TEOLOGÍA DE LA PAZ

Hacia un laicado comprometido con la paz en Colombia



Luis Ernesto Flórez Suárez
Carlos José Beltrán Acero

SE
SelloEditorial
UNICATÓLICA

Teología de la paz
Hacia un laicado comprometido con la paz en Colombia

Luis Ernesto Flórez Suárez
Carlos José Beltrán Acero

Teología de la Paz, hacia un laicado comprometido con la paz en Colombia

© Luis Ernesto Flórez Suárez
© Carlos José Beltrán Acero
Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium – UNICATOLICA, 2023. Cali. Colombia
pp. 295. 17x23 cm
Incluye referencias bibliográficas
e-ISBN: 978-628-96094-0-0
Primera edición / diciembre de 2023
Palabras Clave: 1. Teología social 2. Comunidades religiosas. 3. Paz y convivencia
Ficha catalográfica 303.69 cd 22 ed.
F645s

© Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium – Unicatólica, Cali.
Carrera 122 No. 12-459 Pance-Cali
www.unicatolica.edu.co

Canciller
Mons. Luis Fernando Rodríguez Velásquez

Rector
Pbro. William Antonio Correa Pareja

Vicerrectora académica
María Isabel García

Editor Sello Editorial
Duvan F. Peña Benitez

Corrección de estilo
Eduardo Franco

Diagramación y diseño de portada
María Eugenia Mila E.

Fuente de la imagen de portada: Freepik- Licencia autorizada.

El contenido de esta publicación no compromete el pensamiento de las instituciones, es responsabilidad absoluta de sus autores. Este libro no podrá ser reproducido en todo o en parte, por ningún medio impreso o digital sin permiso escrito de los titulares.

Prólogo

El presente libro es uno de los productos de la tercera fase del proyecto de investigación "Paz e Iglesia", desarrollado por dos docentes investigadores del grupo Yeshua de la Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades, adscrita a la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. El trabajo aborda el papel desarrollado por los laicos en Colombia en los procesos de construcción de paz desde el período del Concilio Vaticano II (1962-1965) hasta el 2016, año del acuerdo de paz firmado entre el gobierno del presidente Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC. Con esta tercera fase se reafirma una apuesta investigativa de la facultad, y especialmente del programa de teología y del departamento de ciencias religiosas alrededor del trabajo por la paz que ha desarrollado, realiza y debe realizar la Iglesia como parte fundamental de su misión al servicio del Reino de Dios.

Entre los muchos aspectos que hacen valioso este texto, destaco cuatro, a manera de provocación para que los lectores se adentren en su contenido.

La presentación de los laicos en positivo

En primer lugar, los autores presentan una visión del laicado, en consonancia con la del Concilio Vaticano II, definido no desde la negación o ausencia del orden sacerdotal sino desde su condición de seguidor de Jesús, miembro de la Iglesia, y partícipe tanto del sacerdocio común como de la ministerialidad propia de todo el pueblo de Dios, de allí derivada. Aunque el cometido del libro no es eclesiológico, recupera lo propio de la Iglesia que es su carácter comunitario, fraterno, y la identidad de todos sus miembros, en cuanto iguales "partícipes" de la "*ekklesía*", la asamblea convocada, que parte no de la diferenciación "jerárquica" sino de la comunión de hermanos, discípulos del único Maestro y Señor. Además, en cuanto a procesos eclesiales se refiere, parece evidente que, numéricamente, la participación de los "laicos" es la que garantiza la realización de su cometido, pues son ellos quienes real, directa y efectivamente se involucran en las iniciativas propuestas por los pastores. Y esto sucede también en las experiencias de construcción de paz.

La selección de experiencias diversas da cuenta de la multidimensionalidad del trabajo por la paz

El libro presenta cinco experiencias significativas de construcción de paz, diversas en la ubicación geográfica, en los actores involucrados, en los procesos realizados y en las metodologías implementadas, que evidencian no sólo una mirada amplia de los

autores sino también una perspectiva integral sobre los procesos de construcción de paz. Las experiencias presentadas, fueron seleccionadas de un amplio abanico, siguiendo el criterio del carácter multidimensional del trabajo por la paz, como bien lo expresaron los autores: "Se buscó que la selección de las experiencias significativas de paz y sus comunidades obedeciera a un criterio amplio que tuviera en cuenta lo diverso y pluriétnico del país representado en poblaciones indígenas, campesinos, afrodescendientes y afro indígenas, tanto en lo rural como en lo urbano". Con esto se reafirma que la paz implica el concurso de todos y requiere una mirada holística e integral, en tanto se atiendan todas las dimensiones de la existencia que posibiliten el bienestar integral, garante de la paz.

Esbozo de elementos constitutivos de una teología de la paz

Un aporte significativo del texto es la presentación de unos elementos fundamentales para la elaboración y desarrollo de una teología de la paz. Dado que el libro hace parte no sólo de un proyecto sino de un programa investigativo acerca del trabajo eclesial por la paz, los autores avanzan en la construcción de una teología de la paz, o teología para la paz que, elaborada con rigurosidad y fundamentada en categorías propias del saber teológico, y en otras surgidas del diálogo interdisciplinar, permiten discurrir adecuadamente sobre esta propuesta teológica. Si bien, esta podría ser llamada por los expertos una "teología de genitivo", o teología con apellido, su indiscutible y necesaria importancia reside en el hecho, de acompañar la práctica eclesial de todos aquellos que en nombre del Señor Jesús se empeñan en aportarle a la construcción de una sociedad justa, reconciliada y en paz. Y, de esta manera, se retoma lo más genuino y original de la propuesta del nazareno, no sin razón, llamado "príncipe de la paz", y de quien el apóstol Pedro dijo en el libro de los Hechos de los apóstoles, que: "*pasó haciendo bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo*" (Hch 10,38). Además, se le sale al paso a ciertas tendencias teológicas que, apelando a una supuesta neutralidad, son indiferentes al dolor y sufrimiento de la mayoría de los colombianos, o a otras que abiertamente se muestran proclives a los poderosos del país, que estructuralmente han causado el estado de cosas que por más de doscientos años se ha vivido en Colombia.

Pistas orientadoras para el quehacer eclesial por la paz en Colombia

Esta cuarta consideración, unida a la anterior, reconoce que práctica y teoría van de la mano, es decir, que una verdadera teología debe desembocar en una adecuada praxis pastoral, y viceversa; que de una comprometida y decidida práctica pastoral por la paz, surge una fundamentada teología de la paz. De hecho, los libros de las anteriores fases de este proceso investigativo, siempre han hecho esbozos, planteado desafíos, o sugerido pistas iluminadoras para el trabajo eclesial por la paz. Si bien, la investigación parte de las experiencias significativas de trabajo por la paz en el seno de la Iglesia católica,

sin duda alguna, se trata de alentar esfuerzos, compromisos y búsquedas, que conciten el interés de todas las Iglesias cristianas presentes en el país, y por qué no, de las otras religiones, para un trabajo mancomunado por la paz. Todavía, duele recordar el papel tan dañino que tuvieron representantes de varias Iglesias en el plebiscito por la paz, que, o bien haciendo eco de mentiras y prejuicios, o escudándose en supuestos argumentos religiosos, terminaron promoviendo la polarización, y el rechazo a la refrendación de un acuerdo de paz que pretendía apostarle a la construcción de la paz en Colombia. Nada más ajeno a la confesión de fe, cualquiera que esta sea, que la indiferencia o el rechazo a los esfuerzos de paz, dado que una verdadera espiritualidad pasa necesariamente por el trabajo y el compromiso por la paz.

Finalmente, partiendo del diálogo como una categoría fundamental para la construcción de paz y de una teología de la paz, como lo manifestaron los autores en el libro, quiero expresar el disenso frente a algunos planteamientos referidos por los autores sobre la Sagrada Escritura que, si bien pueden seguir a hermeneutas reconocidas, nos localizan en un paradigma de interpretación distinto que tiene cierto sesgo unilateral. Esto se evidencia cuando dicen:

> El canon, como un lento proceso histórico de patriarcalización e imperialización de estos textos, refleja entonces una dominación y control de la vida cotidiana y familiar de las comunidades. A lo largo de más de 400 años, se va configurando un conjunto de libros, bajo el auspicio del imperio (a este respecto, el papel del emperador Constantino es icónico), que pasarán a ser considerados como "palabra de dios" en los siglos venideros. El poder político de estos textos religiosos (recordemos que religión y política son dos momentos de un mismo proceso social) es lo que hará posible la instauración de un sistema imperial, jerárquico y esclavista...".

Al afirmar esto, ¿se estaría teniendo en cuenta que el proceso de canonización de los textos empezó antes de que el Imperio romano, en cabeza de Constantino, empezara la cooptación de la fuerza evangélica de los seguidores de Jesús? De igual forma, ¿se estaría teniendo en cuenta que desde finales del siglo II hasta mediados del siglo V d.c, lo que primero presidió las decisiones de las comunidades cristianas acerca de cuáles libros sí o no hacían parte del canon fue la fuerza del Espíritu liberador de Dios? Evidentemente, nos encontramos frente a otro paradigma de interpretación que no puede olvidar que el texto es considerado como una conjunción humano-divino. Desconocer esta doble naturaleza tendría serias consecuencias epistemológicas, en tanto no partir de la realidad del objeto de estudio en cuestión, a no ser, como ya he dicho, que nos encontremos delante de un paradigma hermenéutico "otro". En efecto, no se puede desconocer el influjo que el Imperio romano introdujo en el cristianismo, pero esto ha ocurrido como manipulación

de lo que, en medio de intereses liberadores y otros no tan acordes al proyecto de Dios, ya se había "canonizado" en el texto.

Tomo una segunda afirmación del libro: "Los textos bíblicos continúan siendo considerados como *fuente inmaculada* de la revelación sagrada para una gran mayoría del pueblo cristiano, entre sacerdotes, teólogos y feligreses". Sin duda alguna, en una gran cantidad de feligreses sin formación teológica puede todavía aparecer esta creencia, y en otros que, habiéndose formado, responden aún a una mentalidad que exacerba el polo divino del texto, desconociendo su carácter humano. Esto es innegable. Sin embargo, tal afirmación no debería llevarnos a desconocer todos los avances en la hermenéutica y exégesis que evidencian, sin tapujos, los intereses que se tejieron en la elaboración de los textos bíblicos, que dan cuenta de la realidad conflictiva que queda reflejada en la Sagrada Escritura. El texto bíblico en su doble naturaleza de texto humano-divino refleja las marcas de una realidad humana conflictiva en la que siempre ha habido la confrontación de dos proyectos en pugna: el de la liberación/salvación y el de la opresión/condenación. La tensión entre los dos proyectos es transversal. Entretanto, esto no debería llevarnos a considerar que el texto bíblico haya sido patrimonio exclusivo del proyecto dominador. Es claro que la Sagrada Escritura ha querido ser usada y manipulada en beneficio del proyecto opresor, acumulador y deshumanizador, lo cual, sin embargo, no puede dar pie a la afirmación de que esta sea un producto total del imperio romano, algo que sería impreciso.

Tenemos, pues, aquí, con estas observaciones, una muestra del proceso dialogante tan caro a los autores, de manera que estas observaciones en nada le restan mérito al texto que tenemos entre manos. Al contrario, entramos en el espíritu dialogante y crítico propuesto por ellos. Además, en su texto se manifiesta un reconocimiento agradecido al trabajo por la paz realizado por las cinco experiencias referidas, al mismo tiempo en que se hace un esfuerzo significativo de esbozo de una teología de la paz. Este esfuerzo es imprescindible en nuestro contexto convulsionado, polarizado y enceguecido por una propaganda oficial que, incluso recurriendo a los discursos religiosos, pretende satanizar el compromiso de muchos creyentes en su trabajo por la paz, y detener el análisis y la transformación de las causas estructurales del conflicto. Profesores Luis Ernesto y Carlos José muchas gracias por este trabajo que ponen a disposición de la criba académica y sobre todo al servicio de un trabajo decidido por la paz.

Pbro. Diego Fernando Ospina Arias

Resumen

El texto *Teología de la Paz* trae una reflexión desde una teología crítica que retoma caminos de las teologías de la liberación, enfocados ahora hacia la paz. Desde una herencia bicentenaria de violencia política a manos de gobiernos ininterrumpidamente de derecha, ¿cómo han resistido las comunidades? Su resistencia la hemos denominado experiencias significativas en construcción de paz (ESCP). En medio de estas experiencias (cinco en total) hemos intentado leer e interpretar las acciones de un sujeto político que se entrelaza con "el laicado". ¿Qué consecuencias/exigencias teológicas nos plantea la praxis de paz de este sujeto diverso? ¿Puede esta teología laical apoyarse en las teologías de la liberación o asume críticamente su legado, hacia un nuevo nivel de la discusión?

Palabras clave

Teología de la paz; experiencias significativas en construcción de paz; teologías de la liberación; crítica.

Abstrac

The text Theology of Peace brings a reflection from a critical theology that takes up the paths of liberation theologies, now focused on peace. From a bicentennial heritage of political violence at the hands of uninterruptedly right-wing governments, how have communities resisted? We have called their resistance Significant Experiences in Peacebuilding (ESCP). In the midst of these experiences (five in total) we have tried to read and interpret the actions of a political subject that is intertwined with "the laity". What theological consequences/demands does the praxis of peace by this diverse subject raise for us? Can this lay theology rely on liberation theologies or does it critically assume their legacy, towards a new level of discussion?

Resumé

O texto Teologia da Paz traz uma reflexão a partir de uma teologia crítica que retoma os caminhos das teologias da libertação, agora com foco na paz. A partir de um legado bicentenário de violência política nas mãos de governos ininterruptamente de direita, como as comunidades resistiram? Denominamos sua resistência como experiências significativas de construção da paz (ESCP). Em meio a essas experiências (cinco no total), tentamos ler e interpretar as ações de um sujeito político que está entrelaçado com " os leigos". Que consequências/exigências teológicas a práxis de paz desse sujeito diverso nos traz? Essa teologia leiga pode se basear nas teologias da libertação ou assume criticamente seu legado, rumo a um novo nível de discussão?

Contenido

Prólogo..... 3

Resumen..... 7

Palabras clave..... 7

Abstrac..... 7

Resumé..... 7

Introducción: antecedentes de una teología de la paz..... 11

CAPÍTULO 1.
Experiencias significativas de una praxis por la paz: en busca de la palabra del laicado en Colombia..... 21

Fundamentación teológica del laicado..... 22

Matriz de las categorías para el estudio de las experiencias significativas en construcción de paz en Colombia Hacia el análisis de las experiencias significativas en construcción de paz..... 41

Una reflexión final sobre las categorías de análisis de construcción de paz. 48

Identificación y análisis de las principales experiencias significativas de paz en Colombia. 49

Estudiar al laicado: ¿puede la persona laica hablar?..... 96

CAPÍTULO 2.
Perspectivas de una teología de la paz..... 99

¿Es la teología de la paz una nueva teología de la liberación?..... 104

Una mirada a la teología de la liberación..... 105

Retomar la paz en teología..... 111

La realidad histórica y sus consecuencias humanas: un vistazo a la cuestión (¿en Colombia?)..... 116

Un recurso a la teoría: ¿qué se dice en la actualidad sobre la violencia?..... 118

Centralidad de los derechos humanos en una teología para la paz..... 131

Justicia, verdad, reparación y reconciliación: hacia una teología de la paz.. 144

La reparación y reconciliación: mirar al mal de frente..... 165

Una economía para la paz..... 169

Culturas, diversidad y trabajo por la paz..... 182

Espiritualidades de liberación: más allá de Dios Padre..... 192

Un ethos cotidiano para la paz..... 202

CAPÍTULO 3.
Algunas orientaciones para la praxis de la Iglesia por la paz en Colombia. 210

¿Qué hacer?..... 211

Promover una cultura democrática en favor de la paz..... 216

Espiritualidades como defensa de los derechos humanos y el cuidado de la casa común..... 228

Vida cotidiana, economía y cuidado de la casa común..... 242

Biblia: más allá de una hermenéutica de la obediencia..... 253

Iglesia laica y ecuménica: de la *ekklesia de las wo/men* hacia las alianzas abominables y per/vertidas..... 254

Pluralismo religioso..... 258

Diálogo: hacia una teología de la paz como teología del diálogo pluralista. 259

Epílogo..... 261

Bibliografía..... 263

Introducción

Antecedentes de una teología de la paz

¿Cuál es la contribución del laicado católico a la paz en Colombia? ¿Ha sido la práctica del laicado cristiano católico un reflejo fiel del Evangelio de Jesucristo? Estas preguntas apuntan hacia el tema de esta investigación, a saber: la contribución del laicado para la paz en Colombia. Y, a su vez, estas preguntas conllevan otras, específicamente, al respecto del propio concepto de laicado, pero, en general, de cómo se da la comprensión de lo que se entiende por la expresión "Evangelio de Jesucristo". En rigor, se trata de una búsqueda que se debate entre lo sistemático y lo contextual en teología, y entre la práctica teológica y la inter- y transdisciplinariedad que se impone en el debate académico contemporáneo.

Este es el volumen tres de una serie llamada Iglesia y paz, la cual, en general, busca identificar la contribución de la Iglesia católica a la paz en Colombia. Este objetivo ha orientado un trabajo de varias etapas y ha creado un itinerario con curvas y sobresaltos inusitados. El volumen uno de la serie trató de la fundamentación bíblica, teológica y pastoral de la paz, es decir, de la relación más general entre la Iglesia colombiana y el conflicto histórico de este país. Un volumen dos trataría de la cuestión específica del episcopado y su relación con la guerra y la paz en Colombia. Este volumen tres continúa el análisis que, desde la Iglesia, pasando por el episcopado, ahora se inclina y enfoca en el laicado.

Tenemos la secuencia, *Iglesia y paz, Obispos y paz y Laicado y paz*. El enfoque metodológico para cada momento ha seguido una estructura más o menos adaptada al tradicional "ver, juzgar y actuar" de la teología latinoamericana. En este marco general, en el "ver", se han examinado textos eclesiásticos o magisteriales, textos teológicos y textos históricos; en el "juzgar", se ha recurrido a una estructura teológica crítica de diversos autores, en conjunción con una articulación reflexiva de los propios investigadores, y en el "actuar", se han consignado reflexiones práxicas o praxiológicas que permitan continuar este círculo hermenéutico, desde cada nivel analizado: la Iglesia, los obispos y, ahora, el laicado.

Es importante hablar sobre los volúmenes anteriores y su conexión con este, pues el objeto ahora, "el laicado", representa un desafío metodológico en relación con los trabajos previos. Un desafío y, por tanto, un cambio de foco. Este volumen continúa, como en los

casos anteriores, siendo de carácter documental y analítico. Sin embargo, como objeto de estudio, el laicado presenta especificidades que afectan el desarrollo de la argumentación. Por ejemplo, para analizar la contribución de la Iglesia católica al conflicto colombiano, podía recurrirse a textos históricos, textos conciliares o eclesiásticos (Vaticano, Medellín, Puebla, etc.) y textos hermenéuticos o propiamente teológicos que aborden la relación entre el cristianismo y la paz.

En el caso del análisis de la contribución del episcopado a la paz, el objeto de estudio se dejaba tratar a través de diversos soportes y fragmentos de realidad, que consignaban las acciones y los discursos de los obispos en textos históricos, periodísticos y académicos, de manera que el análisis documental y archivístico nos proveyó los insumos para construir esta relación entre episcopado y construcción de paz. En ambos casos, tanto "Iglesia" como "episcopado" aparecían, con relativa facilidad, como elementos investigables.

Sin embargo, ¿cómo determinar la contribución del laicado a la paz en Colombia? Para comprender el desafío epistemológico de esta pregunta, es necesario continuar indagando. ¿En qué vehículos materiales o fragmentos de realidad podríamos encontrar el registro de la palabra y acción del laicado desde el punto de vista de su contribución a la paz en Colombia? ¿Existen periódicos del laicado católico en los que pudiéramos rastrear discursos, afirmaciones, posicionamientos, intervenciones, etc., que pudieran ayudarnos a dar cuenta de tal contribución? ¿Qué tipo de eventos o de acciones y procesos eclesiales y comunitarios podríamos nosotros atribuirle a una identidad laical cristiana católica? ¿Cómo podríamos apuntar de manera acertada hacia la agencia de un sujeto que parece no tener voz o lugar de enunciación en la estructura eclesiástica? ¿Puede el laicado hablar? ¿Podemos escuchar su voz?

De manera más profunda, lo que parece crucial, metodológicamente, es cómo asumir una perspectiva desde o a partir del laicado sin que a su vez estemos incurriendo en suplantarlo con nuestra voz de investigadores y teólogos desde la academia formal. La opción más directa parecería consistir en generar estos soportes materiales que consignen la voz del laicado, o bien a través de entrevistas, o bien a través de aplicación de cuestionarios. Esto implicaría, a su vez, la localización exacta de este sujeto esparcido por el territorio. Estos dos no son desafíos menores y plantean diversos impases.

Por un lado, los recursos limitados de los que disponemos no nos habrían permitido realizar un trabajo de campo que fuese de mayor envergadura, que abarcara el laicado católico de todo un país. Pero, por otro lado, la localización exacta de este sujeto laico parecía una tarea llena de obstáculos. ¿Cuál sería específicamente el "campo" dentro del cual investigaríamos el laicado (es decir, asociaciones de laicos, grupos parroquiales locales, documentos de autoría laical, etc.)? ¿Qué sujetos de entre el laicado podrían ser tomados como "representativos" o "representantes" de una perspectiva laical?

El estudio del laicado católico en Colombia enfrenta un desafío similar, guardadas las diferencias, a aquel enfrentado por el colectivo de los Subaltern Studies en la década de 1980, en el contexto revisionista de la historiografía de la India. El desafío, para Gayatri Spivak, perteneciente a este colectivo, consistía en preguntar por la voz de la subalterna, que es, a su vez, subalterna del sujeto masculino subalterno, lo que la deja en doble posición de subalternidad. En efecto, la voz de las mujeres en la India estaba siendo articulada por los colectivos masculinos que, a su vez, enfrentaban la voz colonial inglesa. En medio de esta circunstancia, la pregunta de Spivak (2003) era esta: "Can the subaltern speak?" (¿puede la subalterna hablar?

Para que podamos determinar la contribución del laicado a la paz en Colombia, primero, es necesario oír la palabra del laicado. Sin embargo, ¿pueden los laicos hablar en la Iglesia católica en Colombia? En un sentido teológico más profundo, la pregunta apunta hacia el lugar de la palabra teológica del laicado, que, en muchos sentidos, como veremos, se mezcla con la palabra teológica secular. El sentido de la categoría "palabra", o de la expresión "decir su palabra", "hablar", no se refiere al acto mecánico de pronunciar palabras en contextos determinados. Antes bien, se refiere a la dimensión perlocutiva del lenguaje, su capacidad de producir efectos en los receptores, en la realidad. ¿Puede el laicado emitir una palabra teológica? ¿Podemos escucharla?

Plantear una teología teniendo como eje central al laicado implica, concomitantemente como un eje transversal y estructural, el análisis de la desigualdad de poder instaurada en el corazón de la dinámica eclesiológica en la Iglesia católica. Pero este desequilibrio de poder, y su análisis, abre, a su vez, la posibilidad de enfocar esta tensión y sus potencialidades. "No quedará piedra sobre piedra", decía Jesús con respecto al Templo. Y el Templo representaba la idolatría de la perversión institucional, "política", que había convertido "la casa de mi Padre en cueva de ladrones" (Mt 24:2). Si el Templo, como símbolo, representa a la élite sacerdotal, ¿qué tipo de simbolismo representaría a la dimensión laical en la sociedad católica colombiana?

Se trata de profundizar en la brecha teológica abierta por el Concilio Vaticano II y su categoría de "Pueblo de Dios". Desde el punto de vista protestante, las investigaciones sobre el laicado católico serían ecos históricos de la asunción del sacerdocio universal de todos los creyentes. Sin embargo, esto plantea una revisión crítica de los fundamentos del propio ethos teológico, a saber: que es el teólogo quien históricamente ha podido hablar de Dios; la propia eclesiología se amplifica y modifica, así como el resto de las estructuras teológicas. De cualquier manera, abrir un espacio para que el laicado hable, y diga su palabra teológica laical, continúa como un desafío práctico y teórico.

Hemos planteado hasta aquí algunos escenarios en los que se presentan los desafíos al hablar de una teología en la perspectiva laical. ¿Cómo hemos respondido a tales desafíos? El libro está planteado en tres capítulos: "El laicado y el concepto de experiencias significativas en construcción de paz", "Perspectivas de una teología de la paz" y "Reflexiones praxiológicas para la construcción de paz". De este modo, reproducimos, al menos en su aspecto formal, el método de la teología latinoamericana. Ahora, ¿en qué sentido proponemos un avance tanto metodológico como de contenido de una teología latinoamericana?

Hacia una teología de la paz

La forma en que hemos enfrentado este desafío se refleja en la diversidad de autores con quienes hemos establecido un diálogo inter- y transdisciplinar. Al mismo tiempo, la metodología que nos permite ubicar al laicado en un lugar diferente del de un "ventrilocuismo de los subalternos" (Spivak, 2010, p. 252) tiene que ver con esta apuesta teórica pluralista, la cual nos permite reconocer la agencia del "Pueblo de Dios" (¿y, quizá, también, su palabra teológica?). Esta agencia se expresa en palabras indecibles, frente a las cuales nuestro texto no deja de ser una traducción, una de tipo cultural-teológico.

Con esto, afirmamos que hay un cambio teológico en curso. Hoy, el enriquecimiento de la disciplina teológica contrasta con el aislamiento académico en el que ella vivía antaño. Pero esto trae implicaciones serias para el campo teológico, así como para otras disciplinas. Quien busca una teología pura de la paz quedará defraudado. Presentamos un libro híbrido, en varios sentidos. No puede haber teología de la paz sin cierta promiscuidad disciplinar, así como no puede haber paz en el mundo sin paz entre las religiones (Küng, 1998, 2008). ¿Qué es lo que hace que en esta tercera fase de investigación comencemos a formular una teología de la paz? ¿Cuál es la especificidad que representa el hecho de asumir la dimensión laical como eje estructurador de esta empresa intelectual? ¿Qué áreas de la praxis teológica aún no han dado su fruto al asumir la actualización propuesta por el Concilio Vaticano II?

Estudiar el laicado en la Iglesia católica ha sido la puerta de entrada para una consideración ulterior que demanda de la teología un ejercicio mayor. Le presentamos al lector no solo una codificación teológica de "la contribución a la paz del laicado en Colombia", sino que también promovemos una serie de desplazamientos discursivos que implican el desajuste y el reacomodo del campo teológico en general, con efectos profundos y radicales para la praxis cristiana de liberación, y para la misma autocomprensión del cristianismo como religión.

Vitoria (2011) afirma que la tradición de Jesús de Nazaret es un llamado permanente a "revestirse con el talante activo y movilizado de quienes son inspirados por los anhelos y requerimientos de algún acontecimiento futuro histórico y mundial de interés universal". Esto es escatología en estado puro. Este "sistema cultural escatológico", junto con "el Reino de Dios", como metáfora por excelencia del discurso político-teológico del Maestro Jesús, configuran un núcleo de poder (¿religión?) desplegado en el tiempo y el espacio. Sin embargo, una escatología de la liberación (Beltrán Acero, 2011) modifica su concepción histórica al modificar su escatología, y poner sus límites (ta eschata) en la cotidianidad, en el presente y, agregamos, en el laicado. La teología de la paz es una teología laica, pluralista, del Reino de Dios en el presente evanescente.

En el capítulo uno, presentamos tres momentos: a) una aproximación a la fundamentación teológica del laicado desde la perspectiva de la Iglesia católica; b) un análisis de categorías o conceptos para el estudio de las experiencias significativas en construcción de paz (ESCP) (seguido de una elaboración del significado teológico del concepto, las ESCP aparecen como materia prima para la construcción de la teología de la paz), y c) la identificación y el análisis de cinco ESCP en Colombia: la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, el Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (PDPMM), la comunidad de indígenas de Toribío (Cauca), los campesinos del río Atrato y las comunidades sobrevivientes de Trujillo (Valle del Cauca). Por último, se formulan los cuestionamientos y las orientaciones que nos encaminan hacia una teología de la paz.

Lo que ha orientado la escogencia de las ESCP ha tenido que ver con el mapa de violencia en Colombia y las regiones donde esta se ha manifestado con mayor potencia, manifestando también la resistencia activa frente a esta violencia. Desde los primeros intentos de implementación de acuerdos de paz en Colombia, y los sucesivos incumplimientos por parte del Estado, la resistencia activa de las comunidades no se ha hecho esperar. Por tanto, durante las últimas décadas se han presentado cada vez con más fuerza diversas acciones colectivas y esfuerzos comunitarios de todas partes de la sociedad. Esta muestra, por tanto, no agota tales esfuerzos. Buscamos, con estas cinco ESCP, proveer una serie de categorías de análisis y de argumentos que permitan vislumbrar y colocar en perspectiva esta importante contribución articulada desde los territorios en Colombia.

El capítulo dos representa propiamente el lugar de transformación teológica. Es también un lugar de hibridización o hibridismo, como una especie de reflejo discursivo del fenómeno analizado en el capítulo anterior sobre las ESCP. ¿Cuál es el valor teológico de las ESCP? ¿Podemos pensar la paz exclusivamente desde la teología? ¿Podemos hacer teología de la paz sin hacer teología política y teología de las religiones? ¿Qué función cumple la declinación "propiamente latinoamericana" en una teología de la paz? ¿Qué

profundización teológica podríamos adelantar en relación con los conceptos de justicia, verdad, reparación y reconciliación?

Ahora bien, en ambos capítulos, hemos hecho un uso más o menos explícito de algunas corrientes de pensamiento que es importante nombrar. Hemos utilizado ampliamente las fuentes de encíclicas y textos del Concilio Vaticano II, al igual que comentarios teológicos. Pero, inmediatamente después de esto que hemos llamado "fundamentación teológica católica del laicado", se ha ampliado el marco conceptual desde una filosofía latinoamericana y una teología feminista de la liberación.

El marco de la filosofía latinoamericana no nos ha sido ajeno desde el inicio de las fases del proyecto. Sin embargo, la ampliación onto-mítico-ética que resulta de las perspectivas pluralistas que componen la filosofía latinoamericana, y las líneas críticas de una práctica feminista en religión y teología, acompañan de manera intersticial las reflexiones consignadas. Es de particular importancia el recurso a las teologías pluralistas de las religiones, pues, en la práctica, es a partir de estas que comprendemos la praxis laical por la paz, y es en este sincretismo teórico que podemos también formular una perspectiva laical en teología.

Desde el laicado

"Ver, juzgar y actuar". Este ha sido el método de la teología latinoamericana desde las primeras formulaciones teóricas que recibió en suelo latinoamericano. "Teología como acto segundo" ha sido otra forma de expresarlo. Este fue el método que inició la búsqueda por la contextualización de la teología europea en el continente. Pero esto fue en la década de 1960, antes del giro hermenéutico-cultural y la formalización de las teologías feministas alrededor del globo. Hay una revisión importante que anotar sobre este método.

La teología del laicado, que es una teología de la paz, plantea una respuesta al interrogante del eurocentrismo en la producción teológica latinoamericana (Boff, 2008). Segundo (1970) percibía la falta de inmersión del clero latinoamericano en su contexto y su procedencia fundamentalmente foránea (el clero que no venía de afuera, por lo menos, había ido afuera a formarse académicamente). En este sentido, la teología de los obispos, o proveniente de estamentos jerárquicos de la Iglesia, difícilmente podría componer una teología propiamente latinoamericana, pues, para que esta surja, el análisis del contexto deberá ser crucial. La palabra teológica del laicado encontrada en las ESCP es una praxis pluralista y multirreligiosa de liberación en favor de la paz. ¿Por cuáles caminos hemos llegado allí?

Para determinar y evaluar la contribución a la paz por parte del laicado, debemos comprender algunos elementos. Primero, la búsqueda se enmarca en los estudios del catolicismo en Colombia. Por tanto, hay una dimensión teológica en este análisis que lo abarca de manera estructural. Sin embargo, en segundo lugar, este análisis se realiza incorporando lo intra-, lo inter- y lo transdisciplinar, con las concomitantes consecuencias epistemológicas. Tercero, el estudio y las investigaciones sobre la paz se relacionan directamente con los estudios sobre la violencia. Es en medio de esta tensión entre la violencia y la resistencia a través de la construcción de paz que surge lo "significativo" en determinada experiencia.

La escogencia de las ESCP estuvo orientada hacia encontrar esta interfase entre praxis por la paz y fe. A diferencia del episcopado (fase 2) o de la Iglesia como tal (fase 1), el sujeto colectivo al cual llamaremos laicado no es fácilmente disecable o distinguible del sujeto no católico, o de otros sujetos religiosos junto a él. Sin embargo, tampoco es deseable operar esta distinción y construir un sujeto de este tipo en estado puro, por las razones que resultan de las investigaciones sobre la paz, a saber: que el trabajo por la paz, incluido el del laicado, es un trabajo colectivo, comunitario y territorial. De este modo, la interfase se ubica en el siguiente interrogante: ¿qué sucede cuando el laicado católico en Colombia coconstruye la paz desde los territorios?

Esta pregunta nos lanza a un escenario completamente diverso y plural, representado en indígenas, campesinos, afrodescendientes, mujeres y disidentes sexo-genéricos, trabajando y en compromiso con la paz, más allá de ciertas barreras políticas, religiosas e institucionales. Estudiar el laicado implica comprenderlo como sujeto político y consciente, por tanto, conectado orgánicamente con su contexto. Es decir que, antes de enfocarnos en el laicado como un elemento separado y disecado de la realidad, este se presenta como un actor entre varios actores, cuya organicidad con el todo se teje alrededor del concepto progresivo y amplificado de la comprensión de la defensa de la vida y el territorio (Gutiérrez y Restrepo, 2017, pp. 19-30).

Esto implica un recorte metodológico, a saber: que lo que sabremos del laicado no puede pensarse como una generalización conceptual que agota su estudio. En su lugar, tenemos una franja específica de esta realidad: ¿cómo contribuye el laicado desde su praxis a la construcción de paz en Colombia? Inferimos esta contribución desde el análisis y el estudio de su participación en las ESCP. Al hacerlo, no estamos sugiriendo que la palabra/praxis laical es inmediatamente "teología". Tampoco sabemos a qué parte de su consciencia (si es religiosa, académica o personal) se corresponde su compromiso por la paz. Lo que es claro, sin embargo, en medio de todo esto, es que hay unas acciones claras por la paz, y que el laicado está participando de ellas, incluso, cargando consigo su identidad religiosa católica. Pero este aspecto de la identidad política ("religión") de este sujeto es tan solo una parte de su identidad.

Los desafíos planteados por la categoría, por demás homogénea, del "laicado" se presentan como un desafío al contrastar esta aparente uniformidad con el contexto histórico en el que este se encuentra. El laicado en Colombia está marcado en su identidad por múltiples vectores o categorías, de modo que apuntamos hacia un vacío conceptual, que necesita ser "llenado" con las historias y los rostros reales que configuran este "significante vacío". La invisibilización del laicado y de su agencia se da, justamente, por la generalización que el término implica. Entonces, hasta cierto punto, desmontar esta lógica generalizante implica traer términos como "campesino", para una estructura sociológica y antropológica en la que se visibilice este sujeto. ¿Cuál es su raza? ¿Cuál es su identificación étnico-racial? ¿Qué parte de su movilización por su comunidad y su territorio se traslapa con su identificación como "laicado católico"?

En este sentido, el enriquecimiento de este "ver", informado por las ciencias humanas, de manera transdisciplinar, es lo que hace posible esta radiografía. No es posible comprender al laicado sin comprender, mínimamente, la historia de Colombia, su configuración étnico-racial y la forma en que los procesos capitalistas transnacionales se proyectan en el territorio, en atención al pasado/presente colonial que vivimos. Buena parte de la actualización o aggiornamento sobre una teología laical tiene un inicio fructífero en el Concilio Vaticano II. Sin embargo, no siempre sus desarrollos y el seguimiento de sus propuestas de renovación han sido y son del agrado de la jerarquía, y de los guardianes de la tradición, la cual, según nuestro análisis, puede ser comprendida como la de un cristianismo colonial persistente en la contemporaneidad.

La concepción de la investigación como un proceso intelectual orientado a la generación de conocimientos para favorecer la comprensión de los problemas sociales e institucionales no debe estar solo mediada por las relaciones entre la ciencia y la tecnología, sino también por la visibilización, el estudio y el análisis de las experiencias significativas en las que la paz constituye el valor fundamental y primordial sobre el que se construyen las nuevas y grandes significaciones de lo humano[1].

La significación de lo humano constituye el ser y el quehacer de las ESCP, que desde sus respectivos territorios y regiones dinamizan diversos procesos de desarrollo económico, social, político y cultural, orientados, fundamentalmente, a la concreción de una vida digna que implica la defensa del territorio, la búsqueda de la justicia con verdad, la defensa y el reconocimiento de los derechos humanos, la reconciliación y la reparación.

[1] Con estas palabras, hemos evitado el término "religión", sin embargo, existe algo de esa palabra que traduce muy bien la idea de *experiencias significativas que construyen las nuevas significaciones de lo humano*. No partimos, entonces, del término, aunque lo connotamos, porque este libro es también una apertura de la teología a las ciencias de las religiones o, al menos, a las teologías del pluralismo. En ellas, todas las religiones contribuyen a la humanización. Lo que estamos afirmando es, en parte, que esta contribución, vista desde nuestra búsqueda por la praxis católica laical, sucede en medio de la diversidad y de lo que Ribeiro (2018) llama *principio pluralista*.

Con la identificación, la caracterización y el mapeo de las ESCP, se amplió y se enriqueció la visión del laicado, la visión del pueblo y la comprensión de su lucha. Dimensionamos el trabajo por la paz. La teología de la paz emerge de este asombro, delante del coraje, la valentía y la imaginación creativa, que busca darle cauce al soplo del espíritu de la paz. Las comunidades eclesiales de base (CEB) revolucionaron la Iglesia de 1960. Las ESCP representan la teología de la paz. Las primeras son prácticas populares y hermenéuticas centradas en la diversificación de lecturas del texto bíblico. Las segundas son prácticas populares y hermenéuticas centradas en la construcción de paz, animadas, en parte, por los aprendizajes de las primeras.

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

Esta pregunta, un poco mal formulada, nos permite colocar en tensión estos dos elementos: la teología de la paz y la teología de la liberación. Decimos que es una tensión, y queremos mantenerla. Por un lado, y en muchos sentidos, nos colocamos en la línea abierta por la teología de la liberación. En otro sentido, hemos adquirido e incorporado los aprendizajes que desplazan la idea de liberación de su ingenuidad precrítica, o que, por lo menos, colocan esta idea en una tensión agonística (Mouffe, 2014): ni la eterna postergación derridiana ni la prematura celebración del horizonte utópico libertario. En lugar de ello, tensión, agonística.

En este sentido, se trata de lecciones adquiridas desde los estudios culturales (Hall, 1998; Williams, 1960, 1978), pasando por la crítica literaria poscolonial (Bhabha, 1994, Said, 2008; Spivak, 2003, 2010) y su compleja crítica sobre las identidades, considerando, incluso, la instigante reserva de Jacques Lacan frente al término: "je ne parle jamais de la liberté" (Brooks, s. f.), como él mismo diría en alguna de sus entrevistas. No se trata de una cuestión menor. Se trata de la adquisición creciente de la consciencia del entramado de poder e interés en el cual acontecen las relaciones humanas.

Nuestra teología de la paz se aproxima más a una de las vertientes de la teología de la liberación: la del pluralismo religioso. Se aproxima, pero también se distingue, y aun va más allá. Las teologías de la liberación son, aún hoy, teologías cristianas, es decir, en cuyo interior se viven las posturas inclusivistas o exclusivistas sobre las "otras religiones" y prácticas culturales (incluso la diversidad sexo-genérica). En este sentido, en general, la teología de la liberación es aún ajena a la realidad planetaria del pluralismo religioso y, por tanto, es aún poco consciente del potencial escenario beligerante que sus doctrinas no revisadas ocasionan en el mundo.

La teología del laicado, que es una teología de la paz, por vías de la praxis por la construcción de paz, ha superado el exclusivismo y el inclusivismo, y en muchos sentidos

ha sido más vanguardista que muchas de las ideas pluralistas de los teólogos del pluralismo religioso. Los teólogos han tenido que luchar en contra de dogmas e instituciones enyesadas, mientras el laicado ha tenido que luchar para sobrevivir a la muerte y el exterminio en el escenario cotidiano de las luchas por derechos y por dignidad. Son dos escenarios complementarios. Pero, en el punto en el que nos encontramos, la praxis le devuelve un desafío a la sistematización de la reflexión teológica: ¿qué enseñanzas teológicas nos deja el compromiso del laicado por la paz en Colombia?

Esperamos que esta lectura sea un encuentro con la realidad de la lucha y de la esperanza, que es, al final, la lucha por el Reino de Dios y su justicia. Deseamos que las fuentes y preguntas planteadas sean expandidas por ustedes, lectores y lectoras, y puedan ser parte de sus lecturas de mundo y sus construcciones conceptuales. Convocamos a una seria consideración de las acciones y los sentimientos que implica la apertura hacia la búsqueda colectiva y planetaria de la paz.

Experiencias significativas de una praxis por la paz:

en busca de la palabra del laicado en Colombia

El desafío que abordamos en este libro inicia por la búsqueda de una praxis en favor de la paz y por el seguimiento de un sujeto religioso: el laicado católico. ¿Dónde está la praxis del laicado católico en favor de la paz en Colombia? Como todo ejercicio de investigación, el planteamiento de la cuestión es fundamental. Cuando hablamos del laicado, aludimos a esa designación teológica que se refiere a una parte o a una identidad del pueblo cristiano. Esta parte está explicitada en documentos eclesiásticos y teológicos que es necesario examinar. Una vez hecho esto, la cuestión nos guía hacia el concepto de praxis. ¿Cuál es la praxis del sujeto laical en relación con la paz? En la indagación sobre la praxis laical por la paz, se presenta el concepto de experiencias significativas en construcción de paz (ESCP) como un camino para analizar este fenómeno. Diversas experiencias del laicado en su compromiso con la construcción de paz arrojan un excedente de significado y sabiduría que apunta hacia un nuevo modo de comprender tanto al laicado como al ejercicio teológico que este representa desde la praxis. Estas son las cuestiones fundamentales que tratamos en este capítulo inicial.

Fundamentación teológica del laicado

Los laicos en los documentos del Concilio Vaticano II: Lumen gentium y *Gadium et spes*

Para una aproximación teológica al laicado en la Iglesia, recurrimos al Concilio Vaticano II, específicamente a las constituciones *Lumen gentium y Gadium* et spes, y el decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*, en los que podemos identificar las líneas de la renovación eclesial y laical. De igual manera, para completar el estudio sobre la misión y vocación del laicado, se considerarán los aportes de las encíclicas *Christifideles laici*, de Juan Pablo II, y *Evangelii gaudium*, del papa Francisco, sin desconocer el tratamiento del tema en otros documentos[2]. La situación del laicado antes del Concilio Vaticano II era de absoluta dependencia, simplemente existía para ser instruido en la fe por los clérigos, quienes eran los representantes exclusivos de lo sagrado, justificado por el modelo de cristiandad que dominó durante muchos siglos a la Iglesia y que continúa teniendo un fuerte arraigado en lo clerical y lo sacramental.

[2] De Pablo VI tenemos las cartas apostólicas motu proprio Catholicam Christi Ecclesiam (1967) y motu proprio Apostolatus peragendi (1976), y la homilía del 15 de octubre de 1967 en el III Congreso Mundial del Apostolado de los Laicos. De Juan Pablo II, la exhortación apostólica postsinodal Christifideles laici sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo (1988) y de Francisco La exhortación apostólica Evangelii gaudium (2013) y la carta del Santo Padre Francisco al cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, del 19 de marzo de 2016. Y, finalmente, las conferencias del Celam, como Medellín, Puebla y Aparecida

Inicialmente, los aspectos novedosos y significativos sobre una teología del laicado están contenidos principalmente en la constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et spes y el decreto sobre el apostolado de los laicos Apostolicam actuositatem, en los que se empezó a estructurar la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, y que desarrollaremos a continuación.

La constitución Lumen gentium marcó el devenir de la construcción teológica en la que primó una resignificación de la vocación y misión del laicado tanto en la Iglesia como en el mundo. La renovación eclesial impulsada por el Concilio Vaticano II concibe a la Iglesia como "Pueblo de Dios" y "sacerdocio común". Esta nueva comprensión teológica del conjunto del Pueblo de Dios que es la Iglesia es sacerdotal (n.º 10). Todos los miembros sin distinción de ninguna índole son llamados a la santidad (n.º 11) y a participar de la "función profética de Cristo" (n.º 12).

La categoría de Pueblo de Dios, en palabras de Schickendantz (2020), significó para la Iglesia una especie de "revolución copernicana". Esta noción contiene un carácter inclusivo que "subraya ante todo la 'común pertenencia a la Iglesia previamente a toda diferenciación de condición o de función'; juega un 'rol estructurante y arquitectónico'; 'constituye la categoría privilegiada, la viga portadora de ese nuevo modelo de Iglesia que el Concilio elaboró laboriosamente'" (p. 112).

Otro concepto que refuerza esta nueva concepción de la Iglesia como Pueblo de Dios es el concepto de sinodalidad. El papa Francisco (2015b) afirma:

> La sinodalidad, como dimensión constitutiva de la Iglesia, nos ofrece el marco interpretativo más adecuado para comprender el mismo ministerio jerárquico. Si comprendemos que, como dice san Juan Crisóstomo, "Iglesia y Sínodo son sinónimos" —porque la Iglesia no es otra cosa que el "caminar juntos" de la grey de Dios por los senderos de la historia que sale al encuentro de Cristo el Señor— entendemos también que en su interior nadie puede ser "elevado" por encima de los demás. Al contrario, en la Iglesia es necesario que alguno "se abaje" para ponerse al servicio de los hermanos a lo largo del camino.

No cabe duda de que el camino de la sinodalidad es un camino que desafía a la Iglesia hoy, pues implica que tanto pastores como laicos caminen juntos. La Comisión Teológica Internacional recientemente ha formulado una descripción de la sinodalidad en el sentido de resaltar la corresponsabilidad y la participación de todo el Pueblo de Dios en la vida y la misión de la Iglesia: "indica la específica forma de vivir y obrar (modus vivendi et operandi) de la Iglesia Pueblo de Dios que manifiesta y realiza en concreto su ser

comunión en el caminar juntos, en el reunirse en asamblea y en el participar activamente de todos sus miembros en su misión evangelizadora" (Schickendantz, 2020, pp. 112-113).

Con la categoría "Pueblo de Dios", se está expresando claramente el querer de Dios consistente en santificar y salvar a todos los seres humanos, no de forma individual y aislada, sino unidos entre sí para conformar con todo el género humano un pueblo que lo conozca de verdad y le sirva con una vida santa a través de la práctica de la justicia (n.º 9). En esta nueva concepción de Iglesia como Pueblo de Dios, el ser humano adquiere una gran relevancia porque es inconcebible una Iglesia sin el llamado de Dios y sin la respuesta libre y creativa de quien es llamado. El llamado de Dios, como insiste Lumen gentium, es a formar la comunidad (laicos, religiosos y clérigos) con la entera disposición de reconocer a Jesús como el autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz (n.º 9).

La Iglesia, sacramento visible de la unidad salvífica para todos sin distinción ni estratificación de ninguna índole, no es una obra humana de carácter asociativo y beneficiario, ella procede de la iniciativa de Dios que la llama, como reza el lema de la Conferencia Episcopal reunida en Aparecida (Brasil), a ser discípulos y misioneros de Jesús para que todos los pueblos tengan vida y la posean en abundancia. Al respecto, Parra Mora (2017) afirma: "Toda la estructura eclesial es jerárquica, no monárquica ni tampoco democrática, sino regida y gobernada por la más impresionante red de idoneidades, de carismas y de misterios, con la marca inequívoca del carisma de los pastores para apacentar, regir y gobernar" (p. 40).

A la Iglesia "Pueblo de Dios", dado su carácter de universalidad, le concierne la misión de anunciar y proclamar el Reino de Dios a todos los pueblos y culturas con una actitud de respeto y humildad, sin ningún atisbo de superioridad, ni de despojar a las culturas y a los pueblos de sus bienes temporales; "al contrario, todas las facultades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno, las favorece y asume; pero al recibirlas las purifica, las fortalece y las eleva" (n.º 13). Es evidente que el Concilio Vaticano II en este punto abre una puerta para las futuras críticas al colonialismo que emergerían en la teología de la década de 1970 en adelante: "sin despojarlos de sus bienes temporales".

El Pueblo de Dios es uno a partir de su bautismo o inserción en la persona de Cristo, como de su confirmación o inserción en su misión: todos elegidos, todos consagrados, todos sacerdotes, todos profetas, todos enviados, todos marcados por el Espíritu, con variedad de carismas para la prestación de los más variados ministerios eclesiales y sociales. La pirámide anterior había concentrado en la cúspide misma de la pirámide todo poder, todo saber, todo sacerdocio, todo enseñar, todo interpretar, todo valer para

despecho de una larga e infeliz historia de los hombres laicos y de las mujeres en la Iglesia (Parra Mora, 2017, p. 39).

En este orden de ideas, la Iglesia Pueblo de Dios es primordialmente una comunión de carismas y ministerios diversos que están interrelacionados para asumir la misión salvífica en el mundo en busca siempre de la unidad y la comunión en la perspectiva de resguardar la justicia y la paz en el mundo entero. En consecuencia, la función de los pastores es la de reconocer y promover los servicios y carismas de todos los miembros, especialmente del laicado, instándolo a cooperar de forma unánime en esta tarea común.

El fundamento de la Iglesia es Cristo (n.º 48). Junto a Él se adhieren y circulan los diversos ministerios que, enriquecidos con los dones y carismas de cada uno de los miembros, colaboran y cooperan para la edificación de la comunidad eclesial llamada a amar y servir en el mundo a través del anuncio y la vivencia del Reino de Dios que ha de procurar la vida digna de todo ser humano en corresponsabilidad y armonía con todos los seres que pueblan el planeta Tierra. En este sentido, la Iglesia en su integridad es comunidad sacerdotal cuyo fin es el servicio a la humanidad. En el lenguaje paulino, el servicio se refiere a la diversidad de dones que dan respuesta a las diversas necesidades que padece la comunidad, como las de orden coyuntural, por ejemplo, el servicio de la misericordia (Rm 12,8), el de la exhortación, el de las curaciones y los milagros (1 Co 12,9), y las necesidades estructurales, como enseñar, dirigir, discernir los espíritus (1 Co 12,10; Ef 4,11; Rm 12,8) que demandan ser resueltas (Boff, 1992).

La Iglesia es "el encuentro de la comunidad de los fieles, encuentro provocado por Cristo y por el Espíritu, para celebrar y profundizar su fe y discutir sus problemas a la luz del Evangelio" (Boff, 1992, p. 246).

Los dones o carismas son para el servicio de la comunidad. Pablo dice: "a cada cual se le otorga la manifestación del espíritu para provecho común" (1 Co 12,7), y Pedro lo confirma: "Cada cual ponga al servicio de los demás el carisma que ha recibido, como buenos administradores de las diversas gracias de Dios" (1 P 4,10). Por su parte, los Hechos de los Apóstoles hablan de cómo el espíritu "se derrama sobre toda carne" (Hch 2,17).

Es decir, todos los miembros en la Iglesia sin excepción alguna y con la diversidad de ministerios y carismas están puestos única y exclusivamente al servicio de la edificación del mismo pueblo (n.º 13). Además, el documento señala que la Iglesia, en el espíritu ecuménico que la ha de acompañar, guarda vínculos de unión con los cristianos no católicos y con los no cristianos para aunar esfuerzos en procura del bien común y la paz de toda la sociedad.

Desde esta perspectiva eclesial, todos y cada uno de los miembros a través de la diversidad de sus carismas y oficios han de procurar primero la comunión a través de la comunicación de los dones espirituales y las ayudas materiales para mantener la unidad que favorezca y promueva la paz y la justicia entre todos como un modo de prefigurar la santidad. Es decir, la salvación no se alcanza por el mero hecho de incorporarse en la Iglesia, que equivaldría a estar de cuerpo presente, pero no de corazón. Todo lo contrario, a la Iglesia como Pueblo de Dios le urge la práctica perseverante y continua de la caridad.

La concepción de Iglesia como Pueblo de Dios implica un cambio en la teología que conlleva la resignificación de la escatología, para la cual el Reino de Dios debe hacerse presente en el aquí y ahora, y no solo en la trascendencia, donde lo ubicaba el discurso tradicional propio del modelo de cristiandad. En respuesta, tiene cabida el emerger de la teología de la esperanza que está en la base de las teologías que inspiran las nuevas teologías contextuales.

De esta forma, el Concilio Vaticano II implicó la resignificación de la vocación cristiana de todos los miembros del Pueblo de Dios a través de la llamada universal a la santidad y al apostolado. En este sentido, el concepto de laico se refiere al cristiano que se incorpora en la Iglesia a Cristo a través del bautismo en el que todos sus miembros reciben la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo que los incorpora como miembros del Pueblo de Dios. Al laicado le "pertenece por propia vocación buscar el Reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales" (n.º 31). Es decir, le corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que está estrechamente vinculado para buscar la realización de la santificación del mundo mediante el testimonio de su vida, fe, esperanza y caridad, siempre guiados por el espíritu evangélico (n.º 31).

Jesús no predicó la Iglesia, sino el Reino de Dios en la perspectiva de una transformación total y absoluta de los cimientos que sustentan este viejo mundo, que ha de ser transformado con la intervención divina en un nuevo mundo a través de la superación del pecado, expresado en el sufrimiento, el odio, la violencia y todas las alienaciones que martirizan la vida humana y el cosmos. La situación de tensión existente entre la eclesiología de comunión a partir de los pobres y la eclesiología que posee una visión jurídico-societaria ha de ser dirimida por la disposición al servicio del Reino de Dios. La forma como la Iglesia-institución ha ejercido el poder de forma autoritaria y coactiva obnubila el Reino de Dios que es manifestación de vida plena (Boff, 1992). No se debe olvidar que el gran desafío que vivimos en Colombia y América Latina es la búsqueda de la construcción de un nuevo mundo en el que prime la defensa de la dignidad humana y de la naturaleza, lo que necesariamente conduciría a la transformación de las estructuras sociales y la búsqueda de un ser humano nuevo, liberado de sus propias esclavitudes.

En este marco eclesial, la vocación propia de los laicos en la Iglesia no está dada ni puede hallarse de forma análoga al ministerio de lo sagrado, sino desde la común dignidad que comparten todos los hijos de Dios concedida por el bautismo que nos modela con Cristo: "Porque también todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu" (1 Co 12,13). De esta forma, el bautismo aparece como constitutivo de toda la dignidad cristiana, principio de la consciencia misionera y de las responsabilidades para con el mundo. Es decir, como un "horizonte insuperable de vida, de inteligibilidad y de acción" (Sánchez Zariñana, 2016, p. 34). De igual manera, el sacramento de la eucaristía es expresión de la real participación del cuerpo del Señor en el que entramos en comunión con Él y entre nosotros mismos (n.º 7). Pablo en sus cartas lo expresa de la siguiente manera: "Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan" (1 Co 10,17), "Ustedes son el Cuerpo de Cristo, y cada uno en particular, miembros de ese Cuerpo" (1 Co 12,27), "pero cada uno es miembro del otro" (Rm 12,5). De ahí que el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial se ordenan el uno para el otro. Todos se reunían constantemente en la vida común, en la fracción del pan y en las oraciones (Hch 2,42), dando testimonio de Cristo en todo lugar, y razón de la esperanza que tienen en la vida eterna (1 P 3,15).

Por otra parte, la constitución Gadium et spes expresa claramente la nueva relación de apertura de la Iglesia para con el mundo en la que ha de primar la solidaridad y la compasión para estar atenta a "los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren" (n.º 1). El laicado está llamado a cumplir con fidelidad sus deberes temporales para la transformación de la realidad social, económica, cultural y religiosa, guiados siempre por el espíritu del Evangelio (n.º 43).

Es importante insistir en el énfasis que acentúa Gadium et spes en la forma solidaria y profética como la Iglesia ha de acercarse al mundo: "La Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia" (n.º 1). En este sentido, reconoce que su objetivo primordial es atender a todas las cuestiones apremiantes que agobian al género humano a través de una actitud dialógica, solidaria y profética. En estas circunstancias, la tarea del laicado se va configurando en la perspectiva de "propender por el establecimiento de un orden político, económico y social en el que prime la búsqueda del bien común y la defensa de la dignidad humana" (n.º 9). El laicado, a ejemplo de Cristo, está llamado a ejercer en su ser y quehacer una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico desde la óptica de Reino de Dios (n.º 43). Por tanto, se ha de enfrentar con vehemencia el divorcio entre la fe y la vida, la ciencia y el Evangelio, la política y la ética considerándolo uno de los más graves errores de la época, y al que los profetas del Antiguo Testamento reconvenían con ímpetu, pues lo consideraba un gran escándalo contrario a la voluntad del creador.

Dado este contexto, el compromiso primordial del laicado es la transformación del mundo en busca en todo momento de humanizar. Es decir, cristificar todas las realizaciones humanas. Ello exige la puesta en práctica de una espiritualidad que fortalezca y capacite en la toma de decisiones que conlleven mejorar al mundo en todas sus dimensiones y rechazar todos los antivalores que buscan construir un mundo ajeno a los valores del Evangelio (Sánchez Zariñana, 2016).

Lo anterior confirma que el laicado en la Iglesia participa activamente con "pleno derecho en su misión, en su espiritualidad, y puede comprometerse en la misma Iglesia o fuera de sus estructuras, sin dejar de ser laico" (Sánchez Zariñana, 2016, p. 35). El laicado ha de servir de forma decidida a la humanidad para que el mundo, la casa común, se transforme y se convierta en una esperanza real para todos los seres humanos, especialmente para aquellos que lo pasan bastante mal, como los pobres. Para ello, "la Iglesia en el mundo ha de significar la Iglesia por el Reino de Dios. Esta utopía del Reino prometido es un principio crítico de nuestras realizaciones terrestres. Es lo que Metz llama 'reserva escatológica'" (p. 36). De igual modo, la búsqueda del Reino de Dios está ligada a la inseparable búsqueda activa de la verdad, la justicia, la reparación y la reconciliación, que son los elementos constitutivos de la paz. De ahí la urgente necesidad de asumir y liderar los compromisos políticos y sociales efectivos que la hagan realidad.

El decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam actuositatem*

Otro de los documentos clave en la fundamentación teológica del laicado es el decreto sobre el apostolado de los laicos Apostolicam actuositatem. Este documento se aprobó antes de la clausura del Concilio Vaticano II y se destaca porque ratifica y desarrolla el apostolado de los laicos en la perspectiva de una "plena comunión eclesial". Este decreto precisa que la misión fundamental de toda la Iglesia es anunciar el Reino de Dios en el espíritu que inspiró y motivó la práctica de Jesús.

En este sentido, los laicos, "hechos partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo" (n.º 2), son poseedores de una gran variedad de ministerios y carismas; estos han de colaborar asiduamente en la labor apostólica que tiene su fuente y origen en Cristo. En otras palabras, la función primordial del laicado en el ejercicio de la labor apostólica es evangelizar y santificar el mundo con un espíritu evangélico de forma que su laboriosidad en este aspecto sea un claro testimonio de Cristo y sirva para la salvación de todo el género humano y el cuidado de la casa común (n.º 2). Para ello, han de estar estimulados e inspirados por la caridad que viene de Dios y el espíritu de las bienaventuranzas que los facultará para despojarse "de toda maldad y de todo engaño, de hipocresías, envidias y maledicencias" (1 P, 2,1) para hacer y procurar el bien de todos sin distingo de ninguna clase.

En este orden de ideas, la caridad cristiana ha de ser uno de los grandes distintivos que ha de caracterizar el apostolado de los laicos. El evangelista Mateo afirma que el mandamiento más importante consiste en amar a Dios y al prójimo de todo corazón (Mt 22,27-40). Jesús, de manera explícita y operante, hace objeto de esa caridad a los pobres y necesitados: "Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis" (Mt 25,40). De igual manera, les recuerda a sus discípulos: "En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos con otros" (Jn 13,35). Es decir, la caridad cristiana se hace viva y operante allí donde existan personas que carecen de comida y bebida, vestidos, hogar, medicinas, trabajo, y de los medios necesarios para llevar una vida verdaderamente humana; personas afligidas por las calamidades o por la falta de salud, que sufren en el destierro o en la cárcel. La caridad cristiana, consolarlos con cuidado diligente y ayudarlos con la prestación de auxilios (n.º 8).

El laicado con su labor apostólica está llamado a impregnar y perfeccionar todo lo que constituye el orden temporal conformado por los bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, la política, las artes y profesiones; de igual manera, el progreso y la evolución de las cosas y la técnica como de las relaciones internacionales con el espíritu evangélico: "Y vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno" (n.º 5-7).

Al ejercer su apostolado, los laicos lo hacen en varios campos y de manera múltiple, tanto en la Iglesia como en el mundo, entre los cuales destacamos: "las comunidades de la Iglesia, la familia, la juventud, el ámbito social, el orden nacional e internacional" (n.º 9). En el medio social, el apostolado consiste en "el esfuerzo por llenar de espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes, y las estructuras de la comunidad en que uno vive" (n.º 13).

Las asociaciones laicales no son un fin en sí mismas, sino que están articuladas y sirven a la misión fundamental de la Iglesia, que es el anuncio del Reino de Dios. Las asociaciones laicales del apostolado son muy variadas: se proponen el fin general apostólico de la Iglesia, buscan de un modo especial los fines de evangelización y de santificación, persiguen la inspiración cristiana del orden social o dan testimonio de Cristo, especialmente por las obras de misericordia y de caridad (n.º 19).

Los documentos conciliares Lumen gentium, Gadium et spes y Apostolicam actuositatem nos muestran la nueva actitud de la Iglesia, que es transparentar en el mundo una actitud de escucha y de servicio que le ayude a penetrar a fondo en las entrañas de este mundo, cuya tarea esencial es acoger y salvar, y no condenar. Otro de los grandes logros del Concilio Vaticano II fue concebir a toda la Iglesia como Pueblo de Dios, sacerdotal, profética y misionera. Este hecho significó la búsqueda de un proceso de renovación y transformación de su misión en el mundo y en relación con cada uno de los pueblos y

sus culturas. Es precisamente en esta dimensión misional en la que los laicos tienen la oportunidad de ejercer una mayor participación y liderazgo de una forma mucho más preponderante y activa. Este hecho marcó una gran diferencia en comparación con la tradición eclesial que venía imperando en la Iglesia, donde el laico tenía una connotación de inferioridad y subordinación, y se consideraba sinónimo de sumisión, pasividad; sus tareas eran consideradas de segunda línea totalmente dependientes y determinadas por el clericalismo que dominaba en la misma institución eclesial, y que veía al laicado como un analfabeto desde el punto de vista religioso y pastoral al que había que instruirlo.

Es evidente que la nueva comprensión eclesiológica originada con el Concilio Vaticano II viene animada e inspirada por la categoría de la Iglesia como Pueblo de Dios, en la que todos los bautizados son parte importante y constitutiva de su misión, cuyo principal fundamento proviene de la experiencia bautismal que es común a todos los miembros de la Iglesia. Las implicaciones de la inclusión del género en la reflexión sobre la misión laical serán discutidas más adelante en el marco de las teologías feministas.

La Iglesia ha pasado "desde la concentración total de toda función activa en manos del clero al reconocimiento del derecho/deber de los laicos y laicas de participar en la vida y misión de la Iglesia" (Schickendantz, 2020, p. 120). El bautismo confiere a todos los miembros de la Iglesia "la dignidad y la libertad de los hijos de Dios" (n.º 9), lo que implica la puesta en marcha de una nueva identidad y consciencia de la vocación y misión del laicado.

La misión del laicado según los documentos Christifideles laici y Evangelii gaudium

La exhortación apostólica sobre el laicado en Christifideles laici de Juan Pablo II (1988) hace alusión a aquella gran porción que pertenece al Pueblo de Dios y que según Mateo 20,1-2 están representados en los obreros de la viña: "El Reino de los Cielos es semejante a un propietario, que salió a primera hora de la mañana a contratar obreros para su viña. Habiéndose ajustado con los obreros en un denario al día, los envió a su viña" (Mt 13, 38). La viña es el mundo entero que debe transformarse en Reino de Dios. "Vayan también ustedes a mi viña" se hace extensivo a los laicos que son llamados personalmente por el Señor a participar activamente de la misión en favor de la Iglesia, que tiene como tarea esencial el anuncio del Reino de Dios para la transformación del mundo. En este sentido, el objetivo del documento eclesial "es suscitar y alimentar una más decidida toma de consciencia del don y de la responsabilidad que todos los fieles laicos —y cada uno de ellos en particular— tienen en la comunión y en la misión de la Iglesia" (n.º 2).

En la actual coyuntura, el involucramiento del laicado se hace crucial. Su reto es observar cara a cara la realidad humana y planetaria con

> sus valores y problemas, sus inquietudes y esperanzas, sus conquistas y derrotas: un mundo cuyas situaciones económicas, sociales, políticas y culturales presentan problemas y dificultades graves […] es este el campo en que los fieles laicos están llamados a vivir su misión. Jesús los quiere, como a todos sus discípulos, sal de la tierra y luz del mundo. (n.º 3)

Mencionamos a continuación algunos de los problemas más urgentes que debe afrontar el laicado.

La Christifideles laici es consciente del desafío: ideologías, poder económico, sistemas políticos inhumanos, tecnocracia científica, avasallamiento por parte de los medios de comunicación, etc. (n.º 5). Para esta, el ser humano ha de ser considerado en todo espacio geográfico. Nosotros incluimos a Colombia, pues es el escenario de esta investigación. Se trata de asumir nuestro territorio como un sujeto "dotado de consciencia y de libertad, llamado a vivir responsablemente en la sociedad y en la historia" (n.º 5). Por tanto, ningún motivo debe justificar que a la persona se la conciba como "una 'cosa' o un 'objeto' del cual servirse" (n.º 5), o lucrarse. El documento asume la complexidad de la violencia en general. Este fenómeno, comprendemos, tiene las características de ser multicausal y pluriforme, expresándose "en el aciago enfrentamiento entre personas, grupos, partidos, clases sociales constituyéndose en un problema social permanente" (n.º 6).

La aspiración fundamental del pueblo colombiano la constituye el bien de la paz con justicia social, verdad, reparación y reconciliación. Para hacerles frente a todos los problemas, los laicos están llamados a ser destinatarios y protagonistas de la política: "la caridad que ama y sirve a la persona no puede jamás ser separada de la justicia: una y otra, cada una a su modo, exigen el efectivo reconocimiento pleno de los derechos de la persona" (n.º 42).

Desde esta perspectiva, la tarea del laicado consiste en animar y transformar cristianamente el orden temporal actuando siempre con un valiente arraigo profético capaz de denunciar la arrogancia, la idolatría del poder, del egoísmo y la corrupción que obnubila la presencia del Reino de Dios. De ningún modo, pueden los laicos abdicar de la participación en la política; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común (n.º 42). La polémica que separa religión y política parece quedar superada

por este raciocinio, en el cual la dimensión política de la fe es inaplazable. Es, a partir de esta comprensión y constatación, que el desafío del laicado será construido en los capítulos siguientes.

La orientación principal de la política según el magisterio de la Iglesia está fundada en la búsqueda del bien común, como lo estipula la constitución Gaudium et spes, lo que "abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección" (n.º 42). Es decir, una política para la persona y la sociedad encuentra en la defensa y promoción de la justicia su razón de ser, "entendida como 'virtud' a la que todos deben ser educados, y como 'fuerza' moral que sostiene el empeño por favorecer los derechos y deberes de todos y cada uno, sobre la base de la dignidad personal del ser humano" (n.º 42).

Lo anterior advierte la urgencia en la actual sociedad de parte de los laicos de dar testimonio fehaciente de los valores humanos y evangélicos presentes en la actividad política, "como son la libertad y la justicia, la solidaridad, la dedicación leal y desinteresada a la búsqueda del bien de todos, el sencillo estilo de vida, el amor preferencial por los pobres y los últimos" (n.º 42). La solidaridad política ha de considerar siempre el verdadero desarrollo integral del ser humano, como lo describe la encíclica Sollicitudo rei sociales: "no es un sentimiento de vaga compasión o de superficial enternecimiento por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común" (n.º 42).

El fruto de la actividad política solidaria ha de ser siempre la paz. En efecto, el laicado no puede permanecer indiferente y distante ante todas aquellas situaciones y acciones que niegan y ponen en peligro la paz. El laicado ha de asumir la tarea de ser "sembradores de paz" (Mt 5,9), tanto mediante la conversión del "corazón" como mediante la acción en favor de la verdad, de la libertad, de la justicia y de la caridad, que son los fundamentos irrenunciables de la paz (n.º 42).

Por último, en este recorrido de la teología del laicado abordaremos la exhortación apostólica Evangelii gaudium, considerada el vademécum en función de la promoción de la vocación y misión del laicado hoy. Este documento expresa claramente que la evangelización es tarea de todo el Pueblo de Dios (n.º 11-134), y que "los laicos son simplemente la inmensa mayoría del Pueblo de Dios" (n.º 102). Además, ofrece unas líneas para orientarse en la visión de una Iglesia en el "dinamismo de salida". El papa Francisco quiere, ante todo, que la Iglesia vuelva a descubrir la importancia del "dinamismo de salida", su naturaleza esencial de "Iglesia en camino". El fundamento es profundamente cristológico: "La comunidad evangelizadora experimenta que el Señor tomó la iniciativa,

la ha primereado en el amor; y, por eso, ella sabe adelantarse, tomar la iniciativa sin miedo, salir al encuentro, buscar a los lejanos y llegar a los cruces de los caminos para invitar a los excluidos" (n.º 24).

Francisco insiste en que es el Evangelio el que ha de impulsar a la Iglesia a una constante renovación, siguiendo el ejemplo de Cristo, quien hace siempre todo nuevo (n.º 11). La mirada al mundo exige salida y nuevas posturas, actitudes abiertas y capaces de hacer valer el compromiso con un reino que debe ser construido por todos (n.º 180-181). Esto caracteriza a la Iglesia en su particularidad, como lo dice el papa: "prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades" (n.º 49). Esto concuerda con la eclesiología del Concilio Vaticano II, definida categóricamente en Lumen gentium y Gaudium et spes, consistente en ser una Iglesia peregrina, en constante fidelidad al anuncio del Evangelio, comprometida vehemente con la práctica del Reino a la manera del maestro de Nazaret.

Una de las ideas fuerza de la exhortación apostólica Evangelii gaudium sobre el laicado en la Iglesia es que constituye la inmensa mayoría del Pueblo de Dios, distinguiéndose por ser grandes colaboradores en la catequesis y celebraciones de la fe, con un fuerte sentido de comunidad y una gran capacidad de compromiso por la caridad en el servicio a los más pobres. Esta presencia y compromiso significativo del laicado ha coadyuvado para que la consciencia de su identidad y misión en la Iglesia vaya en aumento. Sin embargo, como lo señala el mismo papa Francisco, aún persiste en muchas partes una toma de consciencia muy tenue de la responsabilidad laical que debería nacer del bautismo y de la confirmación. Ello es explicable por la incipiente evangelización recibida en la cual no se les ha formado para asumir responsabilidades importantes y trascendentales en la Iglesia y en la misma sociedad; al igual que el excesivo clericalismo que aún prolifera y tiene un gran arraigo en muchas comunidades parroquiales que las mantiene al margen de las decisiones e imposibilitadas para expresarse y actuar conforme a su vocación. ¿Habrá un obstáculo en la estructura jerárquica y episcopal que esté bloqueando el pleno sacerdocio del laicado? Frente a este escenario, es posible percibir la necesidad de que la Iglesia realmente se actualice en las implicaciones conciliares del Concilio Vaticano II.

Si bien se percibe una mayor participación de muchos en los ministerios laicales, este compromiso no se refleja en la penetración de los valores cristianos en el mundo social, político y económico. Esta participación se limita muchas veces a las tareas intraeclesiales sin un compromiso real por la aplicación del Evangelio a la transformación de la sociedad. La formación del laicado y la evangelización de los grupos profesionales e intelectuales constituyen un desafío pastoral importante (n.º 102). En procura del fortalecimiento de la

identidad y misión del laicado, la Iglesia ha de enfrentar con ahínco los siguientes retos que tienen carácter de urgencia:

- La necesidad de tener y expresar la consciencia de ser Pueblo de Dios, y como tal se ha de actuar por la fe: no debe vivirse de forma individual ni aislada, sino en la comunidad donde se nutre de la espiritualidad que impulsa a la vivencia del amor y el compromiso por estar atentos a las necesidades de los hermanos, especialmente los más pobres y necesitados, con una actitud de misericordia y luchando por la construcción de un mundo más justo y solidario, y en el cuidado y respeto de la creación.

- Una participación decidida en la acción política que conlleve el favorecimiento del bien común y allanar los caminos de la paz. La Iglesia tiene en su haber un historial de hombres y mujeres que han servido a Dios a través del compromiso en las actividades políticas y de gobierno sin separarse de Dios ni permitiendo que la política lo haga de la moral. En este sentido, las actuales sociedades democráticas reclaman nuevas y amplias formas de participación, por lo que el laicado está llamado a participar activa y protagónicamente en la gestión de la cosa pública en un ambiente de auténtica libertad.

- La necesidad de formación sociopolítica del laicado. En efecto, todas las personas pueden contribuir por medio del voto a la elección de los legisladores y gobernantes, así como a la formación de las orientaciones políticas y las opciones legislativas que, según ellos, favorecen mayormente el bien común. Sin embargo, es preciso invertir eclesialmente en la formación política del laicado, para que esta participación vehicule la praxis consciente por la paz que la Iglesia promueve en sus documentos.

- La necesidad de formación en pluralismo y diálogo interrreligioso e interfé. Dado que la vida en un sistema político democrático no podría desarrollarse provechosamente sin la activa, responsable y generosa participación de todas las personas, "con diversidad y complementariedad de formas, niveles, tareas y responsabilidades" (Congregación para la Doctrina de la Fe, 2002), se hace importante que el laicado desarrolle la capacidad ecuménica de trabajar con otras personas que se encuentren en otras orillas ideológicas, religiosas o de fe.

- La formación de laicado y, en la misma línea, la evangelización de los grupos de profesionales e intelectuales constituyen para la Iglesia un desafío pastoral importante e impostergable que exige respuestas (n.º 102).

- La ampliación de "los espacios para una presencia femenina más incisiva en la Iglesia" y, a su vez, "garantizar la presencia de las mujeres donde se toman las decisiones importantes" en la Iglesia (n.º 103).

- La animación de los jóvenes a quienes el papa Francisco les dice con insistencia que sean "callejeros de la fe, felices de llevar a Jesucristo a cada esquina, a cada plaza, a cada rincón de la Tierra" (n.º 106).

La eclesiología del papa Francisco que se puede inferir en este documento sigue la línea del Concilio Vaticano II considerándolo una agenda inacabada. En este sentido, el papa concibe a la Iglesia como "una Iglesia en salida". Esta concepción eclesial lleva la marca de la Iglesia latinoamericana, descrita por las conferencias episcopales de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida. De esta manera, la Iglesia vuelve a transparentar en todas sus acciones a Jesús crucificado y resucitado. Si esto no acontece simplemente, la Iglesia "no lleva el sello de Cristo encarnado, crucificado y resucitado, se encierra en grupos elitistas, no sale realmente a buscar a los perdidos ni a las inmensas multitudes sedientas de Cristo" (n.º 95).

Sin embargo, dada la variedad de escritos y documentos, podemos inferir que la misión y vocación del laicado en la Iglesia y el mundo entero está en proceso de construcción, con pocos avances significativos. Lamentablemente, aún sigue pesando esa concepción de que la plena vocación cristiana solo es realizada en la persona religiosa o en el sacerdote. De esta manera, el laicado, en muchos sectores de la Iglesia, sigue siendo considerado un cristiano de segunda categoría. El descontento y la crítica sobre la vocación y misión del laicado sigue estando presente, específicamente este hecho se destaca en la relación entre el laicado y el clero. Véase, por ejemplo, la situación de marginalidad de las mujeres en la Iglesia. No obstante, el compromiso de los laicos es uno de los temas más alentadores y esperanzadores de la Iglesia hoy.

El pontificado de Francisco parece haber agitado varios temas relacionados con el papel de la mujer en la Iglesia, la participación de los cristianos en política y las otras religiones. Las palabras y los gestos del papa sacuden la cuestión en el seno de la Iglesia católica. Sin embargo, el magisterio de Francisco, magisterio en acción, se entiende en el magisterio inspirado por el Concilio Vaticano II, retomando sus sendas y planteando desafíos importantes para la Iglesia del siglo XXI. ¿Podríamos a partir de esto comenzar a esbozar una teología de la paz?

Esbozos de una teología de la paz

El binomio paz y teología guarda una estrecha relación, pero algunas veces ese vínculo se hace difuso cuando entra de por medio la creencia en un Dios que avala o justifica el uso de la guerra, y se usa como pretexto para defender una doctrina o unos dogmas que han sido, sin duda, constructo humano. Sin embargo, al volver la mirada sobre la historia de nuestro continente latinoamericano, encontramos que, en muchas de las grandes reivindicaciones humanas como reconocimiento de los derechos de los indígenas y de los negros, solo por mencionar estos dos hechos, se avizora en ellas la influencia de un pensamiento teológico sustentado en la perspectiva de una divinidad que ama y defiende la vida, distante del Dios de la guerra y de la paz impuesta.

Seguimos en la línea de Bartolomé de las Casas, en la defensa de los derechos de los indígenas; continuamos el horizonte del indígena Guamán Poma de Ayala quien formuló un ideal de convivencia entre europeos e indígenas (Dussel, 2007; Mignolo, 2007). De la misma forma, reivindicamos las raíces y la sabiduría de los movimientos de resistencia de personas afro e indígenas, y de sus organizaciones comunitarias que a lo largo de estos quinientos años han resistido al exterminio impuesto por el colonialismo occidental cristiano. La teología, desde una postura crítica y defensora de la dignidad humana, busca la transformación de esas realidades mediante la propuesta de los valores necesarios para que la fe y las distintas creencias defiendan y denuncien los atropellos proferidos en contra de los pueblos y aporten significativamente a la convivencia, construcción y consolidación de la paz como un compromiso justo y necesario para el bienestar de todos.

La paz es la "suprema aspiración de toda la humanidad a través de la historia" (Juan XXIII, 196, n.º 1), está grabada en la consciencia de cada ser humano, fundada en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, para orientar todas las relaciones que configuran la vida social de los pueblos. De hecho, es un anhelo que trasciende a las sociedades y a las culturas, que está por encima de las racionalidades del ser humano determinadas por las propias fuerzas cimentadas en las ciencias naturales y humanas. Sin embargo, la tradición bíblica transforma el deseo en la esperanza de que Dios ayudará a lograr este gran propósito. "Pues yo os digo: No resistan al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra" (Mt 5,39).

> La declaración de Cristo sobre el conflicto es humanamente irracional, aunque también puede ser una fuente completa para la reflexión teológica dirigida a abordar el tema de la paz. La gratuidad, la justicia divina, el perdón, son elementos que el mensaje cristiano propone a fin de superar las situaciones de conflicto. (Malagón Avilés et al., 2020, p. 35)

En este contexto, la teología tiene una tarea que se ramifica en una doble finalidad: la primera consiste en comprender y analizar la forma en que los símbolos de lo sagrado han construido el estado actual de la sociedad (Beltrán Acero, 2015), y la segunda en formular visiones críticas y transformadoras de la realidad que alimente nuevos paradigmas que vayan en consonancia con el horizonte del Reino de Dios (Schüssler Fiorenza, 2011). La reflexión teológica de la paz ha de estar ligada a la tradición del método teológico latinoamericano, fundamentalmente en esa matriz hermenéutica que investiga el ser y el quehacer de la teología y sus correlatos. "No podemos renunciar a los discursos fundamentales tras la urgencia de los contextuales o particulares. Ambos discursos son urgentes, necesarios y complementarios en la actual coyuntura latinoamericana y caribeña" (Madera Vargas, 2020, p. 28).

De igual manera, es importante que esta teología "dialogue con los nuevos fenómenos mundiales como la globalización, el cambio climático y la agudización de las dependencias de poderes que provocan grandes crisis sin entrar ellos en crisis, como los centros hegemónicos de control de las finanzas y de promoción de constructos ideológicos unidos a intereses evidentes" (p. 28). En ese sentido, no podemos renunciar al marco teórico general del marxismo, al mismo tiempo que lo enriquecemos y ampliamos su visión para comprender mejor "lo contextual y lo particular".

Reconociendo todo el bien que ha significado para los pueblos latinoamericanos el legado de la dignidad humana construido por la teología de la liberación, los actuales procesos humanos nos interpelan de forma radical: "Lo más crucial es que hay signos de un cambio de época, y que la respuesta a clamores de la humanidad conlleva replantear la Misión" (Irarrázaval, 2015, p. 34). Esto implica la resignificación de nuestro ser y quehacer teológico.

Sin embargo, el caminar teológico hacia una teología de la paz no está exento de vicisitudes, tanteos y tropiezos. Para ello, debemos hacer una apuesta por innovaciones epistemológicas que responden, entre otros factores, a los constantes cambios axiales que son veloces y monumentales, y que están cambiando los ejes que mueven el mundo (Vigil, 2012). La productividad capitalista y una cierta globalidad propagandística de la información han abierto más la brecha entre los que tienen (los ricos) y los que no tienen (los pobres) (Irarrázaval, 2013).

La proliferación de posturas gobiernistas de corte nacionalista, populista y de ultraderecha son una amenaza para las democracias y, en última instancia, para el planeta. Esta tendencia autoritaria ha forjado comunidades de desplazados, desarraigo, pérdida de lazos sociales y comunitarios, con el concomitante empobrecimiento de su vida económica y cultural. Al mismo tiempo,

> a escala planetaria hay iniciativas de cuidar el medio ambiente, de forjar pequeñas asociaciones, de humanizar la estructura social. Resaltan los movimientos de pueblos árabes, que destronan a dictadores y que gestionan nuevos horizontes. Desde hace tiempo sobresalen las propuestas ecológicas, la auto-limitación a lo necesario, y el no dejarse abrumar por lo superfluo. También hay debates sobre la irracionalidad del progreso primermundista, ya que los recursos son escasos. En diversos ambientes resuena un clamor: otro mundo es posible ¡y es deseable! (Irarrázaval, 2013, p. 12)

Cada uno de estos factores alienta la transformación del ser y quehacer de una teología de la paz hoy. Necesitamos, por tanto,

> una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de la humanidad, en el amor que libera, en la construcción de una sociedad justa y fraterna— al don del Reino. (Gutiérrez, 1972, p. 41)

Se trata de una teología que aprenda de y difunda la sabiduría cultural de los pueblos, de las comunidades indígenas y afrodescendientes, que aporte significativamente a la resignificación y potencialización de la lectura e interpretación de los textos sagrados (relecturas bíblicas y otros textos sagrados) para que sean comprendidos e interpretados desde el contexto particular de cada una de las comunidades y los grupos, y en diálogo con la comunidad global; necesariamente, estamos hablando de espacios para que las teologías feministas, afroindígenas y diversas se consoliden y sus reflexiones nutran el todo de la sociedad; que continúe el desarrollo de la ecoteología en la perspectiva de cuidado de la casa común donde el ser humano sea el principal garante de esa transformación. Es decir,

> la prioridad es ser más humanos, en lo que ocurre cada día, en un transcendente aquí y ahora donde acontece la salvación. Convivimos con la gloria de Dios. Es una felicidad que no ha sido ganada por individuos sagrados. Muy por el contrario, la salvación es un regalo divino ofrecido a cada persona y al universo. […] La meta no es restaurar una cristiandad en América Latina, ni es combatir el secularismo, ni es la auto-perfección. La meta es dar gloria a Dios, en las responsabilidades de cada día, que sintonizan con el evangelio de Jesús. (Irarrázaval, 2018, pp. 11-12)

Nótese que, entre estas teologías que representa Irarrázaval (2018), se afirma sin temores una nueva escatología en la que la trascendencia se ubica aquí y ahora, y, por tanto, se rescata la idea de la salvación de su reducción trascendentalista que la ubicaba siempre

en un "más allá". Ahora, ¿en qué consistiría "dar gloria a Dios en las responsabilidades de cada día"? Sintonizar el día a día con el Evangelio de Jesús implica necesariamente institucionalizar políticamente el cuidado del ser humano en todas sus dimensiones, incluso, su aspecto individual y comunitario (Butler, 2020).

Parafraseando al papa Francisco[3], la configuración de la teología de la paz requiere el concurso de teólogos que emprendan la opción de untarse de pueblo, salir a las calles, recorrer los barrios, los caminos y las veredas donde yacen los grandes conglomerados humanos que buscan respuestas prontas con las que puedan realmente significar su vida de sentido. Ello exige aprender a conocer y experimentar las necesidades y los dramas humanos que pululan por doquier, ponerse en la actitud de escuchar y dialogar con los otros saberes y cosmovisiones propios de cada cultura; de igual modo, acompañar y fortalecer las reivindicaciones y los procesos socioculturales de las comunidades y de los pueblos que buscan defender y exigir sus derechos.

Agrega el papa Francisco que el teólogo de hoy no se puede conformar con una teología especulativa de oficina:

> Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras. Y no caigan en la tentación de pintarlas, perfumarlas, acomodarlas un poco y domesticarlas. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman ungüento y vino en las heridas de los hombres. (Francisco, 2015b, párr. 3)

Es inevitable pensar, por ejemplo, frente a la idea de "acompañar y fortalecer las reivindicaciones y procesos socioculturales de las comunidades y pueblos", el desafío que representa superar los estigmas lanzados sobre estas poblaciones, a quienes, particularmente en Colombia, se las ha estigmatizado como "guerrilleros", o a estudiantes como "vagos", o a las comunidades diversas como "depravados".

La teología de la paz ha de ser esculpida por el compromiso diáfano y convincente del teólogo con la realidad de sufrimiento, en busca de los aportes que den respuesta a las soluciones de los conflictos y a las necesidades que afligen, en procura del cambio y la transformación de la sociedad. Para ello, es importante implementar acciones de toda índole: pastorales, sociales, culturales y económicas, que no se limiten al sostenimiento de una religiosidad que, en la mayoría de los casos, no transforma ni se compromete con la realidad social (Toro, 2004). En este sentido, Malagón Avilés et al. (2020) agregan:

[3] Sobre el modo de formar nuevos teólogos señala: "No un teólogo 'de museo', que acumula datos e información sobre la revelación, pero sin saber muy bien qué hacer con ello. Y tampoco un 'balconero' de la historia. […] una persona capaz de construir en torno a sí la humanidad, de transmitir la divina verdad cristiana en una dimensión verdaderamente humana, y no un intelectual sin talento, un eticista sin bondad o un burócrata de lo sagrado" (Francisco, 2015b).

"la paz se dará como una práctica sociopolítica, pública y cultural, representada en el proceso del tribunal, y reconocida por la misma sociedad" (p. 37). En el pasaje bíblico del sermón de la montaña, Jesús traza de forma clara la opción para sus seguidores: "Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios" (Mt 5,9). La propuesta de Jesús es diciente y clara; el esfuerzo del creyente será su trabajo concreto por la concordia y por la paz del mundo.

Las bases para una teología de la paz se encuentran en los caminos de liberación abiertos por las teologías subalternas de Asia, África y Latinoamérica. Estos caminos han abierto un gran torrente de liberación que, en los últimos años, ha comenzado a correr y a filtrarse por todas las grietas del sistema, en busca de abrirse camino al andar. En este esbozo introductorio sobre una teología de la paz, agregamos inmediatamente a la idea de la liberación el desafío del pluralismo religioso y de la diversidad sexo-genérica, ambas instancias de complejidad y avance en la teología tricontinental (Young, 2001). Sin embargo, esto que estamos llamando teología de la paz irá configurándose de manera posterior al análisis de las experiencias significativas en construcción de paz. De este análisis surgirán elementos y perspectivas constitutivas de una teología de la paz (capítulo dos).

Hacia el análisis de las experiencias significativas en construcción de paz

La revisión de los documentos conciliares nos ofrece un marco teológico importante y general para indagar el trabajo de los laicos por la paz. En ellos, encontramos las bases para una teología que sitúa al laicado en el centro de una revolución inconclusa. Al considerar la paz y su fundamentación teológica, recurrimos al trayecto realizado por los movimientos de liberación (dentro y fuera de la Iglesia) y la manera en que este camino hizo surgir, a su vez, los desafíos del pluralismo y la diversidad para el pensamiento y la praxis teológicos.

Sin embargo, si la teología ha de ser siempre un acto segundo, se requiere, por consiguiente, un marco ideológico y categorial que nos permita entrecruzar otros campos más allá de la teología, de modo que podamos "ver" mejor la realidad. Sabemos en este punto que la Iglesia se propone ser una comunidad abierta, "en salida", y comprometida de manera amplia y en la base, para cumplir el principio del sacerdocio de todos los creyentes. Somos conscientes, de igual forma, de que este llamado teórico, académico, o de la teología conciliar y posconciliar, si se quiere, convoca una movilización que acaba, en el contexto histórico de la política de países como Colombia, tropezando con lo que llamamos el "excesivo clericalismo", por un lado, y una tendencia preponderante al conservadurismo de derecha y de extrema derecha, por otro. Esto plantea un desafío radical: el cristianismo colonial (Mignolo, 2007), este cristianismo que históricamente se

ha posicionado en contra de la paz (Flórez Suárez et al., 2020), ha construido un mundo desigual y degradante para el ser humano, de manera que en este punto es necesario recurrir a todas las herramientas que disponemos en la inter- y transdisciplinariedad de las ciencias, para intentar enriquecer el análisis. En primer lugar, procedemos a tejer una serie de categorías que son cada vez más frecuentes en la teoría crítica contemporánea. De ahí construimos una referencia histórica a partir de lo que hemos denominado experiencias significativas en construcción de paz (ESCP). Se tratará, en un paso posterior, de retomar estos insumos entre los planteamientos generales de una teología de la paz.

Matriz de las categorías para el estudio de las experiencias significativas en construcción de paz en Colombia

Esta revisión sobre las ideas católicas sobre el laicado y los esbozos de una teología de la paz se conectan ahora con una serie de categorías de análisis desarrolladas por diversos discursos críticos en el mundo. Cada una de estas categorías busca representar o captar algo del proceso histórico en su contradicción dialéctica. Es decir, cada una de estas palabras comprende la expresión de procesos de alienación, que en teología se asocian a la necesidad de redención. Procedemos a explicitar en general el uso y sentido que estas categorías adquieren en este marco conceptual. Cada una representa a su vez un vector de análisis. Asumimos un vector de análisis en construcción de paz, por ejemplo, cuando en una experiencia determinada se expresa la superación o una tendencia a la superación de aquella opresión. Estas son clase, raza, género/sexualidad, derechos humanos, defensa del territorio, religión, cultura, mejoramiento de las condiciones de vida/economía, organización social y ecología.

Las primeras tres (clase, raza, sexo/género) hacen parte de una tríada clásica en los estudios feministas, especialmente de aquellos que han incorporado el debate de lo interseccional (Aránguez Sánchez, 2021; Crenshaw, 1991; Davis, 1981; Hooks, 2021). Las siguientes categorías, como derechos humanos, defensa del territorio u organización social, han sido forjadas a partir de la propia consideración de los elementos presentes en las ESCP. A continuación, nos detenemos un momento en cada una de ellas para observar su funcionamiento en el análisis.

Clase

La categoría "clase" proviene del vocabulario marxista, el cual es, en general, el vocabulario general de la teoría crítica contemporánea. Expresa la unidad de un grupo de personas, una clase, la cual está determinada por el vínculo con una clase dominante expresado por el término "subalternidad". Este término implica otros términos como

"concientización", "dominación", "dialéctica", etc. En el contexto de las sociedades campesinas tercermundistas o, como se suele decir hoy, del "sur global" (De Sousa Santos, 2010, 2011), el término marxista ha sido digerido para significar diversos elementos, más allá del "trabajo", que configuran una especie de multiplicación o pluralización de las "clases", alrededor de otras categorías que adquieren eventualmente su propio lugar categorial al lado de la "clase".

Todas estas tienen que ver con elementos resultantes de la colonización, como la racialización e indigenización de la población, la imposición de una sociedad heteronormada con roles fijos de género, la articulación de estos géneros en una estructura productiva económica de explotación y esclavitud y dominación, la emergencia de la religión como factor subordinante, etc. Sobre estos términos, por ejemplo, Wade et al. (2008) comentan:

> Hemos optado en muchos casos por usar neologismos como "generizar" y "generizado" […], "racializar", "racializado" […] y "sexualizar", "sexualizado" […]. Todos intentan referirse a procesos que tienen aspectos o dimensiones de género, raciales o sexuales. Por ejemplo, hablar de la ciudadanía generizada, sexualizada y racializada dirige la atención al hecho de que la construcción del concepto de la ciudadanía, en un contexto determinado, tiene connotaciones, aspectos o dimensiones de género, raciales y sexuales. (p. 11)

Consideramos la clase como un vector de análisis en construcción de paz cuando la experiencia referida contribuye a los procesos de concientización de una clase en resistencia y a los procesos de disolución o superación de las realidades materiales que producen las contradicciones históricas de clase.

Raza

Como ha sido observado con el término "clase", las diferentes categorías de análisis se pluralizan a partir de la noción de clase y subalternidad. Raza, género y sexualidad (Wade et al., 2008) constituyen, así, elementos inseparables en los procesos de alienación y subalternización en las sociedades afectadas por el colonialismo y el neocolonialismo euronorteamericano. Se tratan por separado tan solo por cuestiones metodológicas. La categoría "raza" es una categoría sociológica y no biológica. Dicho esto, esta se refiere a la estructura subalternizante originada a partir de la separación/clasificación de las razas y de su subsiguiente jerarquización. Tal clasificación es, en general, epidérmica, pero también incluye otros elementos fenotípicos y comportamentales (performativos). Esta es la razón por la cual el significado de lo que se entiende por raza varía de un contexto a otro; en otras palabras, la negritud en los Estados Unidos o en Brasil es diferente de la

negritud en Colombia. El concepto, más antropológico, de etnia expresa esta complejidad más allá de lo epidérmico, pero en este libro es menos importante esta especificidad como la noción de que hay un vector alrededor de lo epidérmico, lo fenotípico y lo cultural que constituye una expresión de la alienación en nuestro territorio.

Tomar en serio los procesos de racialización (y generización/sexualización) en el continente, y en nuestro país, implica ir más allá del análisis marxista, de las primeras teologías de la liberación, que redujo el sujeto teológico al "pobre", apareciendo para una gran mayoría de la comunidad teológica y religiosa un sujeto desprovisto en su identidad de diferentes aspectos constitutivos; un pobre sin género, sin referencias étnico-raciales, sin sexualidad. Esta dimensión será importante para visibilizar, por ejemplo, las comunidades del río Atrato, o de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, que analizaremos más adelante, en las cuales la praxis por la paz está claramente marcada por un derrotero que parte de las identidades étnico-raciales en los territorios.

Género/sexualidad

Este vector de análisis debe ser cuidadosamente utilizado en el contexto latinoamericano. Sabemos que la categoría de género, tal y como es usada en los discursos académicos, surge en otros contextos y, cuando es transplantada al sur global, debe sufrir procesos de transformación. Lo comunitario es más útil para describir ciertos procesos rurales, campesinos, o de comunidades llamadas "tradicionales" (Oyěwùmí, 2017; Paredes, 2010). Sin embargo, en escenarios occidentalizados como el nuestro (Mignolo, 2007), el género es útil como categoría de análisis. En algunos análisis, se usa por separado la categoría sexo, sin embargo, algunos teóricos encuentran importante comprenderla interrelacionada, de manera que se habla de la categoría sexo/género (Schüssler Fiorenza, 2000), o la diversidad sexo-genérica (Cordova Quero, 2020). La categoría ha sido útil en el discurso crítico contemporáneo para comprender las desigualdades sociales causadas por el sistema cultural binario que construye roles fijos para cada género, y los sistemas sociales de relaciones de poder, jerarquía y clasificación basados en una expresión determinada y controlada de la sexualidad.

El sexo/género constituye un vector de análisis en construcción de paz al permitirnos verificar el respeto a los derechos humanos y constitucionales de los sujetos vulnerables definidos por la ley (niños y niñas, mujeres, personas diversas); se construye paz cuando las experiencias nos permiten transformar y superar las realidades de opresión y marginalización visibilizadas por esta categoría.

Derechos humanos

Con este vector, así como con los anteriores, sucede de la misma manera: son aplicaciones de conceptos surgidos de otros contextos. Podemos afirmar también que son conceptos que han adquirido una dimensión planetaria o, al menos, pretendieron esto. Pero antes de rechazar estas categorías como nociones extrañas o foráneas, debemos comprender su funcionamiento en nuestro territorio. El concepto de derechos humanos continúa expandiéndose desde su creación en 1948, y es su carácter de global (o "universal") lo que le ha valido su estatus de derrotero cultural, incluso, para los discursos religiosos en todo el mundo (Pui-Lan, 2015). Sin embargo, es necesario defender una visión crítica de los derechos humanos, como afirma Arias Marín (2015). Usamos el concepto de derechos humanos como vector de análisis en construcción de paz y herramienta para verificar la superación de las contradicciones a las que este concepto apunta. Es una ESCP aquella en la que los derechos humanos son fortalecidos, contextualizados, protegidos sus defensores e implementados para todas las personas.

Estas categorías en adelante expresan una relación directa o indirecta con los derechos humanos. Sin embargo, desde ya proponemos un ejercicio de contextualización, enfocamos conceptos que se derivan de un marco general de derechos, pero que asumen una forma particular en cada contexto.

Defensa del territorio

La defensa del territorio es la defensa de la vida, y la vida es un derecho humano a defender. Con este concepto, podemos observar cómo las categorías de análisis se van haciendo cada vez más complejas. Es decir, el discurso de los derechos humanos debe ir desplegándose en el tejido de la historia humana y sus culturas, y en este encuentro surge la comprensión de la interconectividad de la vida en todos sus niveles. No podemos dejar de observar también cierto aspecto del encuentro cultural colonial. Mientras la tendencia de las sociedades que sufrieron la inyección de ideales civilizatorios fue inculcar su visión de separación entre "el hombre" y la "naturaleza", las sociedades racializadas sobrevivientes de la colonización acudieron a su herencia cultural ancestral y se construyeron a sí mismas en una noción de ser humano y ser sociedad que incluyó eventualmente el lugar geográfico y las actividades humanas en él desarrolladas (Gutiérrez y Restrepo, 2017). La defensa del territorio como vector de análisis pone de relieve el aspecto colonial del encuentro entre culturas, y comprende cómo el modelo de producción capitalista que se globalizó es nocivo para el ser humano global, desde una comprensión holística y profunda de la existencia planetaria. Así concebido, el territorio es factor de construcción de paz cuando una experiencia determinada manifiesta la tensión entre la globalización capitalista y la resistencia de las comunidades locales, proyectándose esta tensión en el

territorio. Las ESCP presentan comunidades conectadas con sus tradiciones ancestrales en cuya cosmovisión se genera un arraigo y conexión indisoluble, en complementariedad, en armonización, y enfrentan el interés industrial o comercial que no ve esta conexión. Cuando la vida de las personas se encuentra de esta forma atada al territorio, la defensa de este se convierte en la defensa de la vida misma de las personas. Consecuentemente, esto tiene implicaciones en relación con la preservación de los recursos naturales de los territorios, pues las prácticas productivas ancestrales han demostrado estar en una lógica de sostenibilidad y preservación, justo lo contrario de las prácticas extractivistas con las cuales se vincula el Estado con mayor facilidad.

Religión

Recurrimos al concepto de religión empleándolo de forma crítica, pues entendemos cómo la comprensión occidental de lo religioso condujo a la jerarquización de las culturas (cf. Asad, 1993). Para construir este concepto como vector de análisis en construcción de paz, es necesario comprender la religión como el espacio de significación cultural a partir del cual se construye el campo de acción de una sociedad, sus condiciones profundas y sus determinantes políticas. A pesar de que el concepto es más apto para analizar el fenómeno de la religión cristiana, religión aquí designa el espacio (discursivo y ritual) al cual apelan las comunidades y tradiciones ancestrales para afirmar sus prácticas culturales productivas y reproductivas, en tensión con el modelo laico-secular, que continúa siendo "cristiano" estructuralmente (Beltrán Acero, 2015), impuesto por el Estado moderno colombiano. La religión es un vector de análisis en construcción de paz cuando las experiencias conducen a procesos de legitimización, respeto, reivindicación y protección de las religiones, religiosidades y espiritualidades, tanto de las comunidades religiosas tradicionales como de su conexión con el territorio, generalmente mediada por prácticas que ilustran la sabiduría ancestral y cósmica de estas comunidades.

De la misma manera, cuando la religión o las religiones implementan sus contribuciones en favor de su comprensión particular de lo sagrado, la espiritualidad y la convivencia humana, la religión se convierte en un vector de análisis sobre las ESCP. Es fundamental, por tanto, visibilizar cómo a partir de procesos internos de las religiones se han construido ideales y prácticas de liberación, que se comprenden en el marco de la búsqueda de la paz: la dignidad humana, los derechos humanos, la diversidad, la justicia, la verdad, la reconciliación y la reparación. Esto une orgánicamente la religión con las propias categorías de análisis que estamos proponiendo. Han sido estos procesos los que han sido esquematizados en las propias visiones de liberación generadas en el cristianismo y en otras religiones. En este sentido, la religión debe enfrentar esta ambivalencia en la que a veces se presenta al mismo tiempo como factor de opresión y de liberación. Es nuestra convicción de que es posible construir un cristianismo de liberación en el espacio onto-mítico-ético que representa la religión (Dussel, 2002).

Cultura

El concepto de cultura es un espacio de debate y disputa de significado por la propia palabra. Por tanto, conviene delimitar con cuidado el modo en que lo usaremos y la forma en que será considerado el vector de análisis de ESCP. Seguimos a Bauman (1999) en su comprensión de "cultura como autoconsciencia de la modernidad" (p. 12). Al postular esta formulación en un marco que comprende la cultura como praxis, este autor recupera la tradición humanista que considera que la historia y la cultura no están hechas por fuerzas sobrehumanas o divinas, sino que podemos comprenderlas y, por tanto, transformarlas, pues somos nosotros mismos quienes las hemos construido. Cultura como praxis implica la idea de que la acción consciente que transforma el mundo de la vida (Lebenswelt) busca la superación de la alienación, esa múltiple separación del ser humano consigo mismo, como individuo, con el otro, con el colectivo o la especie y con la naturaleza (Mészáros, 2006, pp. 19-20). La cultura como vector de análisis permite verificar cuáles son las experiencias que representan estos procesos de autoconsciencia del cuerpo social, lo cual implica que las experiencias conduzcan a la comprensión del funcionamiento del proceso social, su historia, su política, y que se supere la alienación en la condición humana contemporánea.

Mejoramiento de las condiciones de vida/economía

Como puede observarse en el punto anterior, superar la alienación del ser humano implica un proceso de autoconsciencia global que es capaz de orientar la acción consciente en los escenarios locales de su manifestación. El reconocimiento de la devastación de la vida de buena parte de los seres sentientes en la Tierra, de la amenaza a sus condiciones de existencia y a su equilibrio dinámico, marca un momento de esta autoconsciencia planetaria. Un proceso global de autorreconocimiento y autoconsciencia del ser humano como base para la transformación consciente de la realidad hacia un horizonte más allá de la mera supervivencia conlleva necesariamente el mejoramiento de las condiciones de vida de todas las personas sin excepción. La economía como ciencia de la óptima administración y distribución de los recursos y los sistemas que hacen posible la reproducción de la vida se pone en jaque en este vector. El concepto de mejoramiento de las condiciones de vida como vector de análisis implica el deseo de destacar aquellas experiencias en las que, por su creatividad, asertividad y espíritu humanista, se vislumbran las posibilidades de un mundo más igualitario para todas las personas. Pero el mejoramiento de las condiciones de vida está directamente ligado a la comprensión de la cultura como acción consciente del cuerpo global sobre sí mismo, es decir, como resultado de la praxis. Esto incluye el cambio de visión en la que la calidad de vida no puede ser considerada desde el punto de vista individualista, sino de la capacidad de desarrollar seres humanos y sociedades solidarias.

Organización social

En el análisis de las ESCP, se destaca generalmente el elemento de la organización social como un aspecto fundamental para el desarrollo de una visión de liberación y emancipación. Comprendemos el concepto como la suma de todos los factores que intervienen en la articulación de una comunidad, cuyo horizonte es el beneficio de la comunidad. Solo comunidades organizadas pueden enfrentarse al Estado o ser oídas por él. Por otro lado, solo comunidades organizadas logran una identidad suficiente para dar lugar a la ocupación consciente de los territorios. Esto quiere decir que, cuando estamos delante de comunidades organizadas, lo estamos de procesos de autoconsciencia del cuerpo social. Al contrario, cuando el grado de articulación entre las personas es mínimo, y no logran alcanzar el estatus de comunidad, estamos frente a un tejido social aún no activo, que fácilmente puede degenerar en tumor y cáncer. Al analizar las formas de organización social, hay que considerar la manera en que estas funcionan en un marco general constitucional y en que están informadas por sus tradiciones culturales, étnicas o religiosas. La visibilización de estos elementos es importante porque nos ayuda a comprender cuáles han sido estos factores que han facilitado la organización del cuerpo social y de las comunidades, y así replicar tales experiencias en otros contextos o iluminar otros esfuerzos a partir de lo aprendido. El reconocimiento de las diferentes formas de organización social y la validación de sus maneras particulares de generar tal organización debe ser comprendida en una ecología de saberes (De Sousa Santos, 2010) en la que cada comunidad y sus tradiciones en constante transformación son traídas al escenario del debate público y de la resolución de nuestros problemas comunes. En este caso, el factor de organización social se contrapone al vector de competencia e individualismo que impera en el sistema cultural capitalista.

Ecología

La paz no es mera ausencia de violencia, sino la consecuencia de una realidad más global, profunda e integral que está interconectada: lo político, lo económico, lo religioso y lo cultural. Por tanto, varios factores intervienen en el proceso. La industria extractiva y la política energética en Colombia representan una de las mayores fuentes de tensión sobre el medio ambiente en estos momentos y, por ende, un causal de nuevos conflictos socioambientales. La relación entre el uso y aprovechamiento de los recursos, los intereses de particulares y los conflictos armados es, por tanto, multidimensional, dado que los recursos naturales están en la base de la situación y se encuentran en el centro del surgimiento, el mantenimiento o la terminación del conflicto. La ecología es un vector de análisis en las ESCP como un elemento que visibiliza todas estas dimensiones desde la vivencia de la naturaleza como sistema global en el cual existimos.

Una reflexión final sobre las categorías de análisis de construcción de paz

Generalmente, cuando se habla de paz en el contexto colombiano contemporáneo, se la piensa enmarcada en el telón de fondo de la guerra, el conflicto armado y los acuerdos de paz. Cuando investigamos el trabajo de los obispos por la paz (Flórez Suárez et al., 2020), habiendo partido anteriormente de una comprensión sobre la paz desde la Biblia y en documentos del magisterio católico (Flórez Suárez et al., 2019), el marco preponderante ha sido este. Esto no debe llevarnos a pensar que este enfoque agote el tema de la paz, todo lo contrario. Existe un foco cuyo telón de fondo es la guerra y los acuerdos de paz, y frente a este panorama es que emergen principios como verdad, justicia, reparación y reconciliación. Pero existe otro foco cuando abordamos el asunto desde las experiencias significativas en construcción de paz, porque en este punto nos acercamos a una visión que profundiza tanto el principio de verdad como el primer momento del "ver" del método latinoamericano. Se profundiza en la "verdad" cuando la voz de más y más personas y grupos comienza a ser oída en los circuitos del poder político y cultural (los discursos de liberación y emancipación construidos por las personas subalternas en la medida en que fueron entrando y accediendo a los discursos políticos, académicos, culturales). Se profundiza en el "ver" cuando se comprende y profundiza el uso de las "medicaciones analíticas" a la hora de acercarse a la "realidad", es decir, la asistencia de las ciencias humanas y sociales.

Por esto, hay que comprender esta sección como una ampliación y elaboración profunda de algunos de los principios generales sobre la paz. Sospechamos que en medio de cierta generalización conceptual alrededor de la paz está ocurriendo un proceso de ocultamiento o desconocimiento de las implicaciones estructurales del avance en procesos de paz. La paz es loable y deseable para todos, según parece. Sin embargo, ¿qué sucede exactamente cuando avanza la paz? O, como estamos sugiriendo, ¿qué aprendemos sobre la paz en sí misma cuando analizamos las experiencias significativas de personas y grupos que construyen paz? Considérese: cuando más y más personas comienzan a tener acceso al poder de la palabra y a formular sus visiones de paz, el "ver" queda en jaque, se complica. En otras palabras, parece que no todos "vemos" lo mismo. Las categorías de la paz son el resultado de una contribución teórica que proviene de la visión particular de estos grupos que ha ido enriqueciendo un "ver" complejo y multidimensional. Ya no es posible formular caminos hacia la paz desde una universalidad abstracta, sino desde las universalidades concretas, encarnadas, cada una personificando algún aspecto del espíritu absoluto o de la dimensión profunda del ser en expansión. Se trata de la complejidad de las visiones construidas desde abajo, desde los excluidos y, ante todo, desde la resistencia.

El propósito fue sumar al discurso de la paz una serie de categorías que permitan aterrizar los discursos generalizantes sobre la paz, el amor al prójimo y la justicia social, de manera que hablar de paz comience a implicar necesariamente, por ejemplo, escuchar la verdad que las mujeres tienen que decir sobre su historia; es decir, promovemos una práctica teológica en la que no sea posible hablar de paz sin hablar de justicia racial y justicia de género, y de los procesos de acumulación de capital y de tierra, entre otros.

Identificación y análisis de las principales experiencias significativas de paz en Colombia

Inicialmente, se hizo una identificación, caracterización y mapeo de las ESCP lideradas por el laicado en Colombia. Se buscó que la selección de las ESCP y sus comunidades obedeciera a un criterio amplio que considerara lo diverso y lo pluriétnico del país representado en indígenas, campesinos, afrodescendientes y afroindígenas tanto en lo rural como en lo urbano. Con este mismo propósito, hemos establecido una matriz para registrar y analizar de manera holística cada una de las ESCP. Además, agregamos una revisión de la literatura académica y práctica sobre estas ESCP.

> Desde la promulgación de la Constitución Política de 1991 y sus posteriores desarrollos normativos, Colombia ha experimentado una explosión de prácticas de participación ciudadana que posibilitó sentar las bases para que los ciudadanos y sus organizaciones se integraran en la definición de horizontes de sus territorios y en el diseño, ejecución, seguimiento y control de las políticas públicas. A pesar de los avances, Colombia afronta el desafío de establecer espacios cada vez más amplios, incluyentes y transparentes en donde converjan diversos tipos de actores alrededor de la gestión del desarrollo, la construcción de sociedad y la definición de su destino desde su propia cotidianidad. (Maldonado Castellanos, 2016, p. 111)

La visión de paz territorial adoptada por la Oficina del Alto Comisionado para la paz (OACP) y el enfoque de construcción de paz propuesto por el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018 afirman que la participación de los ciudadanos en la gestión de lo público para construir condiciones de paz es fundamental y su promoción una tarea inaplazable para que, por un lado, los pobladores mejoren sus condiciones de vida en ámbitos democráticos, respetuosos de la diversidad y libres de corrupción, y por otro, se configuren verdaderos pactos de gobernabilidad que refuercen el compromiso de las instituciones y los ciudadanos alrededor de objetivos comunes (Jaramillo, s. f.).

Las ESCP que a continuación referimos son iniciativas de paz desde la base, cada una con un sinnúmero de particularidades en proceso de construcción demarcadas por

las características y necesidades de cada uno de sus contextos y regiones. Un aspecto común es que encuentran su origen y consolidación en contextos con un alto índice de violencia, pobreza y abandono por parte del Estado. El proceso de organización de estas experiencias ha tenido lugar en medio del juego cruzado como una expresión convincente de resistencia civil no violenta al conflicto armado en un territorio delimitado declarado al margen de las hostilidades, con el fin de autoprotegerse de las agresiones, y así reivindicar la autonomía e inmunidad de la población civil frente al conflicto armado para reconstruir el tejido social, desarrollar un proyecto de vida soportado en la solidaridad y el bien común (Hernández Delgado, 2000).

Los elementos estructurantes sobre los cuales caracterizaremos cada una de las experiencias significativas de paz son el contexto sociopolítico y geográfico en el que se asienta la experiencia, y después aquellos aspectos que la originaron y la posibilitaron, convirtiéndola en una experiencia significativa, así como los principios y valores que la fueron configurando como una alternativa digna de ser reconocida.

Comunidad de Paz de San José de Apartadó

El contexto sociopolítico y geográfico

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó tiene asiento en la región ubicada en el nordeste antioqueño en la zona limítrofe con Panamá, en el municipio de Riofrío. Para una mejor comprensión del contexto en el que se encuentra arraigada la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, señalamos las tres subregiones que conforman la región y sus dinámicas, actores y estructuras diferentes, pero interrelacionadas:

> En primer lugar, se encuentra el Norte (San Pedro de Urabá, serranía de Abibe y el Alto Sinú), donde predominó el latifundio y, por tanto, el control paramilitar. Es la región con mayor viabilidad para la realización de megaproyectos, carreteras y en general infraestructura modernizante. En segundo lugar, se encuentra la subregión del Eje Bananero (Turbo, Apartadó, Chigorodó y Carepa), caracterizada por ser la zona de mayor desarrollo agroindustrial y, por tanto, la zona de mayor y más intensa disputa entre los diferentes actores armados. Por último, está el Urabá Chocoano (Darién y Medio Atrato), subregión esta donde se presenta un territorio de colonización tardía y por tanto de menor desarrollo, se consideró como una zona de retaguardia para las FARC [Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia], en el sector sufrió cruentos enfrentamientos y asedio permanente en el conflicto armado. También se hacen presentes megaproyectos dirigidos hacia la explotación del gran potencial de bio-diversidad (industrias madereras, entre otras). (Montealegre Saavedra, 2018, p. 235; figura 1)

Figura 1.
Comunidad de Paz de San José de Apartadó



Fuente: Tomado de Gómez Nadal (2017).

La región es habitada predominantemente por comunidades afrodescendientes e indígenas que están en situaciones de pobreza, inequidad y marginación, como la gran mayoría de los pobladores de las regiones marginadas en Colombia. Una de las principales causas que explica su situación se debe al abandono del Estado y a un régimen político centralista que ha caracterizado el sistema político de Colombia.

La causa del constante conflicto que vive la región obedece específicamente a los intereses económicos de las grandes empresas nacionales y multinacionales. En la región, pululan los intereses estatales, empresariales, insurgentes y paramilitares que pugnan por hacerse con el control del tráfico de drogas y armas desde y hacia Centroamérica y Norteamérica, así como el apoderamiento de las tierras fértiles de la región que posee grandes reservas de agua y minerales, y con grandes plantaciones de banano (Courtheyn, 2017). La región de Urabá se caracterizada por vivir una "permanente tensión entre los avances de la agricultura empresarial y la persistencia del campesinado" (Montealegre Saavedra, 2018, p. 234). En otras palabras, podríamos indicar que esta tensión es un reflejo poscolonial del encuentro entre una cultura depredadora y colonialista, que es hegemónica, y múltiples otras culturas que resisten desde sus saberes ancestrales.

El interés con que ha actuado el régimen político colombiano ha sido mantener de forma exclusiva unas relaciones de padrinazgo y complacencia con algunos sectores particulares de la sociedad civil colombiana, en un marco de carácter oligárquico, conservador y derechista, y algo más. Este proceder de la clase política y dirigente del país la ubica como perpetradora de las diversas formas de violencia y exclusión

presentes en el país, fenómeno que se ha acentuado profundamente durante las últimas décadas. Si el imperialismo, ese "algo más", es, como dirá Lenin en 1917, "la última etapa del capitalismo", la violencia vivida durante los últimos sesenta años en Colombia se suma a la denuncia política y ética que diversas voces globales lanzamos hoy en contra del imperialismo. El padrinazgo no es solo interno, también es de carácter inter- y transnacional, como lo demuestran las relaciones imperiales que dan origen a la masacre de las bananeras de 1928.

En consecuencia, el modelo de desarrollo liderado por la clase política y dirigente colombiana ha sido inequitativo, homogeneizador, excluyente y anticampesino, lo que ha provocado la continua exigencia de reformas institucionales propuestas por las mismas comunidades que no se han logrado consolidar. Precisamente, es en este contexto en el que ha tenido lugar la irrupción de las acciones de grupos insurgentes tanto de izquierda como las guerrillas y los de derecha como los paramilitares[4]. Estos últimos han sido favorecidos por los grandes terratenientes y las oligarquías para mantener y defender sus propios intereses. De igual modo, el accionar paramilitar ha sido amparado en muchas ocasiones por las mismas fuerzas militares, lo que ha provocado en la región la agudización del conflicto y la crisis humanitaria de la población.

La región de Urabá durante las últimas décadas se ha convertido en un territorio de continua disputa entre los grupos contrainsurgentes y los grupos guerrilleros que ha dejado más de un centenar de masacres. Después de la parcial (¿o falsa?) desmovilización paramilitar (2000-2006), y de los acuerdos de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) en 2016, actualmente hacen presencia los denominados neoparamilitares, llamados bandas criminales (bacrim), surgidos de la alianza entre exintegrantes de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y los narcotraficantes; también se les conoce como Autodefensas Gaitanistas de Colombia (AGC) o Clan Úsaga, el cual continúa aterrorizando a la población hasta la fecha.

Resistencia civil y neutralidad ante el conflicto

El origen de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó está en la violencia que se ejerció durante décadas en contra de la población civil por parte de los diferentes grupos armados, bajo el estigma de considerarlos la base social del enemigo. Todo empezó cuando más de 2000 campesinos animados por el arraigo a su tierra que destilaba sangre y en situación de éxodo masivo toman

[4] Esto confirma que el paramilitarismo en Colombia, además de ser un proyecto político-militar, también es un proyecto económico y, sobre todo, cultural o civilizatorio al neoliberalismo (De Sousa Santos, 2009, citado en Montealegre Saavedra, 2018).

> la decisión firme de reivindicar la identidad de la población civil, y unos mecanismos originales para resistirse a ser involucrados a la fuerza en el conflicto armado […] como un grupo que se resistía a tomar una de las dos alternativas que se le ponían de frente como dilema ineludible: o involucrarse en la guerra, o desplazarse. (Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 2005)

A pesar de las múltiples agresiones tanto del mismo Estado como de los diferentes actores armados, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó hoy por hoy se mantiene como ejemplo de resistencia civil y alternativa popular frente a la violencia genocida y sistemática que vive el país.

La opción de constituirse en una alternativa de resistencia civil y neutralidad ante el conflicto se fue construyendo a través de los espacios comunitarios y con un estilo de organización consensuado y conjunto que fue dando forma a un reglamento en el que expresaron sus ideales de la no violencia:

> Las personas que hacen parte de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó no realizarán actividad alguna que tenga relación directa o indirecta con las operaciones militares —de ninguno de los actores en conflicto, o con el apoyo táctico o estratégico de los mismos. Parágrafo 1. Las personas que hacen parte de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se comprometen a no participar directa ni indirectamente en las hostilidades y a cumplir con las siguientes condiciones: a. Los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se abstienen de portar o tener armas, municiones o materiales explosivos; b. Los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se abstienen de brindar apoyo logístico a las partes en conflicto; c. Los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se abstienen de acudir a alguna de las partes en conflicto para solucionar problemas internos, personales o familiares; d. Los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se comprometen a participar en los trabajaos comunitarios; e. Los miembros de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se comprometen a la no injusticia e impunidad de los hechos. (Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 2005, p. 9; figura 2)

Figura 2.
Logo de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó



Fuente: Tomado de Martínez (2019).

La estructura organizacional de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó está conformada por un consejo interno compuesto por los líderes de la región que hace las veces de un órgano colegiado. Son asesorados por representantes de la Iglesia católica, entre los cuales se destaca el jesuita Javier Giraldo, y el apoyo de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Además, cuenta con distintos comités que tienen la misión de coordinar asuntos relacionados con los trabajos comunitarios para la subsistencia, educación, salud, cultura y deporte.

El Consejo tomará sus decisiones en forma autónoma y en caso de que lo solicite podrá tener la asesoría de:

- Un delegado de ONG nacional.
- Un delegado de la Diócesis de Apartadó. El Consejo Interno se dará su propio reglamento y podrá tomar decisiones si existe mayoría absoluta, es decir, cuatro más uno.

Parágrafo 1. El Consejo Interno cumplirá funciones administrativas y disciplinarias para observar el acatamiento de las obligaciones de los miembros de la Comunidad de Paz consignadas en la presente declaración. (Comunidad de Paz de San José de Apartadó, 2005, p. 10)

La estructura organizacional de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó cimentada en la circularidad busca favorecer la construcción de nuevas formas de relación política, contrarios a la verticalidad y a la jerarquía con la que ha actuado la política tradicional y los diversos actores armados en Colombia. La comunidad ha configurado una filosofía de vida con la convicción moral y ética de "que no podemos pensar en tú

o yo, sino que debemos pensar en el otro en un sentido de NOSOTROS" (Montealegre Saavedra, 2018, p. 237). En época de comicios para la elección de los miembros al consejo interno, no se aceptan candidaturas ni campañas individuales, sino que es la misma comunidad la que propone a las personas que reúnen las cualidades de liderazgo para ser elegidos a través del voto (Camprubí, 2017, p. 6). Esta opción de resistencia constituye un ejemplo paradigmático para muchas organizaciones sociales.

El primado de lo colectivo sobre lo individual en la Comunidad de Paz de San José de Apartadó es fruto de los acuerdos y las adopciones de un conjunto de principios y valores que le permite no solo vivir la unidad a pesar de la cantidad y variedad de familias, sino el proyecto de la neutralidad en el conflicto a través de la autosostenibilidad económica, el reconocimiento de la dignidad, la diversidad cultural y religiosa, la resistencia, la memoria y alternatividad como comunidad de paz. Entre los principios a destacar están la libertad, el diálogo transparente, el respeto a la pluralidad, la solidaridad, la resistencia y la justicia para aspirar a su anhelada libertad. De esta forma, la dinámica colectiva se ha puesto como una acción de rebelión contra la guerra misma y la explotación económica, logrando visibilizar y articularse con otras formas de resistencia en el mundo (Montealegre Saavedra, 2018). Estos principios han dado fuerza y vigor a la organización para resistir a los embates de la guerra y la violencia que los ha mantenido sometidos y con permanentes desalojos de sus tierras (Martínez, 2019).

Los principios están alineados en respuesta a la generación de nuevos seres humanos con consciencia crítica, autónoma y solidaria, capaces de generar nuevas formas de vivir en comunidad y con las competencias para capacitarlos en la resolución de los conflictos. Los principios en la comunidad son alimentados por un saber al servicio de la resistencia, en que el conocimiento se concibe como "un saber compartido que permita fortalecer, impulsar y defender la vida, la dignidad y la autonomía, un vínculo que permita la unidad entre teoría y práctica recuperando la expropiación que del conocimiento han sido víctimas también las comunidades y expresiones de saberes populares" (Montealegre Saavedra, 28, p. 239).

A continuación, se menciona brevemente en qué consiste cada uno de estos principios colectivos que vehiculan la misión y visión de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó:

- **Libertad:** Entendida como capacidad de autonomía para tomar decisiones.

- **Diálogo transparente:** Se trata de sobrevivir en un contexto de guerra a partir de la verdad que se puede expresar a todos los actores armados.

- **Respeto a la pluralidad:** Empezando por el respeto a la neutralidad, se aceptan las diferencias porque se está luchando por el respeto a la vida de todos.

- **Solidaridad:** La protección de todos fundamentados en el bien común.

- **Resistencia y justicia:** Se resisten situaciones injustas mediante prácticas creativas. Se resiste el hambre, la violencia, la muerte, a través del trabajo colectivo, de prácticas fundamentadas en la comunidad, en el diálogo y en el respeto. (Montealegre Saavedra, 2018, p. 238)

La apuesta de paz de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó es distinta de la visión hegemónica con la que comúnmente se ha asociado la paz de parte de la clase política y dirigente que gobierna el país, que ha consistido en una especie de pacificación militar, diplomacia estatal o ausencia de guerra, sin asumir las reformas estructurales que se requieren. Su comprensión de la paz ha consistido en "un proceso que puede ser producido por actores no estatales, a través de prácticas cotidianas para sembrar condiciones dignas de vida" (Courtheyn, 2017, p. 57). Uno de los fundamentos clave en su configuración ha sido la forma activa y consensuada como han logrado concebir la paz en el territorio a través de una forma organizacional consistente en:

> a) negarse a colaborar con los grupos armados y b) la construcción de comunidad a través del trabajo colectivo. Así practican esa paz, cultivando con fines de comercialización y para el pancoger en grupos de trabajo y en tierras comunes. Además, toman decisiones colectivamente en asambleas comunitarias, conmemoran a las víctimas con peregrinaciones a sitios de masacre y pintando piedras con los nombres de las víctimas, y participan en redes nacionales e internacionales con otras organizaciones de derechos humanos y comunidades campesinas indígenas y afrodescendientes. (Courtheyn, 2017, p. 57)

Esta resistencia alternativa y no violenta ha sido en muchas ocasiones deslegitimada por el mismo Estado y el constante hostigamiento de los grupos armados ilegales que merodean la región. Nótese, sin embargo, el acompañamiento de la Diócesis de Apartadó, de autoridades locales como la alcaldesa Gloria Cuartas y de instituciones como el Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (Cinep/PPP). Esto construye una convergencia de fuerzas que proviene de diversos estamentos de la sociedad, y es en esta articulación y suma de fuerzas en las que emerge el éxito de esta ESCP. Tres asuntos es importante señalar a este respecto: en primer lugar, destacamos la presencia del laicado, cuya existencia se ve fortalecida por el trabajo decidido de la Diócesis de Apartadó; en segundo lugar, que la dinámica dentro de la cual el laicado ejerce su trabajo por la paz de la mano del acompañamiento eclesial se realiza desde una posición descentrada, es

decir, en armoniosa y consistente articulación con todos los actores involucrados; y, por último, que esta dinámica circular, horizontal, pluralmente democrática, es la expresión práxica de una laicidad sinodal, que "camina junto a", y que, de la misma manera que Jesús estuvo al servicio de la utopía del Reino de Dios (proyecto político de la palestina del movimiento de Jesús), está ella al servicio de la paz.

Actualmente, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó está reubicada en San Josecito, donde con mucho valor y gallardía construye en el día a día un proyecto agrario y político de resistencia, un territorio que tiene como fundamento principal en su organización la paz como forma de vida y donde ha sido vital el apoyo de la comunidad internacional.

La paz para la Comunidad de Paz de San José de Apartadó implica, en primer lugar, la capacidad de resistir a la guerra negándose a colaborarles a los distintos actores armados tanto estatales como no estatales, y en segundo lugar, creando y promoviendo la dignidad ecológica a través de la relacionalidad, la solidaridad y el trabajo comunitario en la comunidad y con otras comunidades en resistencia.

La capacidad de resistencia como comunidad de paz se visibiliza a través de la autonomía política, la soberanía alimentaria, la educación autónoma, la convivencia y la solidaridad. Para ello,

> los miembros de la Comunidad expresan una relación comunicativa con la tierra. La tierra no es simplemente un objeto inerte, sino un ser vivo que requiere alimento y una "dieta variada y saludable", al igual que los seres humanos. Sin utilizar el lenguaje de los "seres de la tierra" […] la comprensión de estos campesinos sobre la tierra es similar a muchos grupos indígenas en las Américas. (Courtheyn, 2017, p. 68)

En la década de 1990, con la consolidación del paramilitarismo en la región, la Comunidad de Paz de San José de Apartadó fue afectada de forma continua y sistemática por el recrudecimiento de la violencia a través de los continuos asesinatos a líderes y el amedrentamiento y desplazamiento a la población. En 2001, los paramilitares le impidieron el paso de alimentos para la comunidad y la acusaron de abastecer a los guerrilleros cuando los alimentos que compraban eran para alimentar a las familias. Varios campesinos que bajaron al pueblo a llevar mercado fueron asesinados. Ante esta situación, la comunidad decidió volverse autosostenible (Martínez, 2019, párr. 10).

A partir de estas situaciones en contra de la comunidad, sus líderes empezaron a generar estrategias de autosostenimiento, así es como comienzan a diversificar los

cultivos con los que se van a proveer de lo necesario para autoabastecimiento y evitar el riesgo de caer en manos de los grupos delincuenciales que los acechan continuamente.

Otro de los hechos de violencia sanguinarios que ha padecido la Comunidad de Paz de San José de Apartadó tuvo lugar el 21 de febrero de 2005.

> Ese día, en medio del patrullaje del Ejército, paramilitares del bloque Héroes de Tolová, de las AUC, asesinaron a 8 personas de la comunidad. Entre las víctimas había tres niños, el menor de ellos de un año y medio de edad. Por este acto, fueron condenados cuatro militares como coautores de la masacre. (Martínez, 2019, párr. 11)

A causa de este episodio, la comunidad rompió toda relación con el Estado, con el argumento de no tener ninguna garantía de protección ni de justicia en los hechos y las situaciones que han vivido. Una muestra de ello han sido las constantes denuncias interpuestas ante los entes de control y justicia del contubernio y la evidente cooperación de la Brigada XVII del Ejército Nacional con los paramilitares en estas acciones violentas. Lamentablemente, muchos de los líderes han sido encarcelados porque, según el parecer de los jueces, las denuncias presentadas son infundadas. Es decir, los hechos padecidos por la comunidad carecen de veracidad, de acuerdo con estos jueces.

Desde hace varios años, la comunidad viene denunciando la presencia de hombres armados en la región. Afirman que el paramilitarismo sigue manteniendo el control en algunos sectores. En los últimos meses, varios de sus líderes han sido amenazados y en las carreteras siguen apareciendo muertos. A esto se suma lo que han denominado la persecución institucional. A finales de 2018, la Brigada XVII del Ejército Nacional, en cabeza de su comandante, Carlos Alberto Padilla, interpuso una tutela contra la Comunidad de Paz de San José de Apartadó por algunas denuncias en redes sociales en las que manifiestan la connivencia entre militares y paramilitares. La tutela se falló en favor de los militares y, ante la negativa de la comunidad a borrar la denuncia, el representante legal, German Posso, fue arrestado. “Esto significa que el Ejército quiere cortar el último espacio de denuncia de la comunidad”, afirma el padre Javier Giraldo, acompañante de la comunidad (Martínez, 2019, párr. 13).

Figura 3.
Rostros de las víctimas de la violencia



Fuente: Tomado de Martínez (2019).

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó lleva veintitrés años asumiendo la neutralidad ante el fuerte conflicto que vive la región y Colombia. Son más de dos décadas en las que se han negado a participar o apoyar a cualquiera de los bandos involucrados en la guerra que vive el país. Exigen justicia por las más de trescientas víctimas que les ha arrebatado la violencia.

> Hasta hoy y pese a las múltiples agresiones de parte de los diferentes actores armados (incluso, por supuesto, al Estado), pues no hay que olvidar que Álvaro Uribe Vélez, presidente en el periodo 2002-2010 afirmó en su momento que no iba a permitir zonas vedadas para el ejercicio de la autoridad y señaló a varios líderes de ser auxiliadores de la guerrilla), hay que decir que se mantiene como ejemplo de resistencia civil y alternativa popular frente a la violencia. Si bien forjadas como grupos de asentamiento provisional, la continua arremetida violenta contra sus líderes les ha llevado a pensarse a sí mismas como organizaciones auto-gestionarias. (Montealegre Saavedra, 2018, p. 236)

Sin embargo, la persistencia de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó sigue viva en las nuevas generaciones que manifiestan estar comprometidas y decididas a mantenerse firmes en este propósito. Esta situación contrasta con la realidad de abandono en la que se encuentran las comunidades en muchas regiones del país, como esta de San José de Apartadó, que denota una vez más la ausencia del Estado que solo hace presencia estrictamente militar y en connivencia con el paramilitarismo; prácticamente, las comunidades se sienten solas y abandonadas a su suerte.

Los gobernantes, llamados a administrar el Estado social de derecho, como lo exige la Constitución Política de 1991, no han actuado como garante en la satisfacción de las reales necesidades sociales que padece la población, como salud, educación, tierras, créditos, servicios, infraestructura (Montealegre Saavedra, 2018; figura 4).

Figura 4.
Entrada a la Comunidad de Paz de San José de Apartadó



Fuente: Tomado de Gómez Nadal (2017).

La Comunidad de Paz de San José de Apartadó se ha constituido en una auténtica iniciativa de paz surgida en medio del conflicto, con un inmenso costo por la cantidad de líderes y miembros asesinados, pero que, con la valentía de sus líderes, ha sabido resistir de forma pacífica a la agresión de los distintos actores del conflicto. La pérdida de líderes importantes en este proceso de resistencia es una muestra de la consagración a la no violencia a través de sus reglamentos internos que, con convicción y decisión, han vivido.

Es una de las experiencias que han tenido gran impacto en el ámbito nacional como internacional y considerada un ejemplo emblemático por muchas organizaciones nacionales e internacionales. Se ha caracterizado por ser una experiencia de resistencia civil en el conflicto armado que ha vivido el país, a través de una sólida organización social que promueve la defensa y conservación de su territorio, los derechos humanos, la cultura con sus tradiciones y costumbres, y la ecología. Esta goza de unos modos propios de organización y de producción para la sostenibilidad económica que le permite mantenerse en sus propósitos. Precisamente, uno de los elementos clave es la "reivindicación de la neutralidad como un derecho colectivo y la exigencia de retorno a sus tierras" (Montealegre Saavedra, 2018, p. 230).

Concibe la integralidad de la paz como expresión de la dignidad ecológica que integra no solo a los seres humanos, sino también a la tierra, los animales, el agua, las plantas y el medio ambiente:

> El equilibrio de la vida de todos los seres de la biosfera, la cual presenta una medida para lidiar con la crisis ecológica en la actualidad. La Comunidad de Paz busca la dignidad ecológica fundando centros agrícolas y granjas autosuficientes, en las que prohíben la exploración minera, preservan semillas y plantas medicinales, y experimentan con la soberanía alimentaria. El coordinador de un centro agrícola narra los desafíos y los éxitos del proyecto comunitario de producción de panela, afirmando la importancia de la autosuficiencia. (Courtheyn, 2017, p. 68)

En otras palabras, las concreciones de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas y afrodescendientes están relacionadas directa y estrechamente con la tierra a la que consideran la madre (Pachamama). La razón fundamental para estos pueblos está en el estilo de vida, es decir, la manera en que habitan la tierra con dignidad, haciendo uso razonable y responsable de los recursos, y pensando siempre en la sostenibilidad del planeta.

El Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio

El contexto sociopolítico y geográfico

El Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (PDPMM) ha sido otra de las iniciativas de paz más destacadas en el país. En esta experiencia, confluyen un sinnúmero de organizaciones y programas de desarrollo social, político, cultural, ambiental y económico para responder de forma integral a las diversas necesidades de la población ribereña. En sus inicios fue impulsado y liderado por la Iglesia, precisamente los jesuitas, bajo el liderazgo del padre Francisco de Roux, con el apoyo decidido de monseñor Jaime Prieto, obispo de Barrancabermeja. “Estos programas constituyen un modelo de articulación de esfuerzos entre las organizaciones sociales y de la sociedad civil, el empresariado y las diócesis en cada región. En la actualidad en poco menos de 10 de ellos, la Iglesia hace su aporte” (Naranjo Mesa, 2020, párr. 5).

La región donde tiene lugar el PDPMM está situada en el centro del país, integrada por los departamentos del Cesar, Bolívar, Santander y Antioquia, que comprende 31 municipios mayoritariamente rurales con una extensión de 30 000 km2 y con una población promedio de 800 000 habitantes, donde el 75 % viven en condiciones de pobreza y con necesidades básicas insatisfechas (NBI), a pesar de ser una región que cuenta con una gran cantidad de recursos hídricos y minerales (Barreto Henriques, 2015; Guerrero, s. f.; figura 5).

Figura 5.
Territorio del PDPMM



Fuente: Tomado de Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (2015).

La región cuenta con grandes yacimientos de petróleo, carbón y oro. Sin embargo, sus habitantes padecen altos índices de pobreza extrema. Esta contradicción flagrante es explicada por Guerrero (s. f.) en cuatro dinámicas que se retroalimentan de forma mutua:

1. Una economía basada en la extracción y de enclave frente a una precaria economía campesina de pescadores, campesinos, pequeños empresarios y comerciantes que no cuentan con una política estatal para el desarrollo.

2. La producción bruta regional anual de 2.680 millones de dólares, solo 499 millones se quedan en la región. A ello se une la precariedad de políticas públicas en factores tan importantes como la educación, la salud, la tierra, el medio ambiente y la infraestructura para el desarrollo rural.

3. Las decisiones neoliberales macroeconómicas de una apertura económica sin restricciones terminaron destruyendo la agricultura comercial especialmente en los productos de arroz, algodón y soya.

4. Siendo una población creativa, y al no contar con una educación de calidad, se hace imposible el desarrollo de su propia economía. (p. 4)

A pesar de estar en su territorio una de las grandes empresas del Estado como Ecopetrol, la presencia del Estado ha sido precaria, sobreabundan los poderes e intereses

locales, regionales y nacionales que están en constante pugna, la vía para la resolución de los conflictos es través de las armas, excepto la negociación y la concertación (Guerrero, s. f., p. 2).

En estas condiciones, la región del Magdalena Medio ha vivido una situación de guerra permanente que pareciera no tener fin. En la zona, surgió el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y los primeros movimientos de autodefensa campesina. Esta ha sido escenario de una disputa violenta por el territorio entre el ELN, las FARC, el Ejército Popular de Liberación (EPL) y los diversos grupos paramilitares. Este hecho ha generado el incremento de las altas tasas de homicidio, que la han convertido en una de las más altas en el mundo. "En este contexto, la gobernabilidad y la ley están en entredicho: los alcaldes y las autoridades civiles y militares se muestran impotentes y, en muchas ocasiones, en alianza con los grupos paramilitares, consolidando un ambiente que nutre la ilegalidad y el crimen" (Guerrero, s. f., p. 5).

Desarrollo humano integral y sostenible

En sus inicios, el PDPMM se concibió como una propuesta de desarrollo humano integral y sostenible en un contexto caracterizado por la violencia y la pobreza, con el reto de

> construir una nación sin excluidos y en paz mediante el impulso, […] de procesos que lleven a establecer espacios humanitarios para la transformación de las instituciones y de la política y para la fundación de una economía para la vida con calidad y dignidad para todos; tomando como puntos de partida la identidad cultural expresada en una propuesta regional de desarrollo y la protección colectiva del medio ambiente. (Sarmiento Santander, 2006, párr. 1)

Los orígenes de la propuesta del PDPMM están ligados a la Corporación Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (CDPMM) como entidad y matriz institucional del PDPMM que inició trabajos en octubre de 1995. El PDPMM fue fruto de la iniciativa y asociación de cuatro grandes organismos: el Comité de Derechos Humanos de la Unión Sindical Obrera de la Industria del Petróleo (USO), la Empresa Colombiana de Petróleos (Ecopetrol), la Diócesis de Barrancabermeja y el Cinep/PPP. La orientación de la iniciativa ha estado encaminada a dar respuesta a dos cuestiones fundamentales que conciernen al ser y quehacer de las gentes de la región: ¿por qué una región como el Magdalena Medio abundante en recursos materiales alberga una población con altos índices de pobreza? y ¿por qué siendo una población alegre, solidaria, amante de la vida, conserva niveles altos de violencia en sus relaciones sociales? (Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, 2015; figura 6).

Figura 6.
Historia de la PDPMM



Fuente: Tomado de Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (2015).

El PDPMM agrupa un sinnúmero de organizaciones orientadas hacia los siguientes principios éticos que ayudan a su cohesión y permanencia, y que guardan relación con uno los principios constitutivos de la paz: la defensa de la vida en toda sus expresiones, la promoción de la dignidad humana y la justicia:

- Lo fundamental y primero es la vida, de ahí la determinación de protegerla y rodearla de garantías.
- El compromiso por la afirmación de la dignidad absoluta de todas las personas.
- Trabajar decididamente por la paz como un bien común afirmando la seguridad humana y los derechos humanos integrales.
- La promoción de un desarrollo concebido como la producción de las condiciones necesarias para que todos los pobladores puedan vivir, expresar y compartir su dignidad de forma libre y participativa.

- La opción de construir un desarrollo basado en la promoción y consolidación de la paz con verdad, justicia y la participación de todos los actores que involucre la exigencia de cambios estructurales, culturales y personales.

- Estar del lado de las víctimas para desde allí acompañarlos y reconstruir la convivencia.

- Establecer y proteger relaciones de género basadas en el respeto, la igualdad y la construcción colectiva.

- Cuidar la naturaleza y velar por la protección y la sostenibilidad de los recursos naturales en todos los proyectos que se imprentan.

- Favorecer la primacía de los bienes comunes en el ejercicio de la participación pública a través de las actividades sociales y políticas que favorezca la construcción del Estado social de derecho. (Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, 2015)

El PDPMM busca impulsar en la región procesos organizativos y participativos sin exclusiones, que procuren una buena interacción entre el Estado y la comunidad a través del buen aprovechamiento de los bienes y servicios públicos en favor de la realización humana y la protección del medio ambiente. Uno de los mecanismos establecidos son la participación y el diálogo entre diversos actores en los que se aborden los asuntos estructurales del territorio que haga posible la construcción de la paz como expresión de la protección integral de la vida humana, la consolidación de la justicia y el cuidado del medio ambiente (Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, 2015).

Desde su creación, el PDPMM ha orientado su trabajo en tres grandes líneas estratégicas caracterizadas por la interacción, interdependencia e integralidad en el territorio, a partir del desarrollo de las acciones que involucren a las comunidades, las organizaciones y los pobladores de la región:

1. Derechos Humanos, Diálogo y Construcción de Paz. […] esto implica movilizar los referentes territoriales de paz a la reparación colectiva, la construcción de memoria, garantías de no repetición y las condiciones necesarias para la implementación y puesta en marcha de los acuerdos alcanzados.

2. Procesos Sociales, Culturales y de Gobernabilidad Democrática. […] implican un proceso de organización y de diálogos social y político en la región, en la formación de líderes, ciudadanos en transformación de política favorable,

para llegar a la paz y a la democracia y asumir el reto de la incorporación de nuevos actores al ejercicio de la política.

3. Procesos productivos y ambientales para la Equidad y el Desarrollo Sostenible. […] Enmarcada en los derechos colectivos y del ambiente; en el sentido de construir y poner en práctica los mecanismos y estrategias que protejan y desarrollen los nichos de vida colectiva y del derecho humano y cultural al territorio por los propios pobladores y pobladoras. (Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, 2015)

En respuesta al fortalecimiento de las líneas establecidas, el PPDMM ha impulsado diversos procesos y proyectos, entre los cuales destacamos los siguientes:

1. La Economía de pueblos que consiste en una iniciativa urbana popular denominada, "Merquemos Juntos", que apoya la empresa familiar y la microempresa con créditos y asistencia técnica. Este proceso se origina en las comunas populares de la ciudad de Barrancabermeja por decisión de las mujeres que se asocian para reunir recursos que les permita comprar comida para sus familias. Gradualmente añadieron a la comida, calzado, útiles escolares y servicio de ropa comunitaria. Después establecieron un sistema de crédito que les permitiera a los jóvenes acceder a la educación superior. Hoy en día tienen en expansión un sistema de crédito que les permite crear una organización regional (4 ciudades intermedias) que produce trabajo productivo como producto de una economía centrada en la dignidad. En 2011 se ganaron el Premio Nacional de Paz, otorgado a experiencias exitosas de trabajo social.

2. Seguridad alimentaria. La propuesta busca demostrar que es posible un campesino empresarial que defienda la seguridad alimentaria, proteja y reproduzca las tradiciones culturales, el arraigo a la tierra y la organización campesina. Con el proyecto se busca producir los alimentos que conforman la dieta de cada municipio, para integrarlo con el flujo de los demás bienes y servicios que llenan las condiciones de la vida querida en el municipio y la región, según las tradiciones culturales, clima, suelos y necesidades de proteínas, vitaminas y calorías.

3. Los proyectos de finca campesina, eje fundamental de la propuesta del PDPMM. Según el Padre Francisco de Roux S. J., quien fue director desde la fundación desde el año 1995 hasta el año 2008. El proyecto la finca campesina se caracteriza por apoyar a las familias que llevan la tradición rural regional de

> vivir en el campo. Se incentiva para que las familias produzcan los alimentos y el sostenimiento de sus miembros. De igual manera, contribuyen a la seguridad alimentaria de la región. Además, son cuidadores del medio ambiente con una perspectiva de largo plazo. Genera excedentes para garantizar la permanencia en el territorio y lograr un ahorro que permite a los jóvenes quedarse en fincas campesinas si así lo quieren. La suma de los excedentes de todas las familias campesinas garantiza la estabilidad económica y contribuye de manera determinante a que los pobladores alcancen la soberanía sustentable en el territorio. (Guerrero, s. f., p. 6)

Experiencias significativas como la del PDPMM muestran que en Colombia desde el liderazgo y el empoderamiento de la sociedad civil es viable desencadenar procesos de desarrollo y paz en medio del conflicto que garanticen la promoción y organización de la defensa de los derechos humanos. Precisamente, la defensa del derecho a la vida se ha convertido en una exigencia para que los distintos grupos armados y los sujetos de poder tanto regional como nacional puedan ser reconocidos y respetados en la región. De esta manera, la sociedad civil se reconoce sujeto de derecho, por tanto, los fortalece, los divulga y los resignifica. Esto ha permitido que los ciudadanos recobren su dignidad y resistan sin temor al abuso del poder del Estado y de los grupos armados, tanto guerrillas como paramilitares.

La defensa del territorio y el desarrollo regional dinamizado por el PDPMM han impulsado diversas propuestas de organización que derivaron en la creación de una red nacional de programas de desarrollo regional, como la Red Nacional de Programas Regionales de Desarrollo y Paz (Redprodepaz). Este tipo de iniciativas ha posibilitado que los problemas del desarrollo regional sean parte de la agenda política pública nacional para ir superando, aunque de forma incipiente, los grandes problemas estructurales, como la reforma agraria, el acceso a la tierra, la financiación de proyectos agropecuarios y el apoyo a la economía campesina. Otros de los grandes logros del PDPMM para los pobladores de la región es construir y proponer una agenda a los grandes actores tanto nacionales como internacionales para que apoyen los programas regionales de desarrollo y paz; de igual manera, ha contribuido a la conciliación entre la sociedad civil de la región y el Estado (Guerrero, s. f., p. 11).

El PDPMM constituye una experiencia significativa en construcción de paz porque ha logrado consolidar y validar en la región un modelo alternativo de construcción de una paz sostenible y duradera en el que confluyen diversas enseñanzas y buenas prácticas. Su modelo no busca solo responder a una necesidad en particular, sino que también procura atender de forma integral a todos los componentes que requiere la comunidad para una buena calidad de vida, como salud, educación y trabajo, principalmente. Y esto no es

posible sin un enfoque sobre la economía, la producción y la construcción de comunidad, o la fabricación y preservación del tejido social. De esta forma, si alguien pregunta por alguna experiencia significativa en construcción de paz, deberá comprender que, en este caso, esta incluye todos estos escenarios y esta noción de la interconexión de cada uno de ellos.

No cabe duda de que un primer paso para la consolidación de la paz es el silenciamiento de las armas de los diversos actores armados, pero ello no es suficiente. Hay que buscar la extirpación de las raíces que generan la violencia que vive el país, y ello se logra cuando se consideran todos los niveles y las esferas de las relaciones sociales que viven y conforman la comunidad (Barreto Henriques, 2015). Visto de forma contraria, la guerra no es solo la expresión cruda de la violencia, sino el deterioro o el bloqueo de todo lo que constituye el tejido social de un pueblo y una nación.

De esta manera, el PDPMM surge como una alternativa viable para enfrentar la violencia en Colombia caracterizada por ser un fenómeno complejo y multidimensional que incluye diversas formas, modos y expresiones que actúan de manera interrelacionada y camuflada. Entre estas, podemos identificar la insurgente, la paramilitar, la mafiosa, la criminal y la narcotraficante, que, a su vez, son alimentadas por los factores estructurales de carácter político y socioeconómico que afectan al país. Sin duda, todo ello ha traído graves consecuencias que se revelan en la marginación política, social y económica en la que sobreviven extensos sectores de la población colombiana, sobre todo, el campesinado, los indígenas y los afrodescendientes, con el agravante que habitan o permanecen en zonas donde históricamente han sido segregados por el poder político y económico central. Es el caso de regiones como la zona del Magdalena Medio, que ha padecido el distanciamiento del desarrollo, la democracia y las instituciones del Estado. Todos estos factores han alimentado durante largas décadas la eclosión de los grupos ilegales y la manifestación de la violencia bajo las diferentes modalidades y formas anunciadas (Barreto Henriques, 2015).

No cabe duda de que este tipo de apuesta como el PDPMM han logrado convocar a sectores sociales históricamente opuestos y excluidos a poner sus intereses en la agenda pública, de modo que se beneficie a toda una región de forma integral a través de la concertación de alianzas en la búsqueda y concreción de objetivos comunes. Sobre todo, se trata de abrir el debate sobre los modelos de desarrollo y problemas estructurales de índole social, política y económica del país con distintos actores en el territorio, como los empresarios, los comerciantes, la academia, la Iglesia y las instituciones del Estado, etc.; todos estos actores constituyen un aporte significativo y un avance en la procura de la paz nacional.

La creación y apertura de caminos novedosos y fórmulas alternativas para hacer realidad la construcción de la paz regional y nacional hace que este tipo de experiencias se puedan concebir como un auténtico "laboratorio de paz", y, a su vez, se abren caminos novedosos y "fórmulas" alternativas.

La comunidad indígena nasa de Toribío (Cauca)

El contexto sociopolítico y geográfico

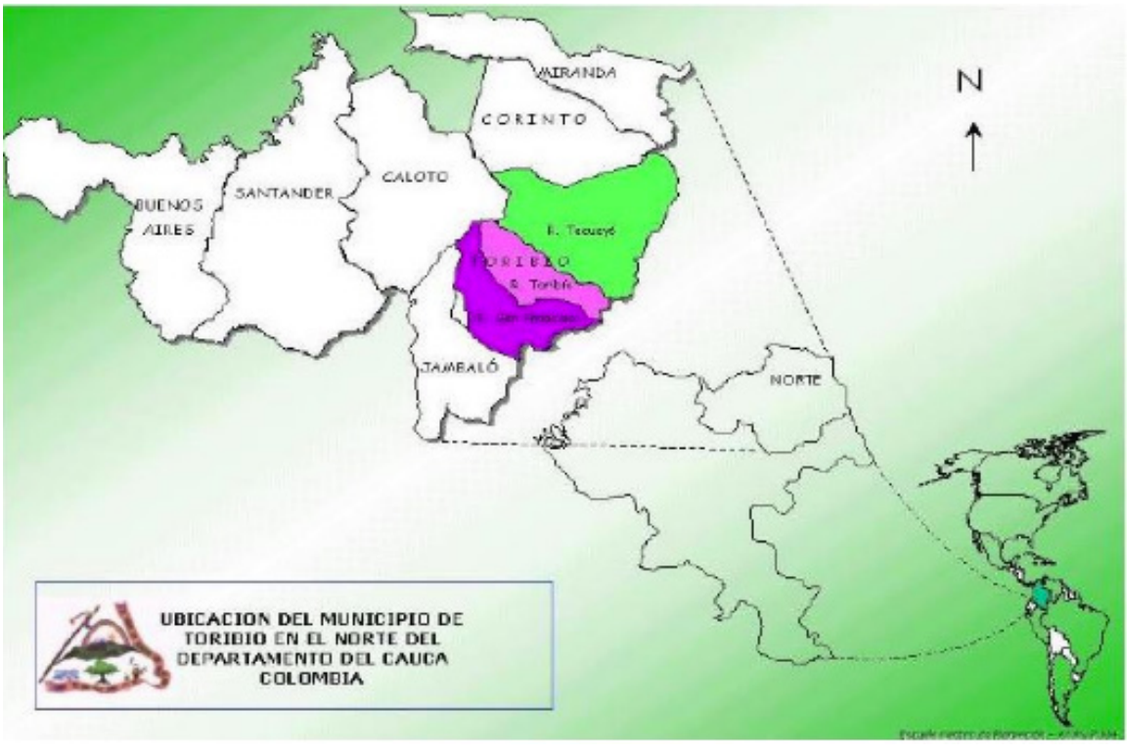
Esta región del norte del departamento del Cauca, entre la zona plana y la estribación occidental de la cordillera central de Colombia, es habitada principalmente por el pueblo nasa-páez, la conforman los municipios de Miranda, Corinto, Caloto, Santander de Quilichao, Buenos Aires, Toribío y Jambaló. Aproximadamente, son unos 94 000 indígenas, y su lengua materna es el nasa-yuwe.

Toribío ha sido uno de los municipios más golpeados por la violencia de Colombia, tiene una población aproximada de 30 000 habitantes de mayoría indígena, de los cuales el 96 % son de la etnia nasa y el 4 % restante mestizos o integrantes de otros pueblos indígenas, como los misaks. Los pueblos indígenas en Colombia se han "debatido entre la colonización y la liberación, la territorialización y la desterritorialización, la muerte y la vida" (Tobar, 2017, p. 169).

Históricamente, la comunidad nasa ha habitado el norte del Cauca. Esta región ha sido asediada constantemente por grupos al margen de la ley, debido a su ubicación geoestratégica apta para el tránsito de armas y cultivos ilícitos, motivo por la cual los distintos actores armados legales (como el Ejército y la Policía) e ilegales (guerrilla, paramilitares y bacrim) han hecho presencia en la zona y se han enfrentado por el control de la zona, recurriendo a la violencia de manera desproporcionada, principalmente, a partir de la década de 1980 (Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC], 2004; Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH], 2013; Gamba, 2017) C). Como resultado de esta disputa territorial, los nasas y otras comunidades indígenas de la región

> han tenido que vivir en carne propia las consecuencias de la guerra y violencia: desplazamientos forzados, ataques a la infraestructura, secuestros masivos, asesinatos selectivos y masacres, entre las que cabe destacar la masacre del Naya, en abril de 2001, una de las más atroces de las que tuvieron lugar durante la actividad paramilitar. (Acosta Oidor et al., 2019, p. 96; figura 6)

Figura 6.
Ubicación geográfica de Toribío



Fuente: Tomado de Consejo Municipal para la Gestión del Riesgo de Desastres (2012)

La región donde se asientan las comunidades indígenas, dada su importancia geográfica y estratégica como corredor hacia el océano Pacífico y el centro del país, en la parte montañosa, se han establecido los distintos frentes de las guerrillas que han surgido en el país: las FARC, el ELN, el Movimiento 19 de Abril (M-19) (que tuvo su zona de negociación en Santo Domingo, en Toribío), el Comando Ricardo Franco (CRF), el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), el Movimiento Jaime Bateman Cayón (MJBC) y el Movimiento Jorge Eliécer Gaitán (JEGA). Asimismo, hacen presencia en la zona los paramilitares que buscan quitarles el poder territorial a quienes lo detentan o reforzarlo, según sus intereses y alianzas; también los narcotraficantes que utilizan el territorio para lavar dineros o establecer laboratorios improvisados para el procesamiento de la coca. Estos grupos solo han dejado en el territorio muertes y desolación, cometiendo una serie de crímenes a la población civil para desalojarla de sus territorios (Wilches-Chaux, 2005).

Para hacer frente a esta situación de despojo y muerte, a mediados de la década de 1980 se conformó el MAQL que se desmovilizó en 1991:

> El Quintín Lame fue concebido como un mecanismo para contrarrestar la difusión de la violencia, en un escenario marcado por la confusión que generaba la presencia de múltiples actores armados, y para evitar que otros actores políticos hicieran suyas las banderas de protesta de las comunidades indígenas locales. En últimas, para "monopolizar" el uso de la violencia que otros actores armados pretendían ejercer a nombre de los indígenas. […] fue un grupo fuertemente territorializado, fundado en una extensa base de apoyo de las comunidades indígenas del norte del departamento. (Tobar, 2017, p. 172)

Los pueblos indígenas del Cauca han tenido la valentía de resistir a los diferentes tipos de violencia, manifestada en el racismo, la desposesión de la tierra, la exclusión, la marginación y el atropello. Las luchas históricas, lideradas por Juan Tama, la cacica Gaitana y Manuel Quintín Lame en contra del sometimiento y la desposesión de parte de los terratenientes de la región han sido un gran estímulo para las distintas generaciones, como la de Javier Calambás que, siendo un niño de 3 años, fue víctima del desplazamiento junto con sus padres de su territorio. El principal propósito de la lucha de los pueblos indígenas ha sido la recuperación de las tierras arrebatadas por los terratenientes y gamonales de la región (Tobar, 2017).

A finales del siglo XIX en la región del Gran Cauca, que corresponde hoy día a los departamentos del Valle, Huila, Nariño, Cauca, Caquetá y Putumayo, una extensa zona que era más de la mitad del territorio nacional, tuvo lugar una crisis económica. Para hacerle frente, la clase dirigente y los terratenientes empezaron a expropiar las tierras de los indígenas, las convirtieron en haciendas y obligaron a sus anteriores dueños a pagar un impuesto por el derecho a vivir en ellas, ya en trabajo, ya en especie, conocido como el terraje. Como consecuencia de la voracidad de la clase política, de empresarios y de terratenientes, se produjo el arrasamiento de grandes extensiones de bosques y la apropiación de tierras de los indígenas para la explotación minera, ganadera, etc. En este contexto, surge el MAQL que nació para detener el proceso de expropiación de las tierras y parar los atropellos en contra de los indígenas que actuaban en defensa de las tierras de sus resguardos. Lamentablemente, sobrevino sobre los pueblos indígenas la represión de parte del Estado y terratenientes para contrarrestar los alcances del movimiento (CRIC, 2004).

> La escasez de tierras obligó a muchas familias a desplazarse a otras regiones, convirtiéndose en jornaleros. Los cabildos administraban las pocas tierras que les quedaban a los resguardos, pero a causa de los desplazamientos de los comuneros y la influencia de los partidos políticos tradicionales y la Iglesia, eran instituciones sumamente débiles con poca capacidad de resistir la política del gobierno, que insistía en la extinción de los resguardos. (CRIC, 2004, p. 27)

En respuesta, en la década de 1970, se creó el CRIC, donde convergen no solo comunidades indígenas, sino también organizaciones campesinas, activistas sociales y corrientes progresistas de la Iglesia para establecer un programa que retome los procesos organizativos del movimiento campesino y del MAQL, específicamente reivindicaciones como recuperar las tierras de los resguardos, ampliar estos, fortalecer los cabildos indígenas, anular el pago del impuesto del terraje, hacer conocer las leyes propias sobre indígenas y exigir su justa aplicación, desarrollar programas de educación que lleven a la defensa de la historia, la lengua y las costumbres indígenas, así como formar profesores bilingües para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas (CRIC, 2004).

Posteriormente, al programa se le aunaron dos puntos más, derivados de los procesos de recuperación de tierras: impulsar las organizaciones económicas comunitarias y defender los recursos naturales, y proteger el medio ambiente (Caballero Fula, 2007).

Según estudios del CRIC (2004) sobre la tierra en el Cauca, esta sigue siendo inequitativa. Las comunidades indígenas cuentan con el 18 % de la superficie del Cauca, correspondiente a 544 901 ha distribuidas en bosques, cultivo, páramos, pastos, rastrojos y tierras eriales. De lo anterior, las tierras para uso productivo son 174 375 ha (bosque plantado, cultivo y pastos), lo que indica un promedio de 3,5 ha por familia (Caballero Fula, 2007, p. 9). Estas estadísticas muestran una gran inequidad; según la unidad agrícola familiar (UAF) para el Cauca, está por encima de las 12 ha por familia. Esta situación afecta enormemente a los pueblos indígenas, ya que la tierra es el elemento clave de su sustento económico y cosmovisión (CRIC, 2004).

Las iniciativas de paz de la comunidad indígena nasa de Toribío (Cauca)

Para la reivindicación de sus derechos, la comunidad indígena de Toribío y del Cauca han diseñado algunas iniciativas de resistencia pacífica a través del ejercicio de la no violencia en la que se destacan la Guardia Indígena y el Proyecto Nasa.

La Guardia Indígena

No tenemos miedo porque no tenemos armas.

La Guardia Indígena, guiada por el protocolo pacifista, tiene como propósitos favorecer la construcción de la autonomía, ejercer el control del territorio y proteger a la población en marchas y concentraciones:

> La Guardia Indígena es el resultado de un proceso de construcción política. Esta forma particular de organización, que hace parte de los cabildos, es el resultado de décadas de organización orientada a la recuperación de territorios indígenas usurpados durante los inicios de la república y, más tarde, orientada a controlar el territorio recuperado. Las guardias indígenas han hecho énfasis en la importancia de la guardia como una institución creada para el control territorial. (Tobar, 2017, p. 175; figura 7)

Figura 7.
Mural en Toribío



Fuente: Tomado de Tobar (2017, p. 172).

Otro de los logros de la Guardia Indígena ha sido convocar a los jóvenes a participar directamente en la organización, y así evitar el reclutamiento por parte de los grupos armados que merodean en la zona. De esta forma, ha realizado la resistencia civil con miras al fortalecimiento de la identidad, el sentido del territorio y la defensa de vida humana. Sin embargo, pese a su resistencia pacífica, muchos de sus integrantes han sido perseguidos, amenazados y asesinados (Tobar, 2017).

La comunidad indígena nasa se ha caracterizado por ejercer una resistencia activa frente a las acciones violentas de distintos actores armados que han llegado a la región para imponer a través de la violencia sus agendas políticas e intereses económicos. De esta manera, la comunidad indígena se ha constituido en una experiencia comunitaria de construcción de paz territorial, guiados por el principio de neutralidad frente a los enfrentamientos entre los distintos actores armados, logrando de forma pacífica apartarlos de su territorio, y así consolidar su autonomía:

> Guardia es ser pacífico, sin arma, con un bastón defendemos nuestros derechos, nuestra vida, nuestro territorio […] Hemos ido a rescatar secuestrados […] Nosotros sin un arma pasamos donde está el armado, pasamos en medio de los soldados, pasamos en medio de policías. Nosotros no tenemos miedo porque no tenemos armas. […] un bastón tiene más fuerza porque es de la misma naturaleza […] La guardia nunca está para maltratar a la gente, está para defender la vida y está para defender el territorio. Esa es la función de la guardia. (Acosta Oidor et al., 2019, p. 103)

En la década de 1990, la comunidad indígena implementó la creación de los Sitios de Asamblea Permanente (SAP) para solucionar los problemas de violencia en el territorio:

> Estos son espacios físicos dentro del municipio en los que se reúne toda la población cada vez que hay alguna acción violenta por parte de los grupos armados que circulan en el territorio. Allí no solo se refugian de los bombardeos, sino que también buscan soluciones de manera conjunta. Por ejemplo, en diversas ocasiones han llevado a cabo juicios políticos a miembros de la guerrilla o del Ejército que han atentado en contra de algún comunero. En este mismo sentido se conformó el Tribunal de Justicia Indígena para juzgar a quienes afecten la autonomía del territorio. (Acosta Oidor et al., 2019, p. 98)

Observemos cómo esta práctica no violenta acaba proponiendo como resultado otro ejercicio de la justicia, que muestra, por un lado, la necesidad de una perspectiva pluralista en la configuración de las comunidades que configuran un Estado nacional. Pero, por otro, es también muestra tanto de la ausencia del Estado en estos territorios como de la falta de confiabilidad en las instituciones que de manera oficial imparten la justicia en el territorio.

El Proyecto Nasa

Otra de las iniciativas altamente significativas de la comunidad indígena de Toribío es el Proyecto Nasa que nació en 1980 bajo el liderazgo del sacerdote nasa Álvaro Ulcué Chocué, quien denunciaba con vehemencia y profetismo la violencia que se había ensañado contra los pueblos indígenas. Precisamente, en 1982, le envió una carta al entonces presidente Belisario Betancur, en la que le manifestaba lo siguiente:

> ¿Cree Usted señor presidente que quitarle la tierra al indígena, que, con tachar sus organizaciones, su cultura, se le está abriendo progreso al país? ¿Acaso el indígena es sinónimo de atraso y contaminación? No es justo que al indígena se le abandone en manos de la violencia […] No existe respeto por la persona.

> Si supiera usted qué es vivir en medio del hambre, la inseguridad (asesinatos, secuestros, allanamientos en los hogares, propagación de intereses ideológicos que confunden al indígena, abuso de las mujeres, etc.), falta de techo de salud, educación, y bienes necesarios. (Tobar, 2017, p. 178)

El Proyecto Nasa surgió en una asamblea comunitaria en septiembre de 1980 como una estrategia de resistencia territorial y cultural de los pueblos indígenas que buscan consolidar procesos de sostenibilidad y desarrollo endógeno; la sostenibilidad se entiende como la capacidad de resistir sin traumatismos un cambio en su propio interior o en su entorno, mientras el desarrollo endógeno se concibe como la interacción entre la comunidad y el territorio. En otras palabras, el Proyecto Nasa contiene una propuesta integral de desarrollo que implica concebir y gestionar el desarrollo de otra manera, es decir, en la cosmovisión de los indígenas, resultan inseparables los conceptos de territorio, cultura y comunidad (Wilches-Chaux, 2005).

El Proyecto Nasa integra los tres cabildos indígenas: Tacueyó, Toribío y San Francisco. Tuvo como estrategia la construcción de la paz y la conservación de sus creencias y costumbres ancestrales. El Proyecto Nasa tiene como propósito central dar respuesta a los graves problemas que padece el pueblo indígena, principalmente el empobrecimiento, la desnutrición y las distintas formas de violencia provocada por la incursión de los grupos de guerrilla y paramilitares, a través del fortalecimiento de los procesos organizativos y la cohesión social por medio la educación, la formación y los proyectos productivos.

Para lograr estos objetivos, se planteó un método basado en tres elementos fundamentales: a) concientización a través de la educación y la capacitación, b) participación comunitaria por medio de la organización de la comunidad y c) desarrollo integral con programas y proyectos que abarcan la totalidad de la vida de los seres humanos y de la Madre Tierra. Además, los indígenas nasas han empleado otras estrategias para transmitir sus aprendizajes de generación en generación. Para ello, emplean las tulpas, donde los comuneros mayores comparten con los más jóvenes sus valores, costumbres y experiencias de resistencia:

> Mire nosotros tenemos un punto esencial que le llamamos la tulpa. La tulpa es un lugar donde nos sentamos con los mayores, con los niños, con los jóvenes, a conversar, y ese conversar nos permite transmitir los valores culturales a los niños. El otro valor cultural para la nasa es la minga, que es uno de los momentos donde le digo participan todos, niños, jóvenes, adultos, ahora ya llamadas las asambleas o congresos. Entonces estos son los momentos donde uno trasmite lo ancestral. […] La minga es un momento de compartir, se trabaja pero también se ríe, se goza. (Acosta Oidor et al., 2019, p. 105)

Actualmente, se han venido desarrollando varios programas, entre los cuales se destacan los ambientales, microempresariales, de autonomía alimentaria y educativos. Cabe mencionar que la vía del diálogo intergeneracional ha permitido conocer y destacar la importancia de la historia y la tradición en la permanencia y en el fortalecimiento de la identidad indígena (Tobar, 2017).

Lamentablemente, el padre Álvaro Ulcué Chocué fue asesinado en Santander de Quilichao en noviembre de 1984 por dos agentes del Estado (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz [CIJP], 2017). En su legado, se resalta el trabajo de concientización, el valor de la educación y la formación de líderes y jóvenes. Al respecto, afirmaba:

> Los muertos ya están descansando, pero nosotros, mientras estemos vivos, tenemos que hacer algo. No tenemos que dejar a los niños por desnutrición, tenemos que ayudar a los ancianos, orientar a los jóvenes, enseñarles a amar a la comunidad, a valorar la cultura, a sentirse ser orgullosos de ser indígena, a preocuparse por la suerte de los demás, a organizarse de verdad, a unirse para luchar por los derechos. Estemos seguros de que si nos dormimos, nos aplastan, si nos dividimos, acaban con nosotros. (Tobar, 2017, p. 178)

Estas dos iniciativas de la comunidad indígena de Toribío, el Proyecto Nasa y la Guardia Indígena, recibieron en 2000 el Premio Nacional de Paz, gracias a las múltiples alianzas que la integran a través de factores sociales, culturales, económicos, educativos y artísticos con la participación asidua de jóvenes, niños, hombres y mujeres. La Guardia Indígena se ha constituido en una alternativa contundente al uso proliferado de las armas en la que se amparan los violentos para silenciar la paz.

La cultura indígena convive estrechamente con la naturaleza, porque su modo de vida está inspirado en el comportamiento de los seres que la habitan. El antropólogo Franz Faust (2001), citado Wilches-Chaux (2005), explica la relación estrecha y profunda entre la tierra y la gente "cuando afirma que el territorio es el libro sagrado de la etnia" (p. 30). En la actualidad, la comunidad indígena nasa está conformada por tres resguardos indígenas, con sus respectivos cabildos[5]. En estos tres cabildos, se encuentran las tres organizaciones comunitarias productivas, una por cada cabildo: la procesadora de jugos naturales a base de mora y gulupa y agua potable embotellada, la procesadora de lácteos y

[5] Es una entidad pública especial. Sus integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad. A Toribío lo componen los cabildos de Toribío, San Francisco y Tacueyó..

la procesadora de café orgánico. Estas organizaciones nacieron y se articularon alrededor del Proyecto Nasa,[6] entre 1995 y 2002, y pertenecen al sector de alimentos (Vásquez Rivera Vargas, 2020, p. 226).

Las organizaciones comunitarias indígenas

> destinan sus ganancias a labores de autofinanciación del cabildo, entendidas estas como gastos de funcionamiento o actividades de capacitación comunitaria, así como actividades de resistencia frente a toda política que agreda el Plan de Vida Indígena[7], y a la denuncia de la violación de los derechos humanos o actividades de liberación de la Madre Tierra, entre otras. (Vásquez Rivera Vargas, 2020, p. 227)

Para los pueblos indígenas, la tierra es el ámbito vital donde tiene lugar la vida, es decir, la vida, la cultura y la tierra aparecen como una unidad, un todo. Desde esta perspectiva, la economía, la política, las creencias, las cosmovisiones y las prácticas culturales se muestran indisolublemente ligadas y conectadas. El territorio es visto como espacio cultural y sagrado, en él tienen lugar las instituciones y las prácticas culturales que vehiculan emociones, afectos y posibilitan la realización de sus deseos y proyectos de vida, es decir, la vida misma de las comunidades. El territorio es el nicho donde tienen lugar los procesos de reproducción cultural y social de las comunidades. En consecuencia, el desplazamiento y el destierro constituyen una violación de sus derechos colectivos al territorio, que conlleva la desaparición de sus tradiciones y su cultura debido a la pérdida de sus lugares sagrados y de sus actividades tradicionales relacionadas con la naturaleza y el medio ambiente en sus tierras ancestrales (Arias Barrero, 2011).

De manera específica, la tierra, la familia y la naturaleza para las comunidades indígenas están interconectadas y son generadoras de vida y esperanza:

> Las comunidades indígenas tienen un concepto de familia que está estrechamente unido al territorio y al de naturaleza. La familia es el núcleo de las sociedades y cimenta la organización social atravesada por fuertes relaciones de parentesco, las cuales varían de región en región. La familia y el territorio no se conciben separados uno del otro porque es el espacio en el cual se conjuga la cultura. (Arias Barrero, 2011, pp. 65-66)

---

[6] Este proyecto que conforman los tres cabildos de Toribío se creó en 1980 para fortalecer la autonomía alimentaria, preservar la cultura tradicional, mantener el respeto y el buen uso de los recursos del territorio. Para 2014, el Proyecto Nasa contribuía a la comunidad también a través de productos creados según la materia prima que ofrecía la comunidad y que habían sido destinados, en parte, a su propio autoconsumo.

[7] Expresa la concepción del proyecto integral de vida de las comunidades indígenas en un territorio determinado, cuyo contenido desciende de la visión y la historia de este pueblo.

Para hacer frente a la guerra (o la diversidad de conflictos territoriales), la comunidad indígena nasa decide tomar distancia de los diversos actores en contienda: guerrilla, paramilitares, incluso, Fuerzas Militares y Estado, como la estrategia para resistir a la violencia y a la presión de quienes se benefician de la guerra, al privilegiar la negociación, fundamento para la reconciliación.

> Este distanciamiento se puede considerar como una de las soluciones creativas que los comuneros pusieron en práctica para protegerse de las acciones bélicas; sin embargo, esta solución no siempre tuvo los efectos esperados debido a la intensidad de la violencia en ciertos momentos de la historia del país, particularmente, durante el mandato del expresidente Álvaro Uribe Vélez. (Acosta Oidor et al., 2019, p. 98)

El territorio para las comunidades indígenas y afrodescendientes constituye el ámbito vital donde tiene lugar la vida. De ahí que aspectos como la economía, la política, las creencias, las cosmovisiones y las prácticas culturales están indisolublemente ligadas y conectadas. Sostenemos que las capacidades organizativas de estas comunidades constituyen una experiencia fáctica que apunta a la construcción de paz territorial y reconciliación, por lo que deben ser protegidas, fortalecidas y visibilizadas ante la ampliación de la democracia en el escenario de posacuerdo que vive hoy el país.

El concepto de paz territorial está unido a la preocupación por los derechos y surge de reconocer las brechas en el territorio y la necesidad de un modelo de construcción diferenciada de Estado, donde los componentes del modelo de desarrollo deben surgir de las especificidades de cada región o territorio (Jaramillo, 2014; Serrano Pérez, 2016).

Organizaciones campesinas en el río Atrato

Hasta el momento hemos recurrido al concepto de ESCP como un marco para seleccionar, estudiar y analizar lo que sucede y cómo podemos captarlo para comprenderlo en un proyecto mayor que tiene como centro de reflexión la paz. La cuarta ESCP que analizamos, siguiendo estos criterios, se trata de las organizaciones campesinas en el río Atrato (véase Gutiérrez y Restrepo, 2017, pp. 19-30). Como observamos, estudiar el laicado implica comprenderlo como sujeto político y consciente, por tanto, conectado orgánicamente con su contexto. Es decir que, antes de enfocarnos en el laicado como un elemento separado y disecado de la realidad, este se presenta como un actor entre varios actores, cuya organicidad con el todo se teje alrededor del concepto progresivo y amplificado de la comprensión de la defensa de la vida y el territorio.

Esto nos conduce metodológicamente a la opción de describir el proceso general de manera no jerárquica, siguiendo un principio narrativo que integre a todos sus actores y visibilizando al laicado en sus intervenciones individuales o colectivas, como corresponda en cada caso. Mencionamos rápidamente estos actores a manera de introducción y al mismo tiempo su proceso de transformación. Es decir, por ejemplo, obsérvese el término "campesino". Este actor será, al final del proceso dialéctico, un sujeto político organizado, en cuyo proceso de autoorganización, lucha y resistencia, se descubre también como un sujeto étnico y racializado. Otro actor de este proceso es la Iglesia católica en sus congregaciones religiosas, en su clero y en su laicado. Aunque en nuestro recorte histórico no entra su transformación, es claro que "las condiciones de posibilidad de la emergencia de los procesos organizativos de las poblaciones rurales del Medio y Bajo Atrato se encuentran estrechamente ligadas a las transformaciones en las concepciones y prácticas de la labor misionera" (Gutiérrez y Restrepo, 2017, p. 44). Las madereras y su interés en devastar el territorio son un actor fundamental entre las misiones y los campesinos. La academia también desempeña un papel importante en este proceso, en la medida en que la preparación intelectual de los sacerdotes en diversas áreas o disciplinas, como la antropología, sociología, psicología, etc., o la comprensión y asimilación de las teologías de la liberación, incluso el propio Concilio Vaticano II, con sus desdoblamientos en Medellín y Puebla, están en la base del arsenal cultural a partir del cual son asesoradas estas comunidades por parte de los curas y párrocos involucrados en este proceso (p. 108). Finalmente, como un actor determinado y determinante por y para estas luchas y articulaciones, se encuentra el marco político cultural legal de la Constitución Política de 1991.

Lo que Gutiérrez y Restrepo (2017) nos cuentan es una narrativa de gran valor histórico, teórico y metodológico, en la que nos presentan un fragmento de la historia política de los afrodescendientes en Colombia y, por consiguiente, un fragmento crucial de la historia de Colombia en su camino rumbo a la paz. Pero es también la historia "de los árboles, de la ciénaga, del río", como nos cuenta Adriana Arboleda, laica miembro del equipo misionero en los procesos de organización campesina (p. 108), mostrándonos cómo las historias poscoloniales quiebran la lógica binaria más occidental que se establece entre, por ejemplo, naturaleza y "hombre", o entre individuo y comunidad, etc.

Este último punto es crucial si se comprende la relación entre, por un lado, el grado de articulación entre los elementos involucrados en los procesos dialécticos hacia la superación de la crisis, que hoy más que nunca ha adquirido el carácter de mundial y global en la consciencia de la mayoría de la población; y, por otro, las teorías sobre la revolución, la liberación o la paz (términos que podríamos usar indistintamente). Es decir, por un lado, no existe revolución, liberación o paz, sin la comprensión de la interrelación entre categorías que hoy se comprenden como cruciales en el proceso colonial en el continente:

la raza, la cultura, la religión, el modelo económico, el sujeto político, etc.; y por otra parte, tampoco habrá liberación en la medida en que existan mecanismos que fosilizan los elementos en el proceso dialéctico; en otras palabras, si no existe revolución sin lo interseccional, tampoco existe paz sin el proceso interno de transformación que hace que los elementos de un sistema se dispongan hacia la organización no jerárquica y armoniosa de la sociedad. Necesitamos, entonces, una teoría de la performatividad, y un concepto performático de cultura. Se trata de comprender cómo los elementos que interactúan en el proceso de autoproducción de la sociedad están en continua transformación, y cómo hacer para que esa transformación encuentre su cauce hacia un horizonte de la paz.

Esto es, por ejemplo, el proceso dialéctico que se generó en la Iglesia católica, y produjo tanto las teologías de la liberación como el enraizamiento del conservatismo aliado a los poderes políticos que atrasan la paz. Como observaremos más adelante, el proceso del desarrollo del catolicismo en Colombia es importante, porque es este proceso el que va a facilitar o a dificultar la transformación de los elementos culturales necesarios para una readecuación de todos ellos en función de la paz. ¿Cómo entender a los hombres, a las mujeres, a las razas y a los pueblos, con sus religiones y espiritualidades no cristianas? ¿Qué concepción de evangelización puede adoptarse de modo que se interrumpan los procesos de colonización continuada, material y espiritual que viven nuestros territorios? Cada una de estas preguntas y cada uno de estos elementos deben ponerse en proceso de transformación, porque, en la actualidad, se encuentran dispuestos siguiendo una estructura colonial, jerárquica y autodestructiva.

La articulación entre el laicado, los misioneros católicos y el proceso de organización campesina en el río Atrato dio como resultado la autocomprensión del sujeto afrodescendiente que antaño se subsumía en una categoría tan amplia y vaga como el campesinado; el proceso hizo comprender que esta ampliación del sujeto estaba orientada por el interés y deseo de reconocer su historia en el lugar, su ancestralidad y la cultura como componentes indisociables para la comprensión de un territorio; es solo este mecanismo, desde el punto de vista técnico, el que permitirá, posteriormente, la implementación de la Ley 70 de 1993 que, en busca de alcanzar el marco establecido dos años antes en la Asamblea Nacional Constituyente, logra garantizar los derechos de las comunidades étnicas, y de lo negro como etnia, por ejemplo, otorgando "la titulación colectiva de más de cinco millones de hectáreas solo en la región del Pacífico colombiano" (Gutiérrez y Restrepo, 2017, p. 13).

La manera en que este hecho implica, a su vez, el rescate de un bosque, una ciénaga, un río, y un sinnúmero de poblaciones, es lo que hace de este proceso histórico en Colombia una ESCP.

Religión y cultura: rememorar y remembrar en Trujillo

La construcción de la paz es un ejercicio colectivo, de múltiples actores. Las ESCP, por tanto, son siempre experiencias colectivas. Entre las muchas categorías que convergen en el análisis de esta ESCP, el tema de la memoria es central. Dos categorías nos permiten acercarnos, analizar y estudiar la ESCP en Trujillo: la religión como remembramiento (Schüssler Fiorenza, 1989) y la cultura como memoria cultural. La razón la aporta el modo y las circunstancias contextuales de la masacre continuada de Trujillo. Explicaremos, en primer lugar, este modo y circunstancias contextuales de la masacre, y procedemos a explicar la resistencia en la lucha por la memoria como el antídoto en contra de la guerra expresado en esta masacre.

Economía solidaria

¿Puede la metáfora del Reino de Dios entenderse como una sociedad cooperativa en la cual todas las personas tienen trabajo y cada contribución particular enriquece el todo de dicha sociedad? A la teología clásica de la liberación le fue difícil pensar en la construcción del Reino como un asunto, por un lado, de colaboración entre Dios y el ser humano; por otro, también le fue difícil ir más allá de la escatología clásica del "ya, pero todavía no", es decir, la plenitud del Reino. Para esta teología, esta plenitud se encuentra en una temporalidad escatológica, "en los últimos tiempos". Sin embargo, el reconocimiento del carácter fragmentario de los procesos de liberación hoy no está dado por la relación "Dios-ser humano", "inmanencia-trascendencia". No es que el Reino no se realizará plenamente porque los humanos somos imperfectos, y solo Dios podrá traer la plenitud en el tiempo escatológico. Hoy, el reconocimiento de lo fragmentario en nuestras luchas por el Reino, por la paz y por la democracia se comprende mejor desde una escatología de la liberación (Beltrán Acero, 2011), en la cual los límites (eschata) están aquí y ahora, en el cuerpo social y planetario.

La paz, que es un marco general para nuestra reflexión, no puede quedarse en la abstracción generalizada y en apelaciones deontológicas. Una paz que no asuma la historia y que no se encarne en ella, en el tiempo y en el espacio, será una paz ciega y superficial. ¿Ha habido alguna vez paz en Trujillo (o en Colombia)?

Hablar de los antecedentes de la masacre continuada de Trujillo es hacerlo de la historia de la patria boba en Colombia. Nada de la violencia que se vivió y se vive en esta región está desconectada de la historia de violencia, saqueo y expropiación que ha marcado la historia poscolonial de las naciones "independientes" en América. Como hemos sostenido en momentos anteriores (Flórez Suárez et al., 2020), la tierra está en el centro del conflicto. La tierra, y los usos que se dan de ella, están en el epicentro de los

"sucesos violentos" en Trujillo y la región. Entonces, en un contexto mayor, Trujillo es el epicentro donde se proyecta toda la degradación del conflicto más amplio: una herencia colonial, un sistema jerárquico y excluyente que le sucede, y la historia de la resistencia campesina frente a la guerra colonial interna desatada por la élite criolla blanco-mestiza.

Al plantear el análisis desde estos términos, y usando estos marcos amplios de referencia, recurrimos al instrumental teórico del discurso colonial y a la perspectiva interseccional de los estudios feministas negros. En el primer caso, los marcadores indentitarios raciales serán un vector importante de análisis. En el segundo, seguimos el principio de que diversas estructuras de opresión se interceptan y entrecruzan en la configuración de los escenarios contemporáneos de violencia. Es decir, esta no se puede desconectar, ni del entramado estructural del poder, ni del proceso histórico en el que tales estructuras han llegado a ser hoy.

Entre 1958 y 1990, transcurren cerca de treinta años de la consolidación de un Estado elitista, cuya marca es intentar borrar el legado de la resistencia campesina y afroindígena en la nación. Esto, como hemos visto, dio origen al movimiento guerrillero, un fenómeno subcontinental. Las diferentes guerrillas surgen en medio de este proceso dictatorial de las clases dominantes del país, en el cual amplios sectores de la población son marginalizados en el escenario político y fuerzan la opción de la vía armada.

No se puede ignorar, en este punto, una legitimación filosófico-teológica del orden social proveniente de la religión cristiana en el catolicismo romano. Es el contexto de la "guerra contra el comunismo" y la lucha contrainsurgente el que se ve reflejado en diferentes textualizaciones y narrativizaciones de los hechos; en este trasfondo cultural ideológico profundo, el orden político y social asimiló la idea del orden económico del capitalismo feudal tejido en el territorio latinoamericano, con la idea de un cristianismo y una sociedad jerarquizada, según la tradición bíblica europea. De este modo, cualquier opción en contra del orden político y social (que es elitista, racista, xenófobo, militarista y terrateniente/feudal) era entendida por las fuerzas gobernistas también como una afrenta a la religión cristiana o al sistema ético-moral-cultural que sustenta al "Estado" (recordemos, un Estado que apenas en 1991 pasa a considerarse "laico").

La violencia, en los territorios menos urbanizados y más rurales, nunca cesó, pero las razones de esto están lejos de ser el bipartidismo y su aparente manifestación en el escenario local. Más bien, las configuraciones de poder regionales usan el aparato del Estado y un aspecto residual de la política que sostiene la idea de que hay democracia, cuando, de hecho, lo que se vive es un sistema caudillista y gamonal del poder. Es solo cuando comprendemos al Estado (fallido) y a su Ejército (al servicio de las élites), en

medio de una dictadura disfrazada y disimulada, como telón de fondo de todo el escenario, que comprendemos al campesinado orientado por el trabajo de sacerdotes y ministros como un trabajo por la democracia y por la paz.

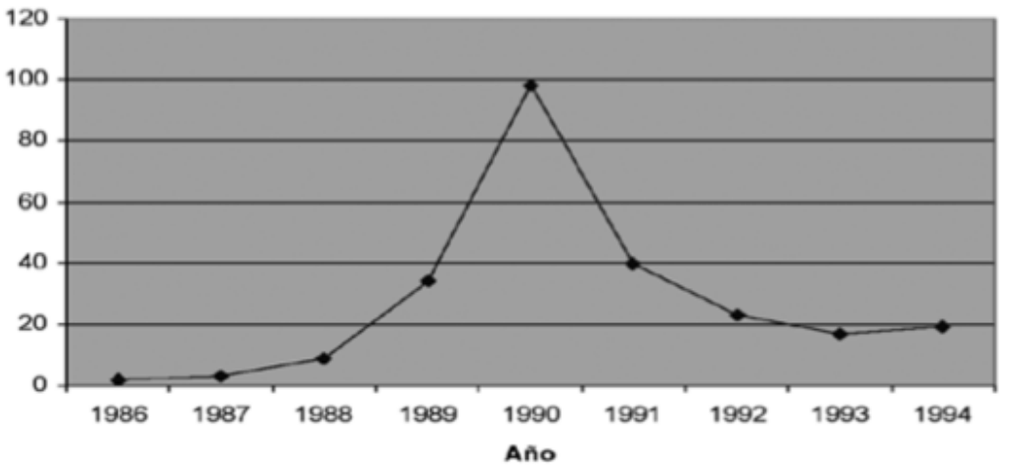
Así que no sería muy preciso afirmar que, en algún momento de los hechos violentos de Trujillo, por un azar del destino, el campesinado se coloca en la mira del Gobierno y los narcotraficantes, a no ser que disputar y reivindicar el uso de la tierra los ubique en esta posición. En este caso, sabremos que la tierra y las fuerzas políticas que la regulan son el epicentro del interés tanto de narcotraficantes (que entran en escena en la década de 1980) como de militares del Estado (Ejército y Policía, y los emergentes grupos paramilitares). Ahora, no es una coincidencia que los movimientos guerrilleros se hayan transado en guerra con el Estado, justamente por el mismo motivo: la tierra y el sistema político de herencia colonial que los marginaliza. Y, sin embargo, debemos distinguir entre la guerrilla y la organización campesina y ciudadana, aunque, en este momento de la historia del país, el Estado se encuentre en guerra en contra de ambas: guerrilla y campesinado.

Los hechos violentos de Trujillo

Esta es la forma en que se han referido los degradantes crímenes cometidos en contra del pueblo de Trujillo y alrededores, y en contra de la dignidad de Colombia como nación, en periodos que pueden ser comprendidos entre 1989 y 1991, como un núcleo histórico principal, pero extendido desde mucho antes y hasta nuestros días:

> En virtud del contexto social y político de la región, como por la presencia guerrillera, las dinámicas sociales agenciadas por las comunidades rurales fueron asociadas con la insurgencia por parte de autoridades regionales de carácter político y militar, derivando en conjunto con la participación del narcotráfico en los hechos de violencia conocidos, como la masacre de Trujillo, el desplazamiento de población y el deterioro de las dinámicas organizativas. (CNMH, 2011, p. 139; figura 8)

Figura 8.
Número de víctimas de la masacre de Trujillo (1986-1994)



Fuente: Tomado de CNMH (2011, p. 37).

Esta es la razón por la cual estos hechos encuentran dificultad en ser nombrados o categorizados, y son necesarias otras palabras para completar la idea de la masacre: "masacre continuada de Trujillo", "hechos violentos de Trujillo", o como lo nombra el propio subtítulo del informe del CNMH (2011): "Trujillo: Una tragedia que no cesa".

En la anterior cita, se encuentra de manera sintética y conceptual el escenario, los actores y las consecuencias estructurales para la sociedad colombiana, que originan o se derivan de la masacre de Trujillo. Difícil es no aludir al concepto de dictadura narcoparamilitar de origen colonial como el contexto histórico mayor que enmarca esta masacre:

- Contexto social y político de la región: Impera un caudillismo que viene de la época del bipartidismo, y usa la política para sostener el poder de las familias en estos contextos locales que se arrebatan unas a otras, violentamente, el poder y el control político de la región.

- Presencia guerrillera: Básicamente, el ELN se encuentra operando en la región, e irresponsablemente se suma a las movilizaciones campesinas, asociación que activa una alianza entre militares (Estado) y narcotraficantes (paramilitares).

- Estigmatización de la organización social y campesina por parte de autoridades regionales político-militares: Una vez que ocurre la estigmatización del movimiento de organización social, se cierra el ciclo necesario para promover la violencia en su contra.

- Desplazamiento de la población y deterioro de las dinámicas organizativas: Todos los trabajos de organización social y comunitaria, de emprendimientos cooperativos y demás, se ven heridos igualmente de muerte. Este vacío de tejido social es el necesario para que el sistema cancerígeno del caudillismo, y la dinámica mafiosa que desde esta alianza narcomilitar-estatal se impone, determinen el uso del territorio y de la tierra.

Para los detalles y elementos más descriptivos de los hechos y el terror de la masacre de Trujillo, remitimos al informe del CNMH (2011). La narrativa que pretendemos busca un sentido crítico de los acontecimientos, en un marco amplio y general que abarque la historia de Colombia. En este sentido, nos atrevemos a conjeturar y relacionar algunos datos más allá de los análisis del informe del CNMH. El paro cívico del 28 de octubre de 1988 y la marcha campesina del 29 de abril de 1989 deben verse como escenas no aisladas de un contexto mayor, que es, por un lado, el del "colapso parcial del Estado" (p. 159), y por otro, el proceso de narcotización del Estado y el fortalecimiento y la consolidación del paramilitarismo narcoestatal.

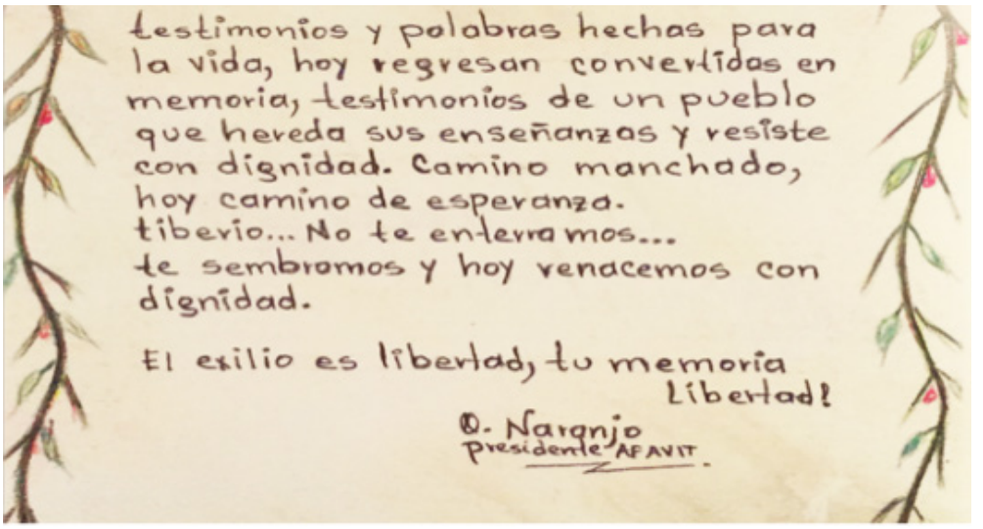
La pregunta que debemos formular es, por tanto: ¿cuáles son los elementos y las condiciones que facilitan la alianza entre militares y narcotraficantes? Es decir, ¿qué es lo que hace que narcos, militares y fuerzas políticas locales se articulen en un lado del conflicto, y guerrillas y movimientos civiles, campesinos, organizados y sociedad civil en el otro? Demos, entonces, algunas puntadas históricas. El proceso de paz fallido del Gobierno de Belisario Betancur con las FARC, que se desarrolla posteriormente como el genocidio de la Unión Patriótica (UP), es concomitante con el ingreso de dineros del narcotráfico en el país y en la política, desde las licencias otorgadas desde la Aerocivil por Álvaro Uribe; el asesinato de Rodrigo Lara Bonilla en 1984 y varios asesinatos de políticos y candidatos presidenciales como Luis Carlos Galán en 1989 hacen parte de esta escalada del narcotráfico en su proceso de toma del aparato estatal; esta toma se consolida un poco más de un año después del asesinato de Lara Bonilla en la retoma del Palacio de Justicia en noviembre de 1985, en el cual los militares realizan secuestros, torturas y desapariciones, incluso la quema de archivos, la cual incluía, por ejemplo, procesos sobre narcotráfico, que implicaban tanto a políticos como a militares (Vega Cantor, 2016).

El golpe al sistema de justicia es, por tanto, tanto simbólico como estructural, y diversos elementos configuran lo que podemos llamar un golpe militar de Estado, solo que su articulación se hace en connivencia con los propios miembros del Estado. De esta manera, podemos hablar de momentos en los que se renuevan los procesos dictatoriales, a partir de 1958 (Frente Nacional), el fraude electoral de 1970 (Misael Pastrana) y la masacre del Palacio de Justicia de noviembre de 1985. La respuesta al reclamo del M-19 por el incumplimiento de lo pactado con Betancur se da en este contexto golpista: el

genocidio se da en medio de esta dictadura, que sucede muy a pesar de los procesos y las luchas por democracia epitomados en la Constitución Política de 1991.

Para comprender el trabajo de los laicos en la construcción de paz, debemos entender el trabajo organizativo, en lo económico y lo social, realizado por el padre Tiberio Fernández Mafla. A pesar de que este trabajo se realiza en el marco de la prevención frente a "la amenaza del comunismo", lo cual corresponde a esta narrativa transnacional de la geopolítica del momento, el trabajo del padre Tiberio parte de principios comunitaristas, de la economía solidaria y de la visión social de la Iglesia pos-Concilio Vaticano II. Dividimos, así, el trabajo por la paz, antes, durante y después de la masacre de Trujillo. A este, desde el punto de vista de la organización social y económica de la región, le sucede el agudizamiento de la violencia y el posterior trabajo de preservación de la memoria, extendido hasta el día de hoy (figura 9).

Figura 9.
Tiberio vive hoy



Fuente: Tomado de CNMH (2011, p. 8).

Padre Tiberio

El padre Tiberio llega a esta región en un contexto en el que, "según algunos testimonios, cada gamonal ponía su cura y hacía cambiar al que no le funcionaba, o se consideraba peligroso" (CNMH, 2011, p. 97). Y realiza una labor notable: bajo su influjo se crearon 45 empresas comunitarias y otras organizaciones, apoyadas por el Instituto Mayor Campesino (IMCA), la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), la Federación Agraria Nacional (Fanal) y el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA), junto con algunas universidades como la Universidad La Gran Colombia y la Universidad INCCA (p. 98). Sin embargo, el terreno de su actuación es un campo minado.

> Su apoyo a las marchas campesinas, impulsadas por la ANUC para reclamar por la respuesta a las necesidades de la región y localidad, especialmente la del 29 de abril de 1989, fue determinante para que las asociaciones sociales impulsadas por él fueran asociadas con la insurgencia por autoridades locales y regionales, militares y civiles. (p. 94)

> El esfuerzo organizativo del padre Tiberio recogía, de alguna manera, la anterior tradición de trabajo social de la Iglesia católica, inspirada en las encíclicas sociales de la llamada Doctrina Social de la Iglesia y concretada en el trabajo organizativo de algunos jesuitas como los padres Vicente Andrade Valderrama y Francisco Javier Mejía, que habían participado en la creación de la Unión de Trabajadores de Colombia, UTC, la Federación Agraria Nacional (Fanal), y la Unión Nacional de Cooperativas (Uconal). Esas actividades, encaminadas a neutralizar la penetración comunista en el mundo obrero y campesino, llevaron a la creación de sindicatos agrarios en Trujillo, Sevilla y Caicedonia. (p. 94)

Este tejido social es el que vemos desestructurarse rápidamente con la intervención de la alianza mencionada, y se impone el sistema económico, ya para esta altura, desde la lógica mafiosa, narcoestatal. Al respecto, comentan los campesinos:

> Por ejemplo, el café: la roya, la broca… eso acabo con todo. En tierra fría, cuando hay café, todo mundo tiene plata: las mujeres, el pelao, todo el mundo coge plata; en tierra caliente, cuando hay cosecha de algodón o de tabaco, todo el mundo coge plata. Mientras no hay cosecha de café pues no hay nada; es que no hay trabajo. La única finca donde uno escucha que le dan trabajo a todo el mundo, mujeres y hombres, es donde Los Rastrojos o donde Los Machos, que le pagan ochocientos, un millón cien; entonces ese es el único trabajo que hay, la gente va cogiendo pa' allá. Aquí el problema es que no hay en qué trabajar. (CNMH, 2011, p. 124)

Esta lógica económica se puede observar, está cargada de la violencia histórica que viene desde el bipartidismo, una dinámica que se deteriora vertiginosamente con la lógica del narcotráfico. Ahora bien, el trabajo de los laicos por la paz en este periodo debe comprenderse en la articulación que realiza el padre Tiberio en la región, desde el punto de vista del cooperativismo, la economía solidaria, el fortalecimiento y la creación de pequeñas empresas, etc.:

> Yo pienso que en buena medida él fue un tipo que logró cristalizar un objetivo, que sale por cuenta de la Iglesia latinoamericana, y es el de que no hubiese estratificación en clases sociales, que hubiese igualdad, dignidad, que no se tratara

> a los campesinos como lo peor. Él fue un tipo que logró dignificar a los señores del campo, le dio un estatus a la gente aquí, en el pueblo. Quiso inmortalizarse en el sentido de que desaparecieran sesgos tradicionales politiqueros, fue un hombre que quiso sembrar la paz, la solidaridad, elementos centrales para una obra de Dios: se hizo campesino con las personas del campo. (CNMH, 2011, p. 134)

En este testimonio, tenemos dos elementos importantes: primero, el rumbo que se marcaba desde la praxis teológica de la Iglesia latinoamericana y, segundo, la asociación de esta práctica con la construcción ("sembrar") de la paz. Por esto, el padre Tiberio apoya las marchas campesinas y, en un marco mayor, los procesos de democratización del país. Y lo hace desde la ambigüedad de una práctica política orientada por un temor "anticomunista". Esta no es necesariamente una contradicción exclusiva del teólogo práctico, el padre Tiberio, sino que es una contradicción inherente a un sistema cultural-religioso, el catolicismo, en cuyo interior también se manifiesta esta contradicción. Se trata del cristianismo imperial-gamonal conservador y del cristianismo social-revolucionario o profético, siendo el padre Camilo Torres y el padre Tiberio dos polos de esta perspectiva social-revolucionaria.

¿Es el crimen contra el padre Tiberio un crimen de Estado?

La dinámica escurridiza del poder gamonal-criminal en Colombia, y su malicia poscolonial que le posibilita hackear el sistema democrático republicano para continuar una especie de feudalismo terrateniente en moldes democráticos, puede impedirnos comprender la responsabilidad del Estado colombiano en los crímenes cometidos en contra del padre Tiberio y de la población de la región de Trujillo. Empezar a deconstruir o desmontar la "lógica" que justificó y, luego, quiso ocultar la violencia desatada requiere desplazar ciertas nociones y restituir en su lugar ciertos nombres.

> Su apoyo [del padre Tiberio] a las marchas campesinas, impulsadas por la ANUC para reclamar por la respuesta a las necesidades de la región y localidad, especialmente la del 29 de abril de 1989, fue determinante para que las asociaciones sociales impulsadas por él fueran asociadas con la insurgencia por autoridades locales y regionales, militares y civiles. (CNMH, 2003, p. 98; figura 10)

Figura 10.
Trujillo, escenario de terror y muerte



Fuente: Tomado de CNMH (2003, p. 19).

Observamos claramente la alianza y la formación de los bloques diferenciados: autoridades locales y regionales, militares y civiles, por un lado, y asociaciones sociales, campesinos e insurgencia, por otro:

> Según alguno de los entrevistados, la intervención del padre Tiberio en la liberación de Rogelio Rodríguez fue determinante para involucrarlo en el conflicto: el señalamiento de algunos capturados y torturados por Henry Loaiza, alias el Alacrán, sobre las sospechas de que los dineros de la cooperación internacional que recibía y manejaba el padre Tiberio para el apoyo a sus microempresas ocultaban dinero de los rescates pagados a la guerrilla, llevaron a este capo, "una persona muy impulsiva, demasiado loco para tomar sus decisiones", a capturar, torturar y asesinar al sacerdote. (CNMH, 2003, p. 101)

En esta narrativa, trasparece una cierta "inevitabilidad" de quedar involucrado en el conflicto. Sin embargo, lo que hay que considerar es que el propio ser del pueblo es el que está en la mira: el pueblo organizado, el pueblo que se niega a colaborar con los narcotraficantes, el pueblo campesino que trabaja la tierra. En este punto, parece evidente que el pueblo campesino y el pueblo de la tierra luchan en contra de un Estado que dice

luchar en contra de la guerrilla y la insurgencia, pero que, en el fondo, se lucha en contra de los descendientes de la masacre de las bananeras. No se tolera que se rebelen, no se tolera que protesten frente a su explotación, no se tolera su presencia en la tierra que estorba el proyecto de la oligarquía, que hoy es el proyecto del poder narcoestatal:

> La marcha campesina del 29 de abril de 1989, apoyada por el padre Tiberio y sus organizaciones campesinas, […] fue satanizada por el gobernador Ernesto González Caicedo, los mandos del Ejército y la Policía como una acción subversiva, dirigida por el ELN. Obviamente, el hecho de que el ELN hubiera hecho presencia en la marcha no hizo sino confirmar ante los ojos del gobierno departamental, los mandos del Ejército y la Policía, así como a la facción conservadora de los Giraldo y los narcotraficantes en ascenso, las sospechas de que las organizaciones campesinas, las organizaciones de base y el trabajo del padre Tiberio Fernández eran parte de la acción del ELN. (CNMH, 2003, pp. 101-102)

En este momento, el país atraviesa una crisis de consciencia, de autoconsciencia, de identidad. Hay una violencia generalizada que data del siglo anterior, y comienza a emerger la noción de que es importante comprender las causas de esta violencia. Es entonces en la Presidencia de Virgilio Barco que se crea una Consejería Presidencial para los Derechos Humanos y una Comisión para el Estudio de las Causas de la Violencia en 1987. Pero ninguno de estos esfuerzos logra contener la lógica estructural y fundamental de la violencia: el acceso a la tierra, la forma en que se despoja a los propietarios, el modo en que se los reduce a jornaleros, y se somete a la tierra al designio gamonal que, para esta fecha, es narcotraficante.

Ahora bien, lo que hay aquí, según el CNHM (2003), es un "cruce de conflictos" en un proceso de "dominio indirecto del Estado", que se ejerce a través del "uso de los poderes locales y regionales ya existentes" (p. 103). De ahí que sea importante comprender el trasfondo histórico, que es como el telón de fondo sobre el cual se pinta la masacre continuada de Trujillo. Es un telón de fondo extendido por todo el territorio nacional, en tiempo y espacio: está en curso el genocidio de la UP, el cual acontece en medio de masacres y asesinatos selectivos, en un periodo de cerca de diez años[8]; está en curso la narcotización del aparato estatal y el auge del paramilitarismo, que será narcoestatal en colusión con la élite empresarial del país.

Este monstruo poscolonial que se configuró en Colombia acentúa sus ataques intensificando la violencia en momentos y lugares específicos, como un cólico de gastritis

[8] Es importante notar que los aspectos genocidas de la élite oligárquica se fueron sofisticando con el tiempo. La diferencia entre la masacre de las bananeras y el genocidio de la UP dan como resultado en cada una de ellas cerca de 5500 personas asesinadas: las primeras en dos días (5 y 6 de diciembre de 1928) y las segundas a lo largo de diez años (1984-1994).

que acentúa la existencia de una herida a través de un dolor abdominal que, en casos graves, hace doblar a la persona y la postra. Esto es Trujillo, y las cerca de 2500 masacres en las cuales se acentuó la violencia en grado sumo en todo el territorio nacional. El cuerpo y el alma de Colombia (cf. Freire, 2012, p. 92) están gravemente enfermos, heridos, postrados. La relación con el cuerpo es metafórica y literal, así como lo fueron los desmembramientos, las mutilaciones y las laceraciones hechas a los cuerpos, que en cuanto colectivos representan el alma del lugar; así el cuerpo, real y simbólico, está en el centro, en cada punto de dolor ocurrido en el cuerpo y en el alma de Colombia en las masacres.

Sin embargo, el cruce de conflictos en sí, sin abarcar el problema desde un enfoque más general, no explica la violencia y la degradación de la guerra en Colombia. En esto marcamos una diferencia y un aporte desde la teología y la filosofía latinoamericana (que es el marco teórico-conceptual de nuestro trabajo) con respecto al informe del CNMH (2011). Para comprender el fenómeno, es necesario entender la lógica poscolonial de la configuración de los Estados en el continente: su sistema de configuración étnico-racial, sexo-genérica y, consecuentemente, de clase, es decir, socio-económico-cultural. Sin este trasfondo, la masacre queda en un espacio nebuloso que no permite llegar al fundamento teórico que observa este acontecimiento, lo explica y promueve una lógica y una lucha social que pueda contrarrestarlo y evitarlo en el futuro. Frenarlo y evitarlo constituyen elementos esenciales de la lógica de la paz en cuanto reparación y no repetición.

El martirio del padre Tiberio

Su sobrina y sus acompañantes fueron torturados y asesinados frente a él, antes de él. Las palabras son insuficientes. Pero, siendo una parte importante de lo que nos queda, nos corresponde aprender a usarlas para curar el mundo. Las palabras del hermano del padre Tiberio pronunciadas con ocasión de sus honras fúnebres representan una especie de cristología corporal latinoamericana:

> *Intentaron los violentos, desaparecer un cuerpo,*
> *hacerle correr la suerte nefasta de otros cuerpos.*
> *Quisieron que su piel hecha para la caricia y*
> *para ser acariciado, no volviera a sentir.*
> *¡No pudieron! Hoy sigue acariciando a través*
> *del viento impetuoso, y de la suave brisa, miles de metros*
> *de piel de aquellos que amó y por quienes se entregó.*
> *Quisieron quitar sus brazos hechos para el abrazo acogedor,*
> *en la alegría de los logros, en la solidaridad frente al dolor;*
> *hechos para la ofrenda eucarística. ¡Pero se equivocaron!*

Hoy sigue abrazando en todos aquellos brazos que celebran un logro,
en las comunidades, en aquellos brazos que se abrazan en
la tristeza del desplazamiento, en esos brazos que se abrazan
para seguir resistiendo.
Quisieron quitar sus piernas hechas para caminar.
Que lindos son los pies del mensajero de la paz.
¡No pudieron! Hoy sigue caminando en los miles y
miles de mensajeros que hoy recorren ciudades, pueblos
y veredas, para gritar que es posible la civilización
del amor, la solidaridad, la justicia y la paz.
Quisieron erradicar su intimidad,
el lugar de donde brota la simiente. ¡No pudieron!
Hoy sigue íntimo en quienes le amamos, y su capacidad de engendrar
Reino de Dios, Justicia, Verdad,
Organización comunitaria, no fue cercenada
Quisieron desaparecer su cabeza, con ella la creatividad,
la inteligencia, la capacidad de comunicarse, la alegría,
el ingenio, la picardía. ¡No pudieron!
Porque su proyecto no era un proyecto egoísta, era el
Proyecto de Jesús de Nazaret,
cielo y tierra pasarán,
mis palabras jamás pasarán. (CNHM, 2003, pp. 72-73)

En efecto, estas palabras, pronunciadas en abril de 1990, "condensan con fuerza ilustrativa los usos sociales del cuerpo y cómo su fragmentación es comprendida social y políticamente" (CNMH, 2003, p. 72). El Alacrán, así sea un narcotraficante, representa al Estado colombiano, a su aparato de poder, que opera por el abandono (por omisión) y de manera indirecta:

> Esta confluencia entre los aparatos estatales de seguridad, los grupos locales de poder previamente existentes y los grupos del cartel en ascenso se mueve dentro de lo que se puede caracterizar como formas de "dominio indirecto del Estado" que significan la manera como los aparatos centrales del Estado operan por medio de los poderes locales y regionales ya existentes. En ese sentido, el caso Trujillo podría ilustrar el estilo de análisis de Stathis Kalyvas sobre las guerras civiles, pues muestran la manera como interactúan lógicas nacionales con luchas regionales y locales, a veces con poca o ninguna relación con la lógica nacional. Y en la dinámica local, podría analizarse la manera como la crueldad y sevicia de los actuales actores violentos se entroncan con una tradición regional de violencia, que hunde sus raíces en el

> mediano plazo de esa región. En síntesis, la masacre se produjo en una lógica de carácter preventivo que se reforzó por la importancia del municipio como corredor estratégico que condensa todos los actores de violencia presentes en ese momento en el país. (CNMH, 2011, p. 103)

Ahora bien, ¿qué nos dice el carácter extremo de la violencia perpetrada en Trujillo sobre el Estado colombiano? Llegar a esta pregunta implica haber vencido las lógicas del terror difuso, una lógica que opera para dificultarnos llegar a esta pregunta. Son manifestaciones del terror difuso "discontinuidad espacial y continuidad en el tiempo de los hechos de violencia, dificultad en aprehender el carácter colectivo de la violencia frente a homicidios selectivos, individuales, invisibilización del victimario con el ocultamiento o eliminación de las víctimas y sus cadáveres" (CNMH, 2011, p. 63).

Una vez superado este obstáculo, preguntamos ¿qué nos dice el carácter extremo de la violencia perpetrada en Trujillo sobre el Estado colombiano y su oligarquía narcoparamilitar? Es necesario ahondar en esta cuestión para comprender la degradación de la violencia en este escenario y las posibles vías de transformación. Si para el hermano del padre Tiberio el proyecto de su hermano era el de Jesús, existe algo que conecta ambas historias en cuanto al terror. El arma de terror del Imperio romano, la cruz, se degradó en el terror difuso de las torturas y masacres en lugares escondidos en Colombia, una situación que parece encuadrarse en el concepto de guerras civiles (Kalyvas, 2006). Pero ¿qué es esta lógica de carácter preventivo? Para comprender y ampliar el significado de esta expresión, necesitamos recurrir a la filosofía crítica contemporánea:

> Aunque pensamos en la defensa propia como una respuesta a un ataque que se inició desde fuera, el yo privilegiado no necesita de instigación alguna para marcar sus límites y decidir sus exclusiones. "Cualquier amenaza posible" —es decir, cualquier amenaza imaginada, cualquier fantasma de amenaza— es suficiente para desatar la violencia autoproclamada. (Butler, 2020, p. 26)

Esto se torna válido, aunque de formas distintas, tanto para el yo-torturador representante del Estado colombiano, el general José Vicente Urueña, por ejemplo, como para el yo-degradado representado por el torturador narcoparamilitar. Ambos pertenecen a la misma lógica del "yo-privilegiado" que actúa "en defensa propia" siguiendo una "lógica de carácter preventivo (figura 11).

Figura 11.
Sueños y resistencia. Evangelio hecho vida



Fuente: Tomado de CNMH (2003, p. 34).

La voz del padre Tiberio y la voz del laicado

Es solo cuando comprendemos al Estado (fallido), y a su Ejército (al servicio de las élites), en medio de una dictadura disfrazada y disimulada, como telón de fondo de todo el escenario, que entendemos al campesinado orientado por el trabajo de sacerdotes y ministros, como un trabajo por la democracia y por la paz.

En este punto, podría alguien preguntarnos ¿cómo puede el padre Tiberio representar la voz del laicado en los hechos de Trujillo? Esta es una pregunta importante, porque nos permite ilustrar la condición extrema de un pueblo sometido a un Estado dictatorial cuyo style democrático nos retrotrae a la Colonia. Este es un reflejo constante en los espejos de este libro, a saber: la insistencia en el seguimiento al programa crítico instaurado por la pregunta de Spivak (2003): "¿pueden hablar los subalternos?

El carácter crítico de esta pregunta proviene de un campo disciplinar distinto, a saber: la crítica literaria. Es Paul de Man, maestro de Gayatri Spivak, quien advierte: "la posibilidad de hablar no hay que darla por sentado" (Asensi Pérez, 2009, p. 14). Expandamos esta frase hacia la siguiente expresión: "dense cuenta de que hay quienes no están logrando hablar". Una expresión aún más precisa, basada en la realidad de la masacre continuada y de la amenaza constante a los sobrevivientes y a quienes trabajan por la memoria, sería esta: "si hablan los matan".

El intelectual, crítico, consciente de este impase discursivo del habla subalterna, recurre a la retórica del tejido histórico y, leyendo a contrapelo, escucha la voz de los subalternos usando como puerta de entrada la historia del padre Tiberio. Nótese que no estamos afirmando que "él sea" la voz del laicado en Trujillo. Estamos afirmando que su vida y su muerte nos permiten "ver" una comunidad laical por detrás de él cuyo compromiso con su trabajo eclesial constituye la traducción de un trabajo laical de construcción de democracia y paz desde la fe católica.

De este modo, cuando contamos la historia del padre Tiberio, procuramos un mecanismo discursivo que pudiera abrir el panorama hacia una subalternidad extrema, la de un laicado que desde su región local es el extremo que recibe toda la violencia de un Estado criminal cuyas "operaciones" se extienden un par de siglos hacia atrás en el tiempo (Flórez Suárez et al., 2020). Pueden ser destacadas tres instancias de escucha de una voz laical de resistencia a través de la lucha por la preservación de la memoria, en la historia de vida y muerte del padre Tiberio: a) el trabajo por la paz desde el punto de vista de la organización social y económica de la región, b) las palabras del hermano del padre Tiberio como un texto de una cristología latinoamericana desde el laicado y c) el trabajo de preservación de la memoria, extendido hasta el día de hoy. ¿Podemos escuchar la voz del laicado en medio de estas tres instancias?

Estudiar al laicado: ¿puede la persona laica hablar?

Esta pregunta está calcada en una cuestión de la crítica poscolonial. En 1985, Spivak pregunta, en el campo de la historiografía de la India, si la mujer, la subalterna, puede ser escuchada en la representación que de ella se hace en los textos. "Can the subaltern speak?" es una puerta de entrada hacia la consideración de la organización de los subalternos o clases oprimidas, y sus posibilidades de adquirir su voz, su habla, puesta en escena en el sistema discursivo de poder. A lo largo de las investigaciones sobre Iglesia católica y paz, pudimos observar su historia como la de un curso de complicidades, indiferencia y comprometimiento. Sin embargo, esta también ha sido la historia de la emergencia de un sujeto subalterno que, eventualmente, en medio de la historia colonial colombiana, "se convierte" a la causa de la paz.

¿Cuál es este sujeto? Es el cristiano de la liberación, es el cristiano de la paz; son los cristianos constructores de paz. Como hemos visto, la conversión hacia el cristianismo de liberación no ha sido fácil. ¿Se ha convertido acaso la Iglesia católica como institución al cristianismo de liberación? ¿Por qué se experimenta tanta resistencia frente a los pasos hacia ese cristianismo que está dando el propio papa Francisco? ¿Cuáles son las dificultades estructurales que enfrenta el catolicismo romano hacia su conversión al cristianismo de liberación que es el cristianismo de la paz?

Consideramos que una de las estructuras que bloquean estos caminos se encuentra alrededor del laicado. Como se pudo observar, en su fundamentación teológica se afirma que la cuestión aún "está en construcción". ¿Cómo es posible que el sacerdocio universal de todos los creyentes, piedra fundamental de la fe del testamento cristiano, esté aún en construcción después de 2000 años de cristianismo? ¿En qué dobleces de la historia ha estado escondido (forcluido) el sacerdocio del laicado? La sola expresión "sacerdocio del laicado" hace saltar a la vista la contradicción (así como en la cuestión del género mencionada).

La Iglesia ha trabajado y reformulado teológicamente "la cuestión del laico". Entretanto, el clericalismo persistente es estructural. Es importante matizar la afirmación de Parra Mora (2017): la Iglesia es jerárquica, por tanto, no es democrática; y aunque no sea específicamente "monárquica", lo es cuando pensamos en Dios como su jerarca en el cielo. Esta estructura eclesiástica es, hasta cierto punto, una negación u ocultación de Dios como Pueblo. El Pueblo de Dios (laicado) aparece subsumido en la estructura, sin voz ni voto. ¿Cómo podremos estudiar un sujeto sin voz?

Cuando estudiamos la relación entre la Iglesia como episcopado y la paz, contamos tanto con la narrativización y textualización de los hechos de los jerarcas como con su voz en las intervenciones políticas en construcción de paz. Con el laicado es diferente. No solo porque es un sujeto más difícil de identificar en el plano político y social, sino porque sus acciones deberán siempre estar enmarcadas en un cuadro institucional eclesiástico. Sabemos que la persona laica está en las organizaciones campesinas lideradas por los sacerdotes en cada región, en los testimonios de las investigaciones sobre memoria histórica y cultural de Colombia, en las ausencias y en los silencios de las narrativas oficiales, etc.

Por esto, no representaremos al laicado no solo porque sería una apropiación indebida de un sujeto subalterno (el laico), sino también por las imposibilidades teóricas que estamos mencionando. Esto es también un problema de la lógica identitaria, de cómo las instituciones tradicionales conciben la identidad de sus miembros. Para la institución, sus laicos son exclusivamente católicos. Sin embargo, ¿son los laicos de la Iglesia católica en Colombia "solo cristianos"? Cuando actúan en procesos de construcción de paz, ¿actúan siempre como laicos católicos, es decir, desde su "fe"?

La imposibilidad teórico-práctica de representar al laicado nos conduce a una adaptación del objetivo, un ajuste del foco y una precisión en la metodología. Se trata de visibilizar las experiencias históricas, que hemos llamado ESCP, y a través de esta visibilización abrir un espacio textual para vislumbrar, inferir o deducir la praxis laical en el horizonte de la paz. En estas experiencias, podrán discernirse los diferentes laicados de los diferentes cristianismos; ¿por qué no también apelar a la noción de "cristianos anónimos" de Karl Rahner (1997)? Veremos al Pueblo de Dios, pertenezca o no institucionalmente al cristianismo, trabajando por la paz.

El laicado, este laicado en sentido amplio, no puede ser controlado, como sí pueden serlo, en mayor medida, los jerarcas y sacerdotes (pastores y ministros) en la institución. Y el laicado no puede ser controlado, justamente porque la divinidad no puede ser controlada. "El viento sopla donde quiere, y oyes su sonido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va" (Jn 3,8). La crítica poscolonial en su crítica de la historiografía oficial ha percibido este espacio de irrepresentabilidad y, sin renunciar a la praxis y al comprometimiento con la transformación de las estructuras de opresión, avanza con esta consciencia.

> El lenguaje de lo universal (es decir, el lenguaje de la igualdad), que cada día debe ser reinventado como partitura común, se presenta también como un lenguaje híbrido y mezclado. Más allá de toda retórica, este lenguaje forma la única base para la articulación de una política posible de la multitud. (Mezzadra, 2008, p. 278)

El laicado habla el lenguaje híbrido y mezclado de la paz, ese lenguaje que se reinventa como partitura común, en medio de esfuerzos que provienen de diferentes estructuras identitarias. En este sentido, la propuesta de estudiar al laicado se presenta como esta tarea "híbrida y mezclada". Estudiamos al laico, pero el laico no siempre es católico, no siempre está en la Iglesia, no siempre se entiende como "Pueblo de Dios", o del mismo Dios. Además, el laicado no siempre está consciente de la necesidad de trabajar por la paz. Esto es importante decirlo porque, al estudiar al laicado en las ESCP, no estamos extrapolando su praxis a todo el laicado. El análisis de las ESCP no reduce a ello la comprensión del laicado (que es mucho más diverso, y no siempre está comprometido con la paz). Destacar su compromiso, cuando se da, nos permite ver, más que al laicado y a la Iglesia católica, la forma en que el cristianismo de liberación converge con el laicado en una construcción que busca la paz.

Perspectivas de una teología de la paz



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lo significativo, como lo señala Byler (2010),

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una mirada a la teología de la liberación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Se trata de la pluralización del sujeto en la teología:

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

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

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

Retomar la paz en teología

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Centralidad de los derechos humanos en una teología para la paz

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

El preámbulo de la Declaración Universal de Derechos Humanos así lo expresa:

> Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la consciencia de la humanidad, y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias. (Naciones Unidas, 1948)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El escenario internacional

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿Democracia en Colombia?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La justicia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La verdad: "Decirle la verdad al poder"

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

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

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

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

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

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

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

[13] Para profundizar en el término, véase Cunha (2020, pp. 16-25)

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

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

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

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

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

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

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

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

La verdad bíblica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

[16] Francia Márquez, en "Debate sobre reforma policial", organizado por El Espectador, el 22 de noviembre de 2021

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

De la verdad a las verdades

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La reparación y reconciliación: mirar al mal de frente[18]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una economía para la paz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro […] ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Max-Neef y Smith (2014) agregan:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De esta manera,

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

Desde la perspectiva ecofeminista[20], la propuesta se enmarca en la vía de

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

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

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

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

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

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

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

Una economía donde las mujeres sean valoradas y reconocidas:

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

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

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

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

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

Culturas, diversidad y trabajo por la paz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De esta manera, "el buen vivir" es sustentado por las

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Espiritualidades de liberación: más allá de Dios Padre

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

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

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

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

La teología de las religiones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Un ethos cotidiano para la paz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Y añade:

> Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos. Pero estamos llamados a ser los instrumentos del Padre Dios para que nuestro planeta sea lo que él soñó al crearlo y responda a su proyecto de paz, belleza y plenitud. El problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis y hace falta construir liderazgos que marquen caminos, buscando atender a las necesidades de las generaciones actuales incluso a todos, sin perjudicar a las generaciones futuras. Por tanto, se vuelve indispensable crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas, antes que las nuevas formas de poder derivadas del paradigma tecnoeconómico terminen arrasando no solo con la política, sino también con la libertad y la justicia. (n.º 53)

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

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

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

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 construidos 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, territorio[24], 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 interrreligioso 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 sietes 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 cuente […] 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 reinvención del Estado que "no sea centralizado, burocrático y controlador, sino que esté arraigado en la comunidad y sea responsable ante ella" (p. 111). La reinvención 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 brindarle 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 trasparecen 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 violencia[25] 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 conllevan 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 consciencia 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 conduela 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 liberal[26] 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 trasnacionales, 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 vacuo, 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 movilizarnos 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, des-responsabilizadora 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 Ulcue, 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 suyas 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 desmantelar el carácter colonizador que arropa 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 economía[27] 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 cultual, sino porque de alguna manera es el propio pueblo el que está siendo sacrificado mediante la explotación ritual. (Irarrazával 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 infrahumanas, 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. (Irarrazával 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 psicoesfera, 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 cardiacos) 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 esperma, 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 desmantelar 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 prosperidad[28], 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 destacan[29] 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 Irarrazával 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 cuidados.

---

[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 obedecer[30] 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 pervertidos". ¿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 substitución 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 deuteronómico 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 deuteronómica 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 pervertido, 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 destruidor 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 reinvención 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 vivientes 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 crujir sus estructuras; presiente 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.

Referencias

Abril Bonilla, N. y Uribe Larrota, L. F. (2018, 7 de febrero). ¿Qué pasó con los programas de desarrollo en territorios del conflicto? *El Espectador*. https://www.elespectador.com/colombia-20/analistas/que-paso-con-los-programas-de-desarrollo-en-territorios-del-conflicto-article/

Acosta Oidor, C., Uribe Mendoza, C., Amaya Panche, J., Idrobo Velazco, A., Aliaga Sáez, F. y Ballén Velásquez, D. A. (2019). Reconciliación y construcción de la paz territorial en Colombia. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 121,* 91-112. https://doi.org/10.24241/rcai.2019.121.1.91

Acosta, A. (2010). *El buen vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la constitución de Montecristi*. Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS. https://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf

Acosta, A. (2012). *Sumak kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos.* Abya-Ayala.

Acosta Rodríguez, R. (2012) *Ecoteología: La opción por la tierra como lugar teológico.* https://amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/1422899613_attach74.pdf

Agudelo, D., Carrasquilla, J. y Rojas, L. (2004). Teología: Su epistemología y los nuevos paradigmas. *Thologica Xaveriana, 151*, 449-468. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20191

Almada, S. (2019). Justicia: Perspectiva bíblica. En M. J. Caram y M. A. Leguizamón (coords.), *La justicia y la cuestión del otro vulnerado: Acercamientos multidisciplinares en diálogo con la teología* (pp. 39-64). Tirant lo Blanch. https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=778580

Alonso Schökel, L. (2007). *La Biblia de nuestro pueblo: Biblia del peregrino.* Mensajero.

Althaus-Reid, M. M. (2001). Sexual Salvation: The theological grammar of voyeurism and permutations. *Literature and Theology*, 15(3), 241-248. https://doi.org/10.1093/litthe/15.3.241

Althaus-Reid, M. (2008). Marx en un bar gay: La teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad. Numen: *Revista de Estudo e Pesquisa da Religião,* 11(1-2), 55-69. https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21772

Althaus-Reid, M. (2019). Marx in a gay bar: Indecent theology as a reflection on the theology of liberation and sexuality. Conexión Queer: *Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer,* 2(1), 29-48. https://repository.usfca.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1010&context=conexionqueer

Álvarez Feáns, A. (2005). *François Houtart , sociólogo y sacerdote : "Tenemos que cambiar este sistema"*. Cetri. https://www.cetri.be/Francois-Houtart-sociologo-y

Álvarez Rodríguez, J. F. (2017). *Economía social y solidaria en el territorio: Significantes y co-construcción de políticas públicas*. Pontificia Universidad Javeriana. http://base.socioeco.org/docs/economia_social_y_solidaria_en_el_territorio.pdf

Amoraga Montesinos, F. y Alonso Martos, A. (2006). Enmanuel Lévinas: "Paz y proximidad". *Revista Laguna,* 18, 143-151. https://riull.ull.es/xmlui/handle/915/16845

Anández, C., Blanco, R., Boffano, J. C., Carbajal, M., Carrrere, M., Mattioli, L., Pignataro, G., Pozzo, J., Rodriguez, P., Saura, A., Suarez, M. J., & Willat, Fernando. (2018). Derechos Humanos se construyen con Democracia y Desarrollo. https://www.gub.uy/ Esecretaria-derechos-humanos/comunicacion/publicaciones/derechos-humanos-se-construyen-democracia-desarrollo

Anríquez Novoa, G. y Anríquez Novoa, Á. (1994). *La legitimidad del derecho: Hacia una teoría personalista*. Editorial Jurídica de Chile.

Aquino Júnior, F., Céspedes, G. y Ortiz Cotte, A. (eds.) (2020). *La fuerza de los pequeños: Hacer teología de la liberación desde las nuevas resistencias y esperanzas.* Fundación Amerindia.

Aránguez Sánchez, T. (2021). La introducción de los conceptos interseccionalidad y discriminación múltiple en el sistema jurídico: Fricciones con los derechos de las mujeres". En R. M. Rodríguez Magda (coords.), *El sexo en disputa: De la necesaria recuperación jurídica de un concepto* (pp. 191-219). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Santillana.

Arias Barrero, L. A. (2011). Indígenas y afrocolombianos en situación de desplazamiento en Bogotá. *Trabajo Social*, 13, 61-76. https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/28365/28724

Arias Marín, A. (2015). Tesis sobre una teoría crítica de los derechos humanos. *Revista de Filosofía Open Insight*, 6(9), 11-33. https://www.scielo.org.mx/pdf/rfoi/v6n9/v6n9a2.pdf

Arteaga-Cruz, E. L. (2017). Buen vivir (*sumak kawsay*): Definiciones, crítica e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador. *Saúde debate*, 41, 907-919. https://doi.org/10.1590/0103-1104201711419

Asad, T. (1993). The construction of religion as an anthropological category. En *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam* (pp. 27-54). Johns Hopkins University Press.

Asensi Pérez, M. (ed.) (2009). La subalternidad borrosa: Un poco más de debate en torno a los subalternos. En G. C. Spivak, *¿Pueden los subalternos hablar?* (pp. 9-39). Museu d'Art Contemporani de Barcelona. https://img.macba.cat/public/document/2020-02/spivak_pueden_hablar_los_subalternos.1.pdf

Assmann, H. (1991). *Sobre ídolos y sacrificios: René Girard con teólogos de la liberación.* Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Austin, J. L. (1990). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.

Ávila Gaitán, I. D. (2021, 24 de mayo). Estado narco-paramilitar, policía, lumpen y paro nacional. *Desde Abajo,* 279. https://www.desdeabajo.info/ediciones/edicion-n-279/item/estado-narco-paramilitar-policia-lumpen-y-paro-nacional-2.html

Ávila, A. (2021, 14 de abril). El derrumbe de la democracia colombiana. *El Espectador.* https://www.elespectador.com/opinion/columnistas/ariel-avila/el-derrumbe-de-la-democracia-colombiana-column/

Ballén Rodríguez, J. S. (2020). Deseo mimético y liberación en la inteligencia de las víctimas. *Revista Filosofía* UIS, 19(2), 181-205. https://doi.org/10.18273/REVFIL.V19N2-2020010

Barreto Henriques, M. (2015). El programa de desarrollo y paz del Magdalena Medio: ¿Un modelo de construcción de paz para el postconflicto en Colombia? *Papel Político*, 20(2), 461-479. https://doi.org/10.11144/Javeriana.papo20-2.pdpm

Bauman, Z. (1999). *Culture as praxis*. Sage.

Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas: La humanidad y sus parias*. Paidós.

Beauvoir, S. de. (1956). *Para una moral de la ambigüedad.* Schapire.

Belalcázar Valencia, J. G. (2011). Las comunidades de paz: Formas de acción colectiva en resistencia civil al conflicto armado colombiano. *Revista Entorno Geográfico*, 7-8, 196-209. https://bibliotecadigital.univalle.edu.co/bitstream/handle/10893/8324/las%20comunidades%20de%20paz.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Beltrán Acero, C. J. (2011). *Esperança no cotidiano: Da escatologia cristã à escatologia de Libertação* [tesis de maestría, Universidade Metodista de São Paulo]. http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/2194/2/Carlos%20Beltran%20Acero%202%20.pdf

Beltrán Acero, C. J. (2015). *"O Cristo afogado: Uma nao cristología". Religiao, literatura y pós-colonialismo* [tesis doctoral, Universidade Metodista de São Paulo]. http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/1571/2/Carlos%20Jose.%20O%20CRISTO%20AFOGADO.pdf

Beltrán Acero, C. A (2020). "Reclaiming queer seeds of theological agriculture". En L. Isherwood y H. Córdova Quero (eds.), *The indecent theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America* (pp. 167-189). Londres: Routledge.

Benjamin, W. (2014). *El capitalismo como religión, seguido de fragmento teológico-político.* La Llama.

Bhabha, H. (1994). *El lugar de la cultura.* Manantial. https://asodea.files.wordpress.com/2009/09/bhabha-homi-el-lugar-de-la-cultura.pdf

Boff, L. (1982). *Iglesia, carisma y poder: Ensayos de eclesiologia militante.* Sal Terrae.

Boff, L. (1992). *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante.* Sal Terrae.

Boff, L. (2008). *Eclesiogênese: A reinvenção da Igreja.* Ediotora Record.

Brooks, F. (s. f.). *Lacan - Je ne parle jamais de la liberté* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=09WhLvU2Fqs

Boyer, P. (2018). What is the root of group conflict? *En Minds make societies: How cognition explains the world humans create* (pp. 39-67). Yale Univesity Press.

Briceño Muñoz, L. H., Torres Bustamante, M. C., Córdoba Caviedes, Á. F., Le Blanc, J. y Maldonado Castellanos, D. F. (2016). *Construcción de desarrollo y paz: Aprendizajes y recomendaciones desde los territorios.* Redprodepaz. https://www.cinep.org.co/publi-files/PDFS/20160704.construccion_desarrollo_paz.pdf?

Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia. Paidós.*

Byler, D. (2014). *No violencia y genocidios.* Biblioteca Menno. https://www.menonitas.org/bib_menno/descargas/Byler%20%C2%B7%20No%20violencia.pdf

Caballero Fula, H. (2007). Comunidades indígenas del cauca y la lucha por la tierra. *Revista Semillas.* https://www.semillas.org.co/es/revista/comunidades-indgenas-del-cauca-y-la-lucha-por-la-tierra

Cabrales, O. (2015). El principio del buen vivir o "*sumak kawsay*" como fundamento para el decrecimiento económico. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana,* 36(113), 83-99. https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2015.0113.04

Cabrera, J. D. (2020, 6 de agosto). *Teología para la paz.* Dejusticia. https://www.dejusticia.org/column/teologia-para-la-paz/

Calvo Rufanges, J. (2008). *El Foro Social Mundial: Nuevas formas de hacer política.* Universidad de Deusto. https://www.corteidh.or.cr/tablas/25643.pdf

Campese, G. (2017). *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones: Método y desafíos.* Iteso. https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/4679/Teolog%c3%ada%20y%20Migraci%c3%b3n.pdf?sequence=3&isAllowed=y

Camprubí, B. (2017). *Estudio de caso: Comunidad de Paz Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Ruptura con el Estado como resistencia a la guerra.* https://porlatierra.org/docs/c21b8d4a0cc333bbbfdd2bd6ce4a927d.pdf

Cante, F. (2007). *Acción política no violenta, una opción constructiva para enfrentar el conflicto.* https://repository.urosario.edu.co/server/api/core/bitstreams/be0b2fa2-4378-426d-9f89-c2038f7a8f52/content

Cañaveral Orozco, A. (2015). *Siervos, talentos, usuras y resistencias*. Corporación Claretiana Norman Pérez Bello.

Caram, M. J. y Leguizamón, M. A. (coords.) (2019). *La justicia y la cuestión del otro vulnerado: Acercamientos multidisciplinares en diálogo con la teología*. Tirant lo Blanch. https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=778580

Cárdenas-Rivera, M. E. (2014). Economía social y derechos humanos. Derecho y Realidad, 12(23), 67-100. https://doi.org/10.19053/16923936.V1.N23.2014.4557

Cardoso de Souza, M. (2019). Revisión del concepto de minorías: Especial diferencia a la doctrina y derecho brasileños. *Revista Internacional de Pensamiento Político,* 14, 193-208. https://dx.doi.org/10.46661/revintpensampolit.4776

Carhuachín, C. G. (2020). La ética del estado de T. B. Maston. *Palabra y Vida: Revista de investigación bíblica, teológica, pastoral y testimonial*, 4, 3-19. https://www.unireformada.edu.co/wp-content/uploads/2020/09/Revista-Plabra-y-Vida-Edici%C3%B3n-N4.pdf

Cáritas Colombiana. (2020, 8 de septiembre). *Arzobispo de Bogotá resalta el papel de la Iglesia como constructora de paz.* https://caritascolombiana.org/arzobispo-de-bogota-resalta-el-papel-de-la-iglesia-como-constructora-de-paz/

Carrasco Conde, A. (2013). *La limpidez del mal: El mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling*. Plaza y Valdés.

Carta de la Tierra Internacional. (s. f.). https://cartadelatierra.org/lea-la-carta-de-la-tierra/preambulo/

Casaldáliga, P. y Vigil, J. M. (2007). Espiritualidad y pluralismo religioso. *Revista Internacional Concilium,* 1(319), 141-147. https://servicioskoinonia.org/Vigil/textos/recientes/VigilCasaldaligaConcilium2007.pdf

Casas Ramírez, J. A. (2012). *"¿Dónde está tu Dios?": Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI*. Theologica Xaveriana, 62(174), 343-378. https://doi.org/10.11144/Javeriana.tx62-174.detd

Castilla Madriñán, P. (2021). Economía de los cuidados (feminista) o economía para la vida. *Revista Utopía, 119*. https://revistautopia.org/reflexion-economia-de-los-cuidados-feminista-o-economia-para-la-vida/

Castillo, J. M. (2009). *La humanización de Dios: Ensayo de cristología*. Trotta.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.

CELAM. (2018, November 6). *Pastoral de los Derechos Humanos: Monseñor Romero, la voz de los sin voz*. Consejo Episcopal Latinoamericano. https://www.celam.org/pastoral-de-los-derechos-humanos-monsenor-romero-la-voz-de-los-sin-voz-2714.html

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2003). *Tiberio vive hoy: Testimonios de la vida de un mártir, Tiberio Fernández Mafla*. https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/02/tiberio-vive-hoy_testimonios-de-la-vida-de-un-martir.pdf

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2011). *Trujillo: Una tragedia que no cesa.* https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/Trujillo-Una-tragedia-que-no-cesa.pdf

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/bastaYa/basta-ya-colombia-memorias-de-guerra-y-dignidad-2016.pdf

Chakrabarti, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference. P*rinceton University Press.

Chung, H. K. (1991). *Come Holy Spirit-renew the whole Creation: Signs of the Spirit. Official report of the seventh assembly of the WCC. WCC.*

Ciocchini, P. (2019). *El rol de los jueces en el marco de la 'lucha contra el delito' en el Sur Global: un análisis comparativo de los casos de la Provincia de Buenos Aires y Metro Manila. Estudios Socio-Jurídicos, 21(2). https://doi.org/10.12804/REVISTAS.UROSARIO.EDU.CO/SOCIOJURIDICOS/A.7910*

Comisión *Económica para América Latina y el Caribe. (s. f.). Daño y pérdida de biodiversidad.* https://www.cepal.org/es/temas/biodiversidad/perdida-biodiversidad

Comisión Intereclesial de Justicia y Paz. (2017, 10 de noviembre). *Álvaro Ulcué Chocué*. https://www.justiciaypazcolombia.com/alvaro-ulcue-chocue-4/

Comunidad de Paz de San José de Apartadó. (2005). *CDP San José – Comunidad de Paz de San José de Apartadó.* https://cdpsanjose.org/

Congregación para la Doctrina de la Fe. (2002, 24 de noviembre). *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_sp.html

Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño. (1979). *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.* https://celam.org/wp-content/uploads/2021/05/3-conferencia-general-puebla.pdf

Consejo Municipal para la Gestión del Riesgo de Desastres. (2012). Consejo Municipal para la Gestión del Riesgo deDesastres.CMGRD. https://www.google.com/search?q=ubicacion+geografica+del+municipio+de+toribio+cauca&sca_esv=2f8a927169b693f8&sca_upv=1&rlz=1C1GCEU_esCO1013CO1013&ei=mLxkZbRNz5PBuQ_sxozAAg&oq=ubicacion+geografica+del+municipio+de+Tori&gs_lp=Egxnd3Mtd2l6LXNlcnAiKnViaWNhY2lvbiBnZW9ncmFmaWNhIGRlbCBtdW5pY2lwaW8gZGUgVG9yaSoCCAAyBRAhGKABMgUQIRigATIFECEYoAEyBRAhGKABMggQIRgWGB4YHUiQY1CMBViPUHABeAKQAQCYAbACoAGhI6oBCDAuMTIuOC4yuAEByAEA-AEBwgIEEAAYR8ICChAAGIAEGIoFGEPCAg0QABiABBiKBRjJAxhDwgILEAAYgAQYigUYkgPCAgUQABiABMICBRAuGIAEwgIGEAAYFhge4gMEGAAgQYgGAZAGCA&sclient=gws-wiz-serp

Consejo Regional Indígena del Cauca. (2004). *¿Qué pasaría si la escuela…? 30 años de construcción de una educación propia*. http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/1014/5615/3700/pebi.pdf

Constitución Política de Colombia. (1991). *Gaceta Constitucional n.º 114.*

Corcione-Nieto, M. A., Fernández-Osorio, A. E. y Cabrera-Cabrera, L. J. (2021). *Academia, conflicto armado y paz en Colombia: Un acercamiento desde la geopolítica del conocimiento*. Dados, 64(4), e20190193. https://doi.org/10.1590/DADOS.2021.64.4.247

Cordova Quero, H. (2020). Hacia un breve glosario *queer:* Algunas nociones acerca del género, la sexualidad y la teoría *queer. Análisis: Revista Colombiana de Humanidades, 52(96), 95-121.*

Courtheyn, C. (2017). *Peace geographies: Expanding from modern-liberal peace to radical trans-relational peace. Progress in Human Geography, 42(5)*, 741-758. https://doi.org/10.1177/0309132517727760

Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review, 43(6),* 1241-1299. https://doi.org/10.2307/1229039

Cunha, D. N. M. (2020). *Fundamentalismos, crisis de la democracia y amenaza a los derechos humanos en América del Sur: Tendencias y desafíos para la acción.* KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço. https://alc-noticias-media-es.s3.us-west-2.amazonaws.com/2021/02/08222122/FundamentalismosES.pdf

Cutts, S. (dir.) (2017). *Happiness.* Steve Cutts.

Dausá, A., Gallazi, S., Gevara, I., Asselborn, C., Galíndez, G., Alessio, J. y Molina, J. C. (2015). *Una visión bíblico-teológica. Tiempo Latinoamericano*, 100, 38-45.

Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase.* Akal.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Trilce.

De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis* Latinoamericana, 16(54), 17-39.

De Sousa Santos, B. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos.* Trotta.

Declaración del II Parlamento de las Religiones del Mundo, celebrado en Chicago en 1993. Hacia una ética mundial: Una declaración inicial (1993). https://www.weltethos.org/1-pdf/10-stiftung/declaration/declaration_spanish.pdf

Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.

Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia.* Anthropos.

Dos Santos, R. W. (2020). A dessacralização das Ciências Sociais da Religião no Brasil nas trilhas de Weber, Bourdieu e Pierucci. *Tempo Social, 32, 399-420.* https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2020.158831

Dube, M. W. (2000). *Postcolonial feminist interpretation of the Bible.* Chalice Press.

Dupuis, J. (1993). *Introduzione alla cristologia.* Casale Monserrato.

Dussel, E. (1984). Teologías de la "periferia" y del "centro": ¿Encuentro o confrontación? Concilium: *Revista Internacional de Teología, 191, 141-154.* https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/142.1984_espa.pdf

Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Verbo Divino. http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/93.pdf

Dussel, E. (2002). "World religions and secularization from a post-colonial and anti-eurocentric perspective". En D. R. Peterson & D. R. Walhof (eds.), *The invention of religion: Rethinking belief in politics and history* (pp. 179-189). Rutgers University Press.

Dussel, E. (2007). *Política de la liberación: Historia mundial y crítica*. Trotta.

Dussel, E. (2017). *La crítica de la teología como crítica de la economía. Cuadernos Filosóficos, 15.* http://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/13795/DUSSEL-E.-Cr%c3%adtica-de-la-teolog%c3%ada-como-cr%c3%adtica-de-la-pol%c3%adtica.pdf?sequence=3&isAllowed=y

Echeverría, B. (2008). La modernidad americana: Claves para su comprensión. En *La americanización de la modernidad (pp. 17-49)*. Era.

Economistas sin Fronteras. (2014). *Economía en colaboración, 12.* http://www.ecosfron.org/wp-content/uploads/DOSSIERES-EsF-12-Econom%C3%ADa-en-colaboraci%C3%B3n.pdf

El Reino de Dios, política y ciudadanía: Una visión cristiana radical. (s. f.). Red Cristiana Radical. http://redcristianaradical.org/el-reino-de-dios-poliacutetica-y-ciudadaniacutea.html

Ellacuría, I. (1989). Hacia una conceptualización de los derechos humanos. https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C05-c25-.pdf

Ellacurría, I. (1981, 15 de septiembre). *Historización de los derechos humanos en los países subdesarrollados y oprimidos.* https://www.uca.edu.sv/centro-documentacion-virtual/wp-content/uploads/2015/03/C05-c21-.pdf

Epalanga, C. T. B. (2015). *Dios y las víctimas de la historia en Johann Baptist Metz.* Universidad Pontificia de Comillas. https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/6640/DEA000095.pdf?sequence=1

Escalante, L. A. (2018). *Implicaciones pragmáticas del discurso teológico.* Theologica Xaveriana, 68(186), 46-67. https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.ipdt

Espinosa Arce, J. P. (2017). Una teología de la paz como proyecto alternativo de vida personal y comunitaria. *Revista de la Universidad de La Salle, 72, 103-114.* https://ciencia.lasalle.edu.co/cgi/viewcontent.cgi?article=1520&context=ruls

Falsos positivos en Colombia: ¿Qué son? ¿Cómo luchan sus familiares? ¿Qué hizo el Gobierno? (2020, 13 de mayo). *La Nación*. https://www.nacion.com/el-mundo/conflictos/falsos-positivos-en-colombia-que-son-como/44TKS5OJQRFOXAJTWX573V6LLY/story/

Faust, Franz. (2001). Cauca indígena. En G. Barona Becerra y C. Gnecco, *Territorios posibles-historia, geografía y cultura del Cauca (vol. 1, pp. 259-274).* Corporación Autónoma Regional del Cauca.

Federación Internacional por los Derechos Humanos. (2012). *Colombia: La guerra se mide en litros de sangre. Falsos positivos, crímenes de lesa humanidad. Más altos responsables en la impunidad.* https://www.fidh.org/IMG/pdf/colombie589e.pdf

Felber, C. (2012). *La economía del bien común*. Deusto.

Ferraro, B. (1977). *A significação política e teológica da norte de Jesus: À luz do Novo Testamento.* Vozes.

Ferraro, B. (1996). Significado político-teológico da morte de Jesus. *Vida Pastoral, 186, 13-18.* https://www.vidapastoral.com.br/autor/b/benedito-ferraro/significado-politico-teologico-da-morte-de-jesus/

Flórez Ruiz, J. F. (2011). ¿Estado o concepto fallido? Problemas que plantea la noción de falla estatal y los índices que intentan medirla. *Derecho del Estado, 27, 193-234.* https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/3018

Flórez Suárez, L. E., Ospina Arias, D. F. y Kremer, J. (2017). *Humanismo cristiano: Luz para los pueblos.* Unicatólica. https://editorial.unicatolica.edu.co/omp/index.php/Sello_Editorial/catalog/view/47/22/105

Flórez Suárez, L. E., Beltrán Acero, C. J., Ospina Arias, D. F. y Peña Infante, L. H. (2020). *El episcopado colombiano entre la guerra y la paz : Complicidad, indiferencia y compromiso.* Unicatólica. https://editorial.unicatolica.edu.co/omp/index.php/Sello_Editorial/catalog/view/95/111/777

Flórez Suárez, L. E., Caicedo Álvarez, J. F., Peña Infante, L. H. y Ospina Arias, D. F. (2019). *La Iglesia colombiana frente al conflicto: Entre lo profético y lo institucional.* Unicatólica. https://editorial.unicatolica.edu.co/omp/index.php/Sello_Editorial/catalog/view/59/31/147

Fondo de Población de las Naciones Unidas. (2014). Programa de Acción aprobado en la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo El Cairo, 5 a 13 de Septiembre de 1994. Edición 20 Aniversario. https://www.un.org/en/development/desa/population/publications/ICPD_programme_of_action_es.pdf

Fonseca González, J. G. (2012). La democracia participativa en Colombia: ¿Falacia o realidad? *Derecho y Realidad, 10(19), 53-63.* https://revistas.uptc.edu.co/index.php/derecho_realidad/article/view/4873/3965

Fornet-Betancourt, R. (2014). ¿Crisis antropológica? Notas para una interpretación crítica de la situación antropológica de nuestro tiempo. Siwô': *Revista de Teología/Revista de Estudios Sociorreligiosos, 8(2), 183-196.* https://doi.org/10.15359/SIWO.8-2.1

Foucault, M. (1983). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Francisco. (2013, 24 de noviembre). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium del Santo Padre Francisco a los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual.* http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#Una_impostergable_renovación_eclesial

Francisco. (2015a, 24 de mayo). *Carta encíclica Laudato si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Francisco. (2015b, 3 de marzo). *Carta del Santo Padre Francisco al gran canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el centenario de la Facultad de Teología.* https://www.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html

Francisco. (2015c, 17 de octubre). *Conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos: Discurso del Santo Padre Francisco*. http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html

Francisco. (2020, 3 de octubre). *Carta encíclica Fratelli tutti del Santo Padre Francisco sobre la fraternidad y la amistad social*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Fraser, N. y Honneth, A. (2019). *¿Redistribución o reconocimiento?* Morata.

Freire, P. (2012). Descubrimiento de América. *En Pedagogía de la indignación (pp. 89-94)*. Siglo XXI.

Gallardo, H. (2019). Derechos humanos y religiosidades. *Siwô': Revista de Teología/ Revista de Estudios Sociorreligiosos, 12(1), 13-38*. https://doi.org/10.15359/SIWO.12-1.1

Gallazi, S. (2015). Una visión bíblico-teológica. *Tiempo Latinoamericano, 100, 38-45.* https://revistatiempolatinoamericano.com/rev/100/TL-100S14.pdf

Galtung, J. (1993). Los fundamentos de los estudios sobre la paz. *En A. Rubio (ed.), Presupuestos teóricos y éticos sobre la paz (pp. 15-46)*. Universidad de Granada.

Gamba Trimiño, G. A. (2017). *Las acciones colectivas frente a la guerra: El caso del movimiento indígena del Cauca, Colombia.* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. https://repositorio.unam.mx/contenidos/5000712

Gañán Moreno, A., Correa Pérez, J. J. y Ochoa Duque, S. A. (2020). Memoria, paz, reconciliación vivenciados por los habitantes de San Carlos después del conflicto armado. *Revista de Paz y Conflictos, 13(1), 235-254*. https://doi.org/10.30827/revpaz.v13i1.13506

Giménez Béliveau, V. (comp.) (2020). *La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.* https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/contador/sumar_pdf.php?id_libro=2125

Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado.* Anagrama.

Gnilka, J. (1995). *Jesús de Nazaret: Mensaje e historia*. Herder.

Gobierno Nacional y las FARC-EP. (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera*. https://www.jep.gov.co/Normativa/Paginas/Acuerdo-Final.aspx

Gómez Nadal, P. (2017, 3 de enero). *¿Por qué resiste la Comunidad de Paz de San José de Apartadó? Colombia Plural*. https://colombiaplural.com/resiste-la-comunidad-paz-san-jose-apartado/

González Faus, J. I. (1999). Las víctimas como lugar teológico. *Revista Latinoamericana de Teología, 16(46), 89-104.* https://doi.org/10.51378/rlt.v16i46.5241

González Faus, J. I. (2012). El dinero es el único Dios y el capitalismo su profeta. Iglesia Viva: *Revista de Pensamiento Cristiano, 249, 109-116.*

Guendel, L. (2012). Reflexiones sobre vivir bien y derechos humanos: Un punto de vista práctico. *Revista Integra Educativa, 5(3), 133-156*. http://www.scielo.org.bo/pdf/rieiii/v5n3/v5n3a07.pdf

Guerrero, L. G. (coord.) (s. f.). *El Programa de Desarrollo y Paz en el Magdalena Medio, Colombia. Cinep/Programa por la Paz*. http://www.desarrollo-alternativo.org/documentos/CINEP.pdf

Gutiérrez, A. y Restrepo, E. (2017). *Misioneros y organizaciones campesinas en el río Atrato, Chocó.* Uniclaretiana. https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/4.pdf

Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación: Perspectivas.* Sígueme.

Gutiérrez, G. (1995). *Hablar de Dios: Desde el sufrimiento del inocente.* Sígueme.

Gutiérrez, G. (2005). Labor y contenido de la teología de la liberación. En C. Rowland (ed.), *La teología de la liberación (pp. 62-63).* Cambridge University Press.

Guzmán Rendón, A. (2011). *Democracia participativa en Colombia: Un sueño veinte años después. Jurídicas, 8(2), 30-41*. https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/juridicas/article/view/4929/4502

Habachi, R. (1969). Gandhi: Peregrino de la no-violencia. *El Correo de la Unesco, 22, 13-17.* https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000078247_spa

Habermas, J. (2007). *Entre naturalismo y religión.* Paidós.

Hall, S. (1998). Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En D. Morley, V. Walkerdine y J. Curran (coords.), *Estudios culturales y comunicación: Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo (pp. 27-62).* Paidós.

Heim, M. S. (1995). *Salvations: Truth and difference in religions.* Orbis.

Hernández Delgado, E. (2000). Comunidades de paz: expresiones de construcción de paz entre la guerra y la esperanza. *Reflexión Política, 2(4), 1-12.* https://revistas.unab.edu.co/index.php/reflexion/article/view/854/821

Hernando, A. (2012). *Teoría arqueológica y crisis social. Complutum, 23(2), 127-145.* https://doi.org/10.5209/rev_CMPL.2012.v23.n2.40880

Herrero, Y. (2013). Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible. *Revista de Economía Crítica, 16, 278-307.* https://revistaeconomiacritica.org/index.php/rec/article/view/334/318

Hick, J. (1995). *A Christian theology of religions: The rainbow of faiths.* Westminster John Knox Press.

Hick , J. (2001). *The depth of riches: A trinitarian theology of religious ends.* Eerdmans.

Hinkelammert, F. J. (2006). *El sujeto y la ley: El retorno del sujeto reprimido.* Universidad Nacional Costa Rica.

Hinkelammert, F. J. (2016). El vaciamiento de los derechos humanos en la estrategia de globalización: La perspectiva de una alternativa. *Economía y Sociedad, 21(49), 1-14.* https://doi.org/10.15359/EYS.21-49.4

Hogan, L. (2011). Una visión del ecumenismo como teología intercultural, interreligiosa y pública. Concilium: *Revista Internacional de Teología, 339, 87-102.*

Honneth, A. (2011). La sociedad del desprecio (Trotta S.A, Ed.). https://www.academia.edu/33999463/A_xel_H_o_n_n_et_h_LA_SOCIEDAD_EL_DESPRECIO

Hooks, B. (2021). *Enseñar a transgredir: La educación como práctica de la libertad.* Capitán Swing.

Houtart, F. (2006). Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico. *Revista Pasos, 125, 11-16.* https://core.ac.uk/download/pdf/35227121.pdf

Ibáñez, L. (2015). Reconstruir la democracia. *Revista Utopía, 94.* https://www.revistautopia.org/reconstruir-la-democracia/

Illanes, J. L. y Saranyana, J. I. (1995). *Historia de la teología.* Biblioteca de Autores Cristianos.

Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz. (2021, 14 de noviembre). *Líderes sociales, defensores de DD.HH. y firmantes de acuerdo asesinados en 2021.* http://www.indepaz.org.co/lideres-sociales-y-defensores-de-derechos-humanos-asesinados-en-2021/

Irarrázaval, D. (2013). *Indagación cristiana en los márgenes: Un clamor latinoamericano.* Universidad Alberto Hurtado.

Irarrázaval, D. (2015). *Levadura en la harina: Potencia teológica en Sudamérica.* PPC.

Irarrázaval, D. (2018). Capacitar una fe que humaniza. *Revista Electrónica de Educación Religiosa, 8(1), 1-18.* http://www.reer.cl/index.php/reer/article/view/68/64

Irarrázaval, D., Nadar, S. y Ross, S. A. (2014). Cristianismo, consumismo y mercado. Concilium: *Revista Internacional de Teología, 357.* https://verbodivino.es/hojear/3989/cristianismo,-consumismo-y-mercado.pdf

Jaramillo, S. (2014). *La paz territorial.* https://interaktive-demokratie.org/files/downloads/La-Paz-Territorial.pdf

Johnson, E. (2008). *La búsqueda del Dios vivo: Trazar las fronteras de la teología de Dios.* Sal Terrae.

Juan Pablo II. (1992). *Carta del Santo Padre Juan Pablo II a los obispos diocesanos de América Latina sobre las conclusiones de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.* https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1992/documents/hf_jp-ii_let_19921110_vescovi-america-latina.html

Juan XXIII. (1963, 11 de abril). *Carta encíclica Pacem in terris de Su Santidad Juan XXIII sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad.* http://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

Junkal Guevara, M. (2020). El magisterio de Francisco sobre la mujer: Continuidad, novedad y desafío. *Teología y Vida, 61(4), 473-496.* http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492020000400473

Kalyvas, S. N. (2006). *The logic of violence in civil war.* Cambridge University Press.

Kim, K. (2004). Spirit and "spirits" at the Canberra Assembly of the World Council of Churches, 1991. *Missiology, 32(3), 349-365.* https://doi.org/10.1177/009182960403200305

Knitter, P. F. (2008). *Introducción a las teologías de las religiones.* Verbo Divino.

Krmpotic, C. S. (2016). La espiritualidad como dimensión de la calidad de vida: Exploraciones conceptuales de una investigación en curso. *Scripta Ethnologica, 38, 105-120.* https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/179054/CONICET_Digital_Nro.1ca9f4d4-95fd-4c19-93a3-e4747e8736ab_A.pdf?sequence=5&isAllowed=y

Küng, H. (1998). *A global ethic for global politics and economics.* Oxford University Press.

Küng, H. (2008). *Ética mundial en América Latina.* Trotta.

Lara Corredor, D. E. (2010). Fides et praxis: Una teología de la acción humana. *Theologica Xaveriana, 169, 81-104.* https://doi.org/10.11144/JAVERIANA.TX60-169.FEPT

Lévinas, E. (2004). *Difícil libertad.* Lilmod.

López Martínez, M. (2012). *Noviolencia: Teoría política y experiencias históricas.* Universidad Tecnológica Nacional.

Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera: Artículos y conferencias.* Horas y Horas.

Louidor, W. E. (2017). *Introducción a los estudios migratorios: Migraciones y derechos humanos en la era de la globalización.* Pontificia Universidad Javeriana. https://issuu.com/pujaveriana/docs/introduccio_n_a_lo_estudios_migrato

Löwy, M. (1999). *Guerra de dioses: Religión y política en América Latina*. Siglo XXI.

Löwy, M. (2000). *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina.* Vozes.

Macas, L. (2010). *Sumak kawsay:* La vida en plenitud. *América Latina en Movimiento, 452, 14-16.*

Machado Mosquera, M., Mina Rojas, C., Botero Gómez, P. y Escobar, A. (2018). *Hacia el buen vivir: Ubuntu.* Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190118032420/Ubuntu.pdf

Madera Vargas, I. (2020). Algunas consideraciones acerca del método en teología latinoamericana. En I. Corpas de Posada (ed.), *¿Es pertinente la teología de la liberación hoy? Aportes de Amerindia Colombia (pp. 15-34).* Amerindia. https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/202010/1602000950_FVhnwNDd.pdf

Malagón Avilés, O., González Rodríguez, M. y Moreno Romero, O. (2020). Teología y paz: Su aporte en la educación. Avances históricos y retos. *Revista de Cultura de Paz, 4, 33-54*. https://www.revistadeculturadepaz.com/index.php/culturapaz/article/view/72/63

Maldonado Castellanos, D. F. (2016). La participación ciudadana en la construcción de la paz territorial en Colombia. *En Construcción de desarrollo y paz: Aprendizajes y recomendaciones desde los territorios (pp. 109-125).* Cinep/PPP.

Marcos, A. (2016, 12 de octubre). El voto evangélico, clave en la victoria del 'no' en el plebiscito de Colombia. *El País.* https://elpais.com/internacional/2016/10/12/colombia/1476237985_601462.html

Marcos, M. (2004). Ley y religión en el Imperio cristiano (s. IV y V). *'Ilu: Revista de Ciencias de Las Religiones, 11, 51-68.* https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0404220051A/26303

Mariano, R. (2005). *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.* Loyola.

Martínez, M. (2019, 9 de abril). *Comunidad de paz de San José de Apartadó, 22 años de neutralidad ante el conflicto.* Cinep. https://www.cinep.org.co/comunidad-de-paz-de-san-jose-de-apartado-22-anos-de-neutralidad/#:~:text=Han%20sido%2022%20a%C3%B1os%20de,dejen%20trabajar%20la%20tierra%20tranquilos.

Martínez García, C. (2021, 18 de noviembre). *El Reino de Dios, política y ciudadanía: Entrevista con César García.* Mennonite Church USA. https://www.mennoniteusa.org/menoticias/posts/el-reino-de-dios-politica-y-ciudadania-entrevista-con-cesar-garcia/

Martínez Trujillo, M. L. y Zapata Muriel, F. A. (2018). Ecoteología: Aportes de la teología y de la religión en torno al problema ecológico que vive el mundo actual. *Producción y Limpia, 13(1), 92-105.* https://doi.org/10.22507/PML.V13N1A11

Max-Neef, M. y Smith, P. B. (2014). *La economía desenmascarada: Del poder y la codicia.* Icaria.

McLaren, P. (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora.* Paidós.

Medina Gallego, C. (2017). *Camilo Torres Restrepo: La sonrisa de la esperanza.* Universidad Nacional de Colombia.

Mészáros, I. (2006). *A teoria da alienação em Marx.* Boitempo.

Metz, J. B. (1968). *Zur Theologie der Welt.* Matthias-Grünewald-Verlag.

Metz, J. B. (1979). *La fe en la historia y la sociedad: Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo.* Ediciones Cristiandad.

Metz, J. B. y Wiesel, E. (1996). *Esperar a pesar de todo.* Trotta.

Meza Rueda, J. L. (2008). *La liberación de la teología tarea pendiente de la teología de la liberación [ponencia].* IV Congreso Internacional de Teología, Medellín, Colombia. https://amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/364_liberaciondelateologia.pdf

Meza Rueda, J. L., Suárez Medina, G. A. y Martínez, V. (2017). Hacer teología desde la investigación acción participativa: Experiencia con un grupo de mujeres que vive con VIH. *Theologica Xaveriana, 67(183), 141-162.* https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-183.htdiap

Mezzadra, S. (comp.). *Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales.* Traficantes de Sueños. https://dspace-libros.metabiblioteca.com.co/bitstream/001/382/8/978-84-96453-22-7.pdf

Mezzadra, S. y Rahola, F. (2008). La condición postcolonial: Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global. En S. Mezzadra (comp.), *Estudios postcoloniales: Ensayos fundamentales (pp. 261-277). Traficantes de Sueños.* https://dspace-libros.metabiblioteca.com.co/bitstream/001/382/8/978-84-96453-22-7.pdf

Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.

Mignolo, W. D. (2005). Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. *Tabula Rasa, 3, 47-72*. https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1635/2138

Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.

Míguez, N. O. (2014). Los mercados en perspectiva bíblica. *Revista Concilium, 357, 17-26.*

Mingol, I. C. (2018). Retos epistemológico-normativos de la investigación para la paz. *Revista de Paz y Conflictos, 11(2), 143-160*. https://doi.org/10.30827/revpaz.v11i2.8388

Moltmann, J. (1974). The crucified god. *Theology Today, 31(1), 6-18*. https://doi.org/10.1177/004057367403100102

Monseñor Romero "la voz de los sin voz". (2018, 14 de octubre). *El Heraldo.* https://www.elheraldo.co/entretenimiento/monsenor-romero-la-voz-de-los-sin-voz-553606

Montealegre Saavedra, A. (2018). Comunidades de paz de San José de Apartadó: Una experiencia local para una resistencia global. Pensamiento al Margen: *Revista Digital sobre las Ideas Políticas, 8, 228-244.* https://digitum.um.es/digitum/bitstream/10201/58739/1/n8-11-comunidades-de-paz.pdf

Morin, E. y Kern, A. B. (1995). La agonía planetaria. *Cuadernos de Economía, 14(23), 198-230.* https://revistas.unal.edu.co/index.php/ceconomia/article/view/13825/20402

Morocho Ajila, S. J. (2017). *Sumak kawsay*: ¿Estrategia política o filosofía de vida? *Universitas, 26, 179-198.* https://doi.org/10.17163/uni.n26.2017.07

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político.* Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, C. (2014). *Agonística: Pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.

Muñoz Trejo, A. (2017). Deseo mimético e identidad: Pensar a la violencia en el mundo actual. *Sincronía, 72, 143-173.* https://www.redalyc.org/journal/5138/513852524010/

Musskopf, A. S. (2012). Teologia e AIDS na América Latina–Perspectivas e desafios. *Estudos Teológicos, 52(2), 276-290*. http://dx.doi.org/10.22351/et.v52i2.324

Naciones Unidas. (1948). *La Declaración Universal de Derechos Humanos*. https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights

Naranjo Mesa, J. F. (2020, 29 de septiembre). *Posición de las Iglesias frente al conflicto armado en Colombia y ante la posibilidad de la paz*. Comisión de la Verdad Colombia. https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/posicion-de-las-iglesias-frente-al-conflicto-armado-en-colombia-y-ante-la-posibilidad-de-la-paz

Narbona, R. (2017). Dietrich Bonhoeffer: Una teología sin Dios. *Renovación, 47, 32-34.* https://issuu.com/renovacionrevista/docs/47julio17

Noticias ONU. (2021, 6 de abril). *Para hacer realidad la paz en Colombia se necesita consolidar la presencia del Estado en todo el país*. https://news.un.org/es/story/2021/04/1490512

Ordóñez Echeverría, J. (2021). Passió, mort i resurrecció dels drets humans. *Quadern, 222.* http://www.cristianismeijusticia.net/passio-mort-i-resurreccio-dels-drets-humans

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2016). *Cultura y desarrollo, 14: Agenda 2030, Plan de trabajo regional de cultura para América Latina y el Caribe LAC Unesco 2016-2021*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000244353

Otero Bahamón, S. y Ramírez Peña, A. (2020). La desigualdad en Colombia no cede. *Divulgación Científica, 4.* https://repository.urosario.edu.co/items/e29fd8e6-1485-4160-a525-60c8d14e9da9

Oyěwùmí, O. (2017). *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.* En la frontera. https://mujertolimense.com/wp-content/uploads/2021/07/La-invencion-de-las-mujeres.pdf

Pablo, obispo. (1965, 7 de diciembre). Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Padilla-Mosquera, K. y Piñerúa-Naranjo, S. (2018). Cultura y construcción de paz aliados por el desarrollo sostenible. *Pensamiento, Palabra y Obra, 19, 40-61.* https://doi.org/10.17227/ppo.num19-7386

Pagola, J. A. (2007). *Aproximación histórica*. PPC.

Paniagua Calvo, R. A. (2016). *Espiritualidad(es) y educación para la paz: Una propuesta de curso optativo para la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz* [tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. https://repositorio.una.ac.cr/handle/11056/17516

Panikkar, R. (1999). *La Trinidad: Una experiencia humana primordial.* Siruela.

Paredes, J. (2010). *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*. Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Parra Mora, A. (2005). *Textos, contextos y pretextos: Teología fundamental.* Pontificia Universidad Javeriana.

Parra Mora, A. (2017). Vaticano II: Memoria y profecía. En H. Rodríguez Osorio (comp.), *Interpelaciones del papa Francisco a la teología hoy (pp. 30-43)*. Pontificia Universidad Javeriana. https://jesuitas.lat/uploads/interpelaciones-del-papa-francisco-a-la-teologia-hoy/2016%20Congreso%20Internacional%20de%20Teologa.pdf

Pereira, N. C. (2001). Sagrados corpos: Introdução. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, 38, 2-6.*

Pérez Aguirre, L. (1993). *Si digo educar para los derechos humanos*. Dehuidela.

Pérez Prieto, V. (1997). *Do teu verdor cinguido: Ecoloxismo e cristianismo.* Espiral Maior.

Piedrahíta Ramírez, F. (2014). Formación en ciudadanía y cultura democrática como construcción de paz. *Ra Ximhai, 10(4), 181-201*. https://doi.org/10.35197/rx.10.02.e.2014.08.fp

Pierucci, A. F. de O. (1997). Interesses religiosos dos sociólogos da religião. En A. P. Oro y C. A. Steil (eds.), *Globalização e religião (pp. 249-262).* Vozes.

Pierucci, A. F. de O. (1999). Sociologia da religião: Área impuramente acadêmica. En S. Miceli (ed.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995) (pp. 237-287).* Sumaré.

Presidencia de la República de Colombia. (2017, 28 de mayo). *Por el cual se crean los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET).* Diario Oficial 50247.

Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio. (2015). https://es.slideshare.net/CDPMM/presentacion-pdpmm-y-lp-jul08

Pui-Lan, K. (2005). *Postcolonial imagination and feminist theology.* Westminster John Knox Press.

Pui-Lan, K. (2015). *Globalização, gênero e construção da paz: O futuro do diálogo interfé.* Paulus.

Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.* Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf

Quintana, L. (2015). *Más allá de la política del consenso y de la reconciliación: Repensar la construcción de paz.* Sextante. https://sextante.uniandes.edu.co/index.php/ejemplares/sextante-5/horizontes/mas-alla-de-la-politica-y-reconciliacion

Ramírez Trillos, O. (2019). Salvación y liberación en el pensamiento teológico de Leonardo Boff. *Revista Albertus Magnus, 10(1), 33-50.* https://doi.org/10.15332/25005413.5109

Randall Carrera, U. (2020). La historización de los conceptos teológicos en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Siwô': *Revista de Teología/Revista de Estudios Sociorreligiosos, 13(1), 83-101*. https://doi.org/10.15359/SIWO.13-1.4

Rahner, K. (1997). "Anonyme Christen" und "konfesioneller Verein". *Theologie und Philosophie, 72, 565-573.* https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:2323/datastreams/FILE1/content

Rendón, A. G. (2011). Democracia participativa en Colombia: Un sueño veinte años después. *Jurídicas, 8(2), 30-41.* https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/juridicas/article/view/4929/4502

Reyes-Mate Rupérez, M. (2003). En torno a una justicia anamética. En *La ética ante las víctimas (pp. 100-125).* Anthropos.

Ribeiro, C. de O. (2003). A teologia da libertação morreu? Um panorama da teologia latino-americana da libertação e questões para aprofundar o debate teológico na entrada do milênio. *Revista Eclesiástica Brasileira, 63(250), 320-353.* https://doi.org/10.29386/reb.v63i250.1798

Ribeiro, C. de O. (2018). O princípio pluralista: Bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. *Revista de Cultura Teológica, 90, 234.* https://doi.org/10.23925/rct.i90.35979

Ribeiro, C. de O. (2020). Religião, decolonialidade e o princípio pluralista. *Numen, 23(1),* 21-40. https://doi.org/10.34019/2236-6296.2020.v23.31405

Rieger, J. (2009). *Cristo e império de Paulo aos tempos pós-coloniais.* Paulus.

Rivera Vargas, S. A. (2016). *Justicia transicional para Colombia: De la delincuencia a la convivencia.* Oikos.

Robinson, J. A. (2016). La miseria en Colombia. *Revista Desarrollo y Sociedad, 1(76), 9-88.* https://doi.org/10.13043/dys.76.1

Rocha, M. (1984). *El seguimiento de Jesús.* Selecciones de Teología.

Rodríguez Osorio, H. (comp.) (2017). *Interpelaciones del papa Francisco a la teología hoy.* Pontificia Universidad Javeriana. https://jesuitas.lat/uploads/interpelaciones-del-papa-francisco-a-la-teologia-hoy/2016%20Congreso%20Internacional%20de%20Teologa.pdf

Ruether, R. R. (1993). *Sexismo e religião: Rumo a uma teologia feminista.* Sinodal.

Ruiz de la Peña, J. L. (1998). *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*. Sal Terrae.

Ruparell, T. (1999). *Interstitial theology: A hermeneutic of interreligious dialogue* [tesis de doctorado, University of Cambridge]. https://www.repository.cam.ac.uk/bitstream/handle/1810/273083/368665.pdf?sequence=1

Rüsen, J. (2009). Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, 2(2), 163-209.* https://doi.org/10.15848/hh.v0i2.12

Said, E. (1993). *Culture and imperialism.* Knopf.

Said, E. (2008). *Orientalismo.* Debolsillo.

Said, E. (2018). *Cultura e imperialismo.* Debate.

Sampedro Arrubla, J. A. (2015). La memoria de las víctimas: Un instrumento en la superación de la barbarie. *Criterio Jurídico, 14(1), 196-212*. https://core.ac.uk/download/pdf/52202002.pdf

Sánchez Zariñana, J. H. (2016). Los laicos se abren un lugar en la Iglesia. El siglo XX: Auge y ratificación de los laicos por el Magisterio. *Revista Iberoamericana de Teología, 12(23), 31-67.* https://www.redalyc.org/pdf/1252/125254912002.pdf

Santamaría Rodríguez, J. E. (2017). La victimidad como "lugar teológico": Apropiación teologal desde Ignacio Ellacuría. *Theologica Xaveriana, 67(184), 481-508*. https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-184.vltati

Santamaría Rodríguez, J. E. (2018). Teología de la realidad histórica: Apropiación epistémica desde Ignacio Ellacuría. *Theologica Xaveriana, 68(186)*. https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.trhaei

Santos Gómez, D. E. (2021). El populismo en Colombia y la obra de Marco Palacios: Una reflexión desde los lenguajes políticos. *Papel Político, 25, 38-54*. https://doi.org/10.11144/Javeriana.papo25.apat

Sarmiento Santander, F. A. (2006). *El Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio (PDPMM)*. Irenees.net. http://www.irenees.net/bdf_fiche-acteurs-159_es.html

Schickendantz, C. (2020). A la búsqueda de una "completa definición de sí misma": Identidad eclesial y reforma de la Iglesia en el Vaticano II. *Teología y Vida, 61(2), 99-130*. http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492020000200099

Schüssler Fiorenza, E. (1983). *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins.* Crossroad.

Schüssler Fiorenza, E. (1989). *En memoria de ella: Una reconstrucción teológica-feminista de los orígenes del cristianismo*. Desclée de Brouwer.

Schüssler Fiorenza, E. (2000). *Caminhos da sabedoria: Uma introdução à interpretação bíblica feminista.* Nhauduti.

Schüssler Fiorenza, E. (2001). *Caminos de la sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Sal Terrae.

Schüssler Fiorenza, E. (2011). *Transforming vision: Explorations in feminist theology.* Fortress Press.

Secretaría de Derechos Humanos, Presidencia de la República Oriental del Uruguay. (2018). *Derechos humanos se construyen con democracia y desarrollo.* https://www.gub.uy/secretaria-derechos-humanos/comunicacion/publicaciones/derechos-humanos-se-construyen-democracia-desarrollo

Segato, R. L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Tinta limón.

Segundo, J. L. (1970). *De la sociedad a la teología*. Carlos Lohlé.

Segundo, J. L. (1975). Conversión y reconciliación en la teología de la liberación. *Perspectiva Teológica, 7, 164-178*.

Sen, A. (2000). El desarrollo como libertad. *Gaceta Ecológica, 55, 14-20*. https://www.redalyc.org/pdf/539/53905501.pdf

Serrano Pérez, C. (2016). *Defender el territorio es construir paz: La experiencia de los pueblos indígenas del Alto San Jorge en Córdoba.* Cinep/Programa por la Paz. https://www.cinep.org.co/publi-files/PDFS/20161201.Defender_territorio_paz.pdf?

Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una democracia de la tierra: Justicia, sostenibilidad y paz.* Paidós.

Silva, A. C. S. R. e. (2011). *A frente nacional e os limites à democracia na Colômbia (1958-1974)* [tesis de maestría, Universidade Federal de Goiás]. https://repositorio.bc.ufg.br/tede/bitstream/tede/6200/5/Disserta%c3%a7%c3%a3o%20-%20Ana%20Carolina%20Silva%20Ramos%20e%20Silva-%202011.pdf

Silva, F. C. da. (2011). *Uma aliança abominável e per/vertida: Anotações subalternos sobre o arquivo deuteronómico* [tesis doctoral, Universidad Metodista de São Paulo]. http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/579/1/Fernando%20Candido.pdf

Simbaña Lincango, W. (2020). La modernidad "americana" y el nuevo despojo espiritual en América Latina. *INTERdisciplina, 8(21), 111-136.* https://doi.org/10.22201/CEIICH.24485705E.2020.21.75149

Sobrino, J. (1989). Hacer teología en América Latina. *Theologica Xaveriana, 91, 139-156.* https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22131

Sobrino, J. (1992). *El principio-misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados.* Sal Terrae.

Sobrino, J. (1999). *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas.* Trotta.

Soley-Beltrán, P. (2018). Ana Carrasco Conde: Mirar al mal de frente. *Jot Down.* https://www.jotdown.es/2018/03/ana-carrasco-conde-mirar-al-mal-de-frente/

Spivak, G. C. (1999). *A critique of postcolonial reason: Toward a history of the vanishing present.* Harvard University Press.

Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología, 39, 297-364.* https://doi.org/10.22380/2539472X.1244

Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón postcolonial: Hacia una historia del presente evanescente.* Akal.

Sung, J. M. (1996). *Teología y economía: Repensando la teología de liberación y utopías.* Nueva Utopía.

Tamayo Acosta, J. J. (2005). *Teología y sujeto. Theologica Xaveriana, 153, 91-106.* https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20138

Tamayo Acosta, J. J. (2012). *Otra teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo.* Herder.

Tamayo Acosta, J. J. (2014). Religiones y derechos humanos: Dificultades, problemas y aportaciones. *Encuentros Multidisciplinares, 46.* https://revistas.uam.es/em/article/view/288

Tamayo Acosta, J. J. y Fornet-Betancourt, R. (eds.) (2005). *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación: I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la liberación. Barcelona, 11-12 de julio de 2004*. Verbo Divino.

Tillich, P. (1972). *Teología sistemática (vol. 1)*. Ariel.

Tillich, P. (1974). *Teología de la cultura y otros ensayos*. Amorrortu.

Tobar, J. (2017). Resistencia indígena y conflicto armado en el municipio de Toribío, Cauca, Colombia. *Trama y Fondo: Revista de Cultura, 43, 169-180*. https://tramayfondo.com/actividades/viii-congreso/ponencias/pon_tobar-javier.pdf

Tobón Sanín, G. (2018). *Estado, política y economía en Colombia: Capitalismo burocrático y gansteril*. Señal Editora.

Toro, I. (2004). Conocimiento y métodos: Teoría del conocimiento/conocimiento teológico. *Theologica Xaveriana, 150, 317-350.* https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20203

Torradeflot, F. (ed.) (2002). *Diálogo entre religiones: Textos fundamentales.* Trotta.

Torrado, S. y Oquendo, C. (2021, 6 de octubre). Informes desclasificados en EE UU detallan la "simbiosis" del Ejército de Colombia con los paramilitares. *El País.* https://elpais.com/internacional/2021-10-09/informes-desclasificados-en-ee-uu-confirman-las-relaciones-del-ejercito-de-colombia-con-los-paramilitares.html

Torres Queiruga, A. (1985). *La revelación de Dios en la historia.* Fundación Santa María.

Torres Queiruga, A. (2008). *El Dios de Jesús: Aproximación en cuatro metáforas*. Sal Terrae.

Turriago Rojas, D. G. (2018). Breve perspectiva histórica de la teología de la liberación. *Revista de la Universidad de La Salle, 2018(78), 149-163*. https://ciencia.lasalle.edu.co/cgi/viewcontent.cgi?article=2223&context=ruls

Valenzuela, E. (2017). *La generación fusilada: Memorias del nacismo chileno (1932-1938).* Editorial Universitaria de Chile.

Vásquez Rivera, O. I. (2020). Caracterización cultural de tres organizaciones productivas indígenas de Toribío, Cauca. *Revista Escuela de Administración de Negocios, 87, 223-243*. https://doi.org/10.21158/01208160.n87.2019.2447

Vega Cantor, R. (2016). La masacre del Palacio de Justicia: Ejemplo emblemático del terrorismo de Estado en Colombia (6-7 de noviembre de 1985). *El Ágora USB, 16(1), 107-133*. http://www.scielo.org.co/pdf/agor/v16n1/v16n1a06.pdf

Vidal, P. (2021, 16 de noviembre). *Quietud o indignación. Cristianisme i Justícia*. https://blog.cristianismeijusticia.net/2021/11/16/quietud-o-indignacion

Vigil, J. M. (2005). ¿Un nuevo tiempo axial? Para una interpretación de la crisis actual de la religión. *En Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI (pp. 109-121)*. Centre d'estudi de les Tradiciós Religioses. http://cetr.net/files/Primer_Encuentro_de_Can_Bordoi.pdf

Vigil, J. M. (2012). Theology of axiality and axial theology. *Voices, 3(4), 167-178.* https://www.academia.edu/35856086/Vigil_Teología_de_la_axialidad_y_teología_axial

Vitoria, J. (2011, 1 de febrero). *Vivir la utopía y la esperanza de Jesús dentro de un mundo injusto*. Atrio. https://www.atrio.org/2011/02/3-la-utopia-de-jesus-de-nazaret-el-reinado-de-dios-para-los-pobres-y-los-pecadores-ii/

Wade, P., Urrea Giraldo, F. y Viveros Vigoya, M. (eds.) (2008). *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina.* Universidad Nacional de Colombia.

Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir (vol. 1)*. Abya-Yala.

Westhelle, V. (2010). *After heresy: Colonial practices and post-colonial theologies*. Wipf and Stock Publishers.

Wilches-Chaux, G. (2005). *Proyecto nasa: La construcción del plan de vida de un pueblo que sueña Gustavo Wilches-Chaux*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. http://www.cecidic.edu.co/IMG/pdf/proyecto_nasa.pdf

Williams, R. (1960). The magic system. *New Left Review, 4, 27-32.*

Williams, R. (1978). Problems of materialism. *New Left Review, 109, 3-17.*

Wirth, L. E. (2013). Religião e epistemologias pós-coloniais. En *Compêndio de ciência da religião (pp. 129-142)*. Paulinas.

Wittgenstein, L. (2001). *Tractatus logico-philosoficus*. Routdledge.

Young, R. (2003). *Postcolonialism: A very short introduction*. Oxford University Press.

Zechmeister-Machhart, M. (2013). La autoridad de los que sufren. *Revista Latinoamericana de Teología, 30(89), 133-144*. https://doi.org/10.51378/RLT.V30I89.4669

Zuber, V. (2017). *L'origine religieuse des droits de l'homme: Le christianisme face aux libertés modernes (XVIIIe-XXIe siècle)*. Labor et fides.

En términos históricos, este libro aporta una revisión importante del trabajo de algunas comunidades colombianas por la paz en contextos de extrema violencia. En términos teológicos, aborda de forma crítica los contenidos y métodos de las teologías de la liberación, elevando la discusión desde y hacia el concepto de paz.

SE
SelloEditorial
UNICATÓLICA