construyó, a lo largo del continente y a lo largo de dos siglos de constituciones nacionales, modelos de democracia restringida, cuando no modelos abiertamente dictatoriales.

La consolidación de una nueva comprensión de los derechos humanos ha sido influenciada por la resistencia a la globalización hegemónica impuesta por el capitalismo globalizado, con su Estado laical/secular-cristiano, y sus sociedades hiperdesiguales que ocultan visiblemente su decadencia. La respuesta desde lo contrahegemónico se ha venido gestando con la articulación de los muchos y variados movimientos y organizaciones sociales nacionales y transnacionales, las organizaciones no gubernamentales (ONG), el Foro Social Mundial (FSM), la Asamblea de los Movimientos Sociales, la Cumbre de los Pueblos, la Vía Campesina, la Marcha Mundial de las Mujeres, el Movimiento Indígena Mundial, entre otras. El accionar de estos movimientos y organizaciones representa el contrapeso a las grandes y poderosas instituciones con que cuenta el capitalismo, como el

Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), la Organización Mundial del Comercio (OMC) y los bancos regionales cada vez más concentrados en pocas manos (De Sousa Santos, 2014).

En cuanto a la génesis y configuración de los movimientos sociales, Houtart (2006) sostiene:

[Estos] son el fruto de contradicciones, hoy día globalizadas. Para ser verdaderos actores colectivos suponen, según Alain Touraine, un carácter de historicidad (situarse en el tiempo), una visión de la totalidad del campo dentro del cual se inscriben, una definición clara del adversario y una organización. Son más que una simple revuelta (las “jacqueries” campesinas), más que un grupo de intereses (cámara de comercio), más que una iniciativa autónoma del Estado (organización no gubernamental). Los movimientos nacen de la percepción de objetivos como metas de acción, pero para existir en el tiempo necesitan un proceso de institucionalización. (pp. 11-12)

La dialéctica que se da entre los objetivos y la organización constituye un aspecto fundamental que dinamiza la permanencia y actualización de los movimientos sociales en la relación con la identidad que los configuró. Existen varios ejemplos de esta dialéctica como propia de los movimientos sociales en la historia. En el caso del cristianismo, este nace como “el movimiento de Jesús” y, eventualmente, termina como la religión del Imperio romano:

Expresión religiosa de protesta social, peligrosa para el Imperio romano y reprimida por este. Se transformó por su inserción en la sociedad romana en una institución eclesiástica, siguiendo el modelo de la organización política, centralizada, vertical y a menudo aliada con los poderes de opresión. El peso institucional no mató el espíritu, no obstante, introdujo una contradicción permanente. El Concilio Vaticano II constituyó un esfuerzo de restablecer el predominio de los valores del mensaje evangélico sobre el carácter institucional, aunque en los años siguientes tal carácter fue bastante recuperado por una corriente de restauración. (Houtart, 2006, p. 12)

En efecto, podemos constatar esta recuperación de lo institucional por encima de los valores del Evangelio, y por esto a lo largo del libro hemos insistido en la idea de que el Concilio Vaticano II dibuja un horizonte no alcanzado para muchos sectores de la Iglesia y, aún así, tal horizonte ya se encuentra desactualizado. No obstante, o quizá gracias a ello, muchos movimientos y organizaciones sociales contrahegemónicos se han ido consolidando a pesar de la persecución y las opresiones estatales

mediante articulaciones locales, nacionales y globales, [que] luchan contra la opresión capitalista y colonialista, la desigualdad y la discriminación social y sexual, la destrucción de los modos de vida de poblaciones empobrecidas, la catástrofe ecológica, la expulsión de campesinos y de pueblos indígenas de sus territorios ancestrales por exigencia de los megaproyectos mineros o hidroeléctricos, la violencia urbana y rural, el endeudamiento de las familias, de los pequeños empresarios y de los Estados como forma de control social y político, y la criminalización de la protesta social. (Houtart, 2006, p. 26)

En atención a que la realidad social no está preestablecida ni predeterminada, el reto de los movimientos sociales es la construcción de un nuevo sujeto social, crítico, plural, diverso, humano, democrático, que reaccione ante el sufrimiento y de un estilo de vida austero. Según Houtart (2006), hay dos condiciones: la primera consiste en tener la capacidad de una crítica interna para institucionalizar los cambios y asegurar una referencia permanente a los objetivos establecidos, y la segunda en captar los desafíos generales y específicos de la globalización al campo de cada movimiento: obrero, campesino, de mujeres, populares, de pueblos autóctonos, de juventud, en resumen, de todos los que son las víctimas/resistentes/sobrevivientes del neoliberalismo globalizado.

Para evitar que el discurso de los derechos humanos se convierta en algo amorfo y vacío, es necesaria la consolidación de un proyecto de país en el que tenga cabida la transformación económica, social, política y cultural hacia un modelo de sociedad centrado en la configuración de humanidad plenamente humana, humanos para amar y ser felices, y no humanos para enemistar y asesinar (para que evitemos el argot académico de las categorías que nombran con precisión científica lo que es formulado con esta simplicidad verdadera). Eso impide caer en la trampa de la ofensiva semántica de los grupos dominantes, como el BM, para los cuales ampliar el espacio de la sociedad civil significa restringir el lugar del Estado, o en la ingenuidad de muchas ONG para las cuales la sociedad civil es el conjunto de todos los que quieren el bien de la humanidad. En el plan global, la sociedad civil de arriba se reúne en Davos y la sociedad civil de abajo en Porto Alegre (Houtart, 2006).

De esta manera, la exigencia para la sociedad civil es la consolidación de ese nuevo sujeto histórico en procura de las reivindicaciones sociales que hagan realidad los derechos humanos, pasa por la vinculación a un campo político renovado, lejos de prácticas clientelistas y corruptas de la actual clase dirigente planetaria. En el mundo, se han ido consolidando a través de los nuevos sujetos históricos una serie de escenarios. Entre ellos tenemos los foros mundiales consistentes en una convergencia de movimientos y organizaciones populares que se están convirtiendo en acontecimientos de gran relevancia política y social durante las últimas décadas, y que se han establecido

alrededor del propósito de poner en cuestión el pensamiento neoliberal, es decir, su teoría y práctica (Calvo Rufanges, 2008). Ello pone de manifiesto el gran desafío de las actuales sociedades, “la elaboración progresiva de una consciencia colectiva, con varios niveles de análisis y comprensión y con una ética a la vez de protesta contra todo tipo de injusticia y desigualdad, y de construcción social democrática de ‘otro mundo posible’” (Houtart, 2006, p. 13).

Entre la dinámica de configuración sobre lo alternativo recogido en lo contrahegemónico, es de destacar el papel de las teologías políticas y pluralistas que se fundan en la Revelación como acontecer en el contexto social y político, “su valor humano depende de su apertura a nuevos contextos, y cobra relevancia por la forma como responde a las necesidades sociales y existenciales de un determinado tiempo. En suma: una religión en la historia” (De Sousa Santos, 2014, p. 34). Desde esta perspectiva, las teologías progresistas han venido cuestionando la distinción que se ha implementado entre lo público y lo privado, y solicitan la intervención de la religión en la esfera pública:

Aunque aceptan la separación del Estado y de la sociedad civil, rechazan el monopolio del Estado en la organización social y la noción de sociedad civil como esfera privada. Argumentan, por el contrario, que la sociedad civil configura un espacio público no estatal, en el que la religión tiene que intervenir —a través de la familia, de instituciones de la sociedad civil y de organizaciones no gubernamentales— con el objetivo de ejercer alguna influencia sobre el Estado. (p. 34)

Esta es la razón por la cual el paso previo a esta influencia democrática de las religiones sobre la dinámica de los Estados es la propia democratización de las religiones, lo cual es un gran desafío. La lógica imperial/patriarcal y jerárquica bajo la cual asumieron su forma histórica dificulta enormemente este paso. Y, sin embargo, sin la democratización del poder sagrado, no podrá haber democracia secular/laical. Por eso, es crucial para las teologías cristianas progresistas distinguir entre la religión de los oprimidos y la religión de los opresores. Estas teologías “critican severamente la religión institucional considerándola una religión de los opresores. Toda vez que, según ellas, no es legítimo separar el análisis de la religión del análisis de las relaciones de producción, la religión de los opresores es, en la modernidad occidental, una ‘religión del capitalismo’” (p. 37). La teología política y pluralista concibe la fe de los cristianos como una praxis de la historia dentro de la sociedad, aquí y ahora, donde la fe y la acción se fusionan. La liberación requiere, entonces, el concurso de todas las religiones y culturas.

El reto de promover una espiritualidad que tenga como eje articulador la defensa de los derechos humanos implica descolonizar la espiritualidad de su occidentalización, la

cual se ha implementado durante siglos con un fuerte arraigo en nuestra cultura. Esto se ha dado a través de la labor ejercida por las distintas denominaciones religiosas, a través de la insistencia en un tipo de experiencia religiosa asociada a un énfasis individualista e interno, a la quietud, a la unidad, en contraposición a la exterioridad, el movimiento y la diversidad (Vidal, 2021). Las consecuencias adversas de este tipo de secuestro de la espiritualidad han desprovisto a las sociedades, en sus comunidades y en los individuos, de una consciencia crítica del statu quo que justifica la injusticia y la violación permanente de los derechos humanos.

Son frecuentes hoy las ofertas sobre retiros, cursos, talleres o seminarios que solo sirven para adormecer o mantener “tranquila la consciencia”. La razón de esto es que muchas de estas prácticas espiritualistas han sido sacadas de sus contextos y vertidas en un molde de individualismo y escaso compromiso con lo social, el cual se ve frecuentemente reducido a una obra de caridad o a un consumo exacerbado de experiencias extáticas que en nada afectan estructuralmente a los sistemas de opresión; muy por el contrario, están armoniosamente adaptados. En todo esto, hay mucho yo y poco nosotros (Vidal, 2021). “En estas búsquedas casi siempre falta cuestionar las condiciones sociales y económicas que hacen que estemos estresados, enganchados a la tecnología, siempre con prisa y forzados a aceptar trabajos abusivos, temporales y precarios” (párr. 3).

Una espiritualidad orientada en los derechos humanos, de esta forma cosmopolita y pluralista, debe movilizarlos al compromiso de buscar estrategias y organizarnos de forma comunitaria y creativa, y así transformar la estructura y las instituciones. ¿Quién nos hizo creer que esto no es posible? En este sentido, la espiritualidad cristiana tiene un hondo compromiso transformador por hacer las cosas nuevas conforme a la condición humana. “Transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento, para que comprobéis cuál es la voluntad de Dios, agradable y perfecta”. En Juan 2,13-25, se nos muestra la indignación profunda de Jesús por la mentira y el abuso del poder religioso estrechamente ligado a los poderes económicos y políticos de la época, y vemos cómo él actúa para transformar esa situación mediante la expulsión de los vendedores y cambistas del Templo, y así transformar esa situación.

En coherencia con una espiritualidad que tenga como elemento fundamental y vinculante los derechos humanos, este ha de asumir la opción de cambiar, primero, la interpretación limitada, intimista y maltrecha de la vida espiritual en la que no hay cabida para la concientización y el compromiso por la transformación de la realidad social, incluso la sexualidad y la diversidad religiosa y cultural. Debemos superar esa espiritualidad de tipo colonizador y burguesa que “nos promete una paz individual interior irreal, desresponsabilizadora y des-movilizadora” (Vidal, 2021). Es una espiritualidad que está por encima de la justicia y el bienestar personales concebidos de forma individualista.

Desde este individualismo espiritualista se idolatra a ciertos cuerpos mientras se condena a muchos otros al infierno en la Tierra.

Nos urge la búsqueda y la apropiación de una espiritualidad que nos comprometa sin ambages con la defensa de los derechos humanos, aunque estos parezcan amenazar nuestros dogmas más preciosos. Es preciso que se genere una consciencia y actitud crítica, que nos convoque donde están los problemas para buscar las soluciones; esto no es otra cosa que la comprensión del contexto como allí donde se siente dolor (Rieger, 2009). Desde la perspectiva del compromiso laical por la configuración de una espiritualidad que redunde en la construcción de la paz, ha de estar integrada la política, una dimensión que históricamente ha estado bloqueada por la retórica que asumió lo religioso en Occidente. La espiritualidad ha de ayudar a rescatar y resignificar los fines más excelsos de la política que están fundados en la gestión de la vida en común, en la que se haga posible la coincidencia entre el arte de convivir, propio de la política, con el de la espiritualidad, que es el arte de vivir. La espiritualidad alude a “la experiencia de sentir que forma parte de algo más grande y más profundo que tú mismo, algo que te conecta a todo y a todos, que te hace ver a todos los seres humanos como hermanos y al planeta como la casa común que tenemos que cuidar” (Krmpotic, 2016, p. 107).

Como puede observarse, la ampliación y radicalización de los derechos humanos y su plena implementación en nuestra historia dependen de una revolución de tipo espiritual, al igual que de una lucha continua por la democracia. Casaldáliga y Vigil (2007) afirman:

Teóricamente, al menos, hemos superado aquellas dicotomías arcaicas: cuerpo y alma, espíritu y materia, espiritualidad y acción. Aceptamos bastante unánimemente que la espiritualidad de una persona es el sentido profundo de su vida, las Causas mayores de su existencia. Creemos que la espiritualidad es la vida verdadera de cada uno/una. (p. 141)

La espiritualidad, no obstante, no se puede referir a una sola forma, ella es bastante amplia y diversa. De ahí, fuera de la esfera cristiana y católica, que es la que tiene mayor incidencia en América Latina, hay otras expresiones que con su teología están contenidas en las distintas religiones, como la hinduista, la judía, la musulmana y la budista, e inspiran en sus creyentes diversas formas de espiritualidad.

La esencia de la espiritualidad cristiana es entender y expresar que “Dios es amor”, como lo refieren, entre otros, los siguientes textos bíblicos: “Dios es amor y el que permanece en el amor permanece en Dios” (1 Jn 4,16); “Quien ama a su hermano permanece en la luz y no tropieza. Pero quien aborrece a su hermano está y camina en las tinieblas” (1 Jn 2,10-11); “Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos

a los hermanos. Quien no ama permanece en la muerte” (1 Jn 3,14); “Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (1 Jn 4,20); “Toda la Ley alcanza su plenitud en un solo precepto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Ga 5,14).

De manera específica, el modo propio de la espiritualidad cristiana está centrado en el amor, aspecto que lo destaca el papa Francisco en la encíclica *Fratelli tutti*, en la que señala que este amor ha inspirado a muchos cristianos que, a ejemplo de Jesús, como Francisco de Asís, Pedro Claver, Bartolomé de las Casas, Pedro Casaldáliga, Elder Cámara, Camilo Torres, Álvaro Ulcúe, Gerardo Valencia, entre otros, han avivado el sueño y la utopía de una sociedad fraterna y justa para todos los seres humanos y armonía con el planeta.

El ser humano, imbuido por el compromiso por la paz, se abre a la espiritualidad “que acepta acercarse a otros seres en su movimiento propio, no para retenerlos en el suyo, sino para ayudarles a ser más ellos mismos, se hace realmente padre” (Francisco, 2020, n.º 4). Es lo contrario al narcisismo y al individualismo que siempre conllevan el “aislamiento y la cerrazón en uno mismo o en los propios intereses [que] jamás son el camino para devolver esperanza y obrar una renovación, sino que es la cercanía, la cultura del encuentro” (n.º 30). Aun esta propuesta de amor podía entenderse mal:

Por algo, frente a la tentación de las primeras comunidades cristianas de crear grupos cerrados y aislados, san Pablo exhortaba a sus discípulos a tener caridad entre ellos “y con todos” [...], y en la comunidad de Juan se pedía que los hermanos fueran bien recibidos, “incluso los que están de paso” [...]. Este contexto ayuda a comprender el valor de la parábola del buen samaritano: al amor no le importa si el hermano herido es de aquí o es de allá. Porque es el “amor que rompe las cadenas que nos aíslan y separan, tendiendo puentes; amor que nos permite construir una gran familia donde todos podamos sentirnos en casa. [...] Amor que sabe de compasión y de dignidad”. (n.º 62)

La parábola del buen samaritano nos muestra un modo propio de ser hermanos de los demás a través de la experiencia del amor:

Es un texto que nos invita a que resurja nuestra vocación de ciudadanos del propio país y del mundo entero, constructores de un nuevo vínculo social. Es un llamado siempre nuevo, aunque está escrito como ley fundamental de nuestro ser: que la sociedad se encamine a la prosecución del bien común y, a partir de esta finalidad, reconstruya una y otra vez su orden político y social, su tejido de relaciones, su proyecto humano. Con sus gestos, el buen samaritano reflejó que “la existencia de cada uno de nosotros está ligada a la de los demás: la vida no es tiempo que pasa, sino tiempo de encuentro”. (Francisco, 2020, n.º 66)

La dinámica del amor cristiano conlleva una serie de actitudes, como recibir y acoger al otro, escucharlo con agrado y atención. Todas ellas son necesarias para escuchar la voz del pobre, del enfermo y de la misma la naturaleza (n.º 48):

En el Nuevo Testamento, el precepto de Hillel se expresó de modo positivo: “Traten en todo a los demás como ustedes quieran ser tratados, porque en esto consisten la Ley y los Profetas” [...]. Este llamado es universal, tiende a abarcar a todos, solo por su condición humana, porque el Altísimo, el Padre celestial “hace salir el sol sobre malos y buenos” [...]. Como consecuencia se reclama: “Sean misericordiosos, así como el Padre de ustedes es misericordioso”. (n.º 60)

La espiritualidad en su variada expresividad centrada en el compromiso por la paz conecta con una ecología integral en la que se requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano (Francisco, 2015a, n.º 11). En este sentido, como lo dice el papa Francisco, resulta bastante ilustrativo mencionar la vida de san Francisco de quien afirma: “Su reacción era mucho más que una valoración intelectual o un cálculo económico, porque para él cualquier criatura era una hermana, unida a él con lazos de cariño. Por eso se sentía llamado a cuidar todo lo que existe” (n.º 19). La convicción por la pobreza y la austeridad que caracterizaron la vida de san Francisco no hay que leerlas de manera superficial o externa, es algo que toca la vida y exige radicalidad: “una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio” (n.º 20).

El desafío de propender a una espiritualidad centrada en la defensa de los derechos humanos y el cuidado de la casa común reta al laicado a ser una comunidad alterna:

Que nos sostenga, que nos ayude y en la que nos ayudemos unos a otros a mirar hacia delante. ¡Qué importante es soñar juntos! [...] Soñemos como una única humanidad, como caminantes de la misma carne humana, como hijos de esta misma tierra que nos cobija a todos, cada uno con la riqueza de su fe o de sus convicciones, cada uno con su propia voz, todos hermanos. (n.º 8)

Se trata de una espiritualidad que nos ayude a estar vigilantes de los signos de los tiempos para sucumbir a la tentación de los nacionalismos cerrados, resentidos y agresivos. El desafío es “hacer tuyas las luchas y los logros de las generaciones pasadas y llevarlas a metas más altas aún. Es el camino. El bien, como también el amor, la justicia y la solidaridad, no se alcanzan de una vez para siempre; han de ser conquistados cada día” (n.º 11). Se procura ejercer de forma idónea y competente la búsqueda de la verdad que ha de ser activada por

el diálogo, en la conversación reposada o en la discusión apasionada. Es un camino perseverante, hecho también de silencios y de sufrimientos, capaz de recoger con paciencia la larga experiencia de las personas y de los pueblos... El problema es que un camino de fraternidad, local y universal solo puede ser recorrido por espíritus libres y dispuestos a encuentros reales. (n.º 50)

En atención a que nuestro contexto colombiano es predominantemente cristiano, son principalmente los cristianos y católicos quienes han de promover “una concepción de espiritualidad centrada en Cristo, no cerrada en Cristo; una espiritualidad crítica y sobre todo autocrítica, en la que el ser humano busca, encuentra, corrige y sigue su camino de realización; una espiritualidad ecuménica en clave de interculturalidad” (Paniagua Calvo, 2016, p. 58).

Finalmente, el compromiso con la paz debe estar conectado y articulado a los 17 ODS, que representan una visión común del futuro para la humanidad y en la que se trazan compromisos para hacerles frente a esos desafíos que están pendientes, y que, de asumirse de forma seria y comprometida, aportarán a la construcción de una sociedad que respeta y acoge los derechos humanos y el cuidado de la casa común como sus principales referentes. Precisamente, el Objetivo 2: Hambre Cero, que busca “poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición y promover la agricultura sostenible” (Unesco, 2016), nos lleva a plantear el tema de la comida y la pobreza como algo no solo fundamental sino vital. Pero la cuestión no es solo la alimentación, que ha de ser nutritiva y sana, sino también lo que se desarrolla alrededor de ella. Castillo (2009) lo refiere con el concepto de comensalía que se relaciona con la circunstancia de comer compartiendo la misma comida y en la misma mesa en compañía de otros:

El hecho de comer abarca la vida entera, es alimento y fuerza, no solo para el estómago y la sangre, sino también para el espíritu, para la necesidad que todos tenemos de compañía, de escucha, de ser escuchados. Y la necesidad de algo más profundo que resulta difícil de expresar: la necesidad de una experiencia que da sentido de totalidad a nuestras vidas y a nuestras relaciones. Es “la cena que recrea y enamora”, como bellamente dijo san Juan de la Cruz. Por todo esto, insisto en mi pregunta: ¿por qué es tan determinante teológicamente el tema de la comida? (p. 219)

Para una teología de la paz, la defensa de la dignidad y de los derechos de los marginalizados constituye una prioridad que debe hacer parte de la agenda que ha de liderar el laicado en Colombia, en la que se busque consolidar de manera asertiva y eficiente los mecanismos para lograr objetivos y avances concretos con respecto a los derechos humanos. Debemos estar convencidos de que nuestro compromiso y llamado es a que seamos los primeros y principales defensores de los derechos humanos:

No se puede respetar a los derechos humanos sin tener la íntima convicción de que cada ser humano, por el hecho de ser tal, puede y debe en todo momento ser defensor y promotor de ellos. No existen los “profesionales” de los derechos humanos... Todo ser humano es sujeto y objeto de esa defensa y promoción. De ahí la convicción de que no existe mejor pedagogía en derechos humanos que la del testimonio. La lucha por educar en derechos humanos solo es creíble desde el momento en que se inscriba, no en niveles teóricos y académicos, sino en lo cotidiano: en la casa, en la escuela, el deporte, el trabajo, la Iglesia... Así es como se pueden llegar a percibir los valores de la justicia, del respeto, de la solidaridad y sus dificultades, sea a nivel local, nacional o internacional. (Pérez Aguirre, 1993, p. 50)

El compromiso por la defensa de los derechos humanos exige trabajar incansablemente para que la educación que se promueva sea crítica y propositiva, en la que la persona y los derechos humanos sean el centro del proceso educativo. Eso nos debe llevar a replantear todo ese cúmulo de competencias y objetivos de aprendizajes, técnicas y ciencias que conforman los currículos para que tengan que ver con la vida, formen en valores y cultiven una forma común de vida en la que el comportamiento que se asume sea el ethos de los derechos humanos. En otras palabras, un ethos que tenga como cometido principal la dignificación de la persona humana.

La niñez y la juventud no pueden seguir formándose bajo esa idea, presente en la gran mayoría de los centros educativos, que es preparar para competir en el mundo del mercado, en el que deberán sortearse con éxito los problemas y las dificultades que le permiten a la persona solo acumular y usar lo que el mercado decida, articula, usa o aprovecha (Pérez Aguirre, 1993). La educación en la óptica por la paz requiere unos cuidados, entre los cuales mencionamos los siguientes:

- Reducir el número de alumnos por aula, y aumentar el de profesores hasta conseguir el máximo óptimo para una educación y formación eficaz y personalizada.
- Educar y formar en valores humanos y democráticos.
- Dice la “filosofía” Ubuntu: “Para educar a un niño, hace falta toda una tribu”. Por las aulas deberían pasar distintas/os especialistas en diversas materias que interesen y desarrollen el espíritu creativo, formativo y educacional de los muchachos, así como una consciencia responsable con la ciudadanía y el Planeta. (Castilla Madriñán, 2021, p. 6)

De igual manera, se requiere integrar en la educación formal y en el aprendizaje a lo largo de la vida las habilidades, el conocimiento y los valores necesarios para un modo de vida sostenible, tal como lo plantea la Carta de la Tierra Internacional (s. f.):

- a. Brindar a todos, especialmente a los niños y los jóvenes, oportunidades educativas que les capaciten para contribuir activamente al desarrollo sostenible.
- b. Promover la contribución de las artes y de las humanidades, al igual que de las ciencias, para la educación sobre la sostenibilidad.
- c. Intensificar el papel de los medios de comunicación masiva en la toma de consciencia sobre los retos ecológicos y sociales.
- d. Reconocer la importancia de la educación moral y espiritual para una vida sostenible.

La educación nos debe otorgar las competencias idóneas para dismantelar el carácter colonizador que arroja el mismo pensamiento, la forma en que leemos e interpretamos la realidad social a veces ingenua, la misma comprensión de justicia, reconciliación y paz que están fundados en cosmovisiones unívocas, racistas, uniformadoras y excluyentes. Desde esta perspectiva, como lo propone Pérez Aguirre (1993), la educación y la formación han de cultivar lo más hermoso, valioso, digno y humano que hay en el corazón de la persona:

Entonces educar es otra cosa, es justo al revés de lo que todos normalmente pensamos y creemos. Educar no es “introducir” en la mente y el corazón de la persona (infantil o adulta) unos contenidos, conceptos, conocimientos... sino justamente al revés. Eso fue lo que vino a combatir hace años Paulo Freire con su descripción de la educación bancaria, aquella que concibe la persona como si fuera un recipiente vacío en el que depositamos conocimientos, principios y hábitos. La misma palabra educación nos está negando toda posibilidad de una actitud bancaria: porque educere quiere decir conducir hacia fuera, hacer aflorar, sacar a la luz. En el término nada permite referirse a “meter”, “depositar”, “inyectar”. (p. 50)

Nuestros centros educativos y de formación han de promover afanosamente la articulación de los derechos humanos a la justicia, al medio ambiente, a la espiritualidad, a la política y a la economía. De esta manera, se hará posible el porvenir de una auténtica transformación social. Para ello, hay que deconstruir y descolonizar muchos paradigmas. Por cuestiones de extensión solo referenciamos uno de esos paradigmas a remover, que es la visión que ha influido en la forma de narrar la historia del país que ha sido contada siempre desde el lugar hegemónico. Actualmente, en nuestro país, muchos sectores y actores de derecha quieren mitologizar o desconocer la historia del país, que ha estado siempre teñida de sangre, tiranía e ideologías colonialistas. De igual forma, la historia de Colombia debe ser depurada de todo rasgo racista, colonial, patriarcal, heteronormativo y antropocéntrico, como se ha leído y comprendido:

¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo? Esta pregunta no afecta solo al ambiente de manera aislada, porque no se puede plantear la cuestión de modo fragmentario. Cuando nos interrogamos por el mundo que queremos dejar, entendemos sobre todo su orientación general, su sentido, sus valores. Si no está latiendo esta pregunta de fondo, no creo que nuestras preocupaciones ecológicas puedan lograr efectos importantes. Pero si esta pregunta se plantea con valentía, nos lleva inexorablemente a otros cuestionamientos muy directos: [...] Se requiere advertir que lo que está en juego es nuestra propia dignidad. Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá. Es un drama para nosotros mismos, porque esto pone en crisis el sentido del propio paso por esta tierra. (Francisco, 2015a, n.º 160)

La Unesco ha impulsado acciones encaminadas a integrar la espiritualidad como un aspecto clave del desarrollo humano. De ello da razón Torradeflot (2002) quien afirma:

Observamos que la espiritualidad es el ingrediente determinante de la experiencia religiosa, pues en ella tienen su fundamento las diversas religiones y es una respuesta al misterio de la vida; la espiritualidad es esencial a la vida humana tanto como es la razón. El término espiritualidad expresa, en general, el deseo y el darse cuenta de una consciencia sin límites [...]. La espiritualidad, en cuanto expresión madura y más plena de cada tradición religiosa de todos los seres humanos, tiene las siguientes características universales:

- La capacidad de vivir moralmente;
- La felicidad humana encontrada en el bienestar de todos;
- La arraigada no violencia y la ecuanimidad;
- La práctica espiritual regular, por ejemplo, la oración, la meditación, la contemplación, la liturgia, los salmos, el yoga, etc.;
- El autoconocimiento maduro;
- El servicio desinteresado y la acción compasiva;
- El compromiso en pro de la justicia y de la responsabilidad ante el medio ambiente. La espiritualidad es, también, un necesario contrapeso al excesivo materialismo del mundo contemporáneo. (pp. 62-63)

Vida cotidiana, economía y cuidado de la casa común

Al buscar el significado teológico de las relaciones entre el cristianismo y la economía, nos remontamos a las cuestiones de los deseos humanos y la relación que estos guardan con los bienes materiales, incluso la relación con Dios y con los demás. Ahondar en esta relación nos lleva al siguiente cuestionamiento: ¿cómo podemos los seres humanos ordenar de forma coherente nuestros deseos cuando la publicidad nos bombardea en todo momento diciéndonos qué necesitamos para sentirnos “felices”?

La antropología teológica nos dice que los seres humanos fueron creados en un mundo que Dios declaró bueno (Gn 1,31).

Así pues, necesitamos comer, vestirnos y refugiarnos, y más allá de nuestras necesidades físicas, buscamos el sentido de nuestro trabajo y de nuestras relaciones. Ahora bien, resulta un difícil desafío navegar con nuestras necesidades materiales y espirituales en medio de un mundo donde la economía determina categóricamente la vida humana. (Irarrazával et al., 2014, p. 479)

Sin embargo, la bondad de la que nos habla el Génesis fue trastocada por el sistema capitalista que la convirtió en algo infernal.

La dinámica de la globalización ha llevado al ser humano a percibirse y concientizarse de la forma compleja en que los seres humanos estamos conectados unos con otros y en interdependencia con todos los ecosistemas. Esta interconectividad en el contexto neoliberal se obnubila, pues lo económico aparece de forma notoria e influyente a través de los grandes emporios económicos y multinacionales. Estos a su vez adquieren las materias primas a precios irrisorios y el costo de una mano de obra paupérrima para hacerle juego al consumismo que es cada vez más voraz e insaciable. La lógica consumista nos ha absorbido hasta el punto de convertirnos en cómplices de la esclavitud y las condiciones infrahumanas que padecen los más marginalizados de nuestros hermanos. “La ropa que compramos puede haber sido hecha por un trabajador de la otra parte de la Tierra por un salario mínimo. ¿Cuáles son las responsabilidades que tenemos con nuestros prójimos que se dedican a confeccionar ropa y a producir alimentos para cubrir nuestras necesidades?” (Irarrazával et al., 2014, pp. 479-480).

Lo que el pueblo colombiano y tercermundista pide y exige a gritos en las diversas manifestaciones sociales es la necesidad y la puesta en marcha de una economía²⁷ más humana: una economía que realmente se preocupe por generar unas condiciones de vida más dignas para todos, especialmente los más marginados. La economía en su real comprensión se concibe como una “actividad humana destinada a satisfacer y construir la base material necesaria para la vida física, cultural, espiritual, de todos los seres humanos” (Álvarez Feáns, 2005, párr. 6), pero el mercado del actual sistema la ha desfigurado como elemento dominante en las prácticas impuestas por las potencias económicas a través de los grandes emporios de poder.

Hay un hecho bastante notorio en el Nuevo Testamento que guarda relación con el mercado. Los cuatro Evangelios mencionan el suceso del enfrentamiento de Jesús con los mercaderes del Templo. El evangelista Juan lo ubica al inicio del ministerio de Jesús (Jn 2,13-16). Jesús califica el templo como “casa de mercado”, mientras los sinópticos lo refieren sobre el final con la expresión dicha por Jesús como “cueva de ladrones” (Mc 11,15-18; Mt 21,12-16; Lc 19,46). En la reacción de Jesús frente al mercado del templo, los estudiosos mencionan dos posibles interpretaciones:

Su enojo se debe a la deformación del culto del Templo, o a la explotación económica que allí se hacía de la credulidad de los simples, aunque ambas no sean excluyentes. El mercado, como lugar de intercambio y de presencia pública, no es desechado por Jesús, como sí lo es cuando se hace centro de un comercio espurio, de explotación de la fe de los simples. Allí y entonces se desata la ira de Jesús sobre el mercado de Jerusalén. En este caso, mercado y sacrificio están estrechamente relacionados. No solo porque se venden los animales para el sacrificio cultural, sino porque de alguna manera es el propio pueblo el que está siendo sacrificado mediante la explotación ritual. (Irrarazával et al., 2014, p. 495)

El mundo hoy sufre una disputa a muerte en la que el mercado busca dominarlo. Su lenguaje y sus dinámicas son tan penetrantes que invaden las lógicas de todas las instituciones, incluso la academia y la Iglesia. Los espacios de la academia y las universidades, por ejemplo, se refieren a los estudiantes como “clientes”, “consumidores”. El sistema del mercado, a través de la oferta y la demanda, hace uso de los medios de comunicación masiva y bombardea de forma constante los productos de última moda que las personas deben consumir, tener o usar. Es el caso de ropas, celulares, electrodomésticos,

²⁷ Solo a fines del siglo XVIII, con el naciente capitalismo, surge la idea de estudiar la economía como ciencia aparte, la llamada “economía política” (nótese la tensión interna con respecto al origen etimológico de estas palabras). La riqueza de las naciones, de Adam Smith, marca esta ruptura y funda la figura ideológica de una economía autónoma, autorregulada, la “mano invisible”. Saber de quién es esa mano invisible para que no sea tan invisible, y saber cómo se mueve es parte de nuestro cometido de “revelación” (Míguez, 2014, p. 492).

etc., que al poco tiempo ya se convierten en obsoletos y son reemplazados por otros sin ningún escrúpulo; acciones y actitudes humanas que hacen que el planeta se convierta en un basurero. La causa de esta gran debacle que afecta a la población mundial y al mismo planeta está en

la expansión del sistema capitalista y los procesos de crecimiento y acumulación de capital haciendo que cada vez más unos pocos sean cada vez más ricos a expensas de la mayoría con condiciones inhumanas, y con el agravante que durante las últimas décadas el sistema como tal está centrado en lo financiero y no en lo “lo productivo”, lo que empeora aún más las cosas. “Las formas predominantes de hacer dinero y acumular capital se separaron de la ‘economía real’ y se basaron en la especulación o ‘reventa con beneficios’”. (Castilla Madriñán, 2021, p. 1)

Las prácticas del sistema económico han convertido todo en mercancía, absolutamente todo pasa por las leyes de las transacciones comerciales, hasta las mismas relaciones personales. Es decir, el objeto del mercado ya no son solo los bienes naturales, la fuerza de trabajo, los productos de la industria humana y los recursos de capital financiero, sino también la salud, la educación, la cultura, es decir, todo lo que somos y hacemos. Lo que no produce es ignorado o desechado, todo tiene un valor y causa resultados, pero de forma inequitativa. De esta forma, el sistema ha creado,

por un lado, las más grandes fortunas personales en manos de unos pocos ultramillonarios que conforman menos del 1 % de la población mundial y una clase media (concentrada principalmente en el ámbito noratlántico) que siendo menos del 20 % de la población consume más del 80 % de los bienes y servicios disponibles. Por el otro, los pueblos experimentan la opresión económica, el recorte de servicios sociales, la pérdida de empleo, y otros males económico sociales. (Irrarazával et al., 2014, p. 489)

Morin y Kern (1995) describen los desórdenes que se han instalado en el mercado mundial y que están afectando considerablemente no solo a la población, especialmente a los más marginalizados, sino también al planeta y sus ecosistemas. Precisamente, esos desórdenes son la cotización de las materias primas con sus desastrosas consecuencias en cadena, el carácter artificial y efímero de las regulaciones monetarias, y la incapacidad para regular los problemas monetarios (la deuda externa de los países en desarrollo), sociales y políticos (cierre de fronteras, bloqueos, guerras). “Su carácter exponencial ocasiona no solo un proceso multiforme de degradación de la biosfera, sino también un proceso multiforme de degradación de la psicosfera, es decir, de nuestras vidas mentales, afectivas, morales, y esto genera consecuencias en cadena y en circuito” (pp. 200-201). Durante los últimos cincuenta años, la actividad humana ha modificado los ecosistemas

de forma más rápida y extensa que en cualquier otro periodo comparable de la historia de la humanidad, situación que pone en peligro la extinción de la vida en todas sus manifestaciones (Comisión Económica para América Latina y el Caribe [Cepal], s. f.).

Las degradaciones ecológicas han ido en aumento de forma agigantada cada día y lo más preocupante es que muchos de los daños realizados al planeta son irreversibles, es decir, han dejado una serie de secuelas tanto para las presentes como para las futuras generaciones:

Solo en los años ochenta surgieron: 1. Las grandes catástrofes locales con amplias consecuencias: Seveso, Bhopal, Three Mile Island, Chernobyl, desecación del mar de Aral, contaminación del lago Baikal, ciudades al borde de la asfixia (México, Atenas). Se advierte que la amenaza ecológica ignora las fronteras nacionales: la contaminación del Rin afecta a Suiza, Francia, Alemania, los Países Bajos y el mar del Norte. Chernobyl invadió y luego desbordó el continente europeo. 2. Los problemas más generales. En los países industrializados: contaminación de las aguas, incluidas las capas freáticas; envenenamiento de los suelos por el exceso de pesticidas y fertilizantes; urbanización masiva de regiones ecológicamente frágiles (como las zonas costeras); lluvias ácidas; almacenamiento de desechos nocivos. En los países no industrializados: desertización, deforestación, erosión y salinización de los suelos, inundaciones, urbanización salvaje de megalópolis envenenadas por el dióxido de azufre (que favorece el asma), el monóxido de carbono (que produce trastornos cerebrales y cardíacos) y el bióxido de nitrógeno (inmunodepresor). 3. Los problemas globales que afectan al planeta en su conjunto: emisiones de CO₂ que intensifican el efecto invernadero, envenenando los microorganismos que hacen la limpieza, alterando importantes ciclos vitales; lenta destrucción de la capa estratosférica de ozono, agujero de ozono en el Antártico, exceso de ozono en la troposfera (parte más baja de la atmósfera). (Morin y Kern, 1995, pp. 202-203)

La situación es crítica. El papa Francisco ha venido condenando de manera reiterativa el caos implicado en este orden económico mundial, al que acusa de promover una economía inequitativa y de exclusión que desencadena procesos de deshumanización que destruye y asesina la vida, y lleva a la afectación de la dignidad de los pueblos (n.º 51); una economía que considera al ser humano en sí mismo como bien de consumo, que se puede usar y luego tirar (n.º 53). Es la mercantilización de lo humano y de todo con sus efectos civilizadores:

El agua, el mar y el sol, los órganos del cuerpo humano, la sangre, el espermatozoide, el óvulo y el tejido fetal también se volvieron mercancías, son la extinción de la

donación, de lo gratuito, del ofrecimiento, del favor y la casi desaparición de lo no monetario, que erosionan los valores diferentes del afán de lucro, el interés financiero y el ansia de riquezas. (Morin y Kern, 1995, p. 201)

El capitalismo productivo y financiero es un pecado estructural que hay que denunciar y extirpar para que abunde la gracia (Rm 6,1) como posibilidad de una vida mejor para todos. Es una tarea que le compete al laicado asumirla con convicción y compromiso, para dismantelar toda la podredumbre que guarda este sistema, que ha alimentado y justificado la dominación de los países altamente desarrollados con ciencia y tecnología sobre los países mal llamados tercermundistas donde la pobreza y la opresión son las más claras características de su situación.

En estos países, “la pobreza masiva crece... Pero esta pobreza no es un hecho casual. Es el resultado de estructuras de explotación y dominación; proviene de siglos de dominación colonial y es reforzada por el actual sistema económico internacional” (Dussel, 1984, p. 10).

René Passet, citado en Morin y Kern (1995), afirma que se ha puesto en marcha una máquina infernal que ha desencadenado una competencia internacional insensata, inhumana y antievangélica en todos los niveles, que “obliga a buscar, a cualquier precio, excedentes de productividad que, en vez de repartirse entre consumidores, trabajadores e inversionistas, se dedica básicamente a comprimir costos para obtener nuevos excedentes de productividad” (p. 201). En esta competencia, el desarrollo tecnológico se usa única y exclusivamente para obtener productividad y rentabilidad que solo beneficie a los que poseen el mercado y el poder, creando y aumentando la pobreza y el desempleo.

El afán de lucro ha permeado a muchas culturas, como caso concreto tenemos la cultura americana que parece estar exenta de su sentido ético-religioso. Echeverría (2008), citado en Simbaña Lincango (2020), sostiene:

La [cultura] “americana” sería la modernidad más acabada, más acorde con el capitalismo radical y la que actualmente se está imponiendo en el mundo: Más que la idiosincrasia de un imperio, el “americanismo” ha sido el imperio de una “idiosincrasia”: la del ser humano cortado a imagen y semejanza de la mercancía-capital. (p. 117)

En este orden de ideas, vamos infiriendo que la espiritualidad del capitalismo y del mercado financiero es el evangelio de la prosperidad²⁸, evangelio que muestra claramente la fusión de la fe (fervor religioso) con el mercado, lo que da como resultado

una mercantilización de la fe y de la vida. “Este evangelio demuestra una gran ductilidad; resultando de una convergencia entre el protestantismo conservador norteamericano (en su fase de avivamiento) y la mercantilización de la vida capitalista” (Simbaña Lincango, 2020, p. 126). Esta fusión ideológica es pregonada por muchas Iglesias y prácticas religiosas, entre las cuales se destacan²⁹ las denominaciones neopentecostales. No cabe duda de que el proceder y actuar de estas prácticas religiosas resultan un adefesio que desdibuja tanto los propósitos de la religión como del sistema humano, como la propia comprensión de lo que llamamos lo humano.

El evangelio de la prosperidad se ha alojado en el mercado religioso latinoamericano. Las predicaciones o los sermones de estos líderes religiosos consisten en hacer ver a sus seguidores lo indispensable que es la entrega o “donación” de los recursos monetarios o materiales para obtener la prosperidad económica, la sanidad y el éxito deseado. Ello muestra cómo la religión ha sido permeada por los tentáculos nocivos del sistema capitalista. Como lo señala Irarrazábal et al. (2014), lo religioso no se ha librado de este tsunami ideológico:

La “teología de la prosperidad” es la versión extrema de la influencia de la ideología capitalista en el ámbito del cristianismo. Pero no está sola: los negocios y negociados de las distintas Iglesias, la existencia de un “mercado religioso”, la aparición de una cierta “religión de consumo”, de corte netamente individualista, las prácticas evangelistas de ciertos grupos que siguen las leyes del marketing también están impregnadas de la ideología de mercado. Sin proponérselo —o quizá sí—, reduce el Evangelio a un producto del mercado. (p. 490)

Por otra parte, las estrategias para hacer frente a este modelo económico neoliberal exigen la puesta en marcha de cambios estructurales que implican la realización de profundas transformaciones en la cultura, la sociedad, las personas y el medio ambiente, entre otros. Para ello, la alternativa es el desarrollo de una economía que involucre lo social, lo solidario, lo local, y que sea de los cuidadosos.

²⁸ La teología o evangelio de la prosperidad es un conjunto de creencias y rituales que establecen una relación directa entre Dios y el bienestar material del creyente. Entonces, siguiendo este razonamiento, “una buena relación con Dios conduce a una condición de prosperidad material” y las manifestaciones de “enfermedad y pobreza material como resultado de una relación deficiente con Dios” (Piedra, 2005, p. 3). Por tanto, la prosperidad no se limita al área financiera, también implica un estado de bienestar/felicidad gracias a la ausencia de enfermedades, el incremento de la autoestima y la eliminación de preocupaciones y sufrimientos (Simbaña Lincango, 2020, p. 127).

²⁹ La palabra “neopentecostal” ya había aparecido en la década de 1950 en los Estados Unidos cuando se percibieron rasgos pentecostales en el catolicismo y en el protestantismo histórico, es decir, durante la segunda ola pentecostal: el movimiento de renovación carismática. Sin embargo, el primero en utilizarlo en América Latina fue el sociólogo brasileño Ricardo Mariano, en la década de 1990, para explicar las novedosas prácticas de las Iglesias pentecostales brasileñas, relacionadas con la búsqueda de la prosperidad material mediante la contribución financiera de los creyentes, así como la guerra contra el demonio (Mariano, 2005, citado en Simbaña Lincango, 2020, p. 126).

Son numerosas las organizaciones ambientalistas y científicas que vienen denunciando la grave crisis de destrucción de nuestro planeta. Para frenar esta hecatombe, se requiere parar de una vez por todas con la contaminación producida por el uso de combustibles fósiles, la deforestación, la contaminación de las aguas principalmente y el uso de agroquímicos:

Hoy, con mucho dolor, observamos cómo la Madre Tierra —Casa Común— continúa siendo devastada, saqueada y vejada impunemente. Observamos, con mucho pesar, cómo en Latinoamérica los gobiernos alineados con el capitalismo-neoliberal otorgan concesiones a grandes empresas extractivas como la megaminería, petróleo, hidrocarburos no convencionales, ocasionando deforestación de bosques, agua, contaminación de los ríos..., de tierras habitadas, desde la noche de los tiempos, por pueblos originarios, los cuales son expulsados vilmente de sus tierras y hogares y asesinados aquellos que se organizan para oponerse a tan cruel despojo. (Castilla Madriñán, 2021, p. 3)

El primer párrafo del preámbulo de la Carta de la Tierra, hace ya casi veinte años, indica:

Estamos ante un momento crítico en la historia de la Tierra, en una época en que la humanidad debe elegir su futuro... la elección debe ser formar una alianza global para cuidar la Tierra y unos de otros, o arriesgarnos a nuestra destrucción y a la de la diversidad de la vida. (Carta de la Tierra Internacional, s. f.)

Ante este escenario caótico e incierto, nos queda iniciar la marcha de forma gradual y decisiva en asumir alternativas que procuren cambios sustanciales para que las presentes y futuras generaciones puedan llevar una vida sin sobresaltos. Precisamente, una de las alternativas la constituye la economía social, solidaria y de los cuidados que viene impulsada por organizaciones y movimientos híbridos, en el sentido que combinan lo rentable con la transformación social, el respeto al medio ambiente y los valores sociales centrados en las personas, la defensa de los derechos humanos y el cuidado. Sus objetivos económicos, sociales y ambientales están mediados por diversas formas de cooperación, solidaridad, defensa, y a través de cooperativas, empresas comunitarias, redes de comercio justo y asociaciones de trabajadores de la economía informal (Álvarez Rodríguez, 2017, p. 30).

Cuando precisamos las diferencias entre la economía capitalista y la economía alternativa en la que lo social, los cuidados de la persona y del planeta son fundamentales, las diferencias saltan a la vista (Castilla Madriñán, 2021). En la tabla 1, mostramos de forma sintética la propuesta de la economía solidaria de los cuidados (feminista) o economía para la vida versus el modelo socioeconómico actual.

Tabla 1.

Economía solidaria de los cuidados (feminista) o economía para la vida versus modelo socioeconómico actual

Economía solidaria (cuidados con la persona y el planeta, casa común)	Económica neoliberal (actual)
Objetivo: Conservación	Crecimiento económico (monetario)
Horizontal	Jerárquico/patriarcal
Autónoma	Dependiente
Valores de uso	Valores de cambio
Basada en cooperación y confianza	Basada en la competencia y la violencia
Integración de tareas	División del trabajo
Participativa/democrática	Autoritario
Diversa	Homogéneo/universal
Proximidad (territorio) local	Distancia/global
Lentitud	Velocidad
“Producir” para vivir” (integrando la producción en la vida)	Vivir para “producir” (esfera separada y dominante de la vida)
Desarrollo social	Desarrollo económico
Conservación del planeta	Economía de escala
Economía de relación (lo pequeño es hermoso)	Economía de escala

Fuente: elaboración propia.

El planeta Tierra es habitado por la biodiversidad. Lo que nos muestra que, aparte de la especie humana, hay una gran variedad de formas de vida en el planeta, como los ecosistemas terrestres, marinos y la compleja ecología de la que hacen parte. De ahí la urgencia de consolidar sistemas de producción y consumo en los que la democracia no esté suplantada por los dictámenes del capitalismo internacional que antepone el comercio a las personas y a la naturaleza, a la ecología y a la equidad; todo queda reducido a lo rentable y al lucro; las libertades de los ciudadanos son puestas en entredicho por las políticas y las condiciones que imponen las grandes multinacionales (Shiva, 2006). Como una respuesta a ello, Shiva habla de la “localización” como sistema que integra en los sistemas de producción y consumo

los costes sociales y ecológicos, que, de ese modo, dejan de ser una simple consideración a posteriori o el objeto externo de un “comercio de cuotas de emisiones contaminantes” que no hace más que acrecentar la polución y la injusticia ya existentes.

La localización se basa en la interdependencia entre la naturaleza y la cultura, entre los seres humanos y otras especies, entre lo local y lo global, entre lo “micro” y lo “macro”. La localización trata todos los lugares como si fueran el centro del

mundo, sitúa a toda persona y a todo ser en el punto central de su respectivo círculo (siempre en aumento) de compasión y atención. [...] La localización construye unas economías sostenibles y justas que crecen de abajo arriba, de dentro afuera y de lo local a lo global. (p. 104)

Desde la perspectiva del modelo de localización, existen varias y novedosas iniciativas, como la de la agricultura con apoyo comunitario, el comercio justo y las economías solidarias que están sustentadas en la reciprocidad amigable con la naturaleza y la solidaridad entre las personas. “Se construyen sobre relaciones de interdependencia, muy distintas de la dependencia creada por los mecanismos de la globalización empresarial que tanto empobrece actualmente al tercer mundo y que empuja a los agricultores a las deudas y suicidio” (Shiva, 2006, p. 105). Estas economías están direccionadas para construir una economía local, fundada en el pago de precios íntegros a los productores y en el reconocimiento de la dignidad del trabajo. Sin embargo, la sobrevivencia de estas economías justas y honestas no ha sido fácil debido a la “distorsión que ejerce la economía global, sostenida por políticas comerciales coercitivas y antidemocráticas. [...] basadas en la violencia y la codicia” (p. 105).

El afincamiento de una cultura democrática de paz exige “democratizar los gobiernos nacionales, las instituciones internacionales y las grandes empresas y someterlas a un mayor control social” (Shiva, 2006, p. 106). De esta manera, los Gobiernos y las instituciones deben devolver a los ciudadanos y a las comunidades parte del poder que tienen actualmente.

Es decir, “el control de los recursos, los medios de vida y la toma de decisiones de manos del Estado y recuperar recursos que las grandes empresas ya han privatizado por medio de las normas de la OMC y de los programas de ajuste estructural del Banco Mundial y del FMI” (p. 106). Porque estas instituciones y organismos internacionales “no reflejan la voluntad del pueblo ni representan su expresión democrática. [...]. Se están convirtiendo en instrumentos de las empresas y las naciones más poderosas” (p. 107).

Solo una ciudadanía vigilante y vibrante puede democratizar los gobiernos nacionales y las instituciones globales. Las democracias vivas reclaman de los gobiernos los derechos y las responsabilidades que pertenecen a la comunidad y a la sociedad, y reclaman del nivel global lo que corresponde a los niveles nacional y local. Solo sobre los cimientos de una democracia local fuerte podrán erigirse unas democracias nacional y global igualmente fuertes. (p. 106)

En este abanico de alternativas, es importante tener presente las otras concepciones de proximidad a la economía social y solidaria con ricas concepciones y variados enfoques.

El *sumak kawsay*, por ejemplo, está presente especialmente en el área de los territorios suramericanos. Es liderado y promovido por los pueblos indígenas. Enfatiza la armonía de las actividades socioeconómicas con la naturaleza. “Bajo el *sumak kawsay* o buen vivir se propugna una economía basada en los valores de uso en oposición al concepto colonial de la avidez, el crecimiento continuo y la mercantilización de la vida” (Acosta, 2012, citado en Álvarez Rodríguez, 2017, p. 38).

También en el mundo se destacan otras concepciones de origen anglosajón, europeo y asiático que promueven la economía del bien común. Con este enfoque,

se busca invertir el marco de incentivos de la economía actual para propiciar un modelo de valor de empresa basado en su aporte al bien común. [...] una propuesta ética que se basa en el desarrollo de balances del bien común que hagan más transparentes los mercados, los motiven a la búsqueda del interés general y donde los beneficios son los medios para su consecución. (Felber, 2012, citado en Álvarez Rodríguez, 2017, p. 39)

También en Norteamérica está la economía colaborativa con un enfoque que busca dinamizar un modelo de intercambio económico basado en la interacción y el diálogo directo entre productores y consumidores basados en la colaboración mutua (Economistas sin Fronteras, 2014, citado en Álvarez Rodríguez, 2017, p. 40).

La economía colombina muestra ser una máscara que tiene la apariencia de “rostro humano” por el auxilio económico que el Gobierno otorga a las familias más pobres del país:

La democracia económica pasa inevitablemente por revocar algunos de los aspectos más inhumanos de la globalización económica y que son precisamente aquellos que, con tal de asegurar beneficios para las grandes empresas, abocan a los agricultores al suicidio, a los pobres al hambre y a la sed y a los jóvenes al desempleo. (Shiva, 2006, p. 95)

La globalización empresarial se basa en unas artificiosas reglas del comercio que invaden nuestros espacios autónomos y soberanos (el ecológico, el económico, el cultural, el social, el político, el ético o el espiritual). Por una parte, la globalización redefine la vida y el mundo concibiéndolos como comercio y como un cúmulo de mercancías, respectivamente. Por otra parte, limita nuestra experiencia global a los mercados y las instituciones de ámbito mundial. Pero por “global” también podemos entender algo muy distinto. (Shiva, 2006, p. 103)

La consolidación de la paz en Colombia requiere una economía centrada en el bien común y en la buena administración de los recursos de forma amigable y armoniosa con el planeta. Tal como lo hemos mencionado, la globalización ha puesto en peligro la supervivencia no solo de la vida humana, sino también de la biodiversidad. Despoja a millones de seres de su derecho de vivir dignamente y crea un ambiente político desfavorable en el que prosperan las identidades negativas (Shiva, 2006). En respuesta, es necesario un referente organizacional de la economía con énfasis en la solidaridad, “un sistema socioeconómico alternativo de empresas públicas o privadas gobernadas por obreros, consumidores, agricultores y otros tipos de usuarios con unas normas de funcionamiento particulares que democratizan la propiedad en la esfera de la producción y la categoría de beneficio particular en la distribución” (Cárdenas-Rivera Vargas, 2014, p. 76). Esto es lo que va configurando una economía solidaria, como lo hemos venido insinuado a lo largo del libro.

Una de las ESCP que referimos en el capítulo uno y en la que es evidente la iniciativa protagónica que ha tenido la sociedad civil bajo una expresión ciudadana multiétnica y pluricultural en una de las regiones más ricas, pero a la vez más violentas del país, fue el PDPMM a través del Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (Cinep/PPP) y la Sociedad Económica de Amigos del País. Esta experiencia tiene como propósito la promoción de nuevas propuestas ciudadanas que ayuden a la transformación positiva del conflicto, desde las necesidades, los sueños y las apuestas de los habitantes en sus respectivos territorios. El PDPMM convoca y articula a líderes, organizaciones sociales, ambientales y culturales, empresas, universidades, medios de comunicación, Iglesias y ONG de diferentes partes del país (Briceño Muñoz et al., 2016). Estas experiencias ya están sucediendo, y podemos disponer socialmente de su sabiduría descolonizadora y sembradora de futuros alternativos a la globalización capitalista que ha devastado al planeta.

La búsqueda decidida por el bienestar de toda la humanidad es un horizonte convergente para el pensamiento y la práctica religiosas, como afirma la Declaración del II Parlamento de las Religiones del Mundo, celebrado en Chicago en 1993. Hacia una ética mundial: Una declaración inicial (1993):

Como personas religiosas y espirituales basamos nuestras vidas en una realidad última, y alimentamos nuestra energía espiritual y nuestra esperanza en la confianza, en la oración o la meditación, en la palabra o el silencio. Tenemos una responsabilidad especial por el bienestar de toda la humanidad y el cuidado del planeta Tierra. Nosotros no nos consideramos mejores que otras mujeres y hombres, pero confiamos en que la antigua sabiduría de nuestras religiones puede señalar el camino para el futuro. (p. 2)

Biblia: más allá de una hermenéutica de la obediencia

Desplazar la obediencia como un valor para la democracia implica contradecir la centralidad que tiene esta palabra en la lógica colonial del cristianismo. Es decir, el ethos obediencial, tanto de la Iglesia como de la academia, frente a las ideologías de un texto imperial, es justamente lo que ha dibujado la historia de opresiones e injusticia en los territorios colonizados por este ethos. Así como la desobediencia civil ha sido una estrategia frente a los regímenes imperiales y dictatoriales de nuestro tiempo, es necesario juntarnos desde una desobediencia teológica: desobedecer los mandatos de Dios, toda vez que sus mandatos sean traducciones de la voz imperial. Pero esto también implica desobedecer los mandatos institucionales que, suplantando a la divinidad, han sancionado nuestra ignorancia y censurado el conocimiento sobre temas cruciales.

Es decir, debemos superar la biblio-latría de una Iglesia que imagina seguir y orientarse por la Palabra de Dios, sin considerar el riesgo (para la humanidad) que ello ha implicado históricamente. De estos riesgos nos vienen advirtiendo los sujetos marginalizados en el discurso teológico desde la década de 1960. Entendemos que el apego a sus normas imperiales lo experimentan diversos sujetos en la sociedad; sin embargo, hay un apego especial de aquellos a quienes el texto bíblico beneficia y privilegia. ¿No es esto comprensible? ¿No intuimos en esto mismo un mecanismo de autopreservación que el propio texto sagrado usa para proteger el poder que vehicula? Pues estos sujetos privilegiados son, no es coincidencia, los mismos que poseen el poder que impide la transformación. Pues bien, con Jesús, el rebelde de Galilea, decimos hoy: ¡desobediencia! Pues es necesario obedecer³⁰ a la divinidad (subalternizada) antes que a la divinidad de los hombres en el poder.

Se trata de superar esta práctica textual que implica la obediencia a un texto cuyas ideas pueden ser un riesgo para la salud (Schüssler Fiorenza, 2001). Esto implica una práctica institucional de una institución diferente o transformada. Pero antes de hablar de esta otra eclesiología es preciso referir algunas prácticas que han tenido éxito en el desplazamiento de una lectura bíblica imperial hacia una lectura bíblica radicalmente democrática. Mencionamos dos a continuación.

La primera implica el aprendizaje de la lectura popular o comunitaria de la Biblia. Este tipo de práctica textual comprende la descentralización de la figura del predicador y la apertura necesaria para la emergencia de las voces marginalizadas. Presupone, al

³⁰ Uso la herramienta del Señor Colonial (cf. Lorde, 2003), pero nuestra performance sigue otros intereses. Es importante, pues, notar el carácter performático del sentido de la obediencia. ¿Podemos usar diferentemente las herramientas del Señor para desmontar la Casa del Señor?

mismo tiempo, el empoderamiento de estos sujetos y un cierto tipo de entrenamiento o de acompañamiento especializado que pueda facilitar la emergencia de dichas voces. No se trata de controladores del significado, sino más bien del reconocimiento del poder autoproclamado del texto bíblico, cuya retórica coloca a sus lectores en una posición de vulnerabilidad. Al final, estos se encuentran frente a un texto que dice ser Palabra de Dios (aunque esto sea cada vez más difícil de probar en una teología informada por la sociología y la antropología cultural). Los efectos propagandísticos de los textos sagrados son, de este modo, comparables a la relación desigual generada entre agencias publicitarias y mercadológicas (incluso los noticieros) y la ciudadanía que sobrevive en condiciones precarias. ¿Pueden los odres viejos de una institución imperial soportar el vino nuevo de estas conversaciones teológicas de los subalternos?

La segunda experiencia consiste en la lectura poscolonial de la Biblia. Muy resumidamente, enfocamos la práctica de la lectura contrapuntual (Said, 1993) o de la lectura paralela de textos sagrados de diferentes tradiciones culturales (Dube, 2000). La descolonización de la literatura, sagrado o no, es, según esta práctica, un requisito necesario para la neutralización de su poder imperial. De esta forma, a ambos textos les es aplicado el mismo método descolonizador; pero, en sí, el ejercicio de abrirse a la lectura paralela con otros textos sagrados (o literarios) (nuevamente, en igualdad de condiciones) implica un desplazamiento del poder imperial de la Biblia y su centralidad en la práctica textual cristiana. Esta metodología es tanto más importante cuanto reconocemos la diversidad de textos (escritos u orales) que hacen parte del universo cultural de nuestros territorios. Sin esta justicia textual y cultural entre los textos no será posible construir paz.

Iglesia laica y ecuménica: de la *ekklesia de las wo/men* hacia las alianzas abominables y per/vertidas

La importancia de una base radicalmente democrática como condición para un ejercicio hermenéutico poscolonial es expresada por Schüssler Fiorenza (2011) en su idea de la *ekklesia de las wo/men*. Uso el término en estos idiomas, griego e inglés, para comprender su uso performático en español. El primer término, *ekklesia*, ha sido contaminado por un momento histórico en el que este adquirió connotaciones exclusivamente religiosas: “iglesia”. Sin embargo, esta autora nos recuerda que el término es netamente político, máxime cuando comprendemos que la religión, como concepto, es un término más bien reciente. El objetivo de recuperar su sentido político como “asamblea” tiene dos efectos: recordar el carácter político de lo que hoy llamamos “religión” y apuntar la necesidad de que esta “asamblea” sea democrática.

Esto plantea no pocos desafíos desde el punto de vista de la concretización real de tal forma de resignificar el ejercicio religioso en una dinámica política y democrática; por ejemplo: “¿querrían sentarse en la misma asamblea aquellos que han sufrido histórica discriminación por dicha asamblea”? (cf. Pui-Lan, 2005). Es decir, personas diversas, por ejemplo, han sufrido graves traumas por causa del rechazo y la violencia simbólica que desde los púlpitos se ejerce sobre la sociedad, muchas veces sin estar conscientes de ello quienes así actúan, pastores y sacerdotes. Sin embargo, por otro lado, tenemos que reconocer que la asamblea de los cristianos (otra manera de referirnos a la dinámica de las Iglesias tradicionales) está llena de los “abominables y perversos”. ¿Quiénes son estos? ¿Al final todos no somos pecadores?

Encontramos en la propuesta del exégeta orgánico Fernando Cândido da Silva (2011) una vía de tratamiento de los problemas generados por el planteamiento de la ekklesia de las wo/men. De hecho, el desafío para las Iglesias cristianas contemporáneas es comprender el proceso a través del cual la asamblea radicalmente democrática de los cristianos se transformó en una casa patriarcal favorable al emperador (Schüssler Fiorenza, 1989). La discriminación se instaura aun en medio de contradicciones textuales: “Dios no hace acepción de personas”, pero, más adelante, “esposas, sed sumisas con vuestros maridos; esclavos, obedeced a vuestros amos”. Esto genera un proceso destructor de la psiquis social; es el resultado de lo que en psicología se llama un *double bind*, un “vínculo doble”, a saber: un impulso contradictorio que acaba bloqueando la capacidad de reacción de quien sufre la presión de la contradicción.

En este caso, toda una sociedad ha estado expuesta a este vínculo doble, por ejemplo, al enfrentarse a una historia política que es bautizada como democracia, pero en la que al mismo tiempo se experimenta la persecución de la oposición, las ejecuciones extrajudiciales y la criminalización de la protesta social. Escuchamos con frecuencia que “estamos en una democracia”. La primera tarea consiste, consecuentemente, en restaurar el derecho y llamar a las cosas por su nombre. Pero esto no es tan fácil cuando percibimos que el lenguaje es el espacio abierto para el fenómeno de su uso que los científicos estudian hoy desde perspectivas renovadas bajo la categoría de “retórica”. El lenguaje es la trinchera de lucha. ¿Qué es la “posverdad” sino un abuso del discurso que obedece a un deseo de dominio que se manifiesta y se refleja en la torsión de las palabras en un acomodo según el deseo de poder?

Lo que proponemos se deriva de una práctica teórica discursiva, basada en los estudios de la resistencia anticolonial, y una crítica atenta a los sistemas de representación en el aparato discursivo que genera las acumulaciones de poder desde el entramado jurídico-religioso de la estructura social. Pero nos interesa, más que referir el debate, traducir esta práctica teórica dentro de un ejercicio renovado, caminando hacia una *eclesiología*

poscolonial o una eclesiología para la paz. El régimen discursivo de dominación y múltiples subordinaciones (mujeres a hombres, hijos a padres, esclavos a amos, etc.) solo se hace posible si existe un documento de poder (que llamaremos texto sagrado) en el que esta jerarquía se proyecta y se impone como normativa. El texto y su retórica construyen una estructura social (¿la ekklesia?) en la cual estas normas, retóricamente construidas, sustentan un mundo que después necesita de vigilancia y castigo (Foucault, 1983).

Desintoxicar a la Iglesia implica desimperializar y descolonizar el concepto. En esta idea de descolonizar el término “iglesia”, no se trata meramente de la sustitución de este texto sagrado como su fuente, sino de la implementación de una lectura o de una hermenéutica que permita neutralizar su poder dominador, y se pueda usar su poder para la construcción de la sociedad igualitaria y en paz que buscamos. No es posible avanzar en esta construcción sin desmontar los mecanismos de estigma y abyección que estos textos proyectan sobre ciertas identidades humanas (gais, mujeres, jóvenes, esclavos, extranjeros, etc.). Cualquier violencia textual se traducirá, posteriormente, en una violencia social, histórica. Lo que garantiza, pues, la redistribución del poder en la sociedad es la redistribución textual de la dignidad de todas las personas estigmatizadas por el texto de poder, y su participación equitativa y bien informada en el debate de la asamblea.

Da Silva (2011) nos muestra cómo los textos que configuraron el documento deuteronomico en la Biblia hebrea han sido calcados de los tratados imperiales de los imperios contemporáneos a esta época, Siria y Asiria. Sin embargo, a través de una lectura poscolonial de este, logra vislumbrar, en las entrelíneas y en el translucir de las imposiciones de normas y mandamientos, una comunidad que resiste. Su invitación es a observar cómo, por detrás del texto, en resistencia textual, las comunidades y las personas que este quiere dominar se encuentran haciendo justamente lo contrario. En otras palabras, si la norma deuteronomica comanda que no se haga culto en x lugar o a x “divinidad”, podemos intuir que había personas haciendo culto en dicho lugar y a dichas divinidades; y así sucesivamente, con cada normatización de la vida cotidiana del pueblo de Israel a quien se dirige, podemos intuir la resistencia.

Hoy, nosotros sabemos que cada norma popularizada en la práctica religioso-cultural del cristianismo colonial latinoamericano implica un acto de desobediencia contracorriente en la cotidianidad de nuestros pueblos. Un punto nodal de estigma en el que podemos ver reflejada esta dinámica se da en la palabra “guerrillero”. El guerrillero es, esencialmente, según la retórica dictatorial/imperial colombiana, un “desobediente”; y no meramente un desobediente del régimen temporal, sino que también lo es de un sistema religioso-moral que eleva la obediencia como un valor absoluto, para la manutención de su estructura jerárquica. El guerrillero es, por tanto, un ser abominable y perverso, y, en

la lógica dictatorial sacro-imperial, es alguien que debe ser sacrificado por el bien de la sociedad, para su salvaguarda.

Sabemos, sin embargo, que, como antaño, las prohibiciones y los estigmas que usan la retórica religioso-política tienen un fondo económico. En otras palabras, “adorar a otros dioses” era, literalmente, contestar el poder político-militar y el modo económico imperante en determinado territorio. En Colombia, el uso del suelo para proyectos capitalistas y que no benefician al pueblo (al contrario, destruyen el medio ambiente y amenazan el equilibrio total del sistema planetario) es lo que se encuentra por detrás del estigma usado en contra del pueblo campesino, al que se tilda, sin más, de guerrillero.

Sin embargo, la eclesiología que se ha manifestado en contra de estos proyectos imperiales no ha sido la eclesiología oficial, muy adaptada ella misma al orden económico, político y jurídico de la nación. Los profetas que han surgido en esta eclesiología oficial han sido asesinados y, después, marginalizados en la tradición católica, desde Camilo Torres hasta Tiberio Fernández. En contrapartida, la experiencia de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, así como la de Trujillo, nos muestran que una “asamblea poscolonial de cristianos, y gentes de toda lengua, tribu y nación”, enraizada en el territorio, autosostenida y en economías solidarias, es la única capaz de resistir al poder destructor y desmembrador del Estado colombiano. ¿Qué nos muestra esto sobre una eclesiología de la paz?

En primer lugar, que el Reino de Dios, el Reino de los Cielos, o el paraíso terrenal, llámele como se le llame, es el proyecto de la construcción de la paz. “Bienaventurados los pacificadores —o los constructores de paz—, porque ellos serán llamados hijos e hijas de Dios” (Mt 5,9). En segundo lugar, que la construcción de la paz es un proyecto que debe trascender las fronteras identitarias e institucionales que separan a las personas, sin necesariamente borrar o eliminar estas identidades. Al final, la simbología apocalíptica nos muestra una humanidad redimida, conformada por “gente de todo pueblo, tribu, lengua y nación” (Ap 5,9,7,9).

Si la construcción de paz es símbolo de los hijos e hijas de Dios, sabremos que este proyecto no le pertenece a ninguna religión en particular y, al mismo tiempo, cobija a todas ellas. La construcción de paz es vinculante y obligatoria para todas las religiones y, por tanto, debe ser una cuestión global o planetaria. Son cinco los discursos globales que, con el paso del tiempo y de las guerras, se han constituido en líneas planetarias de humanización: el feminismo, el antirracismo, el anticolonialismo, el discurso de la diversidad sexo-genérica y el de la clase trabajadora/esclavizada. En el anticolonialismo, podríamos ubicar también la preocupación por los derechos de la Tierra (“ecología y medio ambiente”) y los derechos del ser humano en cuanto etnia o comunidad-pueblo que constituye identidad y ancestralidad.

Ya ha sido discutida en otros textos la idea de que la Iglesia debe ser una institución al servicio de una causa que no es ella misma, sino el Reino de Dios (Gnilka, 1995). Sin embargo, es necesario descentralizar aún más a la Iglesia, que se ubica a sí misma frecuentemente como la agencia primordial de este proyecto, y ubicarla en un lugar más igualitario, en una lógica más democrática con respecto a las religiones del mundo, si es que existe el concepto de democracia religiosa como una igualdad representativa de los valores vehiculados por las religiones para la construcción de la paz global. Esta transformación eclesiológica implica ir más allá del Concilio Vaticano II aunque partamos de ahí, comprender el cristianismo y la cristiandad como estando en proceso de kenosis, de vaciamiento (la kenosis del Padre, como la llama Ruether, 1993), de modo que todas las palabras sagradas circulen en libertad y con posibilidad de negociación, negociación política, si se quiere; que la Palabra sagrada imperial le dé paso a la diversidad de palabras sagradas de una divinidad plural y en transformación.

Solo una iglesia que se entiende como una pluralidad de comunidades religiosas en medio de una diversidad aún mayor de comunidades y religiosidades es capaz de disponerse a la praxis democrática radical de la construcción de paz.

Pluralismo religioso

Las consecuencias para la eclesiología de un análisis de las ESCP son radicales y demandan cambios estructurales. ¿Y no sería lo mínimo que podemos hacer para evitar a toda costa que este holocausto continental continúe manchando de sangre y dolor nuestra historia planetaria? Cuando hablamos de pluralismo religioso, no hablamos meramente de la libertad que tengan las personas para profesar su religión, entendida como un “conjunto de creencias”, todas compatibles en la lógica mercantil y capitalista de nuestro sistema. Se trata de algo mucho más radical, de comprender que la diferencia religiosa, en el origen de la colonización, implica necesariamente una diferencia en los sistemas de producción y autoproducción social: producción económica, sexual (reproducción) y cultural (política/religión).

De esta forma, las comunidades que defienden los lugares donde se están construyendo megaproyectos: megaminería, hidroeléctricas, monocultivos, etc., son el espíritu de la divinidad que desciende para confundir la lengua imperial que busca progreso económico ad infinitum (una torre que llegue hasta el cielo); es una lengua imperial que, con su acento cristiano occidental, busca a toda costa construir su torre de Babel. El pluralismo religioso es la manifestación de estas distintas y diversas lenguas que, una vez reconocidas en el escenario de lo político y de la política global, no podrán ser subalternizadas, obligadas a alinearse con las construcciones imperiales

de las multinacionales y transnacionales en disputa por el globo. Ellas saben cuáles son los proyectos que la Tierra, en las diferentes coyunturas de su cuerpo planetario, soportaría sin autodestruirse y destruir a los seres que alberga. Ellas, las religiones de la Tierra, cada una de ellas, son la pluralidad de las voces de la divinidad que buscan la preservación de la vida, vida abundante y plena, o, por lo menos, tienen el potencial de serlo. Sin las religiones, las mundiales y las cósmicas locales, como diría hoy Küng (1998), no habrá Reino de Dios, no habrá construcción de paz.

El pluralismo religioso es, por tanto, la apertura hacia un pluralismo económico, un pluralismo político, jurídico y espiritual. El horizonte de este pluralismo no es la diversidad imaginada de una posmodernidad lúdica, sin ética, o nihilista. Es, al contrario, la valorización de la diferencia como estructura fundamental para la construcción de un mundo en paz. Teológicamente, esto se ha resuelto pluralizando las doxias (Hick, 1995, 2001) o pluralizando los paraísos (Heim, 1995), y uniendo de diferentes formas a las religiones (Panikkar, 1999). Como sea, las teologías del pluralismo deben leerse desde este tipo de implicaciones estructurales, en las cuales la política, la economía y las diferentes prácticas productivas se abren hacia la creación de un espacio de reinención constante del mundo: diálogo. Esta praxis no puede darse sin una reflexión sobre el diálogo. Y este implica un horizonte cambiante, transformador y creativo sobre el cual diremos una última palabra.

Diálogo: hacia una teología de la paz como teología del diálogo pluralista

Terminamos este raciocinio y esta reflexión inspirada en las ESCP con el término “diálogo”. Una teología de la paz es una teología del diálogo. Y es importante percibir lo desconocido de esta práctica tanto para la cultura hegemónica en Colombia como para una cierta circulación que comienza a emerger de este término en el debate contemporáneo. Circularon en Colombia expresiones como “diálogos de paz” o “mesas de paz”. ¿Qué son estos diálogos de paz?

Un correctivo en la visión idealista y ahistórica del diálogo consiste en comprender que el diálogo busca la transformación. Una visión del diálogo como “mero palabreo” o “mero discurso”, como si se entendiera “palabra” y “discurso” en oposición a “acción” y “realidad”, desconoce la dimensión perlocutiva del lenguaje, es decir, su capacidad de realizar cosas en el mundo de la historia y de la cotidianidad de las personas (Austin, 1990). Es interesante considerar este asunto a la luz del campo de la pedagogía dialogante:

El tipo de enfoque curricular que se necesita hoy día en las escuelas es aquel que reaccione activamente contra la amnesia histórica creada por las formas

contemporáneas de cultura basadas en los medios de comunicación. Deberíamos invitar a los estudiantes a analizar por qué se sienten identificados con Dirty Harry o con Rambo, y empezar a historizar dicha identificación en el contexto de los acontecimientos políticos y sociales que vive el país. (McLaren, 1997, p. 28)

Deberíamos analizar con la ciudadanía por qué se sienten identificados con el fútbol y los reality shows de la televisión colombiana (controlada por las familias de la élite nacional), y empezar a historizar esta identificación en el contexto de la dictadura democrática de las clases dominantes, clases cuyos protagonistas varían de nombres y rostros a lo largo del continente y, sin embargo, con el mismo patrón colonial dictatorial. Debemos promover los círculos dialógicos entre diferentes. Sin embargo, ¿sobre qué vamos a conversar? Consideramos que una teología de la paz debe ponerse al servicio de estos espacios circulares de conversación y diálogo, alrededor de las cinco líneas fundamentales de humanización, que son, a su vez, discursos planetarios (mencionadas en el aparte anterior).

¿Qué pueden decirnos estos diálogos sobre el colonialismo, el sexismo, las ideologías de género o lo sagrado y sus diversas manifestaciones? ¿Qué pueden decirnos estos diálogos sobre los modos comunitarios de comprensión de lo humano, sobre las mejores estrategias de preservación y continuidad de la armonía entre todos los seres vivos y sentientes del globo? ¿Qué soluciones a corto, mediano y largo plazo nos traerán estos diálogos centrados en la construcción de un equilibrio dinámico entre comunidades y sus entornos biológicos y naturales? ¿Qué nuevos dioses y diosas y fuerzas mitológicas podrían emerger en medio de esta convocatoria radical a una pluralidad de voces en cuya múltiple escucha atenta se encuentre tal vez la divinidad lastimada?

Epílogo

Nuestro gran reto en Colombia hoy es ser promotores de un auténtico humanismo, como lo expresa claramente Gaudium et spes: “nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad para con sus hermanos y la historia” (Pablo, 1965, n.º 55). Y para nosotros el modo concreto de practicar el amor es cuidar del prójimo. Como lo afirmó Pablo, obispo, “la caridad tiene un nombre sagrado y grave: se denomina responsabilidad” (n.º 16).

No nos cabe otra alternativa que apoyar la revitalización de los procesos sociales con firmeza, hondura y consistencia, y para ello, como religiosos, creyentes y ciudadanos, tenemos, ante todo, que ahondar en las fuentes evangélicas. Frente a un cristianismo o unas religiones de corte institucionalista, doctrinario y disciplinar, tenemos que privilegiar las relaciones personales, ante todo, con Jesús de Nazaret y con Dios Padre, mediante la lectura orante personal y comunitaria de los Evangelios (Aquino Júnior et al., 2020). Sin embargo, la eclesiología siente cruzar sus estructuras; presente su transformación.

Acogemos la sugerencia del papa Francisco que nos conmina a secundar y promover en los diversos movimientos sociales unas relaciones fraternas, cercanas y solidarias, entendiéndolas como el influjo y el impulso crítico necesarios para nuestra transformación. En este sentido, habla el papa Francisco (2013) de la importancia de

reconocerse en el rostro del otro, esa proximidad del día a día, con sus miserias porque las hay, las tenemos y sus heroísmos cotidianos, es lo que permite ejercer el mandato del amor, no a partir de ideas o conceptos sino a partir del encuentro genuino entre personas, necesitamos instaurar esta cultura del encuentro porque ni los conceptos ni las ideas se aman; se aman las personas.

No es la cultura de la confrontación, la cultura del conflicto, la que construye la convivencia en los pueblos y entre los pueblos, sino esta: la cultura del encuentro, la cultura del diálogo; este es el único camino para la paz. Que el grito de la paz se alce con fuerza para que llegue al corazón de todos y todos depongan las armas y se dejen guiar por el deseo de paz.

La teología de la paz es un proyecto deconstructivo y reconstructivo. En ese proceso, es preciso vislumbrar todos aquellos aspectos que son inherentes a ella, la paz, y que van en la línea de las acciones que construyen comunidad en sociedades divididas. ¿Están las Iglesias cristianas en Colombia preparadas bíblica y teológicamente para abogar por la paz en los actuales escenarios sociopolíticos y en los términos tratados en esta disertación?

¿O son sus interpretaciones bíblico-teológicas parcializadas con la política que defiende el statu quo, la cual, en la práctica y en la revisión crítica de la historia, se encuentra en clara oposición a la paz? ¿Qué tan congruentes son las perspectivas bíblico-teológicas de las Iglesias con respecto a los derechos humanos y la paz, el cuidado del medio ambiente y la protección de la diversidad sexo-genérica y religiosa de los pueblos y comunidades?

En Colombia, no podemos abdicar el reto de los acuerdos de paz realizados entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Estado colombiano, en cuyos seis puntos es transversal la defensa de los derechos humanos, la paz territorial y el enfoque de género, que es tipificado por la comunidad internacional como un logro histórico cuya aplicación constituye la cimentación de la paz en Colombia. La Reforma Rural Integral (RRI) es crucial. Ella busca cerrar la brecha de la desigualdad socioeconómica entre el campo y la ciudad, la “participación política” entendida como ampliación democrática, el “cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de armas” y los planteamientos para la reincorporación de excombatientes en la vida civil, además de las garantías de seguridad para defensores de derechos humanos, el enfoque de salud y prevención, así como la sustitución voluntaria de cultivos de uso ilícito para la “solución al problema de las drogas ilícitas”, y el acuerdo de “víctimas” mediante la creación del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNR), integrado por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV), la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas (UBPD) (Gobierno Nacional y las FARC-EP, 2016).

Nuestro país demanda urgentemente un proyecto de nación construido con la participación activa de la toda la expresión de pluralidad étnica y cultural-religiosa de la nación. Por tanto, el apoyo y la promoción de los nuevos movimientos sociales abren un canal para que la sociedad civil manifieste sus acciones colectivas en procura de un posicionamiento como actores políticos que haga contrapeso a una clase hegemónica política que se ha quedado rezagada en la evolución espiritual del planeta.