



UNICATÓLICA
FUNDACIÓN UNIVERSITARIA CATÓLICA
LUMEN GENTIUM

La Iglesia colombiana frente al conflicto

Entre lo profético y lo institucional

La Iglesia colombiana frente al conflicto

Entre lo profético y lo institucional

Grupo de investigación Yeshua

La Iglesia colombiana frente al conflicto : entre lo profético y lo institucional / Luis Ernesto Flórez Suárez [y otros]. -- Cali : Sello Editorial Unicatólica, 2019.

334 páginas ; 17 x 24 cm.

ISBN 978-958-52347-9-6

1. Iglesia Católica - Aspectos sociales - Colombia
2. Diálogos de paz - Colombia 3. Conflicto armado - Colombia 4. Iglesia y estado I. Flórez Suárez, Luis Ernesto, autor.

303.6 cd 22 ed.

A1644394

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango



La Iglesia colombiana frente al conflicto

© 2019 Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
© Luis Ernesto Flórez Suárez, John Freddy Caicedo Álvarez,
Luis Hernán Peña Infante, Diego Fernando Ospina Arias

ISBN: 978-958-52347-9-6

ISBN PDF: 978-958-52381-0-7

Primera edición, Septiembre de 2019

Canciller

Mons. Darío de Jesús Monsalve Mejía

Rector

Harold Enrique Banguero Lozano

Vicerrectora Académica

Luz Elena Grajales López

Director de Investigaciones

Fabio Alberto Enríquez Martínez

Coordinadora Sello Editorial

Jasmín Elena Bedoya González

Gestión editorial

Sello Editorial UNICATOLICA

Correctora de estilo

Diva Pamba

Diagramación e impresión

Ingeniería Gráfica S. A.

Cali, Valle del Cauca - Colombia

Grupo de Investigación Yeshua

Facultad de Teología, Filosofía y Humanidades

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium

Cra. 122 No. 12 - 459 Pance

Conmutador: (572) 312 00 38 ext 1120

www.unicatolica.edu.co

Cali, Valle del Cauca - Colombia



Abreviaturas

AG: Conc. Ecum. Vat. II, Decreto sobre la acción misionera de la Iglesia Ad Gentes (7 Diciembre 1965)

CEC: Catecismo de la Iglesia Católica (11-X-1992).

CIC: Código de Derecho Canónico de 1983.

ES: Ecclesiam Suam, encíclica de Pablo VI.

DA: “Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que en él nuestros pueblos tengan vida: Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Documento final de la quinta Conferencia General del episcopado latinoamericano en Aparecida – Brasil, 2007).

DM: Juan Pablo II, Carta encíclica Dives in Misericordia (30 noviembre 1980)

DM: Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina (documento final de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1968).

DP: La evangelización en el presente y el futuro de América Latina (documento final de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, 1979).

DV: Concilio Vaticano II, Const. Dogmática Dei Verbum (18 -XI-1965).

DSD: Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Jesucristo ayer, hoy y siempre (Heb. 13,8). (Documento final de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Sto Domingo, 1992).

DSI: Doctrina Social de la Iglesia.

EN: Pablo VI, Carta Encíclica Evangelii Nuntiandi (8-XII-1975).

GS: Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral Gaudium et Spes, Constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo de hoy (Vaticano II) (7-XII-1965).

LG: Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática Lumen Gentium, Constitución Dogmática sobre la Iglesia (Vaticano II). (21-XI-1964).

LS: Francisco. Carta Encíclica Laudato Si. (24-V-2015)

SC: Concilio Vaticano II, Constitución Sacrosanctum Concilium (4-XII-1963).

SS: Benedicto XVI. (2007). Spe salvi. (30-XI-2007)
MM: Mater et magistra, encíclica de Juan XXIII.
MV: Francisco. Misericordiae Vultus. Bula de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia.(11-IV-2015)
PP: Populorum progressio, encíclica de Pablo VI.
PT: Pacem in Terris, encíclica de Juan XXIII.
RN: Rerum novarum, encíclica de León XIII.

Contenido

Prólogo 11
Introducción 15

Capítulo 1

La Iglesia entre la institucionalidad y la profecía

Introducción 19

Primer momento: una aproximación a la comprensión de lo profético e institucional dentro del cristianismo 22
El cristianismo profético 24
El cristianismo institucional 31

Segundo momento: esbozo de un recorrido histórico del cristianismo 35
1-. Los tiempos iniciales del cristianismo en el contexto judío 36
2-. Algunos hitos significativos de lo profético e institucional en el período que va desde las comunidades postpascuales hasta las postrimerías del Concilio Vaticano II 47
3-. El desarrollo de lo profético e institucional en la realización del Concilio Ecuménico Vaticano II y las conferencias del episcopado latinoamericano: transformar o conservar 61

A modo de cierre 72

Conclusiones 77

Referencias80

Capítulo 2

Una mirada a la Iglesia de América Latina en Dussel y CENILA

Acción profética..... 88

Dualismo o integralidad del ser humano 114

El episcopado latinoamericano 126

A propósito del caminar de la Iglesia en Colombia 150

Referencias 172

Capítulo 3

Fundamentación bíblica y teológica de los principios de verdad,
justicia, reparación, reconciliación y paz

1-. La verdad 178

1.1-. Fundamentación bíblica y teológica de la verdad 178

1.2-. La visión de la verdad según los documentos del Magisterio de la Iglesia 183

1.3-. La visión de la verdad según los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas 187

2-. La Justicia 195

2.1-. Fundamentación bíblica y teológica de la justicia 195

2.2-. La visión de la justicia según los documentos del Magisterio de la Iglesia 200

2.3-. La visión de justicia en los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas 209

3-. La Reparación 218

3.1-. Fundamentación bíblica y teológica de la reparación 218

3-2-. El horizonte de comprensión de la reparación en los documentos del Magisterio de la Iglesia católica..... 223

3.3-. El horizonte de comprensión de la reparación en los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas 227

4-. La reconciliación 231

4.1-. Fundamentación bíblica y teológica de la reconciliación..... 231

4.2-. La visión de la reconciliación según los documentos del Magisterio de la Iglesia católica 239

4.3-. La visión de la reconciliación en los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas..... 242

5-. La paz 253

5.1-. El sentido bíblico y teológico de la paz 253

5.2-. La visión de la reconciliación en los documentos del Magisterio de la Iglesia católica 261

5.3-. La visión de la paz en los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas 267

Conclusiones 274

Referencias 282

Capítulo 4

Contextos y pretextos sobre el papel de la Iglesia en la construcción
de la paz en Colombia

1-. Periodización histórica del cristianismo en Colombia desde 1886 hasta 2017..... 290

2-. Sobre la visión unitaria del ser humano contenida en la
Sagrada Escritura 297

3-. Algunos trazos de articulación entre el profetismo y el culto.... 304

4-. Análisis de la relación fe y política309

5-. Algunas generalidades sobre el episcopado como actor en los
procesos de paz en Colombia320

Conclusiones 329

Referencias 331

Prólogo

El presente libro es el resultado final de la primera fase del proyecto de investigación “Paz e Iglesia”, desarrollado por un equipo de docentes investigadores de los grupos Yeshúa y Educarte, de las Facultades de Teología, Filosofía y Humanidades, y de Educación, respectivamente, adscritas a la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. El trabajo aborda el papel que la Iglesia colombiana ha tenido en la construcción de paz. Si bien el proyecto estaba “urgido” y “condicionado” por el contexto del proceso de paz colombiano entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), la dinámica propia de la investigación hizo que se ampliaran los horizontes para poder entender mejor ese papel eclesial. Es así como el libro se estructura en cuatro capítulos en los cuales se parte de una lectura de la Iglesia (cristianismo) en clave de institucionalidad y profecía; luego se pasa a una revisión de la Iglesia de América Latina a través del tamiz del estudioso Enrique Dussel y de la comisión para el estudio de la historia de las Iglesias de América Latina y el Caribe (CEHILA); posteriormente, se hace una fundamentación bíblico-teológica de los principios de verdad, justicia, reparación, reconciliación y paz, como elementos que deben estar en la base de cualquier proceso de paz acompañado por la Iglesia; y finalmente se hace un primer acercamiento al papel de la Iglesia en la construcción de paz en Colombia desde finales del siglo XIX hasta los comienzos del siglo XXI. No se abunda aquí en la presentación de la visión sintética de cada capítulo porque, en la introducción del libro, el profesor Luis Ernesto Flórez lo hizo de manera concisa y adecuada.

El presente estudio, no obstante, el viso que pueda tener de temática propia de la coyuntura actual aborda un asunto identitario del cristianismo,



que requiere ser leído en perspectiva de fidelidad a la vida y ministerio de Jesús de Nazaret y de continuidad con el movimiento de seguidores del nazareno. Esto permitirá entender como un gran desvío e infidelidad los momentos históricos en los que la Iglesia, o mejor algunos de sus miembros, desafortunadamente cayeron en la promoción o legitimación de la violencia. Pero a su vez, ayudará a reconocer como una adecuada comprensión de la vocación cristiana los muchos momentos en los que la Iglesia, a través de sus miembros, ha sido agente de la construcción de la paz. Por lo tanto, un libro que coloca como temática el papel desempeñado por la Iglesia en el trabajo por la paz, busca mostrarles a los lectores que este asunto hace parte del ADN cristiano, es decir, que no se trata de algo opcional, accidental, coyuntural o que se les ocurrió a algunos cristianos interesados por estos temas, sino que es la traducción correcta de los distintos contextos histórico-geográficos de la bienaventuranza de Jesús: “Bienaventurados los que trabajan por la paz porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5: 9). A su vez, el libro le sale al paso a una crítica muy típica de quienes, apelando a una supuesta neutralidad, consideran que el trabajo por la paz es “meterse en política”, o de aquellos que desde una supuesta dedicación a las cosas “espirituales” estigmatizan el compromiso por la paz, como un descuido de la “misión religiosa” de la Iglesia. De ahí que el texto sea tan incisivo en mostrar que el trabajo eclesial por la paz, además de ser una respuesta fiel al llamado del Señor Jesús, a su vez interpreta adecuadamente la comprensión integral del ser humano que subyace a la fe cristiana, en la que no hay dimensiones, aspectos o ámbitos de la persona vedados a la atención de la Iglesia. Bien dirá Jesús que su “venida” ha sido para que los seres humanos tengan “vida”. “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10: 10). Lo que será reinterpretado muchos años después por San Ireneo diciendo: “La gloria de Dios es que el hombre viva”.

La realidad de la violencia en Colombia es de vieja data y cada vez es más claro para los estudiosos del fenómeno que su comprensión requiere del abordaje de los distintos factores que la causan o inciden en ella. Se pretende así tener miradas más amplias e integrales que le salgan al paso

a explicaciones simplistas y reduccionistas del fenómeno. A su vez, cobra gran importancia la línea investigativa que pretende dar cuenta de manera rigurosa de los distintos esfuerzos que se realizan en favor de la resolución de los conflictos, de la consecución de la paz y del establecimiento de la reconciliación, desde la consideración, de que, así como las causas del conflicto son multicausales, también las propuestas de solución deben ser integrales. Es en esta última perspectiva en la cual se ubica el presente libro, con la pretensión de proponer a los lectores, la necesidad de apostarle a procesos de diálogo, negociación y reconciliación, como única salida posible a los conflictos existentes, en este caso, al de Colombia.

Finalmente, cabe agradecer a los profesores Luis Ernesto Flórez y Jhon Fredy Caicedo que con esfuerzo y dedicación permiten que tengamos en nuestras manos este libro. Al profesor Luis Hernán Peña, que a partir de los semilleros de estudiantes Humani Dei y Ubuntu y de su aporte personal contribuyó al desarrollo de la investigación. Y a los profesores Julio César Rubio y Juan Gabriel Rodríguez que inicialmente estuvieron en la formulación del proyecto. Que este libro sea el primero de otros más en esta perspectiva investigativa, que da cuenta y reivindica el papel de los creyentes en la construcción de la paz.

Diego Fernando Ospina Arias

Decano Facultad de Teología Filosofía y Humanidades

Introducción

La paz les dejo, mi paz les doy, no como la paz del mundo.

Jn 14: 27

A través de la historia y del tiempo, la humanidad ha buscado vivir en armonía, tanto entre los seres humanos como con la naturaleza. Esto está en sintonía con la realidad paradisiaca descrita en el libro del Génesis y en otras culturas. Sin embargo, la realidad ha sido otra: la humanidad se ha visto envuelta en conflictos y en guerras, en contravía del querer del creador. Los ires y venires, tanto de personas como de grupos entre la guerra y la paz, plantean retos a cada uno/a de ellos/as.

La violencia en Colombia se remonta a los orígenes mismos de la República, antecedita de largos años de colonización y luchas independentistas. Después de gestarse el Estado, tienen su aparición en el siglo XIX las diversas guerras civiles, muchas de ellas con un marcado tinte religioso. Entre ellas sobresale la Guerra de los Mil Días, con la que se recibió el siglo XX y en la que tuvieron lugar los enconados enfrentamientos partidistas, muchos de ellos incitados desde los pulpitos. Esta violencia se recrudece a partir de 1948 hasta la aparición de los grupos guerrilleros en los años 60, y luego hacen su aparición los grupos paramilitares dinamizados por el narcotráfico. Según esto, la guerra en nuestro país se ha perpetuado sin que se avizoren reales alternativas de solución; sin embargo, ha habido recurrentes procesos de solución negociada a la confrontación armada en los que ha participado la Iglesia católica.



Los distintos grupos y entidades que se mueven en la sociedad cumplen una labor fundamental para que se viva la utopía del mundo mejor, la utopía del Reino. Los habitantes de la “casa común”, tal como nos lo recuerda el papa Francisco, tienen cada uno/a un papel fundamental dentro de ella, para que sea una casa habitable. Desde el comienzo del cristianismo, el movimiento de Jesús y los cristianos/as tuvieron que responder a los desafíos que la sociedad les planteaba. Uno de esos ámbitos en que les correspondió vivir fue la época de la *pax romana*.

Con el correr del tiempo, la Iglesia institucional se ha movido entre la promoción de la guerra y la búsqueda y la promoción de la justicia y la paz. Tal como lo dice el salmista, “la justicia y la paz se besan”. La Iglesia colombiana, por medio de sus representantes, ha sido un actor que ha tenido que discernir su rol en las coyunturas de nuestro país, pero también tomar la palabra para decir algo. También, se ha encargado de hacer propuestas que orienten los pasos de sus fieles y de la sociedad.

¿Cuál ha sido la labor de la Iglesia católica en el campo de la paz? Es uno de los interrogantes primeros que quiso responder el equipo de investigación “Yeshúa” de la Ucatólica (Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium) de la ciudad de Cali. Para ello, se conformó un equipo de docentes investigadores de distintas áreas del conocimiento (historia y teología) en un trabajo interfacultades de la universidad (educación y teología). Dicho equipo estuvo conformado por Jhon Freddy Caicedo-Álvarez y Luis Ernesto Flórez Suárez.

Se trató, entonces, de dar una mirada interdisciplinaria a un asunto que toca a todos los colombianos a esta hora de la historia. El presente trabajo es un primer acercamiento a la necesidad de plantear un análisis de los aportes y el papel de la IC a los diversos procesos de paz desarrollados entre el siglo XIX (diciembre de 1887) y lo corrido del XXI (septiembre de 2017), enfocado en la búsqueda de verdad, justicia, reparación y reconciliación.

Este documento se desarrolla en cuatro capítulos: el primero, “La Iglesia entre la institucionalidad y la profecía”, esboza la tensión entre los espacios nombrados, que se dio y continúa dándose desde el comienzo del cristianismo y que ha marcado tomas de postura tanto de un lado como del otro. Arrancando desde el contexto judío, sigue con las comunidades postpascuales hasta llegar al hito del Concilio Vaticano II y cierra con las conferencias episcopales de nuestro continente. Queda flotando un desafío: transformar o conservar.

El segundo capítulo, titulado “Una mirada a la Iglesia de América Latina en Dussel y el CEHILA”, toma como marco de referencia el trabajo desarrollado por el CEHILA, al recuperar la historia de la Iglesia en América Latina: estudio de carácter crítico del ser y quehacer de la institución eclesial en estas tierras. En continuidad con el capítulo anterior, se resalta la “dualidad o integralidad del ser humano” como telón de fondo desde donde se puede ver la tensión descrita previamente. Se resalta en este capítulo, especialmente, la acción profética, el quehacer del episcopado latinoamericano y un primer acercamiento al caminar de la Iglesia colombiana.

El tercero, denominado “Fundamentación bíblico-teológica de los principios de verdad, justicia, reparación, reconciliación y paz”, aborda los principios que se tienen en cuenta en todos los procesos de paz en el mundo. En este caso, se enfatiza en los fundamentos propios de la disciplina bíblica y teológica, los documentos del magisterio de la Iglesia universal y los documentos del episcopado latinoamericano.

El último capítulo, “Contextos y pretextos sobre el papel de la Iglesia en la construcción de la paz en Colombia”, continúa y profundiza el final del capítulo tercero: retoma la dimensión antropológica que ha de llevar a las acciones y compromisos de quien se llama cristiano. Para ello, se destaca la tensión entre culto y justicia, que conlleva indiscutiblemente el asunto de la relación fe/política.

El cierre del cuarto capítulo, y de todo el texto, hace mención explícita a la misión específica del episcopado y su labor en el contexto colombiano.

El ministerio episcopal, visto en los capítulos anteriores, es un actor que incide de una o de otra manera en la construcción de paz de nuestro país. De ahí se abre una ventana para mirar, en un segundo texto, el papel que ha jugado la Iglesia colombiana en los procesos de paz que se han realizado y continúan fraguándose en nuestro territorio colombiano.

Este será entonces el desafío que los investigadores retomarán con nuevos aires el próximo año.

Los ángeles cantaban: paz en la tierra a los hombres de buena voluntad.
Lc 2:14

Capítulo 1

La Iglesia entre la institucionalidad y la profecía

Luis Ernesto Flórez Suárez*

*El uso de la violencia nunca trae la paz.
¡La guerra llama a la guerra, la violencia llama a la violencia!
Con todas mis fuerzas, pido a las partes en conflicto que escuchen la voz de su conciencia, que no se cierren en sus propios intereses, sino que vean al otro como a un hermano y que emprendan con valentía y decisión el camino del encuentro y de la negociación, superando la ciega confrontación.*

Francisco, 2013

Introducción

El interés que inspira la presente búsqueda es analizar la participación de la Iglesia católica como un actor diferente a los que han tomado las armas en el conflicto colombiano. Dicha participación hunde sus raíces desde la configuración del Estado, la consolidación del Gobierno nacional y sus fuerzas armadas, las guerrillas y los grupos de autodefensas o paramilitares. Este análisis busca identificar los rasgos de la relación tensa que se ha dado dentro de la misma institución, producto de la concepción de dos modos de

* Profesor de Unicatólica y de la Universidad Javeriana de Cali. Licenciado y Magister en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Integrante del grupo de investigación Yeshúa. Investigador principal del proyecto Iglesia y Paz
lflorez@unicatolica.edu.co



entender y practicar el cristianismo: el acento en lo profético y el énfasis en lo institucional. Con estas dos concepciones, la Iglesia ha actuado y aportado al escalamiento y/o desescalamiento del conflicto armado colombiano.

El punto de referencia para el análisis y la síntesis de los rasgos tanto proféticos como institucionales para el develamiento del papel y la actitud de la Iglesia católica (IC) dentro de la historia conflictiva colombiana, como un sujeto relevante entre los otros actores, se compone de dos momentos: el primer momento es una aproximación a la comprensión de lo profético e institucional dentro del cristianismo, y el segundo momento gravita sobre el esbozo de un recorrido histórico del cristianismo, discriminado en tres grandes periodos que determinan los momentos más influyentes del mismo: i.-) Los tiempos iniciales del cristianismo en el contexto judío, ii.-) La referencia de algunos de los hitos más significativos de lo profético e institucional en la IC en los siglos posteriores, hasta los inicios del Concilio Vaticano II y iii.-) El desarrollo de lo profético e institucional en la realización del Concilio Ecuménico Vaticano II y las conferencias del episcopado latinoamericano. En otras palabras, la intención es descubrir los rasgos de profecía e institucionalidad que subyacen a los orígenes del cristianismo, en los hitos más significativos de los siglos en los que se evidencian (medievo, en el siglo XV y XVI), como los casos de Lutero y De Las Casas, entre otros, y en el marco del Concilio Vaticano II y las Conferencias Episcopales Latinoamericanas.

La realidad actual de Colombia presenta situaciones sociales, políticas, culturales y económicas que son hostiles y denigrantes para la vida de muchas personas y comunidades asentadas a lo largo y ancho del territorio nacional. Estas graves problemáticas a las que se ven abocados a diario millares de colombianos se evidencian en el hambre, la injusticia, la miseria, la corrupción, el narcotráfico¹, el desempleo, la delincuencia, el racismo y

¹ El narcotráfico creó prototipos de vida, permeó a las guerrillas, alimentó a los paramilitares, engendró un modelo sicarial “de exportación”, implantó en la mente de los jóvenes la consigna del “dinero fácil”, cambió los cuerpos de las mujeres, corrompió a la política, alienó a los más dignos integrantes de la Fuerza Pública y se convirtió en el vital combustible del conflicto armado (Bedoya Lima, 2013, párr. 3).

la desigualdad social, que niegan de manera permanente la vida digna y plena a la que tienen derecho todos y todas. Estas realidades infames son derivación de la injusticia estructural que solo beneficia a unos pocos en detrimento de las mayorías y que, a su vez, se ha convertido en el caldo de cultivo del enfrentamiento armado interno entre fuerzas guerrilleras de izquierda y fuerzas oficiales legales e ilegales de derecha durante largas décadas. Situación esta que ha dejado por doquier dolorosas huellas de muerte, orfandad, viudez, desamparo, desplazamiento, deportación, hogares destruidos, comunidades rotas y una Colombia destrozada, lo que afirma que es este el camino erróneo hacia una democracia libre y participativa (Constitución Política Colombiana, 1991).

Sin embargo, la situación descrita muestra que la democracia en Colombia solo existe formalmente, debido a los altos niveles de violencia, marginalidad, inequidad y de represión, mayores que los de las dictaduras. En Colombia, la guerra se perpetúa sin que se avizore una revolución o una dictadura, pero con recurrentes procesos de solución negociada a la confrontación armada. Desde el marco de estas huellas de la historia colombiana, el presente proyecto convoca el interés de analizar los aportes y las posturas de la IC a los diversos procesos de paz desarrollados entre el siglo XIX (diciembre de 1887) y lo corrido del XXI (septiembre de 2017), enfocado en la búsqueda de verdad, justicia, reparación y reconciliación. Este marco contextual descrito someramente constituye el campo de análisis de esa tensión conflictiva en la que está inmersa la IC.

Ligado a ello, la construcción teórica de este análisis está mediada por la relación entre lo histórico y lo teológico. Dicha relación entre la teología, como la lectura o la reflexión de la acción de Dios en el mundo, y la historia, como “conciencia del acontecer humano sobre el mundo” (Fernández, 2001, p. 96), es complementaria sin negar lo específico de cada una. En esta perspectiva, al Dios que se reveló en la persona de Jesús “no se le descubre al margen de la historia, al contrario, Dios acontece en la historia humana. Por lo tanto, ‘la historia y Dios no se superan ni se oponen’” (Antoncich y Munarriz, 1987, p. 282). La salvación se concreta a través de la historia

donde la fe encuentra su expresividad y su actuar, e incluso, según las circunstancias, asume una postura de rebeldía ante la misma historia por encontrarla contraria a las exigencias éticas y morales de la opción cristiana.

Lo profético y lo institucional son dos modelos en los que se ha configurado el cristianismo dentro de la IC a nivel mundial y latinoamericano, con notoria influencia en contextos como el colombiano. Asumimos que un modelo eclesiológico viene a ser aquel modo de vivir y comprender el cristianismo en grandes momentos de la historia, puesto que el cristianismo que conocemos hoy ha llegado a este tiempo a través de un amplio y variado conjunto de mediaciones institucionales y culturales que han dado lugar a los diversos modos de comprenderlo y vivirlo, algunos con un énfasis en la institucionalidad y la legalidad, y otros acentuando la opción profética. Cabe señalar que en el contacto y difusión del cristianismo con las diversas culturas se participa de la condición de la historia real que no le exime de las distintas contingencias, dificultades, realizaciones y sueños propios de los seres humanos (Boff, 2013).

Primer momento: una aproximación a la comprensión de lo profético e institucional dentro del cristianismo

Este primero momento exige remontarse a los orígenes del movimiento de Jesús, donde deja entrever y se distingue la praxis de lo profético, que está sustentada por una ética a favor de los marginados y empobrecidos de la sociedad, a los que Jesús llama sin reparos sus amigos y preferidos. Un ejemplo de ello lo encontramos en hombres y mujeres que han asumido la vivencia del ideal cristiano como un compromiso con la dignidad humana y la defensa de los derechos humanos. En efecto, las exigencias del ideal cristiano, desde la perspectiva de lo profético, tienen que ver con la búsqueda y la configuración de una nueva sociedad cimentada en los valores del reinado de Dios como la justicia, la reconciliación, la solidaridad y la paz; mientras que la expresión de lo institucional está asociada a otros aspectos como la preponderancia de lo cultural, lo ritual y lo normativo. Es

decir, conviven en la Iglesia dos formas de comportarse: la una orientada al mundo y a la sociedad en la que se “inspira confianza y [se] produce lo que es propio del evangelio: la alegría de vivir y de esperar” (Boff, 1992, p. 91); la otra enfocada en las relaciones al interior de la institución, expresadas en la diversidad de estructuras eclesiales y formas de poder en las que “los cristianos tienen que vérselas con una serie de venerables tradiciones, prescripciones canónicas, litúrgicas, códigos de moral perfectamente definidos, (...) centralizadas y controladas por un cuerpo de expertos: la Jerarquía” (pp. 91-92). Cabe señalar que esta forma de comportarse al interior de la institución ha aflorado una serie de tensiones, conflictos y manifestaciones de autoritarismo que resultan bastante parecidas a las formas de dominaciones existentes en la sociedad civil y a las que Jesús se opuso rotundamente.

Saben que los jefes de las naciones las tiranizan y que los grandes las oprimen. No será así entre ustedes; al contrario, el que quiera subir, sea servidor suyo, y el que quiera ser primero, sea esclavo suyo. Igual que este Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate por todo. (Mt 20: 25-28)

Desde esta perspectiva surge el interrogante ¿qué ha pasado con el poder como servicio liberador del que habla el evangelio?, ¿cómo se conciben los pobres y las víctimas de las injusticias sociales en favor de la liberación? Cabe aclarar que, cuando se menciona la Iglesia como institución, no es la Iglesia conformada por la comunidad de los que creen y testimonian, en medio del mundo, la presencia de Cristo; “lo que entendemos en este caso por Iglesia es la organización de dicha comunidad de fieles, con su Jerarquía, con su poderes sagrados, con sus dogmas, con sus ritos, sus cánones y su tradición” (p. 93). Sin embargo, la institución no se debe a sí misma, sino que su cometido primordial es estar en función de la comunidad de fe, por lo que ha de escrutar permanentemente los signos de los tiempos y estar atenta a las transformaciones históricas por las que pasa la comunidad, como la ruptura y la creación de nuevos paradigmas que den respuestas a sus reales necesidades y expectativas. De lo contrario, la Iglesia se convertirá

en un “ghetto” con la pretensión exclusiva de lo salvífico, “traicionando con ello su ineludible vocación a la universalidad” (p. 93), lo que diluiría las exigencias éticas propias y constitutivas del cristianismo, al convertirlas en unas formas meramente culticas que avasallan la expresión de la fe cristiana y que van en contravía de lo que Benedicto XVI² advierte: “La vida cristiana no se expresa solamente en las virtudes personales, sino también en las virtudes sociales y políticas” (Benedicto XVI, 2007, n. 4).

El cristianismo profético

24

El vocablo profeta, etimológicamente proviene de la palabra griega “prophetes”, la cual está compuesta de la preposición “pro” y del verbo “phemi”. “Pro” es una preposición sustitutiva que significa en lugar, por, a cambio de, ante; y “phemi” significa decir. Cabe aclarar que el término no significa predecir o vaticinar el futuro, sino “hablar en nombre de, ante...”, “pro-clamar”, incluso “pro-vocar”. Es decir, el profeta sería el personaje que habla en lugar de otro, en este caso, de Dios. Los siguientes textos así lo demuestran: Ex 4:10-16; Ex 6:28-7, 1-2; Is 6:1-13; Jer 1:1-10; Ez 2:1-10.

En hebreo se usan varias palabras para referirse al concepto “profeta”, a saber: *‘is ‘elohim* (hombre de Dios), *ro’eh* (vidente), *hozeh* (visionario) y nabí (profeta). Esta última, según la investigación bíblica, fue la más usada particularmente en la escuela deuteronomista. Con dicho concepto aparecen asociados personajes como Abraham (Gn 20: 7), Miriam (Ex 15: 20), Moisés (Dt 18: 15; 34: 10). En el reino del norte (Israel) este término está vinculado a personas que tienen relación con la monarquía; mientras que en el reino del Sur (Judá), el nabí está ligado la mayoría de las veces al templo y el sacerdocio. Además, el femenino *nebi’ah* hace relación a un profetismo donde tienen cabida también las mujeres (Sicre, 2000). Cabe resaltar que este concepto fue usado también

² Benedicto XVI, Discurso inaugural de la V Conferencia, 3. Realizado en Aparecida, Brasil.

en otros contextos culturales, como, por ejemplo, cuando se nombran a los servidores del dios Baal.

Interesante constatar la presencia de todos los términos anteriormente mencionados, en los libros de la Biblia hebrea designados con el nombre de *Nebiim*, que se ubican en la segunda parte de la estructura tripartita del canon hebreo, conocido bajo el acrónimo *TaNaK*, dentro del cual se encuentran también la Torá y los *Ketubim*³. Los *nebiim* o libros proféticos se refieren en el canon hebreo no solo a los que en nuestro canon se reconocen como proféticos, sino a aquellos otros que se atribuyen a profetas o hablan de la vida de algunos profetas, y que en nuestro canon llamamos libros históricos.

En la tradición bíblica, el profeta es una persona que aparece enraizada en una tradición y, como tal, es hijo de una cultura y de una época. En tal sentido, está permeado por el lenguaje, los gustos y las instituciones en las que vive. Su vida es el cúmulo de diversas circunstancias. Muchos de ellos viven aislados, a solas con Dios, como lo revela el oráculo del “valle de la visión” (Is 22: 1-14) o el tiempo de Jeremías en la cárcel (Jr 37: 15-17). De ahí que

25

Lo que llama la atención del profeta no son sus anuncios futuros, ni tampoco (...) su carácter de hombre solitario. El profeta es un gigante admirable, pero no por retirarse a una soledad que le pone en contacto con las ideas más sublimes, sino porque se compromete de lleno con la sociedad de su tiempo y lucha por cambiarla. (Sicre, 2000, p.185)

Se tiene en cuenta no silenciar su profunda experiencia religiosa que es la savia fecunda de su inspiración para las grandes y decisivas decisiones que orientarán su vida. De ahí que no son meros líderes sociales o políticos.

³ Tora (que significa «ley»). Abarca los cinco primeros libros: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. *Nebiim* (profetas). Se divide en dos grupos: el de los «profetas anteriores» (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) y el de los «profetas posteriores» (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce profetas menores). *Ketubim* (Escritos). Una especie de «cajón de sastre» en el que se incluyen las restantes obras: Salmos, Proverbios, Rut, Cantar de los Cantares, Job, Eclesiastés, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías y los dos libros de las Crónicas (Sicre, 2000, p. 55).

No cabe duda de que para conocer los rasgos característicos del profeta⁴ remontarnos al movimiento profético, del cual podemos reseñar algunas líneas. En primer lugar, el profeta es un hombre inspirado, su vocación es fruto de la relación personal con Dios, quien lo llama y a la vez se convierte en su portavoz. Por eso, cuando habla o escribe, él no acude a archivos y documentos, como los historiadores, y tampoco se basa en la experiencia humana general, como los sabios de Israel. Es decir, el primer rasgo del profeta se refiere a la comunicación directa entre él y Dios, que lo lleva a expresar una verdad profunda y comprensible para todos. Este aspecto se hace evidente en la firmeza con la que el profeta afirma que lo que dice es “la palabra de Dios”, “oráculo del Señor”, “esto me hizo ver el Señor” (Sicre, 2000). Para ejemplificar lo que se quiere decir, pensemos en dos profetas de nuestro tiempo: Martín Luther King y Oscar Arnulfo Romero, quienes estaban plenamente convencidos de que comunicaban la voluntad de Dios en ese preciso momento histórico, “no en sueño ni visiones, pero sí de forma indiscutible, a través de los acontecimientos, de las personas que me rodean, del sufrimiento y la angustia de los hombres” (Sicre, 2000, p. 188).

El profeta es un hombre consciente del compromiso que tiene con el anuncio de la palabra de Dios y de ponerla en contacto con los demás. Es un hombre público, de ahí que

⁴ Los últimos estudios sobre la sociología del profetismo del antiguo Israel distinguen cuatro tipos de profetas: los profetas chamanes, entre ellos están: Samuel, Elías y Eliseo; los profetas culturales; los profetas de la corte: Gad y Natán; y los profetas libres. Petersen, citado por Sicre, tras analizar los diversos títulos que se aplican a los profetas en el Antiguo Testamento, sugiere lo siguiente: 1.-) La profecía «vidente» o (ro'eh) normalmente es ejercida por un personaje urbano que presta sus servicios y recibe recompensa por ello; aquí tenemos el ejemplo típico de Samuel en la tradición de las asnas de Saúl. 2.-) La “profecía periférica” que tiene su manifestación en tiempos de crisis, causada por problemas de índole social como las tensiones políticas, la pobreza, la guerra; y/o las de orden natural como el hambre y la sequía. Aquí podemos retrotraer los casos de los profetas Elías y Eliseo. Al profeta se le llama el «hombre de Dios» ('is 'elohim) y los «hijos de los profetas» (bené nebí'im). 3.-) En la profecía central, su origen está dado por las presiones externas, fundamentalmente por las amenazas de pueblos o reinos invasores. Aquí el rol del profeta se percibe cuando legitima o sanciona la moralidad pública. Dentro de la profecía central, el profeta recibe el título de nabi, que es propio del norte de Israel, y hozeh, del sur (Judá). Además, ellos son legitimados de distinta manera: “En Israel, el nabi aparecía como portavoz de la alianza, mientras en el sur el hozeh era percibido como heraldo del consejo divino (Is 6; 1 Re 22)” (Sicre, 2000, p. 188).

(...) su lugar es la calle y la plaza pública, el sitio donde la gente se reúne, donde el mensaje es más necesario y la problemática más acuciante. (...) se halla en contacto directo con el mundo que lo rodea; conoce las maquinaciones de los políticos, las intenciones del rey, el descontento de los campesinos pobres, el lujo de los poderosos, la despreocupación de muchos sacerdotes. Ningún sector le resulta indiferente, porque nada es indiferente para Dios. (Sicre, 2000, p. 188)

Otro rasgo del profetismo es la indiferencia con la que el pueblo acoge su mensaje, tal como lo dice el texto de Ezequiel: “Acuden a ti en tropel, y mi pueblo se sienta delante de ti; escuchan tus palabras, pero no las practican (...). Eres para ellos coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor. Escuchan tus palabras, pero no las practican” (Ez 33: 30-33). Además, le acompaña la amenaza del fracaso del anuncio profético, de sentirse que gasta la vida en algo infructuoso debido a la poca respuesta de sus oyentes, que les sobrevendrán situaciones más duras y crueles, como las que vivieron: Oseas, a quien lo tacharon de «loco» y «necio»; Jeremías, a quien lo acusaron de traidor de la patria, por lo que fue perseguido y encarcelado; Elías, que debió huir del rey en muchas ocasiones; Miqueas ben Yimlá, que terminó en la cárcel; Amos, expulsado del Reino del Norte; Jananí, que fue encarcelado; Urías, fue apedreado y tirado a la fosa común (Jr 26: 20-23). Cabe resaltar que “Esta persecución no es solo de los reyes y de los poderosos; también intervienen en ella los sacerdotes y los falsos profetas. E incluso el pueblo se vuelve contra ellos, los critica, desprecia y persigue” (Sicre, 2000, p. 191).

No podemos pasar por alto la situación que vive el profeta en su relación con Dios, que en muchas ocasiones le cambia el rumbo a su vida, como le pasó a Amos (7: 14s) o a Eliseo (1Re 19: 19-21); en otros casos, Dios les encomendó un mensaje muy duro, casi inhumano, sin tener en cuenta la edad o las circunstancias en que se encontraban.

Es el caso de Samuel. Todavía niño, debe transmitir al sacerdote Eli, con quien se ha criado desde pequeño, su condena personal y la de sus hijos (1Sm 3).

Con razón dice el narrador que, a la mañana siguiente, Samuel 'no se atrevía a contarle a Eli la visión' (v. 16). O el caso de Ezequiel, que ni siquiera en el momento de la muerte de su esposa podrá llorarla tranquilamente; más importante que su pena es la palabra de Dios, y el Señor le fuerza a transmitirla mediante una dolorosa acción simbólica. (Ez 24: 15-25) (Sicre, 2000, p. 191)

El profeta es un carismático capaz de sobreponerse a todas las barreras sociales, culturales y religiosas. En la historia del profetismo de Israel encontramos profetisas, como Débora (Jue 4) o Julda (2Re. 22). La falta de preparación académica no era impedimento para ejercer el profetismo o transmitir la palabra de Dios, la procedencia social tampoco lo fue, pues encontramos profetas vinculados a la corte, como Isaías, pequeños propietarios, como Amós, o simples campesinos, como Miqueas, todos sujetos a la llamada de Dios. De igual modo, no había barreras religiosas, porque no era preciso ser sacerdote para ser profeta; más aún, podemos afirmar que la mayoría de los profetas no eran sacerdotes. La edad tampoco fue obstáculo, porque Dios encomienda su palabra tanto a adultos como a jóvenes (Sicre, 2000).

Un ejemplo claro de la actuación de los profetas es la denuncia de todas aquellas prácticas culturales vacías (peregrinaciones, fiestas, rezos, ritos, ofrendas, sacrificios, entre otras), que eran consideradas somníferas, pues se utilizaban para tranquilizar las conciencias, al mismo tiempo que promovían una errónea idea e imagen de Dios:

Las mismas personas que oprimen a los pobres o contemplan indiferentes los sufrimientos del pueblo tienen la desfachatez de ser las primeras en acudir a los templos y Stuarios pensando que el Señor se complace más en los actos de culto que en la práctica de la justicia y de la misericordia. (Sicre, 2000, p. 413)

Los profetas señalan un nuevo futuro y anuncian una nueva sociedad donde no habrá cabida para el temor, el odio, la violencia y la desigualdad; ellos hablan de un Dios que se encarna en la historia para liberarla y que pide la colaboración del hombre, para lo cual es necesario la conversión y

el compromiso con un modelo de sociedad generadora de paz y felicidad (González, 1989).

Teniendo en cuenta los rasgos del profeta, la misión profética en el cristianismo exige de todo cristiano, especialmente de sus pastores, observar y valorar la realidad, para desarrollar a cabalidad la acción evangelizadora y asumir la condición de "discípulos-misioneros". Es decir, que cada uno se encuentre de manera personal con Jesucristo y lo siga, en tal sentido, todo ello exige la oración personal, la lectura orante y asidua de la Palabra.

El acontecimiento de Cristo es, por lo tanto, el inicio de ese sujeto nuevo que surge en la historia al que llamamos discípulo: "No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva" (DCE 1). Esto es justamente lo que han conservado todos los evangelios como inicio del cristianismo: un encuentro de fe con la persona de Jesús (DA 243).

Los cristianos han de cumplir con su misión profética, y para ello han de ser auténticos misioneros que participen en la transformación del mundo, lo que exige que sean verdaderos discípulos de Jesucristo, mediante una espiritualidad sólida y una adecuada formación. En segundo lugar, la fe no se reduce al ámbito de lo íntimo de las personas o de la mera piedad. La fe ha de expresarse en "el amor a Cristo sufriente, el Dios de la compasión, del perdón y de la reconciliación (...), el Dios cercano a los pobres y a los que sufren" (DA 7). En tercer lugar, el profeta es aquella persona que realiza un análisis constante y pertinente de la realidad. Para ello, se hace necesario echar mano de estrategias que aseguren una lectura acertada de la realidad, que no solo es conocer la situación de injusticia, sino que exige examinar el porqué de esa situación (DA 33). En efecto, el actuar del profeta no es la neutralidad o la tibieza ante la realidad, sino que lo hace desde la situación y la perspectiva de los pobres o excluidos con el fin de transformarla. Esto es lo que los documentos de las conferencias generales del episcopado latinoamericano (Medellín, Puebla, Sto Domingo y Aparecida) denominan

la “opción preferencial por los pobres”. Es decir, los destinatarios del profeta son los pobres; pero es consciente de que, la línea divisoria entre opresores y oprimidos, con facilidad lo convierten en cómplice y víctima a la vez. Por eso, su accionar profético no se limita simplemente a denunciar las estructuras pecaminosas, sino también a todos aquellos que no son consecuentes con sus responsabilidades.

La sabiduría profética es permeada por la prudencia y no por la impulsividad o el arrebató. El profeta es consciente de que hay tiempo para hablar y tiempo para callar, pero vigila que el miedo no le petrifique, puesto que la realidad no se deja atrapar fácilmente, máxime cuando hay intereses que pretenden esconder los mecanismos de explotación. De ahí que el profeta requiere de una agudeza epistemológica que le permita interpretar la realidad.

30

Profeta en sentido bíblico no es en primer lugar aquel que prevé el futuro. Es aquel que analiza el presente, identifica tendencias, generalmente desviadas, hace advertencias y hasta amenazas. Anuncia el juicio de Dios sobre el curso presente de la historia y hace promesas de liberación de las calamidades. A partir de las tendencias captadas, hace previsiones para el futuro. En el fondo afirma: si continúa este tipo de comportamiento de los dirigentes y del pueblo sucederán fatales desgracias. Estas son consecuencia de las violaciones de leyes sagradas. Y ahí proyectan escenarios dramáticos que tienen una función pedagógica: hacer entrar a todos en razón y en la observancia de lo que es justo y recto delante de Dios y de la naturaleza. (Boff, 2013, párr. 1-2)

Por esto debemos tomar en serio a los profetas, porque ellos tienen del don de descifrar las tendencias en una perspectiva que va más allá del espacio y del tiempo. El profeta Isaías al respecto dice:

Lo mismo sucederá al acreedor y al deudor. La Tierra será totalmente devastada. Ha sido profanada por sus habitantes porque trasgredieron las leyes, pasaron por encima de los preceptos, rompieron la alianza eterna. Por

esta razón, la maldición ha devorado la Tierra, la culpa es de los que en ella habitan... La Tierra se rompe, se resquebraja, es sacudida fuertemente. La Tierra se tambalea como un borracho, se agita como una cabaña... La luna se sonrojará y el sol tendrá vergüenza. (Is 24)

De igual forma, Jesús, el profeta por excelencia, advierte: “Se levantará nación contra nación y reino contra reino. Habrá hambre y peste y terremotos en diversos lugares” (Mt 24: 7). “En la Tierra los pueblos serán presa de la angustia ante el rugido del mar y la violencia de las olas. Las gentes desfallecerán de miedo ante la expectativa de lo que sobrevendrá al mundo, porque los astros se conmoverán” (Lc 22: 25-27). Pero Jesús remata prometiendo: “cuando empiecen a suceder estas cosas, anímense y levanten la cabeza porque se acerca la liberación” (Lc 21: 28) (Boff, 2013).

El cristianismo institucional

Este se refiere a la organización jerárquica a través de la cual la IC ha mantenido su estabilidad a lo largo de la historia, mediante sus poderes sagrados, dogmas, ritos, cánones y tradiciones, con el fin de propagar el evangelio en las diversas culturas y pueblos. Una de las expresiones que más se ajusta a este énfasis institucional es la que los estudiosos de la historia de la Iglesia denominaron “régimen de cristiandad” o “régimen de unanimidad religiosa” (Di Stefano, 2000). El Estado y la Iglesia constituyen poderes distintos pero inseparables por las alianzas establecidas. Los dos poderes se unen para incidir de manera dominante de forma jurídica y moral sobre la sociedad civil y la comunidad cristiana que vienen a ser las mismas personas y los mismos grupos. En efecto, “La experiencia cristiana y la historia humana, en esta perspectiva, se han amalgamado y cristalizado en un organismo social” (Di Stefano, 2000, p. 2). De hecho, la identificación entre poder político y poder religioso del régimen de cristiandad se encuentra de manera notoria en muchos libros de cabecera que se convirtieron en manuales que regularon la vida de muchos sacerdotes y obispos, como lo expresa el siguiente escrito:

31



Profesamos una Religión autorizada por el Estado, que tiene relaciones esenciales con él. Como miembros de la Iglesia, independientemente de los deberes interiores, que se refieren no más a nuestro bien particular, tenemos otros exteriores, que miran a la Iglesia, y al Estado, en que esta se halla. [...] La Religión, y el Gobierno, que se proponen unánimes la mayor utilidad del género humano, tienen entre-sí una estrecha alianza. La Religión enlaza los corazones de los hombres, y sus voluntades; y este enlace es el principal medio de la conservación de los Estados: el Gobierno por su parte protege a la Religión; como miembro que es de la Iglesia, conoce sus leyes; dirige con su sola autoridad su policía exterior; obliga a su observancia mediante la imposición de penas; e impide que los hombres, demasiado propensos a la corrupción de lo más sagrado, tomen armas en el Cielo, con que cometan injusticias en la Tierra, y hagan servir la Religión a un fin absolutamente opuesto al que se propuso Dios en su establecimiento. (Di Stefano, 2000, p. 3)

32

De otra parte, es conveniente precisar que cualquier comunidad, y el mismo cristianismo en este caso, sin un mínimo de institucionalidad que le dé unidad, coherencia e identidad no podría sobrevivir. En tal sentido, es importante hacer una precisión sobre la institución en el cristianismo. En primer lugar, la institución no se debe a sí misma sino que su razón de ser es la de ser mediadora y posibilitadora de la evangelización. Es decir, estar en función de la comunidad de fieles y de la sociedad en general. Para ello, la estructura institucional no debe concebirse como algo monolítico y paquidérmico, sino que ha de estar actualizada e ir al ritmo de las transformaciones históricas y sociales por las que pasa la sociedad. En tal sentido, ha de afrontar las rupturas y buscar siempre las respuestas institucionales más acordes a las necesidades y las expectativas de las personas y de la sociedad, sin perder de vista qué se debe al anuncio del Evangelio. De igual manera, la institucionalidad ha de estar movida por un espíritu de conversión permanente que la ponga siempre al servicio de la comunidad, y con una actitud de despojo y de pobreza interior que sea capaz de renunciar a la grandeza y a la megestuosidad, para hacerse cercana a las personas, especialmente a los más pobres y necesitados (Boff, 1992).

Jesús proclamó el reinado de Dios sin cargos, dignidades ni jerarquías, desencadenando un movimiento escatológico donde los doce apóstoles eran el símbolo de las doce tribus de Israel que había que restablecer. Para ello, Jesús no pensó en la fundación de una gran estructura religiosa, ni profirió dichos dirigidos a la opinión pública que convocaran de forma programática a una comunidad de elegidos ni a la fundación de una Iglesia (Küng, 2006). Al contrario, lo institucional en el cristianismo apareció como un pequeño mundo dentro del mundo. Es decir, “un guetto que pretende automagnificarse salvíficamente, traicionando con ello su ineludible vocación a la universalidad” (Boff, 1992, p. 93). En tal sentido, la praxis y el mensaje de Jesús resultan incomprensibles si no es en el ámbito de la sencillez, el desprendimiento y la confianza en Dios, que caracterizan a los humildes y a los pobres. Por lo tanto, una Iglesia aliada con los poderes, riquezas o intereses de este mundo resulta contraproducente y escandalosa.

Siguiendo con el análisis de los rasgos más notorios de la institucionalización a la que fue llegando la IC, es necesario mencionar los estados pontificios, como un quiebre o ruptura de la espiritualidad profética que caracterizó al cristianismo en sus inicios. En consecuencia, en lugar de hombres carismáticos y espirituales se produjo la burocratización de lo sagrado. En otras palabras, las autoridades eclesiásticas vivían esquilmando al pueblo y, la mayoría de las veces, cuando interactuaban con él, solo lo hacían por conveniencias personales, estableciendo con ello el sometimiento de las comunidades cristianas a una subordinación que generó una especie de infantilismo en los fieles. No cabe duda de que estas situaciones le quitaron el arrojo profético, propio del cristianismo, produciendo con ello ambientes cristianos en los que cundían “la mediocridad, la acomodación, la ausencia de profetas y mártires y el enmudecimiento de la palabra inspiradora de nuevos caminos y nueva vida” (Yebra, 2014, p. 10). Esta situación fue duramente cuestionada por algunos Padres de la misma IC, como San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo, entre otros. Al respecto,

33

San Pedro Damián llega a llamar al mencionado Gregorio VII ‘Sto Satanás’. Esta dura denominación nos remite a aquella de Cristo dirigida



a Pedro. Por su profesión de fe lo llama 'piedra', pero por su poca fe y por no entender los designios de Dios lo califica de 'Satanás'. (Cfr. Mt 16: 23) (Boff, 2013b, párr. 13)

34

Otro hecho que evidenció una marcada institucionalidad en la IC fue lo acontecido con el papa Gregorio VII en 1077 que, para "defender sus derechos y la libertad de la Iglesia-institución contra los reyes y príncipes que la manipulaban, publicó un documento titulado '*Dictatus Papae*', donde 'él asumía todos los poderes, pudiendo juzgar a todos sin ser juzgado por nadie'" (Boff, 2013b, párr.4). Al respecto, Jean-Yves Congar, citado por Boff (2013), consideró que este hecho constituyó la mayor revolución que ha habido en la IC: "De una Iglesia-comunidad se pasó a una institución-sociedad monárquica y absolutista, organizada en forma piramidal, que ha llegado hasta nuestros días" (párr. 4). De la misma manera, el canon 331 del actual Derecho Canónico se une a esta comprensión, atribuyendo al papa poderes que en realidad no corresponderían a ningún mortal, sino solo a Dios: "En virtud de su oficio, el papa tiene el poder ordinario, supremo, pleno, inmediato y universal, y en algunos casos específicos, infalible" (párr. 5). En efecto, la influencia del Imperio Romano sobre el cristianismo dio como resultado el nacimiento de una Iglesia entendida como la jerarquía política de occidente, con una estructura verticalista que cosificaba el mensaje de Jesús, reduciéndolo a una obediencia incuestionable (Pérez y Aldrete, 2000).

En la misma línea profética de los padres de la Iglesia, emergió la figura de San Antonio de Padua, que en sus sermones hizo también fuertes críticas a los prelados derrochadores de su época. Él afirmó que "los obispos son perros sin ninguna vergüenza, porque de frente tienen cara de meretriz y por eso mismo no quieren avergonzarse". Y continúa: "el obispo de la Iglesia es un esclavo que pretende reinar, príncipe inicuo, león rugiente, oso hambriento de presa que despoja a los pobres" (Boff, 2013b, párr. 14). Por último, en la fiesta de san Pedro denunció:

Miren que Cristo dijo tres veces: apacienta, y ninguna vez esquila y ordeña...
Ay de aquel que no apacienta ninguna vez y esquila y ordeña tres o más

veces... es un dragón al lado del arca del Señor, que no tiene más que apariencia y no la verdad. (Boff, 2013, párr. 14).

La inquisición fue otra de las expresiones de un cristianismo con énfasis en lo institucional, que justificó las condenas por herejía que terminaban en la hoguera. Además, utilizó métodos como persecuciones, deportaciones y guerras, realizadas en nombre de Dios, bajo la supuesta motivación de la defensa de los valores religiosos, pero en realidad causando sometimiento y miedo. El cristianismo a lo largo de su historia se ha visto envuelto en esta ambigüedad y multiplicidad de interpretaciones, que han generado un sinnúmero de prácticas, provocando confusión, ambigüedad y contradicción, y causando al interior de la IC separaciones, cismas y rupturas de todo tipo (González, 1989). Esto evidencia que muchas de las prácticas institucionales ahogaron la esencia profética del cristianismo, reduciéndolo a una especie de espiritualismo solipsista y espurio, que consistió en que el hombre se relacionara solo con Dios a través de una oración individual o mediante una asistencia pasiva al culto. Además, llevó a la concreción de una serie de normas y preceptos morales que obligaban a mantener una conducta uniforme y homogénea en la vida social.

35

Segundo momento: esbozo de un recorrido histórico del cristianismo

Después de haber abordado los dos modelos de cristianismo presentes a lo largo de la historia, iniciamos el desarrollo del análisis del cristianismo sobre la base de un recorrido histórico dividido en tres grandes periodos, con la finalidad de hacer una síntesis de los rasgos tanto proféticos como institucionales presentes en la Iglesia: 1-) los tiempos iniciales del cristianismo en el contexto judío, 2-) la referencia de algunos de los hitos más significativos de lo profético e institucional en la IC en los siglos posteriores, hasta las postrimerías del Concilio Vaticano II y 3-) el desarrollo de lo profético e institucional en la realización del Concilio Ecuménico Vaticano II y las conferencias del episcopado latinoamericano.

1-. Los tiempos iniciales del cristianismo en el contexto judío

El término cristiano⁵ apareció por primera vez en Antioquía (Cf. Hch.11:26) para referirse a los discípulos de Jesús, el Cristo, cuya memoria recreaban a través de la celebración de un banquete con un fuerte carácter anamnético (recuerdo), y mediante la construcción de comunidades articuladas alrededor de un “recuerdo peligroso y liberador” (Küng, 1977, p. 149).

Según la historiografía, el cristianismo no empezó como una realidad acabada y definida, sino que es el resultado de un proceso relativamente largo y complejo, que tuvo sus raíces e impulso inicial en Jesús de Nazaret (Aguirre, 2010a). Inicialmente,

(...) los no cristianos, que eran mayoría, otorgaron el nombre de *christianós* a los seguidores de Jesús, por llevar un ‘estilo de existencia’ diferente. Este estilo puede ser considerado un *ethos* (espiritualidad) que se plasmó en un movimiento al que se podía llamar ‘seguimiento de un Camino’. Cristianos y cristianismo designaba por ello un estilo de vida, no una religión, un templo o un culto. Tampoco remitía a la singularidad de un territorio o etnia. Se trataba de un modo de vida distinto al de otros creyentes o ‘paganos’. Este modo de vida tenía raíces hebreas, pero no se *limitaba a los judíos*. (Gallardo, 2016, párr. 1)

El movimiento de Jesús fue uno de los tantos movimientos socio-religiosos que tuvieron lugar en el siglo I. En sus inicios, el movimiento comienza con la vida pública de Jesús, su fundador hasta su muerte violenta en la cruz, con una duración aproximada de unos tres años. Luego pasa a ser liderado por los apóstoles y, posteriormente, por los discípulos de estos, hasta que, a comienzos del siglo IV, y de manera progresiva, se fue

⁵ Hacia el año 112, Gayo Plinio II, gobernador romano de la Bitinia, provincia del Asia Menor, hizo una consulta al emperador Trajano sobre los «cristianos», acusados de múltiples crímenes, pero que, según propias averiguaciones, aparte de negarse a dar culto al emperador, al parecer solo cantaban himnos (¿recitaban profesiones de fe?) a “Cristo como único Dios” y se atenían a determinados preceptos (no hurtar, no robar, no cometer adulterio, no engañar) (Küng, 1977).

convirtiéndose en la institución eclesial considerada como la religión oficial del Imperio.

El movimiento de Jesús es de origen galileo, situado dentro de las coordenadas culturales del judaísmo de la época. Cabe señalar que, en Galilea, donde tuvo asiento el movimiento, la influencia de la cultura helenística fue mayor que en la misma Judea, por eso los galileos gozan de una mayor apertura cultural. Además, en esta región hace presencia la corriente filosófica del “cinismo”, que tiene coincidencias con el movimiento de Jesús en la presentación de alternativas de vida frente al sistema esclavista y opresor de la época⁶. Algunos investigadores señalan que el movimiento de Jesús⁷ era una especie de cinismo popular campesino dentro del judaísmo, que permanecía al margen de los círculos del poder político, religioso y económico.

Este período histórico vivió una fuerte crisis social en la que confluyeron la hegemonía del judaísmo “oficial” en torno al Templo, el dominio imperial de Roma y el empobrecimiento progresivo de la población que estaba obligada a pagar grandes impuestos que apenas le permitían sobrevivir, a lo cual se sumaba la pérdida permanente de sus tierras (Gracio Das Neves, 2013).

La primera parte de la historia del cristianismo comenzó con el movimiento de Jesús y terminó cuando este se oficializó como la religión

⁶ Uno de sus fundadores fue el filósofo Diógenes de Sínope (413-327 a.C.), que hacía profesión de vivir una vida sencilla. Vivía pobremente, casi sin nada, en un tonel, despreciando la acumulación de bienes. Era amante de la naturaleza, despreciaba la civilización y la cultura, partidario del cosmopolitismo. Era un verdadero “hippie” de la época, un contracultural (Manuel y Das, 2000).

⁷ En general, el cristianismo primitivo fue un movimiento con una fuerte expresión doméstica. De una manera sintética, podemos decir que el MJ fue un gran fortalecedor del “tejido social” conformado por sectores empobrecidos, muy mayoritarios, de la época. Sus “banderas de lucha” como tierra para todos/as (como en el proyecto de la Primitiva Confederación Tribal Israelita, de los años 1250 al 1050 a.C., ideal igualitario de la constitución de Israel como un “proyecto social” alternativo en el contexto sociohistórico de los pueblos vecinos) y perdón de las deudas, así como otros elementos, con una clara orientación religiosa basada en un Dios que subvierte el orden existente, posibilitó su éxito popular (Manuel y Das, 2000).

del Imperio Romano. De acuerdo con las investigaciones desarrolladas por Theissen (2002), en aquella época tuvieron asiento en Palestina dos culturas altamente desarrolladas y con una gran tradición en lo jurídico, en la escritura y en la economía financiera, y es precisamente en este contexto donde emerge el movimiento de Jesús, que se diferencia de otros movimientos porque comienza como una corriente judía de revitalización. Este movimiento llega a tener gran acogida y éxito fuera de las fronteras del judaísmo, específicamente en la cultura romana imperialista.

Una de las características más notorias del movimiento de Jesús, que lo diferencia de otros movimientos centrados en actitudes xenófobas y excluyentes en contra los extranjeros, es la de asumir una actitud hospitalaria y de acogida para con todos sin distinción de ninguna índole. En este orden de ideas, es destacable el hecho de que muchos de los samaritanos eran los integrantes de las diversas y nacientes comunidades cristianas. La aceptación era tal, que Jesús los pone como ejemplo a seguir (Cfr. Lc 10: 30ss).

38

El mensaje de Jesús y el de sus primeros discípulos están inscritos en la cultura judía. En este sentido, el movimiento primitivo cristiano se diferencia del *ethos* del judaísmo porque Jesús lo radicaliza aún más poniendo como eje articulador la dignidad de la persona. Esta situación se viene a evidenciar en la superación de la casuística, la comprensión de la recompensa y en la interpretación de la voluntad de Dios. Es decir, integra en el mismo rasero tanto los preceptos éticos como los rituales que tienen consistencia cuando integran la vida entera de las personas. Además, el movimiento pone como imperativo, la urgencia a la reconciliación y al perdón, considerándolos elementos importantes y distintivos en la vida cristiana (Mt 18: 21-35), hasta llevarlos a sus últimas consecuencias en la cruz: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc 23: 34). Frente al “¡No matarás! de la Torá, Jesús asume una postura radical, al incluir la ira –como impulso a matar– en el ámbito del homicidio. Ya que el que injuria a su hermano se hace culpable (Mt 5: 21s)” (Theissen, 2002, p. 47). En otro apartado de la Torá se afirma: “¡No atentarás contra la propiedad de otras personas!”. Jesús endurece su mensaje hasta exigir la renuncia a *Mammón*,

diciendo que no se puede servir a dos señores, a Dios y a *Mammón* (Mt 6: 24); de ahí las pocas posibilidades de que los ricos entren en el reino de Dios (Mc 10: 25). En cuanto al precepto del amor, la Torá dice: “¡Amarás a tu prójimo como a ti mismo!”. Para Jesús, el amor a Dios y al prójimo son equivalentes (Mc 12: 28ss). Al amor lo califica de supremo y lo radicaliza con el amor a los enemigos.

Otras investigaciones sobre el cristianismo primitivo descubren dos vertientes en su vivencia. La primera tendencia consiste en hacer que los cristianos se conviertan en las mejores personas, los mejores ciudadanos, las mejores mujeres y los mejores esclavos, asumiendo acriticamente y de manera conformista el modelo social de la época. La segunda, da cuenta de cristianos que desarrollaban una postura contracultural, asumida como carismática e itinerante, con un estilo de vida divergente que los sacó del anonimato.

Hacia los años 30, el pueblo judío vivía una situación social de sumisión y explotación, resultado de varios siglos de dominio e imposición de los imperios vecinos. “Babilonia hasta el 538, Persia hasta el 331, la Macedonia de Alejandro hasta el 323 y sus sucesores, los Tolomeos de Egipto hasta el 197, y los Seleúcidas de Siria hasta el 166” (Sánchez Facundo, 2017, p. 46). En sus memorias colectivas, el pueblo llevaba el registro de estas situaciones de sufrimiento y dolor, en las que era palpable el progresivo e ininterrumpido deterioro de la vida de todos sus habitantes, especialmente la de los pobres y los marginados. La causa de la problemática radicaba en la no tenencia de la tierra y en el exagerado sistema de impuestos que hacía que los campesinos perdieran sus propiedades a manos de la oligarquía judía o de los colonos romanos. Esta situación de expoliación y represión hizo que la mayoría del pueblo se empobreciera cada vez más y, como si fuera poco, a ello se le sumó el aumento de la represión militar. Una muestra de eso está en que

39

La ciudad de Jerusalén, centro simbólico del poder económico, político y religioso de toda la región, se estaba convirtiendo, a la vez, en un verdadero

centro de mendicidad. No era extraño ver a cientos de personas simulando ceguera, fingiendo sordera o padecimientos físicos o hidrópicos. (p. 51)

Jesús de Nazaret predicó el reinado de Dios, no como una teoría o un discurso, sino que simplemente lo practicó y los evangelios lo narraron. La praxis de Jesús y su concepción del reinado no habrían sido posibles sin una imagen de Dios totalmente diferente. El movimiento de Jesús, nacido en el ámbito judío, expresa con claridad la actitud libre y soberana del Jesús histórico ante la Ley Judía, lo cual es narrado con lujo de detalles en los evangelios. Él aparece transmutando los valores, trayendo consigo una nueva visión de Dios y de humanidad, caracterizada por la liberación de los pobres, y proponiendo la misericordia como praxis que tensiona la interpretación religiosa de la tradición judaica presentada por las autoridades judías del momento.

40

De otra parte, cabe mencionar que el primer momento del cristianismo en Palestina fue de corte judaizante (Tamayo, 2005). En un mismo ambiente convivían varios grupos políticos y religiosos con tendencias opuestas, ligadas a una religión de ritos y de normas. Jesús asoció a Dios con la vida porque su principal interés era el gozo de esta, que consistió especialmente en que los pobres y los necesitados vivieran como Dios quería. Jesús pensó en Dios e invitó a la gente a buscar el reino de Dios y su justicia, porque Dios se hacía en contradicción donde imperaba la justicia, la paz, la verdad y la reconciliación.

Jesús conformó y lideró un movimiento que se fue situando al margen del sistema religioso oficial y del modelo político imperial. Fue un grupo de personas carismáticas e itinerantes que asumieron un estilo de vida radical, caracterizado por la renuncia a la residencia fija, a la familia, a las posesiones y a la propia seguridad. Sus valores fundamentales eran el amor al prójimo y la renuncia al estatus. Invitaron a hacerse prójimo de los que “están como medio muertos”: el extranjero, el enfermo, la mujer, en fin, los excluidos. Este giro en el modo de ser y de vivir se muestra claramente en la parábola del Buen Samaritano (Lc 10: 25ss) o en la de la pecadora perdonada (Lc 7: 36ss). Jesús, al “acoger y aceptar a la ‘gran pecadora’,

discriminada por sus correligionarios”, instaló como esencia ética la regla suprema del doble mandato de amor a Dios y al prójimo, y el valor de renunciar al estatus, relativizando las distinciones entre las personas para superarlas, no por negación de las diferencias, sino para vivir en actitud y conducta de humildad interior y exterior (Tamayo, 2006, p. 69)

Este movimiento cristiano estuvo constituido por personas de varias tradiciones espirituales, sociales y culturales que existían bajo la hegemonía imperial romana, por ejemplo, ateos y agnósticos que se sentían atraídos por el estilo de vida, los ideales, el espíritu libertario y profético y, sobre todo, por el mensaje que estuvo fincado en la ética del amor incondicional a los pobres y oprimidos. Fue un grupo carismático al interior del judaísmo, cuyo carácter renovador e inclusivo consistió en presentar una imagen de Dios íntima y amiga *Sostenibilidad y cuidado: un camino a seguir*, 2011; (Boff, 2013).

Cuatro aspectos dan cuenta de la gravedad de la situación que padecía Palestina: la profunda crisis económica que agobiaba a la mayoría de la población, la crisis institucional debida a la desintegración del reino de Herodes El Grande, el desacierto del poder romano al querer establecer una forma de gobierno estable sobre los judíos y la impopularidad de la clase sacerdotal judía. Esto se incubó en la Palestina del siglo I hasta el año 70, cuando aconteció el estallido de la guerra entre judíos y romanos, que trajo como consecuencia la destrucción del templo de Jerusalén.

41

El grupo que creó y del cual participó Jesús se gestó al margen de las instituciones establecidas y en confrontación con ellas, invirtiendo el orden social: “Los últimos serán los primeros y los primeros los últimos” (Mt 20: 16); negando las jerarquías: “si uno quiere ser el primero sea el último de todos y el servidor de todos” (Mc 9: 35); cuestionando el orden social y económico: “dichosos los pobres porque de ustedes es el reino de Dios” (Lc 6: 20); y asumiendo una actitud crítica ante la autoridad doctrinal y sacerdotal en la interpretación que hacían de la ley: “No ha sido hecho el hombre para el sábado sino el sábado para el hombre” (Mc 2: 27). Es decir, en el contexto de la historia universal, el cristianismo tuvo la connotación de

ser más injurioso que honorífico, debido a la forma como se le denominaba: la “herejía de los nazarenos” (Hch 24: 5), un grupúsculo marginal, que con el tiempo fue adquiriendo autonomía hasta ser identificado como “los cristianos”. En otras palabras,

Jesús no pretendió fundar una institución religiosa al margen de Israel; tampoco pretendió reclutar un grupo de elegidos o «puros» que se separasen del resto del pueblo. De entre sus discípulos, Jesús estableció un grupo de doce, como signo profético de su voluntad de congregar al Israel escatológico. Jesús encontró un importante eco popular positivo, pero desencadenó un grave conflicto con las autoridades políticas y con la oligarquía sacerdotal, que desembocó en su crucifixión. (Aguirre M., 2010, p. 44)

42

Los Escritos Neotestamentarios enfatizan en la preocupación de Jesús, la reunión y la restauración del pueblo de Dios, expresado en las amenazas, las lamentaciones y las parábolas referidas a la crisis. De ahí la importancia de no separar la predicación del reinado de Dios, proclamado por Jesús, de su dedicación al Pueblo de Dios. El reinado de Dios presupone un pueblo para convertirlo en signo visible de salvación; salvación que abarca a todo el mundo. Esa pedagogía divina de la soberanía de Dios no significa violencia sobre el mundo, sino llamado a la libertad. Cuando Jesús pensaba en el pueblo de Dios que debía reunir, no lo estaba concibiendo como una comunidad puramente espiritual, rigorista o religiosa, ni como una experiencia metafísica, sino real y concreta en las comidas y las curaciones de los pobres y pecadores (Lohfink, 1998).

Lo esencial y novedoso del cristianismo lo constituye el amor incondicional a Dios y al prójimo; “Lo peculiar, lo originario del cristianismo es considerar a este Jesús como últimamente decisivo, determinante y normativo para las relaciones del hombre con Dios, con los demás hombres y con la sociedad” (Küng, 1977, p. 151). En tal sentido, lo primero que hizo Jesús en términos prácticos fue liberar al ser humano de las sujeciones impuestas por la religión y la política que, a través de normas, tradiciones, premios o castigos, manipulaban, controlaban y esclavizaban a las personas.

De ahí que la decisión de Jesús fue la de extender a todos los humanos la conciencia de que eran hijos e hijas de Dios, a través de una nueva ética que consistía en tratar humana y responsablemente a todos, incluyendo a los seres vivos, porque todos eran absolutamente dignos y sagrados. En consecuencia, quedaron superadas las diferencias, las discriminaciones entre los seres humanos y las criaturas que poblaban el universo. El ser humano convivía en una gran comunidad de vida e integraba en su amor a todos los seres de la creación (Boff, 2013). Al mismo tiempo, “la concepción judeo-cristiana que concibe al ser humano como unidad, integralidad consigo mismo, con el otro, con el mundo y con Dios, constituye un valioso aporte a la consistencia y validez de las reflexiones prácticas desde la cuaternidad” (Flórez Suárez, Ospina Arias y Kremer, 2017, p. 61).

De otra parte, la inspiración de la experiencia originaria de Jesús tiene su origen en la comunión con Dios (*abba*: papito). Por eso, la principal opción y decisión que estableció, dedicó y entregó toda su vida, fue el anuncio del reinado de Dios. Este último tiene que ver con la justicia, la igualdad, la abundancia y la paz. Específicamente, el reinado de Dios, “En términos concretos significó cosas concretas en diferentes circunstancias. (...) en dos momentos especiales el reinado significó liberación, lucha contra sistemas de opresión que explotaban sistemáticamente a los trabajadores de Israel” (Pixley, 1977, p. 28). En Canaán, aceptar a Yahvé como el rey significó rechazar tajantemente a los reyes que explotaban a las aldeas productivas y, con los reyes, a los aparatos religiosos que les daban legitimidad. Este proyecto fue desvirtuado desde dentro por David cuando, en nombre de Yahvé, creó una dinastía más poderosa que las alianzas tribales de los israelitas. En tal sentido, el reinado de Yahvé se usó para legitimar ideológicamente la explotación de los trabajadores.

43

Más tarde, bajo la influencia de la opresión romana en Palestina, el reinado de Dios vino a ser “inspiración para la rebelión y promesa de liberación”. Sin embargo, ninguna de las dos estrategias tuvo éxito, pues Jesús y su movimiento no lograron el respaldo mínimo para dinamizar su proyecto: este fue truncado por su asesinato en manos de la alianza de las autoridades

políticas y religiosas de la época. De igual manera, el movimiento de los Zelotes tuvo un despliegue y se consolidó como fuerza rebelde en lucha armada, pero fue derrotado militarmente por las fuerzas superiores de Roma.

En consecuencia, Jesús no se predicó a sí mismo o a la Iglesia, lo nuclear de su misión fue anunciar el reinado de Dios. Así lo atestiguan de forma reiterada los textos neotestamentarios, específicamente los evangelios: “el tiempo de la espera ha terminado, el reino de Dios está llegando, cambien de vida. Crean en esta buena noticia” (Mc 1: 15).

44 La expresión “reinado de Dios” se encuentra 122 veces en los evangelios y constituye la buena noticia en un contexto donde el pueblo sufre las divisiones y los odios, donde todos ansían la paz y la unidad, donde todos buscan una existencia sana y una vida feliz, de donde se deduce que el ser y el quehacer de la Iglesia es la de anunciar con palabras y hechos el reinado de Dios. Por lo tanto, el cristianismo ha de ser traducido en los actuales contextos en gestos, palabras y actitudes en correlación con los de Jesús el Cristo y su comunidad histórica: ese grupo marginal que apostó por amar y servir sin fronteras ni excepciones, poniendo especial atención a los últimos y marginados por todos los poderes. En este sentido, el movimiento liderado por Jesús concibe el reinado de Dios como una manera de estar aquí y ahora en relación conmigo mismo, con Dios y mi prójimo, con todas las implicaciones sociales y haciendo frente al sufrimiento que aflige a las grandes mayorías marginadas y excluidas. En otras palabras, “el reino de Dios no es un territorio, sino un nuevo orden de las cosas [del que todos somos responsables]” (Hincapié, 2016, p. 83). Por eso, el anuncio del reinado de Dios que se da través de la evangelización ha de ser comprendida y realizada como factor de personalización, mediante el pensamiento crítico y la praxis de una fe liberadora que lleve a la toma de conciencia de la existencia histórica de la situación inhumana en que malviven muchos y muchas. Es un anuncio que tiene el reto de revivir la esperanza activa del cumplimiento de la fraternidad y la misericordia (Gutiérrez, 1975).

Dicho de otro modo, Jesús, en vez de especular sobre Dios, se centró exclusivamente en la predicación del reinado de Dios (Castillo, 2004, pp.

27-28), no como una cuestión de enseñanza doctrinal o teórica, sino como una forma de actuar, un comportamiento que desencadenó consecuencias a favor de la vida. Según Sobrino (1992), la acción amorosa de Dios es la que está presente desde los orígenes de la historia de salvación: “He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos y he bajado a liberarlos” (Ex 3: 7s).

Concretamente, lo típico del ser de Dios lo constituyó el principio de la misericordia, que guarda una estrecha relación con el concepto “liberación”. El principio de misericordia “es una re-acción ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas y el corazón propio, y que esta acción es motivada solo por el sufrimiento” (Sobrino, 1992, p. 23), principio vertebral en la vida de Jesús, de su visión de Dios y ser humano. En efecto, el principio de la misericordia consistió en un análisis de las causas del sufrimiento y en una praxis que llevó a la transformación de las estructuras políticas, sociales, religiosas y económicas que negaban la vida digna de las personas. Por lo tanto, el gran desafío que asumieron los cristianos y la Iglesia misma fue el de ir configurando la vida y las instituciones desde este gran principio en el que Jesús estructuró su vida. De ahí, que la acción fundamental de todo ser humano justo y sensato consistirá es reaccionar con misericordia ante la necesidad del otro, “de lo contrario, ha quedado viciada de raíz la esencia de lo humano, como ocurrió con el sacerdote y el levita, que ‘dieron un rodeo’” (p. 34).

De modo similar, los evangelios relacionaron la misericordia con las constantes curaciones, tras la petición “ten misericordia”. Jesús actuó en dichos casos porque sintió compasión de la gente. De ahí que los que vivían o expresaran la misericordia eran llamados felices por Jesús: “Dichosos, benditos ustedes, los que ejercitan la misericordia, los de ojos limpios, los que trabajan por la paz, los que tienen hambre y sed de justicia, los perseguidos por ella, los pobres...” (p. 37).

Jesús no recurrió a la violencia armada para hacer realidad la liberación, ni invocó a Dios para que instaurara el reinado por la fuerza. Jesús no fue un judío espiritualista, no evadió la realidad, ni se distanció del conflicto

que se vivió. Se mostró siempre sensible y proactivo ante la opresión que vivía el pueblo pobre y marginado, llegando a compartir y hacer suyas las aspiraciones de liberación de todos sus conciudadanos. Esto es, las aspiraciones populares no estuvieron aisladas de la predicación del reinado de Dios, ni distantes de la esperanza de su realización en la historia. Sin embargo, las acciones de Jesús fueron netamente pacifistas, aunque denunció al poder político y religioso opresor como generador de pobreza e injusticia. Ante este hecho, Jesús recomendó: “Saben que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder” (Mc 10: 42). En efecto, la alternativa que Jesús propuso a ese tipo de poder fue el servicio.

46

Para concluir, el reinado de Dios consistió en un “proyecto de vida” que tuvo la finalidad de hacer plena y digna la vida para todos y todas. En este orden de ideas, en la tradición cristiana, encontramos en la “Cena del Señor”, uno de los símbolos fundamentales del cristianismo, que consiste en hacer memoria y celebrar la presencia y el recuerdo vivo “de aquel Jesús que “aceptó la función más baja que una sociedad puede adjudicar: la de delincuente ejecutado” (Theissen, 2005, p. 53). Siendo así, “será cierto y la gente palpará que la misa no es un mero rito, sino un recuerdo peligroso” (Castillo, 2016, párr. 7). Por lo tanto, la eucaristía no consiste en “decir misa”, cumpliendo y observando rigurosamente lo que manda la Sagrada Congregación del Culto Divino, porque “se puede hacer eso y no celebrar la Cena que quiso Jesús” (párr. 6). Entonces, celebrar la eucaristía desde esta perspectiva implica hacernos esclavos unos de otros (Jn 13: 12-15), amarnos por encima de nuestras preferencias y mezquindades unos a otros (Jn 13: 33-35), participar todos en el banquete y comer en el mismo plato, como él lo hizo (Jn 13: 20). Así, celebrar la eucaristía no es repetir mecánica y literalmente un rito: “Eso es una misa que nos tranquiliza (incluso nos da devoción). Pero eso no es lo que instituyó y quiso Jesús: el ‘recuerdo peligroso’” (párr. 7).

Ahora bien, después de haber abordado de forma sucinta los orígenes del cristianismo con el movimiento iniciado por Jesús, abordemos algunos

hitos significativos tanto de lo profético como de lo institucional. Iniciemos con el papel preponderante de los apóstoles Pedro y Pablo de Tarso, como impulsores de las primeras comunidades postpascuales, más allá de los escenarios sociales diferentes al palestino.

2-. Algunos hitos significativos de lo profético e institucional en el período que va desde las comunidades postpascuales hasta las postrimerías del Concilio Vaticano II

El movimiento de Jesús, en la medida en que se fue expandiendo, trajo un nuevo sistema de creencias. Lo que inicialmente fue una secta más del judaísmo, se convirtió en una religión multiétnica, que llegó a extenderse estableciendo grandes diferencias con la tradición judía, como la de excluir dentro de sus prácticas la ritualidad del sábado y el rito de la circuncisión. De esa manera, se proyectó al mundo pagano mediante la incursión misionera de los discípulos, llevando consigo la obra de Jesús.

47

En ese proceso de conformación del cristianismo que abarca desde comienzos del siglo I hasta gran parte del siglo II, hubo diversos matices en la manera de entender la configuración con Jesús.

(...) Muy pronto surgieron, entre los judíos de Palestina y de la diáspora, grupos con formas muy diferentes de entender la vinculación con Jesús, de cultivar la memoria sobre él y de relacionarse con la sociedad; grupos que fueron estableciendo relaciones entre ellos, a veces de reconocimiento y aceptación, otras de conflicto y hasta de exclusión, de modo que, a partir de una matriz judía y en contacto con el mundo grecorromano, apareció el cristianismo con una entidad social propia. (Aguirre M., 2010, p. 7)

El encuentro del cristianismo con las diversas culturas fue tomando la forma de pequeñas comunidades cristianas de diverso matiz organizativo. En ellas se fueron elaborando distintas cristologías que acentuaban unos rasgos de Jesús. Así, se dio el armado de los evangelios, recogiendo los

contenidos de cada experiencia comunitaria, tanto en relación con el poder como con el carisma. En ese sentido, el poder facilitó el orden interno de las comunidades, el establecimiento de los criterios de pertenencia y exclusión, la definición de las doctrinas que favorecían la identidad, y la creación de normas éticas y estilos propios de celebración. Lo carismático permitió la flexibilización de la tradición, la proyección de nuevas visiones, la creación de otros lenguajes, el fortalecimiento de lo profético y la apertura dialógica con el medio. Estos dos elementos, el poder y el carisma, provocaron modificaciones sustanciales, entre otros aspectos, debido al desplazamiento de la capitalidad geográfica y religiosa de Jerusalén a Roma, el paso de las estructuras sinagógicas a estructuras romanas y la estructuración de la moral cristiana desde la ética estoica, sin dejar de ser por ello un cristianismo marginal, popular y perseguido (Boff, 2013).

48

Las comunidades postpascuales se conformaron no solo en Palestina sino en la cuenca del Mediterráneo, gracias a la intervención de personalidades como las de los apóstoles Pedro y Pablo de Tarso, destacándose este último por traspasar las fronteras del judaísmo e insertarse en el mundo helenístico romano. El libro de Los Hechos de los Apóstoles identifica a estas comunidades como “secta de los Nazarenos” (Hch 24: 5, 14), igual que se hacía con la denominación de cualquier otra secta judía.

En Lucas el término *haíresis* (secta) no tiene el sentido negativo de un grupo herético, sino un sentido neutral de grupo (como los saduceos y fariseos, cf. Hechos: 5, 17; 15, 5; 26, 5). El grupo de los nazarenos es, pues, ‘un grupo judío junto a otros’. (Blank, 1973, p. 293)

Además, la expresión *ekklesía tou theou* (Asamblea de Dios) tiene un origen judío y su equivalente en hebreo es *qahal Yahwe*, concepto que designaba la reunión del pueblo de Dios para el culto. En tal sentido, a la comunidad postpascual se le aplicó este mismo término por considerarse el nuevo pueblo de Dios o el “verdadero Israel”, esto en un sentido escatológico. Al respecto, Lucien Cerfaux en sus estudios ha mostrado que el título *ekklesía tou theou* no significa primitivamente la Iglesia universal, sino la comunidad

primitiva de Jerusalén, y que más tarde se aplicó a las comunidades judeo-palestinas (1Te 2: 14). En Efesios se emplea significando la unidad de las Iglesias locales. Por lo tanto, el desarrollo semántico de la palabra *ekklesía* inicialmente muestra un rompimiento en el momento en el que los paganos llegan al cristianismo. Sin embargo, no hay que olvidar que la pretensión de la comunidad primitiva era ser el auténtico Israel escatológico. Cabe aclarar que “la primitiva comunidad cristiana no era la única que pretendía constituir el ‘verdadero Israel’. En aquella época, el pueblo carecía de una conciencia de sí única y reinaban en su lugar diversas concepciones sobre su esencia y tarea” (Blank, 1973, p. 293).

En la etapa postpascual, el cristianismo y las comunidades cristianas tomaron rostros cada vez más diversos y plurales. En una primera etapa, inaugurada simbólicamente en Pentecostés, el cristianismo se volvió experiencia carismática. La novedad pentecostal consistió en comprender el reino como acontecer, irrupción permanente del Espíritu en la multiplicidad subjetiva (cada uno escucha) y cultural (en su propio idioma) de lo humano, en contraste con la rígida uniformidad religiosa. Con la experiencia subjetiva de Pablo, plasmada en su enseñanza revolucionaria de la libertad del creyente, el Cristianismo postpascual se volvió fundamentalmente una experiencia de corte místico (Arnold Gulikers, 2015).

49

A medida que se fue extendiendo el cristianismo primitivo, se comenzaron a dar una serie de conflictos religiosos y resistencias a nivel interno como lo corroboran las Cartas de Pablo y el libro de Los Hechos de los Apóstoles, que desembocan en el primer Concilio realizado en Jerusalén, donde se da un gran debate en torno a las maneras de comprender y vivir el cristianismo.

En este primer gran debate universal del cristianismo, se asienta el carácter interreligioso de la Iglesia primitiva. La identidad cristiana ya no tiene que encontrarse en una unanimidad ritual y legal (la circuncisión y la ley mosaica) sino en la fe (rechazo de la idolatría), la coherencia ética (rechazo de la fornicación) y la solidaridad (atención a los pobres). La única condición

religiosa judía, provisionalmente mantenida para todos los miembros de la Iglesia, tiene que ver con las normas alimenticias restrictivas de los conversos judíos, a fin de hacer posible el signo por excelencia de lo cristiano: la comensalidad, la mesa compartida. (Arnold Gulikers, 2015, p. 84)

Como unas de las características más representativas del cristianismo en los primeros siglos estuvieron las siguientes dos vivencias que lograron reforzar y mantener vigentes sus ideales: 1-. La persecución romana y judía. 2-. El testimonio martirial que contribuyó a la radicalización del cristianismo.

Las cartas pastorales y la carta a los Hebreos aforó el deseo de retornar a lo religioso con el énfasis en lo institucional, a través de la clericalización jerárquica y una normatividad rígida y meticulosa.

50

La conclusión de la era martirial y la inclusión del cristianismo en el sistema imperial romano, como su brazo ideológico, inicia la lenta pero segura deriva religiosa de lo que, en adelante, llamaremos la Cristiandad. Lo que Jesús nunca había imaginado (crear una nueva religión), lo que nos había invitado a superar por el anuncio del Reino, se vuelve realidad. La institucionalización clerical del cristianismo se traduce en un discurso y una ritualidad nuevos y específicos, profundamente influenciados por el entorno cultural tanto helenístico como judío. (Arnold Gulikers, 2015, p. 85)

En el siglo IV, el cristianismo dejó de ser perseguido y pasó a ser tolerado, protegido y declarado religión oficial del Imperio. Es lo que se conoce como “el giro Constantino del cristianismo”. Esto dio origen a un nuevo modelo llamado cristiandad, vigente hasta hoy en el marco de una disputa histórico-teológica que se extendió durante toda la edad media, moderna y contemporánea occidental. La oficialidad del cristianismo como religión condujo a la institucionalización y la jerarquización de la comunidad cristiana, con base en los modelos organizativos propios del Imperio, con sus aspectos de concentración de la autoridad eclesial, la canonización de la doctrina cristiana por vía de la formulación de los dogmas, y la codificación de la moral cristiana de corte jurídico y disciplinar. Sin embargo, esta no fue una relación

plana y estática, pues algunas veces fue armónica y otras conflictiva, llegando incluso a dos momentos de ruptura de gran significado y trascendencia para el cristianismo. El primero de dichos momentos se dio en el año 1054 con la separación del cristianismo de occidente del cristianismo de oriente, debido a razones de carácter teológico y político; y el segundo ocurrió en el siglo XVI, cuando las Iglesias presididas por Martín Lutero rompieron con la Iglesia liderada por Roma, porque no se logró tramitar la protesta radical contra los niveles de mundanización y antievangelismo a los que llegó la Iglesia Romana de la cristiandad (Boff, 1992).

La “imperialización” de la Iglesia le significó al cristianismo herencias en lo político y lo religioso. Así, en cuanto a lo político “heredó el sentido del derecho, de la jerarquía, de la burocracia y la perspectiva imperial de conquistar todos los pueblos” (Boff, 2012, p. 92) y en cuanto a lo sagrado asumió la idea de que ella representaba la ciudad de Dios, descrita por San Agustín (354-430), en contraposición a la ciudad de los hombres donde reinaba el pecado y Satanás. Además, la fusión de la Iglesia con el Imperio le trajo consigo la obtención de privilegios de parte de los emperadores, desde Constantino hasta Teodosio El Grande (395), quien “impuso al cristianismo como única religión del Estado. [Y] Con el emperador bizantino Justiniano I (483-565) cuando se “(...) elaboró la primera codificación jurídica basada en la fe cristiana, el código Justiniano” (p. 93), y declaró al cristianismo como una fe obligatoria y prohibió, persiguió y eliminó las demás religiones. Con el paso de los siglos, la Iglesia se asumió como parte constitutiva del Estado, con una serie de prebendas, títulos, honras, hábitos palaciegos y privilegios.

51

La IC se convirtió así en una fuerza política⁸ cuya expresión visible fue el estilo de vida de obispos, cardenales y papas. Al mismo tiempo, el Estado

⁸ La cristiandad es una unidad política; por eso Constantino convoca concilios y los disuelve. Las disputas teológicas se transformarán en problemas hasta económicos. Que el trigo de Alejandría, de Egipto, pueda o no ser vendido en Constantinopla, condiciona, a veces, la marcha de un concilio. La cristiandad es al mismo tiempo unidad militar, económica y también unidad eclesiástica. Ahora, los obispos perseguidos hasta ayer, se transforman en autoridad; el pobre obispo que hasta un momento antes de Diocleciano huía para ocultarse, ahora es juez en lo referente a cuestiones matrimoniales, a herencias, etc. (Dussel, 1978)

ejerció control directo sobre la Iglesia a cambio de apoyo de tipo militar y económico para el ejercicio de las prácticas pastorales. En palabras de Dussel (1978), se trató de ayuda recíproca entre el Imperio y la Iglesia, influencia en la sociedad civil para lograr el debido respeto para con el Estado, a cambio de hegemonía preferencial y exclusiva de lo religioso.

En el siglo IV, la Iglesia pasó de la persecución, el martirio y el refugio en las catacumbas a la jerarquización y el exclusivismo clerical. En consecuencia, el papa se convirtió como el portador del poder supremo. Con los siglos, estos rasgos centralizadores se fueron reafirmando en expresiones totalitarias y tiranas (Codina, 1990), hasta el punto en que, en 1085, el papa Gregorio VII, a través del decreto *Dictatus Papae*, llegó a la autoproclamación de la condición de señor absoluto de la Iglesia y del mundo secular, sometiendo a reyes y emperadores de acuerdo con sus conveniencias. Pocas décadas después, Inocencio III (1216) se hizo presentar como el representante de Cristo y señor universal de la Tierra, sometiendo a Europa y a Rusia a su poder. Más recientemente, y en el mismo sentido, el Concilio Vaticano I (1870) atribuyó al papa poder absoluto: “ordinario, supremo, pleno, inmediato, y universal” (CIC 331).

Si bien hubo críticos como San Bernardo, quien escribió al papa Eugenio III que era más sucesor de Constantino que de Pedro (Boff, 2012, p. 94), el rasgo preponderante fue que la Iglesia católica se erigió como dominadora. Según Codina (1990), “(...) de Iglesia confesante se pasa a una Iglesia masiva, del bautismo de adultos, preparado por los años de catecumenado, se pasa al bautismo generalizado de niños” (p. 51).

En el medioevo se evidenció la tensión entre lo profético y lo institucional, pues debido al “fuerte contraste entre el modelo cristiano –una vida pobre y ajena a los bienes materiales– y la realidad de la Iglesia imbricada en la feudalidad –una jerarquía ligada a la riqueza material por sus orígenes sociales y sus intereses políticos– [se] generó (sic) varias corrientes contestatarias durante los siglos XI, XII y XIII” (Mitre Fernández, 2003, p. 401).

Para colmo, el pontificado y la jerarquía tenían bajo control disciplinario limitado las expresiones individuales o los grupos pequeños. Movimientos como los cátaros, los valdenses y las órdenes mendicantes, con discursos y prácticas distintas en cuanto a la unidad de la Iglesia, representaron voces críticas frente a la “feudalización eclesial”.

El cristianismo pagó caro la alianza con el Imperio en términos de la modificación de los elementos centrales de la confesión de fe, pues se convirtió en una religión universal e individualista que ofrecía la salvación eterna a cambio de dádivas. Sin embargo, desde la perspectiva bíblica, el cuestionamiento irrumpió y desenmascaró la religión predominante que había secuestrado y momificado la dinámica transformadora y revolucionaria del proyecto anunciado por Jesús, el reinado de Dios, como también lo hizo el nazareno frente a las instituciones religiosas de su tiempo, que se convirtieron en los principales enemigos del proyecto liberador de Dios. El mensaje liberador y profético del reinado de Dios se desvió hacia una religión de masas, con características individualistas, espiritualizantes y a históricas. Aquí entonces cabe la pregunta: ¿Qué consecuencias tiene el anuncio del reinado de Dios en un contexto donde la corrupción permeó todas las esferas de la sociedad, como la política, la económica y la misma religión? Además, con dolor se debe admitir que varias Iglesias que confesaron su fe en Jesús, hoy se han convertido en el brazo religioso de la penetración y la continuación de un sistema que destruye los lazos de la solidaridad, la comunión y la búsqueda del bien común. El cristianismo, adoptado como culto y religión por la última Roma imperial (Edicto de Milán, Concilio de Nicea, Concilio ecuménico de Constantinopla, s. IV), pasó a designarse como el espacio geográfico habitado por los cristianos, la comunidad de sus creyentes (por oposición a los paganos y herejes), su institucionalidad y también una civilización cristiana con su concepción del mundo, instituciones sociales y políticas, lengua y expresiones artísticas que se transformaron en uno de los factores de la cultura occidental. Históricamente, el cristianismo es el período de la Antigüedad tardía (ss. III a VII) y del Medioevo (ss. V al XV). También, puede ser reconocido como cristiandad. El concepto además comprende el vínculo de la institucionalidad cristiana con lo político y la política (Gallardo, 2016).

De otra parte, el fundamento teórico de la cristiandad estaba sustentado en la filosofía aristotélica. En esta perspectiva, los sacramentos fueron concebidos desde las categorías de causa y efecto, materia y forma, es decir, como instrumentos que producían de modo eficaz la gracia. En consecuencia, lo simbólico, lo personal y lo comunitario de los aspectos propios de los sacramentos fueron desplazados por la exclusividad sacral del clero. En este sentido, Codina afirma que los laicos asisten a la administración de los sacramentos de manera pasiva y silenciosa, mientras el clero se convirtió en eje principal de la cristiandad y se constituyó como el único mediador entre Cristo y el pueblo creyente, enaltecendo al papa como vicario de Cristo. Esto conformó una especie de pirámide escalonada “que parte de Dios hacia Cristo, de Cristo al papa, de éste al clero, del clero a los fieles” (Codina, 1990, p. 55). El establecimiento de instituciones y procedimientos de parte de la IC, tales como el Tribunal de la Inquisición y la Guerra Sta, y la destrucción de las otras religiones fueron formas de enfatizar la institucionalidad en desmedro de lo profético. No obstante, la cristiandad no pudo acabar con la novedad profética y el carácter escatológico del cristianismo, debido a que

(...) un grupo de creyentes convencidos y protestatarios inaugura una nueva dialéctica en el seno mismo de la institución clerical. Los monjes, seguidos por muchos otros y otras a través de los siglos, al reivindicar el carácter laico, carismático y místico fundacional del Cristianismo, mantienen vigente a lo largo de la Historia de la Iglesia, la afirmación profética primitiva. A través del tiempo, dicha intuición tomará formas y rostros diversos, según las circunstancias. Pero no dejará nunca de ser el aguijón en la carne de la Iglesia. (Arnold Gulikers, 2015, p. 86)

A partir del siglo XIII, la Iglesia Católica, como cristiandad, empezó a ser una realidad más jurídica y menos sacramental. Esta situación se refleja fundamentalmente en la eucaristía, donde se encumbra y se endiosa la potestad del sacerdote, quien actúa en representación de la persona de Cristo para consagrar y realizar celebraciones sacramentales. Por tal razón, empezaron a surgir las misas de carácter privado, reduciendo la IC a lo

meramente clerical, y legislando a favor del papa como jefe universal con jurisdicción plena sobre el mundo (Codina, 1990).

Para ilustrar lo anterior, podemos referirnos a lo que significaba la alianza entre la IC y el Estado, ya que en ella se invitaba a los cristianos europeos a unirse a los portugueses en una cruzada contra los musulmanes. Así, Portugal adquirió el control sobre la IC y al mismo tiempo el deber de propagar la fe.

La cristiandad ha ido de la mano de la mundanización del cristianismo positivo, objetivado y alienado en una Iglesia que se identifica con el Estado (Dussel, 1978). Asimismo, la cristiandad se vincula con el hecho histórico que dio origen a la civilización europea con moldes eclesiales, instituciones y costumbres reflejadas en la construcción de las grandes catedrales y en la escritura de sumas teológicas: una Europa cristiana que avanzó más allá de sus fronteras geográficas, invadiendo, conquistando y evangelizando desde esta perspectiva medieval (Codina, 1990).

Para el caso de América, desde la primera época del siglo XVI, los contenidos y los métodos usados fueron de carácter intimidatorio y exigente. Se obligaba a las comunidades indígenas a seguir la fe o serían consideradas enemigas del rey. De entrada, la fe europea calificó como culturas idolátricas a las no europeas. Los misioneros y los militares venidos de España arrasaron con los indígenas, desecharon sus lugares sagrados, sus religiones, sus cultos, porque, según su parecer, eran supersticiones paganas. Sus estrategias eran intimidatorias y coercitivas, en tanto exigían que los mismos indígenas destruyeran sus pertenencias bajo riesgo de violencia militar si no lo hacían. En gran medida, la religión católica estuvo íntimamente unida a la opresión colonial (Codina, 1990), debido, en parte, a la formación que recibían los misioneros formados por la escuela de Joaquín Da Fiore (1130-1202), que preconizaba el actuar intimidatorio sustentado en la destrucción del mundo, predicando sentencias catastróficas. Su doctrina encontró respaldo en el papa Bonifacio, con la Bula *Inter Caetera*, la cual dice que nadie podía salvarse si no estaba bautizado en la IC y sometido al

Pontífice Romano. Por tal motivo, los evangelizadores debían apresurarse a bautizar a los indígenas, dejando para después la catequesis.

Respecto a la nombrada Bula *Inter Caetera*, el 4 de mayo de 1493 fue recibida por España, de manos del papa Alejandro VI, líder espiritual y fuerza política. En ella se concedían a los reyes católicos las tierras recién descubiertas, a efecto de llevar el mensaje de Cristo. Ante este hecho, frailes como Bernardino de Minaya⁹, Antonio de Montesinos¹⁰ y Bartolomé de las Casas reaccionaron hasta lograr que Carlos V suspendiera en abril de 1550 las conquistas en ultramar, hasta que una junta de especialistas se pronunciara sobre las injusticias de la conquista en las nuevas tierras (Aranda, 2014).

Al tiempo, un acontecimiento de trascendencia histórica se presentó en 1550. Se trató del enfrentamiento entre el jurista e historiador Juan Ginés de Sepúlveda, cronista oficial de Carlos I de España-V de Alemania, con el procurador y protector universal de todos los indios de las Indias, Bartolomé de Las Casas. Cabe destacar que Ginés de Sepúlveda ya había tenido un enfrentamiento con Erasmo de Rotterdam, quien abogaba por el respeto, la tolerancia y la razón, y quien criticaba la imposición de la fe por medio de las armas. El argumento de Ginés de Sepúlveda en su *Gonsalus* consistió en justificar la compatibilidad entre el espíritu militar y el cristianismo, litigando que las guerras son una buena ocasión para practicar las virtudes que en época de paz no es posible ejercitar. También, en su *Democrates alter* presentó la justificación de la guerra española, basándose en cuatro causas: “(1) la servidumbre natural de los indios; (2) la obligación de eliminar aberraciones morales como la antropofagia y los

sacrificios humanos; (3) proteger a las víctimas de sendos crímenes; y (4) la promoción del cristianismo” (Aranda, 2014, p. 29). Si bien en términos teológicos prevalecían los argumentos de De las Casas y de que, en 1537, el papa Pablo III con la Bula *Sublimis Deus* había prohibido la servidumbre a cambio de enfatizar la dignidad humana de los indios, en la práctica los conquistadores no fueron obligados a respetar las libertades, las propiedades y las cosmovisiones de los pueblos originarios de América y África. En el año 1568, Felipe II prohibió que se escribiera sobre las cualidades de los indios o aspectos que los favorecieran. En efecto, los escritos como los De las Casas, Sahagún y Mendoza fueron prohibidos ante el tinte profético que tenían, al cuestionar la conquista en sus formas crueles e inhumanas.

Otro hecho que evidenció ese tipo de posturas contradictorias dentro de la IC y expresaron esa tensión entre lo institucional y lo profético, fueron los obstáculos interpuestos por Carlos V para que los obispos de América asistieran al Concilio de Trento, todo con la excusa de que las sedes episcopales debían tener siempre la presencia de su pastor¹¹. Sin embargo, la motivación de los obstáculos era de carácter encubridor, por temor a que en Roma se conociera la realidad brutal y sanguinaria que consentía la unión de laicos y religiosos, con el objetivo de conquistar y evangelizar:

La evangelización estuvo unida a la conquista, la cruz a la espada, el misionero al conquistador, el anuncio del Dios Padre y de Jesús Salvador a la privación de la libertad, de la cultura, de los bienes, y en muchos casos de la propia vida. (Codina, 1990, p. 60)

En tal sentido, se erigió una Iglesia de cristiandad con el derecho exclusivo de ser la portadora de la salvación, frente a las otras religiones que fueron catalogadas como demoniacas. Así lo constata la Bula *Inter caetera*:

⁹ “En 1536... [Minaya] realiza su viaje a Europa, para solicitar la intervención pontificia en los asuntos americanos, concretamente en defensa de los indios” (De la Hera, 1992, 115). En la carta que dirige a Felipe II, el fraile atestigua la brutalidad española: “yo he estado diez años en las Indias de V.M. y he visto las tiranías que los españoles hacen en los indios que a Dios quitan las ánimas y a V.M. los vasallos”, (Hanke, 1992, p. 85).

¹⁰ En el año de 1511, el dominico fray Antonio de Montesinos denuncia, desde el púlpito, el sistema de encomiendas y los malos tratos de los que los indios eran constantemente víctimas (De la Hera, 1992, p. 99).

¹¹ De acuerdo con los razonamientos que se han venido realizando, en el Concilio Vaticano I estuvieron presentes 65 obispos latinoamericanos, pero con un papel inexistente y anónimo. No podían dar razón por dónde iba la Iglesia, se sentían perdidos. Lo que hicieron fue aprobar simplemente lo que Roma proponía (Dussel 1978).

“La fe católica y la religión cristiana sea exaltada y en todas partes ampliada y dilatada; procúrese la salvación de las almas; sométanse las naciones y sean ellas reducidas a la fe” (p. 60).

Otro de los aspectos cuestionables de la cristiandad fue la justificación de la postura esclavista. Al respecto, Ginés de Sepúlveda defendió la esclavitud con el pretexto de que así se garantizaría el bautizo y con él se harían indígenas y africanos hijos de Dios. Se trató de un pensar fundamentado en Aristóteles más que en el evangelio:

Para él, los indios eran seres inferiores, idólatras, viciosos, que practicaban sacrificios humanos, prácticas sexuales aberrantes, y no tenían propiedad privada. Por todo ello, era legítimo conquistarlos para civilizarlos y evangelizarlos, en una como guerra Sta, ya que, como dice Oviedo, la pólvora de los cañones contra estos idólatras es como incienso para Dios. (1990, p. 60)

58

Para la cristiandad, la espiritualidad consistía en una práctica devocional intensa, llena de novenarios, devociones, patronos, misas, peregrinaciones, reliquias, que insistía hasta más no poder en la “obsesión por el pecado y el miedo a la condenación eterna, el temor al demonio, el recurso a las brujas, las supersticiones populares...” (p. 68). Estas prácticas devocionales y piadosas en la Iglesia acentuaron el individualismo que suplantó a lo comunitario. Es decir, la espiritualidad que se promovía era distante de la formación bíblica, del cuidado de la pastoral y tenía un énfasis marcado en el dualismo entre lo profano y lo sagrado, llevando a asumir una visión espiritualista y alienante del mundo y la historia misma (Codina, 1990).

La IC, desde la perspectiva de la cristiandad, “actuó más como integración social que como innovación evangélica, más como fuerza cimentadora que como fermento profético de la sociedad y búsqueda de un modelo alternativo de otro estilo de comunidad” (Codina, 1990, p. 62), que, por ejemplo, a través de la encíclica *Etsi longissimo terrarum* de Pio VII,

exigió al clero de América Latina desarraigar y destruir los alborotos y las sediciones, exhortando “a los obispos a resaltar las nobles virtudes del rey católico Fernando VII y a recomendar al pueblo la obediencia y fidelidad a la monarquía” (Codina, 1990, p. 82). En este sentido, a lo largo y a lo ancho del continente latinoamericano se dio la reproducción organizacional, teológica y pastoral del modelo de Iglesia europea, romanizada y colonial. Así, se creó una Iglesia latina, occidental, centralizada y uniformizante, como se corrobora en los Sínodos realizados en México y Lima, como meras aplicaciones de Trento.

En este mismo sentido, Remolina (2016) afirma que la cristiandad fue un ejemplo de expansión e invasión de lo sagrado, sacralizando las normas, las concepciones y las costumbres de los pueblos, épocas y culturas, al darles sustento y autoridad religiosa desde su perspectiva. Para ello, la IC administró y organizó lo sagrado, en otras palabras, profanó el universo, la sociedad y la vida íntima, incluyendo la sexualidad y las comidas.

59

En este ambiente contradictorio y polémico es evidente la pobreza y el desinterés por los estudios sobre los orígenes del cristianismo. A cambio, se impuso un carácter apologético con posturas bastantes severas y que están

(...) presentes en el decreto *Lamentabili* (DS 3452) y en la encíclica *Pascendi*, ambos de 1907, resumidas en el juramento antimodernista de 1910, en el que se afirma: ‘La Iglesia fue instituida inmediata y directamente por Cristo mismo, verdadero e histórico, mientras vivía entre nosotros’ (DS 3540). (Aguirre M., 2010, p. 43)

En un estudio realizado por Gallardo (2016), se afirma que este último cristianismo de carácter civilizatorio fue el que llegó a América Latina con la invasión de 1492, mientras que el cristianismo protestante (Lutero, Calvino, s. XVI) llegó a finales del siglo XIX, convirtiéndose en un referente cultural. Con la puesta en marcha de la Contrarreforma, se facilitó la aparición de nuevas órdenes religiosas que tenían la misión de ayudar a los sectores más vulnerables en áreas como la educación, la

salud, el apostolado en prisiones y los hospitales y la adhesión de estos sectores populares a la Iglesia. Esto tenía la pretensión de fortalecerla tanto en lo religioso como en lo institucional, mediante la exaltación de la figura papal y la confirmación de un *ethos* autoritario, fundado en la persecución de la herejía, de los herejes, la conversión de los paganos y la promulgación de las guerras de religión en Europa a inicios del siglo XVI hasta finales del XVII. En consecuencia, la llegada de la fe cristiana a América Latina supuso la adhesión y la conversión obligatoria a un cristianismo de corte “señorial político-cultural y clerical” durante el período de la Colonia (1492-1898).

En 1537, con la bula papal de Paulo III, *Sublimis Deus*, se sancionó la aculturación factible y deseable de lo que hoy es América Latina y el Caribe:

60

(...) Nos pues, que aunque indignos hacemos en la tierra las veces de Nuestro Señor, y que con todo el esfuerzo procuramos llevar a su redil las ovejas de su grey que nos han sido encomendadas y que están fuera de su rebaño, prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no solo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstando nada en contrario. (Gallardo, 2016, párr. 3)

La política papal y su prolongación clerical, la administración ibérica, el mestizaje, la propiedad señorial de la tierra y el patriarcado en el marco de una contrarreforma, nutrieron, hasta finales del siglo XIX, la forma de

ser cristiano-católico latinoamericano. Desde finales de ese siglo, y hasta hoy, este *ethos* de cristiandad se mantiene como culturalmente constitutivo para su población y también como expresión cultural mayoritaria (Gallardo, 2016).

3-. *El desarrollo de lo profético e institucional en la realización del Concilio Ecuuménico Vaticano II y las conferencias del episcopado latinoamericano: transformar o conservar*

La realización del Concilio Vaticano II constituyó un hito de renovación para el cristianismo, cuyas resoluciones fueron fruto de la tensión entre progresistas, que propendían por un cristianismo profético-vanguardista, y conservadores, que seguían en la defensa de un cristianismo anclado a la institucionalidad. La reflexión teológica fue alimentada con los aportes provenientes de las distintas latitudes, como es el caso de los europeos que proponían la apertura de la Iglesia a los no creyentes (la inclusión de “todos” dentro de la categoría de “pueblo de Dios”) y de América Latina, quien aportó al debate de temas como la justicia y el desarrollo. Toda esta reflexión teológica influyó en la configuración de un nuevo modelo de Iglesia (Morello, 2007).

61

El Concilio Vaticano II (1962-1965) y las Conferencias Episcopales Latinoamericanas en Medellín (1968), Puebla (1979) y Aparecida (2007) intentaron la reconstrucción de la identidad de la IC como movimiento de Jesús. En los años posteriores al Concilio Vaticano II, hizo su aparición la Teología de la Liberación y las Comunidades Eclesiales de Base como dos grandes acontecimientos de la IC latinoamericana. El Concilio buscó responder a aquella pregunta que Pablo VI expresó magistralmente: “Iglesia, ¿qué dices de ti misma?”.

Así, fueron aflorando cambios fundamentales como el paso de

(...) una concepción jurídica a una concepción teológica, de una visión externa a una visión interna. La Iglesia era definida desde sus elementos

externos: congregación de los fieles cristianos, presididos por..., bajo la autoridad de..., teniendo en común tal profesión de fe, tal disciplina, tales sacramentos... El Vaticano II va a ver la Iglesia 'desde dentro', desde las fuerzas ocultas que la crean, desde el misterio que la habita y que constituye su ser más profundo. La Iglesia es, dirá el Concilio, ministerio, como un sacramento, una comunión, una comunidad de fe, esperanza y amor. (Vigil, 1985, p. 19)

El Vaticano II apeló a retomar la esencia del cristianismo y a fortalecer entre los fieles una vida acorde a las primeras comunidades cristianas. Para ello, se planteó la reinvención de las instituciones a partir de la justicia y el amor, emulando la vida y la práctica de Jesús (Boff, 2016), y respondiendo a las necesidades reales actuales, procurando la promoción de la unidad de cuantos creen en Jesucristo. Se revalorizaron las realidades históricas, se posibilitó el diálogo con el mundo moderno, se regresó a las fuentes de revelación y se posibilitó un acercamiento a las Iglesias de la Reforma. La Iglesia entonces se concibió como servidora de la humanidad (Concilio Vaticano II, 1965), que siguió el camino del Jesús pobre y humilde (Concilio Vaticano II, 1964).

Gutiérrez (1975) en sus escritos refiere que el hombre contemporáneo ha ido adquiriendo un carácter consciente, crítico y protagónico ante las injusticias, las represiones, los condicionamientos económicos y socioculturales que le impiden realizarse de manera íntegra y digna, y ha empezado a generar cambios gracias al encuentro entre salvación y proceso histórico de liberación del hombre, entre fe y existencia humana, entre fe y realidad social, fe y acción política... En efecto, la IC tiene la misión de anunciar y hacer realidad el reinado de Dios. En tal sentido, la fidelidad a esa tarea pasa indudablemente por el discernimiento de los interrogantes que surgen de las circunstancias históricas de orden político, social, económico, cultural y religioso, y exigen respuestas acordes al anuncio y la implementación del reinado de Dios.

Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, especialmente las de Medellín y Puebla, suscitaron y dinamizaron una

eclesiología liberadora que se fue fraguando a lo largo y ancho del continente, con sus fundamentos en la comunión y la participación cristiana. Además, estuvieron inspiradas en la praxis reveladora y normativa de Jesús y de las primeras comunidades cristianas, con el fin de dar respuestas a esas situaciones dramáticas de incomunicación, de negación de la participación, de anonimato, de soledad, de pobreza, de individualismo y aislamiento en que se encontraban muchos pueblos y comunidades (Parra, 1979. p. 119). En tal sentido, este ideal de comunión que profetizó Medellín y Puebla apostó por superar lo abstracto y concretarse como realidad histórica:

Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el Espíritu del buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. (DP 273)

No hay duda de que el Vaticano II fue zarandeado por el Espíritu, como lo expresan muchos en la Iglesia, llevando a los obispos, motivados por el papa Juan XXIII, a proponer y gestionar una lectura consciente de los signos de los tiempos y a buscar respuestas a las necesidades y los problemas que padecían y achicaban la vida.. Precisamente, esa actitud de diálogo con la sociedad hizo que la IC indagara y confrontara el significado de ser cristiano en un continente donde la gran mayoría de su gente vivía en situaciones de extrema opresión y exclusión (DP. 30), donde la miseria y la injusticia abundaban sin límite, deshumanizando sin pudor a millares de seres humanos de forma continua y sistemática. Esa situación de pobreza extrema y generalizada de los pueblos adquirió en la vida real rostros muy concretos que cuestionaron e interpelaron a los cristianos, reconociendo los rasgos sufrientes del mismo Dios revelado en Jesucristo (DP 31ss).

Según la Constitución Dogmática Sobre la Iglesia - Lumen Gentium, la IC es el pueblo de Dios que, como sacramento, hace visible la comunión con Él, con los otros y con el universo (LG 1). Su misión se comprende

solamente en función de los demás y en la sostenibilidad responsable de la vida. La mediación de la conciencia de los otros (marginados) y del planeta en el que actúa es la condición indispensable de su propia conciencia como comunidad-signo. Dicha mediación Iglesia-mundo ha de ser vista en términos dinámicos y temporales, válidos para sostener y clarificar su verdadera identidad (Gutiérrez, 1975).

64

De igual manera, el Concilio Vaticano II, a propósito del concepto bíblico de Pueblo de Dios, precisa que todos los bautizados son poseedores de una gran pluralidad de carismas del Espíritu, tienen la misma fe, una misma Escritura y se nutren de la eucaristía (LG 12). La figura Pueblo de Dios es una realidad histórica y existencial que viene a significar la familia de Dios. La IC en América Latina ha ido tomando conciencia de esta nueva realidad en la medida en que ha ido incorporando, en su historia y su cultura, soluciones para hacer realidad la plenitud de la vida para todos y todas. En efecto, la Iglesia pasa de ser sociedad perfecta a ser sacramento universal de salvación: unidad con Dios y entre los hombres, como lo señalan los documentos del Concilio Vaticano II (LG 1, 9, 48; GS 45; Ad Gentes 1, 5; SC 5). La Iglesia se concibe como un misterio presente en la historia como Pueblo de Dios, portadora de las notas de visibilidad, historicidad, concreción y significatividad. De este modo, el axioma clásico es: “Fuera de la Iglesia no hay salvación, queda reformulado desde otra perspectiva más positiva: la Iglesia es el sacramento universal de salvación” (Gutiérrez, 1975, p. 96).

El Vaticano II estableció los lineamientos de una nueva perspectiva eclesiológica. Una Iglesia sacramento (Cf. LG 1, 9, 48, 59; GS 45), que, con su modo de actuar en el mundo, llevó a que las personas encontraran en ella un signo de esperanza que le diera sentido pleno a sus vidas. El término sacramento ha tenido dos comprensiones: inicialmente, se tradujo con la palabra griega misterio (*mysterion*) que, según Pablo, significa el cumplimiento y la manifestación del designio salvífico: “misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora” (Col 1: 26). Por otra parte, en el ámbito eclesial, el sacramento posibilita el encuentro de los seres humanos con Dios, realizándose y manifestándose el designio salvífico,

donde acontece la revelación gracias al llamado a la comunión con Dios y a la unidad de todo el género humano (Gutiérrez, 1975).

La IC, durante las décadas de los 60 y 70, vivió una doble dinámica. De una parte, se produjo la transformación en lo teológico y pastoral de algunos sectores; y, de otra parte, se dieron resistencias y reacción a los cambios al interior de la misma Iglesia. Lo anterior tiene sus antecedentes a finales del siglo XIX, cuando la Iglesia, queriendo dar respuestas acordes y eficaces a las diversas problemáticas sociales, impulsó la Doctrina Social de la Iglesia (de ahora en adelante DSI), que fue profundizada en los documentos conclusivos de las distintas Conferencias Episcopales Latinoamericanas. La DSI comprendió una serie de textos producidos y leídos en diversas situaciones para clarificar los compromisos históricos de la IC en relación con los problemas económicos y sociales que padecía la humanidad. Actualmente son textos que están impregnados de una reflexión ética, contienen una valoración permanente de la realidad humana y una serie de principios orientados a la acción, cuya fuente inspiradora es la Sagrada Escritura. En términos generales, dichos documentos apuntaron a la defensa de los pobres, a señalar y a cuestionar las injusticias, a denunciar las opresiones y a proponer exigencias del cambio social que posibiliten los signos del reinado de Dios.

65

Históricamente, el magisterio social eclesial tiene sus orígenes en la encíclica *Rerum novarum* de León XIII del año 1891, cuya temática estuvo influenciada por la situación de inequidad de los obreros, como consecuencia de los cambios sociales producidos por la Revolución Industrial de finales del siglo XIX. La IC definió su postura en relación con problemáticas sociales tales como las cuestiones sindicales, el valor y los límites del trabajo, y el salario justo. Pío XII, citando a León XIII, decía que la obligación de los políticos es procurar el bienestar de todo el pueblo, particularmente de los más pobres y excluidos. Estas fueron sus palabras:

La raza de los ricos, como se puede amurallar con sus propios recursos, necesita menos del amparo de la pública autoridad; el pueblo pobre, como

carece de medios propios con qué defenderse, tiene que apoyarse mucho en el patrimonio del Estado (RN 22-23). (León XIII, 1861)

De igual manera, expresa que el derecho de propiedad tiene límites: “Jamás debe perderse de vista el destino universal de los bienes” (GS 69), “Todos los demás derechos, incluido el de propiedad, están subordinados a eso. La propiedad no es un derecho incondicional y absoluto... El bien común exige a veces la expropiación” (PP 22-24) (González Faus, 2017, párr. 3 y 6).

66 Según la DSI, en el transcurso de la historia, según la DSI, la principal misión de la Iglesia, se ha manifestado de dos maneras diferentes, pero complementarias. De una parte, el testimonio de la conciencia de los profetas y, de otra parte, la enseñanza social a toda la sociedad, como un servicio pastoral de los obispos y del papa, que tiene en cuenta la justicia social que emana del evangelio mismo. Para el papa Pablo VI, la justicia social fue un contenido de la evangelización, dado que el acto de evangelizar implica la transformación de los distintos aspectos de la vida humana, desde la relación recíproca entre fe, vida personal y social. En tal sentido, testimoniar, anunciar y exigir liberación integral de todos los seres humanos es el deber ser de la IC, pues es parte constitutiva de su misión fundamental que es el anuncio del reinado de Dios, de la buena noticia de vivir en la justicia y la paz. De lo anterior se deduce que hay una unidad íntima entre fe y justicia. Al respecto, los obispos reunidos en Puebla afirmaron que proclamar la fe, por un lado, y vivir la injusticia, por otro, es un escándalo y una contradicción (DP 28). Por lo tanto, desde esta perspectiva cristiana, el abismo entre ricos y pobres se convierte en un pecado de injusticia que se refleja dramáticamente en pobreza, mortalidad infantil, falta de vivienda digna, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo, subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas forzadas y desamparo (DP 29 y 1135) (Antoncich y Munarriz, 1987).

El fin primordial de la DSI lo constituye la dignidad del ser humano, su promoción y liberación integral, tanto en la dimensión histórica como

en la trascendental (DSI 81), fundamentada en la constitución de cinco grandes principios sociales: la dignidad, el bien común, la subsidiariedad, la solidaridad y la participación. Así, 1) la dignidad de la persona constituye el principal fundamento y pone de manifiesto que lo primero es entender qué es el ser humano, distinguiendo su verdadero bien para pensar correctamente la sociedad, la política, la economía y la cultura. Es decir, la dignidad humana es comprendida como el reconocimiento de la persona siendo un ser digno de respeto, con valor intrínseco e inalienable, que no tiene precio ni puede ser instrumentalizada¹². 2) El bien común es otro de los elementos clave de la DS, que lo define como el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y fácil de la propia realización. No es una noción abstracta, sino una realidad enteramente práctica, que consiste en la plena realización de la persona “con” y “para” los demás, siendo deber de los gobernantes procurar de forma adecuada y escalonada el bienestar material (alimento, vestido, salud, trabajo, educación y cultura, formación e información adecuada, derecho de fundar una familia) y espiritual de todos los ciudadanos, acompañados del respeto y la paz que emanan de la estabilidad y la seguridad de un orden justo. 3) La subsidiariedad se refiere a que “las sociedades de orden superior deben ponerse en una actitud de ayuda (“subsidium”) con respecto a las menores¹³. 4) La solidaridad es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común, pues “designa la profunda interdependencia de los hombres y los pueblos en relación con el bien común de cada comunidad y (...) de la humanidad entera” (Letelier Widow, 2017, p. 94). En otras palabras, todos debemos ser responsables de todos. 5) En cuanto a la participación, consiste, “(...) esencialmente, en una serie de actividades mediante las cuales el ciudadano, como individuo o asociado a otros, directamente o por medio

67

¹² Fundamentación de la línea de investigación en dignidad humana y derechos humanos. Unicatólica, Dirección de posgrados, 2012. (Johana Andrea Bernal – Julio César Alvear – Diego Fernando Ospina – Hugo Becquer Paz).

¹³ Entendida en sentido positivo, alude a la ayuda económica, institucional, legislativa, ofrecida a las entidades sociales más pequeñas (Pontificio Consejo Justicia y paz. Compendio de la doctrina social de la Iglesia No. 186).

de los propios representantes, contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece” (DSI 189). Estos principios constituyen un referente para la construcción de una sociedad digna y justa para todos los seres humanos.

Desde esta perspectiva, el ser y el quehacer de la IC es comprenderse como sacramento de salvación. Por lo tanto, su magisterio es un servicio a la fe que nos pone en contacto con Jesucristo y su obra salvífica. Sin embargo, la DSI no ha de ser presentada en el plano doctrinal con el propósito de abogar por la verdad o la falsedad de doctrinas en relación con la fe, sino como un proceso permanente de iluminación y confrontación de la realidad social cambiante¹⁴. Parafraseando a Gustavo Gutiérrez, la tarea de la Iglesia no es salvar, en el sentido de asegurar el cielo, sino que su real significado salvífico lo alcanza en el devenir histórico de la humanidad mediante el servicio amoroso, compasivo y preferencial por los excluidos de la sociedad, que son los primeros en el reinado de Dios. La Iglesia ha de estar en función de su principal tarea que es la de ser signo de solidaridad y de liberación del género humano y de su historia. Es decir, ha de transparentar en sus estructuras visibles el reino de Dios¹⁵ (Gutiérrez, 1975). La proclamación del reinado de Dios, cuyos signos son la misericordia y la justicia, consiste en la toma de conciencia de la opresión inhumana existente y de la necesidad de un cambio radical: “Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios” (Lc 6: 20) (Aguirre M, 2009)

¹⁴ Tiene un carácter dinámico (Puebla 473). No es algo monolítico, afirmado de una vez para siempre. Ni es tampoco una voz universal para todas las situaciones y circunstancias (Antoncich y Munarriz, 1987).

¹⁵ En primer lugar, Jesús no usa conceptos ni recurre a dogmas para definir a Dios, usa un lenguaje sugerente y poético. De otra parte, para Jesús, Dios no es una teoría sobre la que habla, sino una experiencia que transparenta con su manera de ser y vivir. Indiscutible que la expresión “reino de Dios” es propia de Jesús, y no tiene cabida que se pretenda explicar como proyección de la iglesia posterior. Sin embargo, “el reino de Dios sirve para justificar actitudes espiritualistas preocupadas en exclusiva por el llamado reino de la gracia en las almas, también como proyecto teocráticos que pretenden imponer, por la fuerza si es necesario, una supuesta civilización cristiana; otras veces el reinado de Dios tiene una funcionalidad política totalmente distinta, por ejemplo en la teología de la liberación, donde estimula el compromiso con los pobres y no busca la hegemonía ni ideológica ni institucional de la Iglesia” (Aguirre M, 2009, pp. 59-60).

El Vaticano II, a través de sus documentos, detalla el rostro de una Iglesia “íntima y realmente solidaria con el género humano y su historia”, que camina con toda la humanidad y está sujeta, juntamente con el mundo, a la misma suerte terrena, pero que al mismo tiempo es “como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios” (DSI 96). De ahí que la IC ha de ser la continuadora de la obra de Cristo, siendo la principal responsable de establecer en el aquí y en el ahora el reinado de Dios. Esto le exige apartarse de la búsqueda de los poderes terrenales y evitar mezclarse en la política partidista de los Estados. Así, la IC ha de servir incansablemente a las personas y a las comunidades en procura de su pleno desarrollo (DSI 13), dado que el reinado de Dios es la realización de la utopía fundamental del ser humano, que consiste en la transformación de este mundo y de todo lo que en él hay de alienante, como el dolor, el pecado, la desunión y la muerte.

Las situaciones de injusticia y explotación son incompatibles con el anuncio del reinado que es paz, verdad, esperanza y reconciliación para todos. Gutiérrez (1975) afirma que la Iglesia politiza evangelizando, con ello no quiere decir que el evangelio se reduzca a crear en las personas una mera conciencia política, que prescinde de la revelación del Padre, quien es el que asume, transforma y realiza toda inspiración humana, sino que el anuncio del evangelio tiene una inevitable dimensión política porque está dirigido a todos los seres humanos que están inmersos en un tejido de relaciones sociales, que en la mayoría de los casos les resulta infrahumana. Chenu, citado por Gutiérrez, agrega que evangelizar es encarnar el evangelio en el tiempo, y ese tiempo hoy tiene las características de ser difícil y hasta tenebroso. Así que esta situación precisa de una lectura permanente y crítica de los signos de los tiempos (GS 4). El reino que constituye el objeto de nuestra fe y de nuestra esperanza trae al corazón cristiano una doble certidumbre: la de ser un reino que ya “está dentro de nosotros y la de ser un reino que vendrá. Evidentemente es algo presente y evidentemente es algo futuro: su certidumbre es certidumbre de presencia y ausencia, como la es la de la huella de Dios en la creación” (Antoncich y Munarriz, 1987, p. 41).

De otra parte, la universalidad del amor cristiano se convierte en una abstracción si no se concretiza en la historia como proceso, conflicto, superación de los individualismos y odios. El amor a todos no quiere decir evitar los conflictos, ni procurar una armonía ficticia o unanimismo. El amor es solidaridad con los oprimidos e implica liberar a los opresores de su engeguedido poder, producto de la ambición y el egoísmo. Así, el amor a los enemigos “es el tránsito hacia una sociedad sin clase, sin propietarios y despojados, sin opresores y oprimidos”¹⁶ (Gutiérrez, 1975). En varios documentos eclesiales nos topamos con evidencias que hablan de la dificultad que acompañó a los obispos en esta tarea de orientar la acción cristiana en lo social y lo político.

Muchos de los actuales dirigentes políticos tienen una imagen alejada de la realidad y puramente “religiosa” de la IC: la identifican con la jerarquía, la excluyen de cualquier participación en procesos de cambio, so pretexto de que “no debe meterse en política”, y le atribuyen apenas la inofensiva misión de pacificar sin denunciar, de cubrir con el manto de la “unidad espiritual” las profundas diferencias sociales que dividen al país y de entregarse a actividades puramente asistenciales, siempre que no comprometan las estructuras sociopolíticas en vigor (Antoncich y Munarriz, 1987, p. 40).

Cabe resaltar que la IC no tiene su fin en sí misma, pues su cometido principal es estar al servicio del reinado de Dios, aun sabiendo que dicha realización en la historia siempre será parcial e incompleta. El mensaje que ella anuncia contiene una visión universal de la vida digna de todos los seres humanos y de los pueblos que habitan la tierra, que hace comprender la necesidad de la unidad de la familia humana. Esta unidad no se construye con la fuerza de las armas, del terror o de la prepotencia sino

con el diálogo, la comunión, la solidaridad, la justicia y la paz (DSI, 432). El papa Francisco “esclarece que si bien es cierto la Iglesia posee y dispone de doctrinas generales que direccionen y ordenen cada aspecto de la vida del ser humano para hacerlo agradable ante los ojos de Dios, también lo es que cada situación debe abordarse con misericordia y caridad en la práctica pastoral” (Ospina, 2015, p. 189). Es decir, ante la norma prescrita en la doctrina, prima la misericordia y la caridad en la pastoral.

Una pastoral misionera no se obsesiona por transmitir de modo desestructurado un conjunto de doctrinas para imponerlas insistentemente. El anuncio misionero se concentra en lo esencial, en lo necesario, que, por otra parte es lo que más apasiona y atrae, es lo que hace arder el corazón, como a los discípulos de Emaús. (Ospina, 2015, p. 190)

Porque la relación de Jesús con el reinado no fue meramente una predicación amorfa, sino una acción performativa y liberadora. Jesús no declaró meramente una verdad para ser sabida, sino que puso toda su vida al servicio de la realización de esa verdad, que consistió en que toda persona viviera dignamente. No solo predicó que el reino de Dios se acercaba, sino que intentó realizarlo. Con su testimonio de vida lo instauró, lo hizo realidad. Su vida estuvo dedicada a la praxis del reinado, como denota su actividad a favor de los oprimidos, sus prodigios, sus exorcismos, su crítica frente a la sociedad de su época que era la negación del reino y, finalmente, su actitud consecuente que lo llevó hasta incluso dar la vida.

¹⁶ “Los cristianos debemos estar comprometidos personal y colectivamente en la construcción de una nueva sociedad. Esta nueva sociedad debe ser una sociedad sin clases, en la que haya una propiedad colectiva de los medios de producción” *Cristianos en un mundo de injusticia. Conclusiones del “Primer encuentro por una iglesia solidaria”, en Expreso (Lima) 7 de mayo de 1971* (Gutiérrez, 1975, p. 358).

A modo de cierre

Küng (1977) señala que es legítimo llamar cristiano o Iglesia cristiana “a todo lo que, en la teoría y en la praxis, tiene una relación positiva y expresa con Jesucristo” (p. 153). Sin embargo, es necesario hacer algunas precisiones para comprender el verdadero sentido del cristianismo, teniendo en cuenta que lo verdadero, bueno, bello y humano no es exclusivo de un grupo o confesión: la auténtica convicción, la fe sincera y la buena voluntad puede acompañar a cualquier ser humano. Además, la meditación, la acción social, la honradez de vida y la salvación no son propiedad de ninguna Iglesia.

Todos, tanto judíos como musulmanes, hindúes, budistas, humanistas y ateos, luchan contra la inhumanidad y promueven la humanidad. De igual modo, Jesús puso en marcha el reinado de Dios, que se resume en el Padre Nuestro en el cual se expresan las dos hambres del ser humano: el hambre de Dios y el hambre de pan (Boff 2016). En la misma perspectiva, Mardones (1996) señala que “la revolución religiosa llevada a cabo por Jesús radica en haber hecho del prójimo lo sagrado (...) el respeto debido al otro ser humano era semejante al respeto debido a Dios” (p. 75). Este aspecto va en consonancia con la tradición profética hebraica que señala que, de esta manera, el ser humano se constituye como el lugar habitado por la divinidad, convirtiéndose en la manifestación de lo sagrado por excelencia. Lo anterior señala visiblemente que el camino de acceso a Dios que revela Jesús es el prójimo (1Jn 4: 20), donde el culto y la ley son desplazados por el servicio compasivo y misericordioso a los marginados y excluidos de la sociedad, a través de la eliminación de las barreras alienadoras que les impiden mantener, vivir y degustar de unas relaciones fraternas armoniosas con los demás y con todo lo que hace parte del universo: su casa común. Dicho servicio integra

(...) la lucha contra la perversión religiosa denunciada por Jesús, quien asume pagar ‘con su vida la blasfemia de haberle quitado al culto y a la ley el monopolio de la salvación y haber devuelto al hombre la centralidad del acceso a lo sagrado’. (Mardones, 1996, p. 76)

No hay duda de que en los actuales momentos de la historia se está imponiendo una serie de situaciones, cuyos meta-relatos y cosmovisiones, amparados en la rentabilidad y el lucro, desdibujan y oscurecen la esperanza que constituye el aliento de la dignidad humana, haciendo urgente que la Iglesia se pregunte sobre su identidad y su misión en relación con el ahora (tiempo) y los lugares (espacio) donde hace presencia. Con ello no se está negando la dimensión trascendental del reinado de Dios, sino que se está actuando conforme al énfasis que presentan los evangelios acerca del reinado de Dios, como una realidad que tiene que ver con las necesidades y las situaciones humanas. En tal sentido, el reinado de Dios es contrario a los sometimientos y los ultrajes a la dignidad humana, dado que:

La persona es el fundamento y el fin de la convivencia política. Dotada de racionalidad, ella es responsable de las propias opciones y capaz de perseguir proyectos que dan sentido a su vida, en el ámbito personal y social. La apertura hacia la Trascendencia y hacia los demás es el matiz que la caracteriza y la distingue: solamente en la relación con la Trascendencia y con los demás, la persona humana alcanza su plena y completa realización. (DSI, 384)

Al relacionar las dimensiones divina y humana, encontramos que son agentes catalizadores que evitan los reduccionismos y los extremismos en la Iglesia. De una parte, la trascendencia favorece que la Iglesia no se identifique con ideologías, ni se vincule a sistemas, ni se aferre a opciones partidistas, ni oriente su mensaje y su misión hacia objetivos de simple bienestar político, social o económico. De otra parte, lo inmanente le permite a la Iglesia, guiada por la valoración de los acontecimientos a la luz del evangelio, meterse en la vida de cada pueblo, dirigiendo, mediante la inspiración animadora y la acción de sus miembros, pastores y fieles, esfuerzos para la construcción y transformación de la sociedad. Es así como la trascendencia y la inmanencia no se excluyen, al contrario, se colaboran, se completan y se enriquecen mutuamente (Antoncich y Munarriz, 1987).

Aquí, se requiere articular teóricamente la naturaleza y la obra de Dios, que liberó a Israel del Faraón egipcio y de los reyes cananeos, y desenmascarar al Dios creador autosuficiente de una Iglesia que se sentía señora de la sociedad y en paz con el mundo. La tarea es rescatar a Dios como inminentemente histórico, en quien su mismidad exige que se luche para levantar a los oprimidos y destruir la opresión. Los mismos fundamentos filosóficos de la teología tridentina y medieval necesitan denunciarse para formular unas nuevas lecturas que den cuenta de la liberación y la esperanza del pueblo pobre y excluido. En fin, como expresó claramente con su obra teórica y con su obra de vida Ignacio Martín Baró - Nacho (1942-1980), se busca construir comunidades donde realidad, ciencia y teología no estén en confrontación con la vida y su plena dignidad, sino en un sano, riguroso y fructífero diálogo crítico, en el que ser cristiano, ser científico y ser latinoamericano sea una suma integrada de lugares de enunciación por el reinado, como lo expresa en unas pocas líneas:

74

La afirmación del objeto de la fe cristiana es un Dios de vida y, por lo tanto, que el cristiano debe asumir como su primordial tarea religiosa promover la vida. Desde esta perspectiva cristiana, lo que se opone a la fe en Dios no es el ateísmo sino la idolatría, es decir la creencia en falsos dioses, dioses que producen muerte. La fe cristiana en un Dios de vida debe buscar, por consiguiente, todas aquellas condiciones históricas que den vida a los pueblos; y en el caso concreto de los pueblos latinoamericanos, esta búsqueda de la vida exige un primer paso de liberación de las estructuras sociales, primero; personales, después, que mantienen una situación de pecado, es decir, de opresión mortal de las mayorías. (Martín Baró, 2006, p.11)

En este orden de ideas, se entiende que solo hay un Jesús, que es el Mesías e Hijo de Dios de quien procede la Iglesia, la tradición y los Evangelios. Sin embargo, según el propósito que nos incumbe, que es el análisis de los aportes de la Iglesia a los procesos de paz en Colombia, es necesario examinar la relación histórica que hay entre Jesús, con su mensaje y praxis, y la Iglesia, para comprender mejor el sentido de su misión hoy. Al respecto, Rudolf Schnackenburg advierte que entre la *Basileía toû Theoû* y la *Ekklesía*

toû Theoû existe una distinción que se relaciona con el fin último pretendido por el plan salvífico que es el reinado escatológico y no la Iglesia. Por lo tanto, a esta última le corresponde única y exclusivamente ser mediadora del reinado de Dios (Blank, 1973).

En los escritos neotestamentarios, sobre todo en las Cartas, hay una tendencia a resaltar la unión íntima y la identidad entre Cristo glorificado y su Iglesia, como lo muestra la metáfora paulina del “cuerpo de Cristo” en 1Cor 12 y Rom 12. Mientras que, en los sinópticos, lo cristológico es el sustento de lo eclesial, como lo muestra Mt 23:8.

‘No dejen que les llamen maestro; porque solo tienen un maestro y ustedes son todos hermanos’; y Jn 15, 1-9 con la metáfora de la verdadera vid insiste en la unidad en la cual Jesús le da un significado especial como único acceso al Padre. En el Nuevo Testamento hay diversos acentos en la relación de Jesucristo con la Iglesia, más en ninguna parte se afirma la independencia de esta respecto de Jesús. (Blank, 1973, p. 292)

75

La actitud profética de Jesús le provocó conflictos con las autoridades tanto religiosas como políticas de la época, que lo condujeron finalmente a una condena como un delincuente subversivo. Como lo refiere el Concilio Vaticano II, Jesús no fundó la Iglesia, sino que ella tiene su origen en la predicación de Jesús sobre el reino de Dios (LG 5, 1). En este sentido, cabe resaltar que fue Pablo, un judeocristiano de cultura griega, quien le puso el nombre de “Iglesias” a las “asambleas” que él organizó en sus viajes apostólicos. En esa época, el concepto “*ekklesía*” significaba la asamblea de los ciudadanos libres que se reunían para votar democráticamente las decisiones importantes (Castillo, 2016).

No cabe duda de que los evangelios muestran claramente que Jesús fue un profeta que gestó y visionó un proyecto de vida para toda persona, que consistía en una forma de estar y de actuar en este mundo. En tal sentido, la razón fundamental de un cristiano es configurar su vida con este proyecto, que consiste en llevar a la práctica diaria las tres preocupaciones

por las que Jesús configuró su vida: 1-) la salud expresada en las constantes “curaciones de enfermos”; 2-) la alimentación expuesta en los relatos de “comensalía”, la mesa compartida; y 3-) las relaciones humanas basadas y mediadas por la felicidad, según el texto de las bienaventuranzas, la misericordia, la justicia, el perdón, el amor, etc... Es innegable entonces que esto fue lo constitutivo y determinante en los orígenes del cristianismo, que a la vez le permitió que tuviera tanta acogida en la Antigüedad.

La lucha contra el sufrimiento y la acogida a toda clase de personas, especialmente las marginadas, excluidas y despreciadas, influyó decisivamente en la rápida expansión del cristianismo por todo el Imperio. “La Iglesia ofrecía todo lo necesario para constituir una especie de seguridad social: cuidaba de huérfanos y viudas, atendía a los ancianos, a los incapacitados y a los que carecían de medios de vida...” (Dodds, 1975, p. 178). Habría que decir también que, aunque los beneficios materiales eran importantes, lo que más se resaltaba y valoraba era el sentimiento de cercanía y familiaridad que el cristianismo suscitaba.

Debieron ser muchos los que se sintieron desamparados: los bárbaros urbanizados, los campesinos llegados a las ciudades en busca de trabajo, los soldados licenciados, los rentistas arruinados por la inflación y los esclavos manumitidos. Para todas estas gentes, el entrar a formar parte de la comunidad cristiana debía de ser el único medio de conservar el respeto hacia sí mismos y dar a la propia vida algún sentido. Dentro de la comunidad se experimentaba el calor humano y se tenía la prueba de que alguien se interesa por nosotros, en este mundo y en el otro. (Dodds, 1975, p. 179)

Sin embargo, con el pasar de los tiempos, “el centro de las preocupaciones de la Iglesia se fue desplazando: de la lucha contra el sufrimiento de los pobres y excluidos, al establecimiento y potenciación de la propia autoridad” (Castillo, 2016, párr. 7 - 8).

Conclusiones

El movimiento de Jesús no es de convertidos, ni es una secta de gente perfecta y separada del mundo. Jesús actúa y anuncia el reinado de Dios, expresión simbólica de un futuro cualitativamente nuevo y cercano que incluye la transformación de la realidad social, que tendrá como fruto una humanidad plenamente buena y feliz. Esto llevó a que se produjera la ruptura entre el movimiento cristiano y el judaísmo (Aguirre, 1998, p. 40 - 43).

En relación con la tensión entre lo profético y lo institucional, la IC en muchas circunstancias de la historia se ha movido entre lo diabólico y lo simbólico. La expresión de lo diabólico se evidencia cuando el discurso y la práctica han representado una negación del legado de Jesús. En cuanto a lo simbólico, que constituye su razón de ser, ha mostrado de manera parcial las manifestaciones del reinado de Dios en la lucha por la justicia social, el compromiso por la sostenibilidad del planeta de forma responsable y la apuesta por los más pobres y excluidos para que tengan una vida digna. En tal sentido, se esclarece el sentido del ser y el quehacer de la Iglesia.

Esto nos lleva a la distinción entre la Iglesia y el reino de Dios, que no se identifican. Si en los evangelistas Marcos, Lucas y Juan no existe el concepto Iglesia, quiere decir que no estaba en los planes de Jesús dicho concepto como tal. Este comienza a gestarse en los años 90 d. C. con la conformación de las comunidades cristianas, y es precisamente el evangelista Mateo quien cita la palabra Iglesia, pero ligándola a Jesús y a Pedro. “Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia” (Mt 16: 17-19) (Boff, 2013, pp. 87-88). La Iglesia se construye sobre la fe y no sobre la figura de Pedro. Tanto la Iglesia de Roma como la ortodoxa entendieron este texto como un elogio de Jesús a la fe de Pedro y no como la justificación para considerarse la única que tiene la potestad de la verdad y del poder en la sucesión apostólica. “La Iglesia nace porque el reino no se pudo instalar definitivamente y porque había una base que la sustentaba, la fe de Pedro.

El reino es lo principal; la Iglesia, lo secundario. El reino es el todo, la Iglesia la parte” (Boff, 2013, p. 88).

Según los historiadores de la IC, la cristiandad tiene su origen en tiempo de Constantino y Teodosio (s. IV), sin embargo, su consolidación se dio en el siglo XI, con la reforma de Gregorio VII, con el propósito de defender la libertad de la Iglesia frente a los señores feudales. Para ello la centraliza y refuerza la autoridad papal, en detrimento de las iglesias locales y de la participación comunitaria. Así, se impone una Iglesia reciamente clerical, jurídicista y triunfalista, con un énfasis predominante de lo institucional.

Paralelo a esta visión institucional no faltan los movimientos proféticos que exigen volver a las fuentes que dieron origen al cristianismo. Entre ellos se destacan:

78

El monacato, los movimientos laicales de los siglos XI al XIII, los mendicantes, la Reforma, los obispos y misioneros del siglo XVII defensores de los indígenas en América Latina, la minoría teológica del Vaticano I que postulaba una Iglesia más comunitaria, pneumatológica y trinitaria. A mitad del siglo XX surgen en el contexto occidental europeo una serie de movimientos teológicos y pastorales (movimiento bíblico, litúrgico, patrístico, ecuménico, social...) que se cristalizará en el Vaticano II convocado por Juan XXIII; el Vaticano II representa un cambio de modelo eclesial, es el fin de la Cristiandad, el paso a la Iglesia del Tercer milenio. (FAJE - Enciclopedia digital, 2019, párr. 19)

Durante el siglo XIX y gran parte del XX, el papel de la IC en la sociedad y la política colombiana se convirtió en la razón central de los enfrentamientos entre los partidos liberal y conservador, debido al marcado antimodernismo que ella difundía, pues consideraba al modernismo un retroceso espiritual, y catalogaba al liberalismo como una especie de pecado. Este activismo parcializado de la IC, a favor del partido conservador, desbordó en anarquía y destrucción. Por el mismo lado, la IC contribuyó a la configuración de una

serie de discursos que avivaban la guerra, al consentir la violencia como una forma de resistencia para defender la fe a costa de toda clase de sacrificios. Así se creó una especie ethos bélico, que es contrario al evangelio de la justicia y la paz.

Conforme al análisis realizado, la IC colombiana no se desvinculó de la participación como actor del conflicto político que ha sido considerado el más violento y prolongado de América Latina. En la década del sesenta, como lo muestran algunos estudios de Fernando González, Ana María Bidegain, Fals Borda, German Guzmán entre otros, hubo integrantes del clero que, como el padre Camilo Torres, intentaron actualizar y transformar las prácticas eclesiales conforme a las corrientes renovadoras que aireaban a la Iglesia y al mundo, en lo que más tarde se llamó la teología de la liberación. Es de notar que la acción del episcopado colombiano bloqueó estas iniciativas renovadoras debido a la alianza pactada y consentida con el partido conservador y luego con la coalición frentenacionalista.

79

En la década de los setenta, la debilidad del Estado, expresada en las reformas económicas, agrarias y políticas fallidas, la crisis de los partidos tradicionales y la aparición del narcotráfico, favorecieron el sostenimiento y el auge de los diversos movimientos guerrilleros que, azuzados por los rasgos del conflicto endémico colombiano ya mencionados, facilitaron la participación de algunos integrantes radicales del clero, acompañados en muchos casos por algunos laicos.

Es necesario mencionar aquí, aunque sea en la dirección contraria, el papel que jugó el obispo Alfonso López Trujillo desde que fue nombrado secretario general de CELAM, quien defendió los postulados más reaccionarios de la Iglesia. Su presencia y liderazgo, apoyado por el papa Juan Pablo II desde el Vaticano, anularon las voces más representativas de la teología de la liberación en América Latina y los procesos pastorales de renovación como las Comunidades Eclesiales de Base.



Referencias

Aguirre, R. (2009). Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana: ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo. Estella: Verbo Divino.

Aguirre, R. (2010). Así empezó el cristianismo. Recuperado de <http://www.luisjovel.com/wp-content/uploads/2016/03/Aguirre-Rafael-Asi-Empezo-El-Cristianismo.pdf>

Antoncich, R. y Munarriz, JM. (1987) La Doctrina Social de la Iglesia. Madrid: Paulinas.

Arnold Gulikers, PS. (2015). ¿Un Cristianismo postreligional? Horizonte, 13(37), 78-111. Recuperado de <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2015v13n37p78>

Aranda, J. P. (2014). Cristiandad y Cristianismo: dos proyectos para la evangelización. 'Ilu. Revista De Ciencias De Las Religiones, 19, 27-46. https://doi.org/10.5209/rev_ILUR.2014.v19.46610

Benedicto XVI. (2007). Viaje Apostólico a Brasil: Sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html

Blank, J. (1973). El Jesús histórico y la Iglesia. Selecciones de Teología, 12(43). Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol12/46/046_blank.pdf

Boff, L. (1992). Iglesia: Carisma y poder (6a Ed.). Stander: Sal Terrae.

Boff, L. (2013). Los profetas leen el presente y anticipan el futuro. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=574>

Boff, L. (2013b). La Iglesia-institución como “casta meretriz”. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=546>

Boff, L. (2011). Sostenibilidad y cuidado: un camino a seguir. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=440>

Castillo, JM. (2016). Renovar la Iglesia es hacer actual el “recuerdo peligroso” de Jesús. Recuperado de <http://www.redescristianas.net/renovar-la-Iglesia-es-hacer-actual-el-recuerdo-peligroso-de-jesusjose-m-castillo-teologo/>

Constitución Política Colombiana. (1991)

Celam. (2007). V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (3a ed.). Recuperado de <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

Codina, V. (1990) Para comprender la eclesiología desde América Latina. Estella: Verbo Divino.

Comblin, J. (2004) La crisis de la religión en la cristiandad. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/relat/377.htm>.

Dussel, E. (1978). Desintegración de la cristiandad colonial y liberación: perspectiva latinoamericana. Recuperado de https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/19.Desintegracion_de_la_cristiandad.pdf

Dodds, ER. (1975). Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marcos Aurelio a Constantino. Recuperado de <https://books.google.com>.

FAJE - Enciclopedia digital. (2019). Eclesiología. Recuperado de <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1153>

Fernández, JG. (2001). Teología e historia. La colmena.

Flórez Suárez, LE., Ospina Arias, DF. y Kremer, J. (2017). Humanismo cristiano. Luz para los pueblos (1a Ed.). Cali: Sello Editorial Unicatólica.

Gallardo, H. (2016). El despliegue inicial del ‘cristianismo’ en América Latina. Recuperado de https://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&view=article&id=446:el-despliegue-inicial-del-cristianismo-en-america-latina&catid=16&Itemid=138

González, J. (1989). Cristianismo {Culto} o {Profecía}. Recuperado de <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/11901>

Gracio Das Neves, R. M. (2013). La ética y el movimiento de Jesús. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10972/793>

Gutiérrez, G. (1975). Teología de la Liberación. Perspectivas (7a Ed.). Salamanca: Sígueme.

Hincapié, C. (2016). Conflicto y el Reino de Dios. Una perspectiva psicológica al Reino de Dios desde José María Castillo. Pensamiento Humanista, (11), 73-83. Recuperado de <https://revistas.upb.edu.co/index.php/PensamientoHumanista/article/view/5739>

Küng, H. (1977). Ser cristiano (7a Ed.). Recuperado de http://laicos.antropo.es/biblia-y-libros/Kung.Hans_Ser-cristiano.pdf

Letelier Widow, G. (2017). ¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia? Theologica Xaveriana, 67(183), 85-111. Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/issue/view/1164>

Mardones, JM. (1996). ¿A dónde va la religión?: cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo. Stander: Editorial Sal Terrae.

Martín Baro, I. (2006). Hacia una psicología de la liberación. Revista electrónica de intervención psicosocial y psicología comunitaria, 1(2), 7-14. Recuperado de [https://www.google.com/search?q=Martín-Baró%2C+Ignacio.+«Hacia+una+psicología+de+la+liberación.»+2006.+http%3A%2F%2Fwww.facso.uchile.cl%2Fpsicologia%2Ffepe%2Fdocumentos%2Fgetep%2Fmartin_baro_psicologia_liberacion.pdf+\(ú](https://www.google.com/search?q=Martín-Baró%2C+Ignacio.+«Hacia+una+psicología+de+la+liberación.»+2006.+http%3A%2F%2Fwww.facso.uchile.cl%2Fpsicologia%2Ffepe%2Fdocumentos%2Fgetep%2Fmartin_baro_psicologia_liberacion.pdf+(ú)

Manuel, R., y Das, G. (2000). La ética y el movimiento de Jesús.

Mitre Fernández, E. (Ed.). (2003). Historia del cristianismo. Madrid: Trotta.

Morello, G. (2007). El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo. Revista Mexicana de Ciencias Políticas, 49(199), 81-104. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/issue/view/3452/showToc>

Ospina, JD (2015). Conciencia: según el Concilio Vaticano II y según S. S. Francisco ¿continuidad o innovación? Albertus Magnus, 6(1), 175. <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2015.0001.07>

Papa Francisco. (2013). Exhortación apostólica Evangelii Gaudium. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_sp.pdf

Parra, A. (1979) La Eclesiología de la comunión en Puebla. Theologica Xaveriana, (51): 117-136.

Parra, A. (1987). Revelación y salvación en el ayer de nuestra evangelización y en el hoy de nuestra liberación. Theologica Xaveriana, (82), 55-81. Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/issue/view/1303>

Pixley, J. (1977). Reino de Dios. Recuperado de <http://servicioskoinonia.org/biblioteca/biblica/PixleyReinoDeDios.pdf>

Richard, P. (1996). Cristianismos Originarios (30-70 d.C). Recuperado de <http://www.claiweb.org/images/ribas/pdf/22.pdf#page=7>.

Sánchez Facundo, D. (2017). Nunca más solos. Sanar la lesa humanidad (Colección historia de la Iglesia, Ed.). Recuperado de http://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/201711/1510953242_3q7NQvn1.pdf

Sicre, JL. (2000). Introducción al Antiguo Testamento (7a Ed.). Estella: Editorial Verbo Divino.

Sobrino, J. (1992). El principio- misericordia.

Stefano, R. Di. (2000). De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos xviii y xix. Andes 11, 1-27.

Tamayo, JJ. (2006). Cristianismo, paz y violencia. Su significado para el diálogo interreligioso. Radicces, 63-78. Recuperado de <http://www.redicces.org/sv/jspui/bitstream/10972/3173/1/RLT-2006-067-D.pdf>

Theissen, G. El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores. Salamanca: Sígueme, 2005.

Vigil, J. M. (1985). Vivir el concilio. Guía para la animación a conciliar de la comunidad cristiana. Recuperado de <http://servicioskoinonia.org/biblioteca/pastoral/VigilJoséMaría-VivirelConcilio.pdf>

Yebra, J. (2014). Jesús de Nazaret y el cristianismo institucional. Recuperado de http://ebenezer-es.org/e_libros/pdf/JESUS_DE_NAZARET_Y_EL_CRISTIANISMO_INSTITUCIONAL.pdf



Capítulo 2

Una mirada a la Iglesia de América Latina en Dussel y CEHILA¹⁷

*John Freddy Caicedo-Álvarez**

En los procesos de investigación se parte siempre de unos supuestos. De ellos y se espera que sean guías en el camino y lleven al recaudo de la información necesaria para responder a las preguntas que atraviesan el quehacer investigativo. Sin embargo, ellos no necesariamente obedecen a la ruta seguida, como es el caso de este capítulo, sino que ella más bien va surgiendo en el proceso y se posa, esta vez, en la pregunta por el estudio de la historia de la Iglesia en América Latina. El anterior capítulo abordó la cuestión histórica del cristianismo como proceso histórico centrado en el ser humano, ubicado frente a la institucionalización, que descentra la atención de la relación con las diversas formas de poder y con la incidencia en las prioridades que ello tiene.

Este capítulo presenta los hallazgos que la investigación de CEHILA, especialmente los hallazgos del filósofo e historiador Enrique Dussel, líder del grupo constituido por investigadores e investigadoras de varios países latinoamericanos, presentaron sobre los últimos cinco siglos de presencia en el continente. Este trabajo tiene particular relevancia porque contó con el decidido respaldo del episcopado latinoamericano, lo que brindó

¹⁷ Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe. <http://www.cephila.org/>

* Magister en Historia de la Universidad del Valle. Estudiante de Doctorado en Humanidades Universidad del Valle.



condiciones para adelantar una gran investigación sobre la presencia de la Iglesia católica en el “Nuevo Mundo”.

Esquemáticamente, se sigue el proceso de investigación del investigador principal, esto es, se continúa desde sus publicaciones sobre la Iglesia, previas al trabajo con CEHILA, del trabajo con esta y desde los desarrollos posteriores del mismo. Se privilegió el ordenamiento cronológico de la producción revisada, porque ello permitió identificar algunos de los procesos que la realidad misma de la Iglesia, más allá de la investigación experta, fue imponiendo al investigador. Ahora bien, también se optó por agrupar en categorías: lo profético, el dualismo frente a la integralidad del ser humano, el episcopado latinoamericano y la historia de la Iglesia católica en Colombia.

Con lo profético se comparte ese debate mayúsculo entre sectores de la Iglesia en América, que abogaron por la humanidad de indígenas y africanos, frente a la Europa que se centró en la importancia de estos como fuentes de riqueza o como bienes en sí mismos. Este debate, en corrientes como la filosofía de la liberación, instaló en la modernidad la preocupación por la dignidad humana. La cuestión del dualismo frente a la integralidad del ser humano retoma a nivel de América Latina la discusión sobre la existencia del alma y el cuerpo como entidades separadas, o la existencia del ser humano como realidad corporal, cuya esencia sagrada radica en la unicidad de su carne y su espíritu en tanto creación de Dios. Sobre el telón del profetismo y la integralidad de lo humano, el acápite referido al episcopado describe el caminar de los obispos en Latinoamérica, sus dudas, sus compromisos y sus riesgos. Finalmente, el aparte referido a Colombia destaca los planteamientos de Dussel y de CEHILA sobre la historia de la Iglesia católica en el territorio de este país, consagrado al Sagrado Corazón y dedicado a interminables guerras fratricidas que tanto dolor han causado. Estas últimas invitan a buscar que esta paz en ciernes y en riesgo deba defenderse y aportar a construirse.

Antes de entrar en el cuerpo del capítulo, vale anotar que, en general, se privilegió presentar al lector la mirada de Dussel y de CEHILA, sin que ello signifique compartir plenamente sus posturas, sino porque consideramos

importante reconocerlo para discutirlo, de ahí que en nota al pie o en el cuerpo mismo se expliciten diferencias, aclaraciones y cuestionamientos relacionados.

Hay que decir que hacer esta historia exige tener claro al menos dos teologías: una teología del centro, Europa y Estados Unidos por extensión, que se ha dado en América Latina por imitación, caracterizada por su complejidad metodológica, pero poco original y nada histórica; y otra teología situada desde América Latina, que adolece en muchos casos de rigor científico, pero que en términos proféticos es totalmente renovadora y original.

Esto por supuesto se inscribe en un debate ideológico sobre la existencia o no, la legitimidad o no de una teología y una historia propiamente latinoamericana. Este debate se supera aclarando el punto de partida o el fundamento de la realidad, el cual está en el Otro sufriente, quien pronuncia un grito “¡ay!”, “tengo hambre”, corriendo el velo que la conceptualización y el lenguaje del grupo dominador ha presentado como realidad. Citando a Jesús de Nazaret, se trata de la denuncia de la ideología dominante que hace sin saber lo que hace. Por ello, la teología inauténtica encubre, mientras la teología de la liberación descubre críticamente la realidad desde el sentido del pobre. “La teología de la liberación no surge por generación espontánea. Tiene una historia reciente —la historia a largo plazo debe remontarse hasta Bartolomé de las Casas en el siglo XVI” (Dussel, 1975, p. 127).

La teología de la liberación fue el resultado de un proceso largo y fecundo todavía caminando, que tuvo un tiempo de preparación entre 1962 y 1968, un tiempo de formulación entre 1968 y 1972, y un tiempo de “cautiverio” y “exilio” desde 1972. El martirio creciente no destruyó este momento auténtico de la teología, pero su fecundidad no solo estuvo en el campo de la respuesta a quienes desde el departamento de Estado y desde la misma institucionalidad católica la atacaban, sino en mantener internamente una interpretación crítica de los acontecimientos históricos del pasado y del presente, como condición ineludible de su proyecto estratégico de liberación futuro.

En este sentido, la crítica en teología se puede hacer desde dos alternativas: uno, la crítica abstracta; y dos, la crítica concreta o histórica. La primera parte de la universidad y la praxis pastoral; la segunda, de la militancia hasta la muerte en los movimientos cristianos comprometidos política, económica y culturalmente (Dussel, 1975, p. 137).

Acción profética

Dussel se pregunta: ¿cuál es la situación en que nos encontramos como cristianos que quieren mirar ahora hacia el futuro, y que dejan la cristiandad a sus espaldas? (Dussel, 1970, p. 136). Pensar no es estudiar, mientras estudiar es una acción libresca que nos aleja de lo que somos en una pedagogía inauténtica. Construir pensamiento implica rumiar la cotidianidad, no quedarse en el sentido común espontáneo, volver sobre las cosas, masticarlas muy bien, ponernos en crisis, alejarse y morir a la cotidianidad, a la tranquilidad y el confort, asumiendo la absoluta pobreza para que surja el pensar, lo que vale para el ciudadano, el filósofo y para quienes son parte de la Iglesia, quienes, si de verdad asumen el pensar, deben poner en crisis todo, porque nada es obvio, ni lo natural, ni lo tradicional, ni lo revolucionario, ni lo sacralizado.

Dussel (1961) diferencia la historia de la existencia cotidiana, de la historia de la filosofía. Critica la historia de la filosofía y las etapas históricas establecidas por su helenocentrismo, luego fundamento del eurocentrismo. Destaca la hermenéutica como herramienta fundamental para el quehacer científico de la historia, porque establece algunas reglas necesarias para la interpretación de las fuentes. Esta interpretación está anclada a la temporalidad, en el sentido de la existencia de un lenguaje de cada tiempo, frente a lo cual la tarea de quien hace ciencia de la historia es descubrir el contenido y el sentido para el tiempo que investiga.

El historiador cristiano, puesto a interpretar el acontecimiento, lo hace inevitablemente a la luz de la fe. La fe revelada puede estar esclarecida

por alguna teología. Pero en la ciencia este esclarecimiento es necesario. Es decir, la interpretación histórico-científica debe poseer claridad acerca de las pautas o categorías de una fe iluminada por la teología para saber interpretar el acontecer eclesial. La interpretación histórico-científica es parte de la única teología como interpretación cristiana metódica de la historia del pueblo cristiano. (Dussel, 1973, s.d.)

El pensar del cristiano o pensar teológico debe superar lo escolástico de la cristiandad hispánica y colonial que es mera repetición. Además, debe superar la modernidad, que es el pensar de la voluntad de poder, con la pretensión concreta de universalizar el modo de ser europeo burgués de estar en la riqueza. Superar los peligros de la totalidad volviendo al cristianismo, recuperando y construyendo métodos adecuados para comprender el momento histórico presente, sin que con ello deba renunciar a ser cristiano. Cristianos y cristianas deben procurar un pensar “creativo, histórico, concreto, asistemático, profético” (Dussel, 1970, p. 158) para comprender la opresión de América Latina y la necesidad de su liberación.

El profeta pertenece firmemente a la cultura que se gesta, hoy post-cristiandad y post-moderna, y pertenece igualmente, como miembro, a la Iglesia. Debe pertenecer a dos mundos. Esta doble pertenencia le hace un hombre de fronteras. (Dussel, 1970, p. 164)

Es el hombre quien elige su presencia en el mundo, el profeta el que juzga el presente, es el pueblo que actúa para la liberación, es el pobre que busca la salvación como realidad histórica y no como idolatría. Para Dussel (1967), la historia es sagrada y profana, dos historias distintas que no están separadas y desde las cuales, sumando la mirada a otras disciplinas, puede comprenderse la presencia de lo sagrado en el mundo. Para la década de los sesenta, la historia de la Iglesia en América Latina estaba naciendo en el marco de una crisis en la que el hacer ciencia histórica desbordaba los ámbitos académicos, porque servía al pueblo latinoamericano, creyente en especial, que pedía una lectura de lo cristiano en el ámbito de los complejos

procesos del continente y el mundo: “(...) nos dirigimos al militante que exige una exposición del fenómeno cristiano inteligible y justificante de su presente, en el cual se juega, evidentemente, el futuro de nuestros pueblos” (Dussel, 1965).

Para que la historia cumpla su ministerio debe remontarse hasta los orígenes de una tradición, para superar las interpretaciones tradicionalistas, volver sobre el presente e interpretar sus sentidos olvidados (Dussel, 1969, p. 19). La historia de la Iglesia empieza por una historia de las religiones¹⁸, para el caso, el judeocristianismo y Jesús de Nazaret como hecho definitivo.

90

Se trata entonces de hacer historia, en tanto ciencia, sobre el acontecer histórico, esto es, sobre lo que acaece en el tiempo y el espacio humano; hacer una historia de la Iglesia que considere el acontecer humano a la luz de lo profano y de lo sagrado, y que tenga en cuenta elementos teológicos como la consideración del cristianismo como personalismo constituyente de la interpersonalidad eclesial, lo cristiano y la existencia eclesial¹⁹. En otras palabras, considerar la conciencia de la finitud de los cristianos, como seres humanos que son históricos en el espacio y el tiempo, y no fuera de estos.

Dussel (1967) realiza una reflexión sobre la historia como ciencia y el papel del historiador, en este caso, para el estudio de la historia de América latina. Se cita en extenso:

La Historia, si pretende ser ciencia, no es la manifestación de aspectos negativos e inconexos, sino, muy por el contrario, la explicación del presente

¹⁸ Las religiones necesitan mediaciones y en el cristianismo esa mediación es la liturgia, que es mediación corporalizada con comprensibilidad dentro de una cultura. Es necesario no confundir cristiandad, culturalización de la fe y pérdida de su transcendencia, con cristianismo, tradición viva y transcultural. Tampoco se puede aceptar que todos los gestos religiosos son cristianos cuando son paganos.

¹⁹ Al referir la persona de Jesús, la presencia histórica de Dios, al hecho sagrado e histórico del Dios Padre, Hijo y Espíritu, y a la experiencia de Cristo en la realidad de los excluidos y excluidas, como acción de Dios en el mundo y en marco de la construcción del reino y la alianza.

por sus causas; es decir, es necesario, por una parte, mostrar los orígenes de los fenómenos actuales [...] y por otra, descubrir en el pasado, si se nos permite la expresión, los grupos «proféticos», que adelantándose a su tiempo vislumbraron, en toda su profundidad, la problemática del próximo futuro, conduciendo a los otros hombres con autoconciencia. De igual modo, el descubrir en el presente esos grupos o élites que significarán el fundamento del próximo futuro es tarea del historiador, por cuanto en la evolución de los fenómenos vislumbra, prospectivamente, la dirección de dichos fenómenos y su estructura. (Dussel, 1967, p. 157)

Dussel (1966) expone como preocupación central el lugar de América Latina en la historia universal (Caicedo-Álvarez, 2017), y hace énfasis en el carácter histórico del ser humano, su historicidad y la inteligibilidad de lo histórico. A la vez, cuestiona hacer una ciencia histórica amañada a grupos de interés, porque al hacer de la ciencia de la historia un instrumento ideológico se la reduce a generadora de fetiches, a una versión engañosa de la historia, más que a su tan necesario conocimiento. Propone entonces tener conciencia y autoconciencia del lugar propio en la historia humana, desde el origen hasta la consolidación, analizando la estructura del proceso histórico constitutivo de la realidad histórica y comunitaria del ser humano y sabiendo ver lo material y lo abstracto.

91

Además, se debe distinguir la cultura material o el sistema de instrumentos, de la cultura²⁰, difícilmente transmisible y de cierta manera incomunicable. La cultura o ethos caracteriza a los grupos humanos específicos que se distinguen de otros por sus sistemas éticos, aunque tengan elementos civilizatorios comunes. Los individuos de

²⁰ Ricoeur plantea cuatro niveles para la reflexión: los instrumentos de carácter cuantitativo (el instrumento solo, un sistema de instrumentos y un macrosistema de instrumentos o civilización); visiones del mundo de carácter cualitativo (trasfondo de la historia universal, constitutivos últimos de la cultura latinoamericana); ethos o sistema de actitudes (predetermina la acción); estilo de vida y descripción de la cultura (fenómeno). Sintetiza: “Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por valores y símbolos de grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico – animal en un mundo, un mundo cultural” (Dussel, 1968, p. 44).

cada cultura nacen y están condicionados por ella, pero no totalmente, porque guardan un ámbito de libertad que les permite elegir y actuar con creatividad. A un nivel más complejo que la civilización y la cultura, el núcleo ético-mítico determina la visión del mundo que se asume y que está directamente relacionada con lo religioso. En este sentido, el abordaje del núcleo ético-mítico:

Permitirá delimitar la personalidad de un grupo cultural, de definirlo como grupo humano sui generis, de alcanzar una explicación de su individualidad, de sus tradiciones, de su presente, de su tendencia escatológica (si es que tiene esta tensión futura, signo de vitalidad y esperanza de desarrollo posterior). (Dussel, 1966, p. 37)

En su quehacer, el historiador se enfrenta a una posibilidad más, al no lugar de una realidad, un proceso, una comunidad, una persona (Dussel, 1966), ante la cual afirmar que la conciencia y la ciencia histórica es caminar en el marco de la revolución religiosa semita, particularmente judeocristiana. Esto, al desmitificar el universo y establecer la figura central de la alianza, hace conciencia del tiempo y de su carácter histórico, es decir, para Dussel, o desde esta lectura teológica y filosófica, la posición de los pueblos semitas frente a la realidad material y frente a la acción humana en ella, sientan las bases fundamentales para lo que posteriormente algunas corrientes han denominado proceso de secularización, que deviene además en el surgimiento de un clima que favorece el pensamiento científico.

La superación del no lugar, del estar fuera de la historia, de ser olvidado, implica responder la indiferencia, la ignorancia y la hostilidad propias de las posiciones excluyentes y alienantes que niegan las culturas otras, debilitándolas hasta la extinción. Todo porque en el “debate de culturas, al fin, lo que importa son los valores que fundan dicho diálogo, en su originalidad, autonomía, coherencia, vitalidad” (Dussel, 1966, p. 79): donde se define el sentido último de la historia.

En Dussel (1966), para la historia latinoamericana las últimas estructuras de la conciencia son semito-cristianas, no en el sentido del culto y la fe, sino de las “estructuras antropológicas, metafísicas, culturales, que fundamentan toda la visión del mundo y los comportamientos concretos de todo un ‘ethos’” (p. 236).

El cristianismo no propone solamente unos nuevos ethos, sino una cosmovisión radicalmente distinta a la sostenida por los griegos y romanos. Para los pensadores cristianos fue muy fácil discernir las divergencias, que saltan a la vista, entre el pensamiento helenista y cristiano sobre las estructuras metafísica del mundo (eterno y creado), sobre los dioses (politeísmo y monoteísmo), sobre la moral (tragedia y libertad), sobre antropología (dualismo alma-cuerpo y unidad indivisible), sobre el devenir histórico (intrascendente y escatológico). Pero lo que les resultó mucho más difícil fue, primeramente, definir sus propias posiciones hasta sus últimas conclusiones, y, por otra parte, descubrir en posturas aparentemente cristianas las estructuras fundamentales del mundo indoeuropeo. (p. 214)

Así, desde lo cristiano cobran importancia categorías como la relación cara a cara, la totalidad, la exterioridad, la praxis dominadora, el pecado, el pobre, la liberación y el pueblo. La negación de la relación cara a cara es la imposición de la totalidad como absolutización del uno, mientras el reconocimiento de la condición absoluta del otro o de su exterioridad es la superación del pecado, el resarcimiento de la condición de estar en el mal. En este marco, el pecado es la negación del otro, es la idolatría, y el pobre:

El ‘pobre’ es realidad e igualmente ‘categoría’: es la nación dominada, la clase dominada, la persona dominada, la mujer oprimida, el hijo domesticado en cuanto exterior a la estructura de dominación misma. En este sentido, el ‘pobre’ (en sentido bíblico) no se identifica con el ‘oprimido como alienado’ en el sistema, pero posee muchas de las notas del pobre socioeconómicamente hablando. (Dussel, 1967, p. 30)

Emerge entonces una categoría de gran importancia: el ateísmo²¹. Este como categoría que va más allá de la lectura reduccionista dogmática que reduce lo ateo a no creer en Dios. Aquí se trata de lo ateo como rechazo al fetichismo, no a lo sagrado, es decir, se trata de no creer en aquello que niega al pobre, sea la viuda, el huérfano, el extranjero... un ateísmo que cuestiona al fetiche, historizándolo.

El fetichismo es la divinización del sistema, la absolutización de lo temporal y localizado, la totalización de lo circunstancial. En oposición, el antifetichismo es conciencia del carácter histórico, temporal y espacial de las acciones humanas. Por ello se concibe la necesidad del ateísmo a los dioses del sistema, ya que afirma su injusticia: ateísmo de la falocracia, de la verdad del sistema, del estar en la riqueza, de la propiedad privada, del animismo. Pero, además del ateísmo crítico del sistema, la filosofía considera necesaria la fe en el absoluto, como Dios encarnado en la historia, defensa de la teoría metafísica de la creación para la cual nada es divino, excepto el Otro absoluto. “El antifetichismo es negación de la negación de la exterioridad. La afirmación de la exterioridad absoluta es cerrar el camino a un futuro tautológico negador de la afirmación liberadora. Es, como decía Proudhon, la hipótesis necesaria de toda revolución” (Dussel, 1975, p. 122). La liberación es el culto mismo y la fiesta, como alegría por la salida de la opresión, es la presencia en la historia del absoluto.

De ahí, la categoría liberación se comprende como proceso histórico irruptivo de la alteridad. En esta acción, el profeta, como sujeto histórico

²¹ No se trata de entrar en la problematización del ateísmo en su concepción tradicional, pues en América Latina el debate no es en torno del ateísmo o de la secularización, que son problemáticas europeas, sino sobre la realidad indignante de un continente creyente y a la vez con condiciones de vida injustas para la mayoría de los habitantes. Es decir, reconocemos las posibilidades teóricas que una categoría como esta pueda brindar a los análisis disciplinares, pero advertimos que más allá de su pertinencia metodológica, para América Latina interesa es el hecho práctico e histórico de la exclusión estructural de las mayorías, incluidas las poblaciones confesamente creyentes, por parte de élites practicantes del catolicismo de templo, camándula y rituales, pero indiferente a las necesidades de dignificación de las condiciones de vida de las personas, comunidades y de la creación misma, en toda su complejidad.

comprometido, cumple su papel en términos históricos y escatológicos, a riesgo de represión, violencia y persecución. Frente a ello, la fe y la praxis cristiana son actos comprensivos en función práctica, un oír la palabra del otro en la comunidad, en la historia.

La praxis se funda en la fe de dos maneras. En primer lugar, porque la fe nos abre al ser cristiano mismo: al poder-ser, al proyecto en Cristo, al futuro que funda e imanta a la praxis. En segundo lugar, porque la fe es la luz interpretativa que descubre ahora y aquí el ‘sentido’ del acontecimiento histórico como posibilidad. Es decir, la praxis no es sino el empuñar realmente una posibilidad: un hacer esto.

(Dussel, 1967, p. 39)

Observa Dussel la necesidad de un método que trascienda el sistema y parta de más allá: analéctico. La analéctica es un método que parte de la revelación del otro: el otro como libre pensador más allá de la totalidad, la expansión de la totalidad. El reconocimiento del otro crea un campo desconocido que la dialéctica no puede superar, sino entendiendo al otro como si fuera yo mismo. Esa es su carencia, el otro no soy yo y no puedo entenderlo partiendo de mi propio contexto sociocultural. El camino a la totalidad es dialéctico pero la verdadera dialéctica parte del diálogo con el otro y no del pensador solitario consigo mismo. “La verdadera dialéctica es un movimiento ana-dia-léctico, y la falsa, es un movimiento conquistador” (Dussel, 1972, p.182).

En este movimiento, la teología, como “conceptualización epistemática de lo ya dado en la experiencia fáctica de la vida cristiana” (1967. p. 43), realiza su propio juicio de la realidad desde el quehacer del historiador de la Iglesia. En este marco, el ejercicio del estudio de los mitos adámico, caínico y babélico juega un papel importante, sin embargo, no se trata de una adopción literal de la metodología teológico-europea grecorromana, sino de una lectura desde la teología de la liberación, en la que se le imprime una forma nueva de estudiar la historia de la salvación como historia del acontecer histórico de lo sagrado en los espacios y tiempos de la cultura.

Como la historia no contaba como método fundamental, las diversidades históricas no venían a marcar diferencias; los no europeos solo podían copiar y repetir la única teología posible: la helenístico-cristiana que, de hecho, solo conceptualizaba la experiencia fáctica europea. Pero, al descubrirse a la historia de la salvación como lugar teológico y a la misma historia como un momento indivisible de la única teología, comienzan a aparecer las diferencias y la teología no puede sino tomarlas en cuenta.

(Dussel, 1967, p. 44)

96

En este quehacer investigativo, los documentos, como fuentes históricas, lo son en la medida en que nos permiten tener conocimiento del sentido histórico, en este caso, cristiano y, por lo tanto, de la historia de la salvación desde la perspectiva latinoamericana. Se trata de entender en la concreción histórica del cristianismo la relación entre Cristo, el pueblo y la Iglesia, en procura de un “proyecto histórico de liberación política, económica, cultural, sexual, la liberación” (Dussel, 1967, p. 47), donde el pensar se da desde la teología de la liberación, interpretando la voz del oprimido. Así es una teología bárbara contra la totalidad europea, moderna y dominadora. Se trata de una ruptura con el dualismo y la asunción de la historicidad, la temporalidad y la corporalidad como categorías esenciales de la condición humana; en el caso de la corporalidad, reivindicando la importancia del cuerpo y de la encarnación como principio de fe fundamental. Por lo mismo, el valor de la siguiente cita.

Nada en el hombre puede dejar de expresar relación al cuerpo, no como cuerpo físico-real, sino como condición corporal de experiencia de todo lo que en el mundo nos hace frente. La teología expresa este nivel cuando habla de la sacramentalidad. La condición humana corporal exige, siempre, la concreción de las mediaciones. El hombre no es un ángel: todo lo que comprende, espera, ama, obra, se mediatiza corporalmente. La totalidad de las mediaciones en la línea de la corporalidad, como transformación mediatizante del cosmos, la llamaremos cultura.

(Dussel, 1967, pp. 50-51)

Para Dussel (1992), la historia como ciencia tiene explícitos intereses políticos, pues es una historia desde diversos aspectos interdisciplinarios. Por ello, asume trabajar con las ciencias sociales de liberación, las que, recurriendo a la definición de Fals Borda, tienen conciencia de una ruptura teórica, como es el caso de la filosofía de la liberación. La mediación teórica de esta filosofía entre las ciencias sociales y la teología permite tomar distancia para el análisis y la comprensión, y favorece centrarse en el tema de su interés más que en los prejuicios y opciones, en procura de una comprensión del mundo más completa y ajustada a lo que las fuentes nos dicen de la realidad y no a lo que presuponemos de ella (Dussel, 1963). Esto implica la apertura a las diversas miradas, como la arqueológica, el estudio del lenguaje, la economía y los mitos: la toma de puertas y senderos que aportan a las búsquedas de la investigación de la historia del caminar cristiano.

Dussel (1967) plantea un conjunto de elementos “estructurales socio-filosóficos” en el marco de la relación de la Iglesia con lo jurídico y lo político:

1. La civilización y su “núcleo ético-mítico”;
2. El ethos de una civilización;
3. Niveles de las relaciones entre la Iglesia y las comunidades, los pueblos, las naciones o las civilizaciones.

Para el caso de nuestro continente, hay tres sujetos protagonistas: las civilizaciones amerindias, la civilización hispánica y la Iglesia. A ellas es importante vincular los pueblos africanos en situación de esclavitud y en posterior proceso de lucha y conquista de su libertad como pueblos afroamericanos.

97

Ayer, como hoy, estuvo latente el conflicto entre una Iglesia de la mano de la civilización occidental y una Iglesia de la mano del cristianismo: una historia con lo propiamente cristiano y del contexto donde este se ha dado históricamente²². Este conflicto se resuelve por la interpelación histórica de los hechos, sin caer en posturas absolutistas que condenan

²² Entendemos que, para algunas corrientes de pensamiento, la civilización occidental es obra del cristianismo, sin embargo, lo que aquí se expone en relación con el cristianismo y su conflicto con lo occidental, se enmarca en los principios de lo comunitario y la preocupación por los humildes, que en el capitalismo claramente importa poco.

homogéneamente o hacen apología ciega. La interpretación de la historia es conflictiva porque la historia misma está irrigada de complicidad con el poder, pero también de compromiso y servicio a las gentes.

Particular relevancia cobra la relación con el Estado, la que según Dussel (1967) convive con tres procesos distintos, relacionados y simultáneos: organización, universalización y secularización. La organización de los Estados, la universalización de la cultura y la secularización de las relaciones con la Iglesia, en dos sentidos, como oposición a la Iglesia o como reafirmación de la autonomía estatal. Esta es una historia que respeta la secuencia cronológica de los acontecimientos y procura establecer una estructura social e institucional para el análisis, identificando sujetos y movimientos. Es una historia de lo sagrado y lo profano que se sirve de las herramientas de la ciencia de la historia y de la teología. Para ello, Dussel (1972) propone tres tesis: la Iglesia “ante” el mundo es profética; la Iglesia “en” el mundo en el que entra e irrumpe a riesgo de los equívocos de la historia y sabiendo discernir su función desde sus criterios; la Iglesia institución-profética contra la totalidad totalizada, cumpliendo la función profético pedagógica mundial que no es más que romper los muros de la repetición de lo mismo, poniendo la teología en movimiento como Iglesia motor liberador de la historia. En este contexto los sacramentos como consagración y celebración, y los ministerios como función de la liberación, se reinterpretan y redefinen desde la perspectiva de su función en la construcción de la comunidad y de la transformación.

Consciente del surgimiento del problema “Hispanoamérica”, Dussel nombra a Leopoldo Zea en México, Mays Vallenilla en Venezuela, Salazar Bondy en Perú, Caturelli en Argentina, y más adelante menciona a León-Portilla y su estudio de la filosofía náhuatl, y a José Hernández con Martín Fierro. El problema “Hispanoamérica”, relacionado con la búsqueda del lugar en la historia universal, parte de la pregunta ¿Qué sentido tiene nuestra existencia?, hecha a partir de Toynbee, para

pensar América Latina²³ como un horizonte inteligible y suficiente de comprensión histórica.

Como latinoamericanos debemos autointerpretar –autoconciencia– para no estar alienados dentro de la historia universal y no permanecer fuera de la historia. Esto implica la búsqueda por ser cultos, entendiéndolo como ser conscientes de la cultura de nuestro pueblo.

De los indoeuropeos importa el dualismo antropológico, el dualismo moral, el ahistoricismo y el dualismo óntico. De los semitas, la antropología unitaria y la bipolaridad intersubjetiva (carne totalidad fuera de la alianza y espíritu totalidad dentro de la alianza), el ethos de la libertad, la perfección como compromiso (salvación en la comunidad), y conciencia histórica (desmitificación del universo). Nuestra historia cultural podría resumirse así: una prehistoria de tipo amerindio; una protohistoria que asume toda la historia europea e hispánica; y la constitución por un choque entre estas dos culturas de Latinoamérica (Dussel, 1968, p. 103).

Considerando a la historia como constitutiva de la teología, distinguiendo una historia profana y una historia sagrada o de la salvación, distinta de la historia de la Iglesia, aunque íntimamente relacionadas, se remite a los textos bíblicos, por ejemplo, el libro de las Crónicas, los Salmos, el Nuevo Testamento con los evangelistas, los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis, para explicar el proceso de inserción del dualismo en el cristianismo, dado el choque entre lo helénico y lo judeocristiano. Así, se

²³ En el marco de una serie de conferencias en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina dedicadas a la filosofía de la cultura, Dussel expone los (sus) fundamentos sobre evolución de la cultura latinoamericana y la historia de la Iglesia en América Latina. Parte de Scheller y su texto *El puesto del hombre en el cosmos*, continúa con Gehlen, antropólogo alemán, que estudia los instrumentos, luego con la *Fenomenología de la percepción* de Merleau Ponty. Retoma a Hegel, Heidegger y a Jolif, este último a partir del libro *Comprender al hombre*. Con énfasis invita al estudio de Paul Ricoeur, particularmente un texto sobre la civilización universal y las culturas nacionales. De Ricoeur toma la categoría de núcleo ético-mítico. En lo referente a la historia de la Iglesia, cita a Mircea Eliade y su *Tratado de las religiones* y, en cuanto al fundamento de la ciencia, a Pierre Duhen y su libro *El sistema mundo*. Esto último, para resaltar el argumento de que vaciar el mundo de dioses es propio de lo semita. También acude a Kierkegaard, sobre todo para el debate contra el racionalismo absoluto. A partir del libro *El Cristo y el tiempo* de Cullmann explica la temporalidad en los semitas, desde Abraham.

trata la postura profética ante la historia, en contraste con la postura que deja parte de la historia en el olvido.

Dussel (1973) propone una clasificación de los historiadores de la Iglesia: quienes generan una descripción o interpretación anecdótica en la época de la cristiandad colonial; quienes formalizan una descripción liberal anticonservadora que aparece en el siglo XIX; quienes efectúan una descripción revisionista, tradicionalista, antiliberal y apologética; y quienes realizan un juicio crítico ante el orden vigente desde el lugar del pobre y de Jesús, Dios histórico.

El profeta es el prototipo del historiador de la Iglesia. Es el que descubre el sentido del presente, pero no a partir de una “ocurrencia”, sino a partir de la ley de la fe, que es la visión que Dios tiene de la historia, de la historia presente. (Dussel, 1968, p. 78)

100

En este punto, Dussel (1968) critica la postura de quienes consideran que puede hacerse historia de una institución de orden religioso como la Iglesia, desde el mero ejercicio científico, desconociendo o ignorando conscientemente los aspectos de la fe, que necesariamente, por su carácter de relación con lo sagrado, la constituyen.

Pero no debe ser así, porque la historia es el lugar (el loco teológico, el ubi), el horizonte si quieren ustedes, el fundamento privilegiado de la teología. No hay teología sin la historia, y la historia es el punto de partida y el punto de llegada de toda la abstracción teológica. Pero claro, no la historia anecdótica, sino la historia como historia santa, historia de la salvación. Es en esa historia donde el pasado, desde Abraham hasta hoy, tiene que tener sentido en el presente, y así podrá haber tensión escatológica hacia el futuro. Esa historia es, como digo, el lugar privilegiado, sin ella no puede haber teología, pues sin ella la teología lo pierde todo. (pp. 79-80)

Para el caso de América Latina y de la Iglesia latinoamericana, la falta de conciencia de la historia nos postra en la condición de alienados.

Consecuencia de ello es nuestro actuar errático en la historicidad y la espacialidad. La cultura²⁴ latinoamericana nace como un choque de civilizaciones, invadida en una etapa muy temprana de su proceso civilizatorio. Los europeos llegaron y desde el primer momento ocultaron lo real. Así la humanidad de este territorio quedó fuera de la historia. En los siglos de colonialismo europeo, la acción inicial se consolidó, la cultura mestiza que nació de lo europeo, lo latinoamericano y lo africano también fue sistemáticamente dejado por fuera de la historia universal. Hubo un choque de ethos y complicidad de la Iglesia con la invasión por medio de una evangelización que, dinamizada por la cristiandad colonial, se traduce en un choque de cosmovisiones.

El guerrero español toma la espada, pero tiene plena conciencia [de] que es el misionero quien va a dar el contenido cultural a la conquista. Tendríamos que estudiar, en la historia de la cultura, el proceso de evangelización como el fundamental de este proceso transculturación. (Dussel, 1968, p. 98)

101

Ante ello, un Bartolomé de las Casas, considerado por Dussel como un gran historiador, dio cuenta no solo de un punto de partida distinto, es decir, la realidad, sino de una postura crítica y profética e incluso política relacionada con ella. Además, se ubicó una ruptura fundamental con la cristiandad, que consistió en la irrupción del positivismo en toda América durante la segunda mitad del siglo XIX, cuando, según Dussel, comenzó la historia contemporánea realmente.

Abordando el sentido y los momentos de la historia de la Iglesia en América Latina, una primera cuestión a criticar es que dicha historia se está haciendo fuera del continente, en Europa: Alemania, Suiza, Italia, España. De la historia profana hay varios estudios latinoamericanos: Cuevas en México, Groot en Colombia,

²⁴ Sobre los orígenes de una cultura y la toma de conciencia, va hasta Hegel y Abraham. Aborda las culturas indoeuropeas y semitas denominándolas la protohistoria latinoamericana, y expone lo que denomina tres niveles interpretativos de la historia universal: primer nivel, el paleolítico que desemboca en el neolítico; segundo nivel, el de las invasiones del norte en el continente euroasiático; tercer nivel, el de las invasiones semitas. Niveles necesarios para responder en Latinoamérica ¿Quién soy?, ¿qué es América Latina?, ¿qué es la Iglesia de América Latina?



Venezuela y Chile, Vargas Ugarte en Perú, JM. Vargas en Ecuador, Elzaguirre en Chile, Zuretti en Argentina y Leite en Brasil. Pero, lamentablemente, no existe ningún centro de estudio de la historia de América Latina, llamando a su fundación ojalá con el protagonismo de los obispos y del CELAM.

La hipótesis de fondo que debemos tener clara para pensar una teología, para pensar una pastoral, para situarnos, y de la cual he visto su efectividad en la vida cotidiana, es la del pasaje de una cristiandad a una civilización profana y pluralista. (Dussel, 1968, p. 134)

Dussel (1968) destaca el lugar del profeta, quien contra el conservador, el integrista y el progresista, comprende el presente y solo a partir de él propone y da sentido al pasado, y llama hacia el futuro.

Todo esto es una sola realidad: el dogma, la pastoral, la exégesis y la historia de la Iglesia; todo esto es una sola teología, que se la diversifica porque el hombre no puede analizar simultáneamente todos los aspectos; pero es una sola teología, que en último término analógicamente, sería que Dios tiene de la historia, y aún, la visión que Él tiene de Sí mismo viéndose en la historia expresado por participación. (p. 154)

El problema del mal se presenta en el horizonte del bien ético como justicia, en el marco del cual el bien de la totalidad es el mal para la alteridad o el Otro, y viceversa. Una crítica fuerte se expresa contra la defensa de los valores aristocráticos que hacen pensadores como Nietzsche, en contra de los que llama “los desgraciados”, quienes son, para la alteridad, el fundamento de todo valor o referencia, para evaluar un acto como bueno y justo. Contra la figura de hombre perfecto que es capaz de matar a otro, o el sabio alejado de toda realidad para el pensamiento hebrero, la alteridad es profética porque tiene el arrojo de denunciar la injusticia. El bien ético como justicia es conversión, mientras la maldad es aversión al Otro.

La expansión dominadora del mundo europeo y la destrucción o dominación de otras experiencias, además de un hecho geopolítico de

gran importancia, es para los cristianos un hecho ético de trascendencia, porque significa el comienzo del pecado de dominación del centro contra la periferia. El enriquecimiento de Europa, como acumulación de dinero “manchado por la sangre de los indios y envuelto en el cuero de los negros y de los asiáticos” (Dussel, 1972, p. 18), fue un proceso que, entre el siglo XVI y el XX, permitió la consolidación de un orden mundial, del cual la pax ruso americana es la alianza del centro y la exclusión de los pueblos subdesarrollados. Este orden mundial se asume portador de la cultura y de la salvación, pero en realidad está en pecado. Esta afirmación la explica Dussel a partir de los cuatro mitos del Génesis: el de Caín y Abel, pecado del fratricidio; el de Adán, pecado de idolatría; el de Noé, destrucción divina de lo temporal; y el de Babel, pecado de la división.

Frente a ello, desde la tradición más antigua de toda la historia de la teología, se realiza la crítica. Se trata del método de los profetas que denunciaban la pretensión de totalización de la carne, presentándose como eterna, natural y fin de la historia; de ahí que en su obrar denunciaran a los dioses del sistema, a los ídolos, corriendo los riesgos propios de su actuar. Los profetas y Jesús mismo expresan en primer lugar su ateísmo ante los dioses falsos, para reafirmar la alianza y el carácter histórico de la presencia escatológica de Dios.

“La crítica del cielo se torna así en la crítica de la tierra; la crítica de la religión en crítica del derecho; la crítica de la teología en crítica de la política” (Dussel, 1972, p. 23) es un planteamiento de Marx que Dussel recoge en varios trabajos, para señalar el carácter de la crítica teológica, aunque la considera incompleta, porque considera que además del ateísmo del ídolo se necesita la fe en el Dios de la historia, el Otro absoluto, como punto de apoyo exterior y crítico radical. Además, así se permite enfrentar al demonio cuya presencia en la historia es el pecado, desde el colonialismo hasta la violencia doméstica del hombre contra la mujer.

El profeta escucha al más allá de la totalidad en sí fetichizada, y al hacerlo historifica la realidad, porque la pone en movimiento, la saca del

eterno presente o el eterno retorno de la absolutización. El profeta no actuará jamás desde el matar al Otro, quizá acuda a cierta violencia, pero no a la eliminación y, de hecho, la violencia, si bien puede surgir, va a ser precisamente contra él, porque su testimonio, como servicio al Otro, por el cual encara con su palabra a la totalidad, es incómodo y peligroso para esta.

Si el mal es negación del Otro y por ello freno del proceso histórico-analéctico y dialéctico servicial, el bien es afirmación del Otro y por ello abre el dis-curso histórico a nuevas etapas imprevisibles: el hombre bueno o perfecto es el motor de la historia, ya que abre la Totalidad establecida a lo que le es exterior... (Dussel, 1970, (II/III) p. 37).

El bien ético como justicia posible en el ejercicio existencial del profeta es un momento (la irrupción del Otro), pero es insuficiente porque la denuncia no resuelve la opresión, la historia exige la liberación que necesariamente debe enfrentar a la alienación. En la liberación se realiza la historia y en la alienación desaparece la historicidad para ser ocupada por la fetichización de lo dado. La justicia surge de la “conciencia ética”, como oír la voz-del-Otro, superando el no al Otro y la muerte del Otro. En una voz que habla y un oído que escucha se da la historia, porque no se trata de la voz de la conciencia como vulgar reduccionismo occidental del fundamento semita, sino de una voz de Otro fuera de mi mundo, de mi totalidad, que grita y clama por justicia a un oído que se enfrenta a su ego y etnocentrismo.

Ante la inmoralidad del dominador se levanta la historia de la alteridad. Nietzsche denunció la inmoralidad de su sociedad, pero no fue radical en su denuncia. Si bien descubrió que un *ethos* histórica y culturalmente se vuelve imperante e injusto, no fue capaz de superar la totalidad de su cultura, porque al denunciar la legitimación de los antivalores pretendió su solución, constituyendo lo humano desde la violencia del guerrero, del sabio. “Habiendo el odio aniquilado al Otro, la desconfianza lo cosifica y la infidelidad simplemente confirma que nunca ninguna palabra fue dada en la sinceridad, sino exclusivamente en el cinismo, la hipocresía, la conveniencia, la astucia” (Dussel, 1970, (II/III), p. 77).

Lo latinoamericano es consecuencia de dos procesos que se presentaron en los últimos dos milenios: la desaparición de lo greco-romano con el choque del estilo judeo-cristiano, y la destrucción-desorganización de lo amerindio por el choque del *ethos* hispano-europeo. Además, en el mundo semita surgió una concepción unitaria de la persona, surgió una visión desmitificada del universo y nació la conciencia histórica, con consecuencias profundas en el actual momento histórico de América Latina. Así, surgió del choque de tres polos: lo hispánico, la cristiandad y lo amerindio, debiendo diferenciar núcleo ético mítico hispano de foco intencional cristiano (Dussel, 1969, p. 13).

Comenzó nuestra historia cuando el centro del mundo se volvió hacia el Atlántico, estableciéndose la cristiandad colonial hispanoamericana (siglos XVI-XVIII), la revolución de la oligarquía criolla y nacionalista (siglo XIX) y la Edad Contemporánea o la revolución popular latinoamericana. Dicha historia está aún por escribirse y en el marco de la historia de la Iglesia y del cristianismo es fundamental mantener la relación entre escatología e historia.

Al hablar específicamente de la conciencia cristiana latinoamericana desde “nuestro presente dramático y revolucionario” (p. 34), Dussel (1970) aclara que se trata de una conciencia histórica y colectiva, en una palabra, intersubjetiva, entre sujetos unitarios que son su cuerpo y que en lo comunitario son un pueblo, nación, comunidad, sociedad. Cuando se logra la conciencia histórica una persona o un pueblo, se supera la alienación, la enajenación y se encuentra su condición de civilización y de cultura.

Tres generaciones se han dado para llegar a la toma de conciencia latinoamericana: la invasión colonizadora del conquistador guerrero y del misionero heroico, la generación criolla, tanto la conservadora e hispánica como la liberal y positivista, y la generación del nacimiento de la conciencia popular por la integración latinoamericana y mundial. En este marco, el cristianismo es fundamental para la comprensión de Latinoamérica, lo cual exige tener una comprensión clara de lo cristiano.

La conciencia cristiana debe situarse entonces claramente entre ambos extremos: la existencia, el compromiso cristiano no puede ser sino temporal, político, sindical, histórico, y sin embargo lo trasciende, es decir, nunca será esclavizado, ligado por un sistema, cosmovisión o postura determinada. (Dussel, 1969, p. 38)

Se cruzan entonces la lógica propia de lo mestiza que es América Latina, la autoconciencia cristiana y la civilización hispanoamericana, y contemplan la necesidad de tomar una postura por la reforma o por la revolución. También la autoconciencia cristiana y el *ethos* latinoamericano, donde la disputa es entre el *ethos* burgués y el de la resignación o un nuevo humanismo. En tercer lugar, la autoconciencia cristiana y el núcleo ético-mítico, que distingue cristiandad de cristianismo. En el mismo sentido, identificando la autoconciencia cristiana y los grupos sociales, el cristiano debe optar por las clases privilegiadas o por las víctimas hacia la construcción del humanismo latinoamericano.

106

Frente a la fuerza del positivismo para fundar una sociedad social e institucionalmente más distante de la Iglesia católica, se aborda la cuestión de la actitud profética ante el pasaje de la cristiandad a un sistema profano y pluralista, reconociendo las debilidades institucionales propias, la falta de conciencia al interior de la institución y la fuerza de los tomadores de decisiones seculares. Falta mencionar las esperanzas que comienzan a aparecer y sobre todo los profundos signos de cambio que indican la creación del CELAM en 1955 y el comienzo de Concilio Vaticano II en 1962. “La historia del pensamiento cristiano en Latinoamérica en los siglos XIX y XX supone hacer una historia del pensamiento general y la precisión de la función que cumplen en ella los cristianos” (Dussel, 1969, p. 88).

Como ha señalado Caicedo-Álvarez (2017), para Dussel se presentan ante la historia cuatro posiciones distintas, cuatro tipos distintos de ser cristianos: el integrismo de derecha, fiel al pasado, pesimista ante el futuro, conserva la fórmula y renuncia a la verdad absolutizando el pasado; el progresismo de izquierda, similar a la del liberal, que tiene una posición

dualista frente a la visión cristiana y a la visión burguesa y positivista; el tradicionalismo, que añora el pasado como lo mejor; y por último la visión propia del cristianismo o la del profeta que asume la reflexión histórica y teológica del pasado histórico, dándole un sentido y asumiendo, a partir de ello, el futuro como escatológico.

En este proceso, Dussel identifica las diversas actitudes que pueden asumir los cristianos: integrista o de proyección del pasado en el presente, confundiendo las instituciones accidentales como el cristianismo esencial; tradicionalista o conservador, que se opone a todo cambio posible... aferrado al pasado; progresista, que niega todo pasado y se centra en los proyectos. Fuera de estos modos, el que se califica como el modo propiamente cristiano se denomina actitud profética, en tanto comprende el presente históricamente, es decir, como historia sagrada, de allí que, ante el cambio social justo y necesario, intervendrá e incluso provocará la revolución; ante la secularización, la alentará buscando la formación de Estados adultos y, frente al paganismo, asumirá su misión de evangelización crítica.

107

El cristianismo de nuestro continente debe entenderse como resultado de ese antiquísimo proceso que empieza en el neolítico, que tiene en la cultura semita un lugar central, luego específicamente apropiado por las comunidades de Palestina en los primeros siglos de la era cristiana, ampliada después al Imperio Romano y la cristiandad latino-occidental de tipo hispánica. Además, la comprensión del pensar teológico latinoamericano requiere comprender las condiciones en que dicho pensar se dio. Entonces, Dussel (1972) puntualiza más adelante, que dicho estudio tiene su razón en la importancia de poder comprender la crisis que la Iglesia y la cultura mundial y del continente vive.

La situación del teólogo, filósofo, historiador o pensador en América latina es justamente un saber dar cuenta y plantear las vías de solución que se abren ante la superación del sistema de Cristiandad, del pensar moderno, y de la “voluntad de poder” imperial. (Dussel, p. 8)



El logos es una revelación histórica. Teológicamente se refiere a la dificultad de suponer la comprensión de Dios, lo infinito, desde la posibilidad finita de lo humano. Frente a esta situación metodológica, Dussel (1972) propone asumir la historia como el lugar de comprensión, no solo de los hechos en el tiempo humano, sino de los mismos hechos narrados en documentos como los libros bíblicos del antiguo y nuevo testamento.

Es bien sabido que esta revelación es histórica; es solo histórica. El único lugar de la revelación es la historia. El único “lugar teológico” es la historia: la concreta historia que vivimos cada día. Si no descubrimos el sentido de la historia no podremos comprender tampoco lo que Dios nos revela. Dios, el Otro, infinito se revela al hombre en la historia. Esto que se dice rápido es, sin embargo, la esencia de toda la teología, de todo un proceso histórico como historia de la salvación que es una “pascua”, de justicia y liberación. (Dussel, 1971, p. 11)

108

Al modo de Moisés, es el silencio del desierto la posibilidad del oído atento y de la voz que llama y habla del dolor del pueblo, el pueblo de Dios. La interpretación de la fe desde la historia cotidiana permite la revelación del Otro, exige la liberación y espera nuestro amor de justicia. Esto lleva a una definición de teología centrada en lo histórico, teología “logos que piensa a Dios revelándose en la historia” (Dussel, 1971, p. 15). Hacer teología²⁵ implica

²⁵ *Dominación – liberación, un discurso teológico distinto* es un texto redactado en septiembre de 1973. Es como un resumen apretado de las conferencias dictadas en noviembre de 1972. Defiende la idea de que para hacer teología se parte de lo que la realidad le dice al pensador y no a la inversa, tras lo cual señala recordando el Código Hammurabi y los textos judeocristianos, donde los tres temas esenciales son: la erótica, la pedagógica y la política, refiriendo con ello a la viuda, el huérfano y el oprimido, lo cual va a ser planteado por fray Bartolomé de las Casas en el siglo XVI. En lo político, la situación se ve desde entonces a nivel mundial o internacional entre naciones, clases, áreas; en lo erótico, a nivel interpersonal, una injusticia milenaria en la relación varón-mujer; a nivel pedagógico, en el proceso de domesticación del niño y el desprecio de la cultura de la periferia y la popular. Retoma el tema de la relación entre la totalidad y la alteridad, la negación de la proximidad y de la realidad del otro, dada la imposición de la realidad del sistema, lo dado. Interpretando textos bíblicos como el de Caín y Abel, los de los profetas y los evangelios abordan la cuestión del pecado como dominación. La liberación como oposición a la dominación se precisa desde textos bíblicos y escritos como los de Las Casas, definiéndola como ser ateos del sistema, antipecado, desde quienes se asume el servicio como praxis subversiva histórica y escatológica. Labor profética de liberación en la cual debe involucrarse la iglesia en favor de las naciones periféricas, las clases oprimidas, la mujer, la juventud.

descubrir el sentido del presente, para lo cual el término más apropiado es el de profecía. Por lo mismo, la teología arroja el carácter profético de los acontecimientos. Además, es importante considerar tres hechos: un cambio acelerado de las estructuras sociales, culturales y religiosas; una secularización creciente; y un paganismo que se desarrolla tanto en la antigua como moderna sociedad. No son fenómenos recientes, el paganismo aparece desde la invasión en 1492, la secularización irrumpe con fuerza desde principios del siglo XIX y el cambio social, cultural y religioso bien entrado el siglo XX (Dussel, 1964).

Recordando a Leopoldo Zea y su conclusión de que América Latina ha sido dejada por fuera de la historia, recalca que de “las grandes visiones expuestas de la historia de la cultura universal, nos enfrentaremos al hecho de que no se ha dado un lugar adecuado a América Latina” (Dussel, 1971, p. 19). Tal inautenticidad será superada en la medida en que los sujetos, personas y pueblos transformen la temporalidad en historicidad, es decir, tengan conciencia de su lugar en el tiempo y asuman un auténtico descubrimiento de lo encubierto. Se trata de conceptualizar de lo práctico a lo abstracto, para esclarecer la tradición. “No hay teología sin la historia, y la historia es el punto de partida y el punto de llegada de toda abstracción teológica” (Dussel, 1971, p. 33).

109

La alienación en la cual puede caer el cristiano es la confusión resultante de sentar la historia sagrada, la teología, como historia de lo temporal o de lo histórico. Allí lo sagrado es profanado y la comprensión de lo teológico es irreal, porque se aparta de la exigencia de aclarar el sentido histórico de lo cotidiano en lo económico, lo cultural y lo político. Al mirar el largo camino de la Iglesia, esta pasó por un primer momento en que hubo gran libertad en la invención litúrgica, eran comunidades de base pequeñas y jugaron la visión del hombre y de la historia judía con la visión antropológica de Jesús. Después, a partir de la alianza con Constantino, se dio la cristiandad resultante del tejido entre el cristianismo y lo romano en lo económico, lo militar y lo eclesiástico. Por último, desde la historia de América Latina, el cristianismo latinoamericano se descubre

como profético o se pervierte como colonial, es decir, como cristiandad eurocéntrica, racista, violenta, tanto en términos teológicos, filosóficos e históricos, como éticos y políticos (Toribio de Mogrovejo, 1583, citado por Dussel, 1971).

Recordando a Montesinos y De Las Casas, concluye que la crisis cultural y de fe que se está viviendo se presenta porque la “cristiandad, ese gran movimiento socio-político-religioso-cultural, está en vías de desaparición”²⁶ (Dussel, 1971, p. 101), siendo eventos como el Concilio Vaticano II (1962-1965), la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, los golpes de Estado en Brasil, Argentina y Perú, la posición de la Iglesia ante el socialismo, la posición de la Iglesia ante el hecho de la primera violencia organizada y legal, y de la segunda violencia revolucionaria como la de Camilo Torres, la actitud de obispos y sacerdotes, la actitud de los laicos, el compromiso social y político del cristiano y la cuestión de la propiedad²⁷, la contradicción entre capitalismo y cristianismo, la violencia represora, la identidad del cristianismo ante el socialismo y cristianismo, la violencia revolucionaria y su relación con el cristianismo, síntomas profundos de ese proceso en ciernes. El surgimiento de la teología latinoamericana a partir de la Federación Internacional de Estudios de Sociología Religiosa del Centro de Desarrollo Económico y Social de América Latina y el Instituto Latinoamericano de

Doctrina y Estudios Sociales, también de los Institutos de Catequesis ICLA y pastoral IPLA del CELAM, en los cuales las condiciones de la teología de la liberación se ponen en primer plano, refuerzan esta mirada. Esta también es un pensar crítico consciente del surgimiento de un pensamiento latinoamericano auténtico que trabaja con categorías teológicas como liberación, dominador, dominado, totalidad, integrismo, conservadurismo, progresismo, profetismo, élite, masa, dependencia cultural y teológica, totalidad, alteridad, entre las más importantes.

Para que haya proceso de liberación, es necesario que se constituya, como fuera del proceso mismo, una élite pedagógica liberadora. Es lo que Pablo Freire llamaría un grupo que conozca y practique la “pedagogía de la liberación”. (Dussel, 1971, p. 147)

La teología de la liberación es consciente de la dependencia, es radical, es mundial, descubre al pobre como oprimido, como clase, como nación; en la exterioridad encuentra el comienzo del proceso reflexivo, es sospecha, es de los débiles, es de la periferia, se juega históricamente por el pobre, exige justicia, se compromete con la liberación de la periferia y del centro, del mundo. Asume la revelación como el decir alternativo de Dios o el decir del otro a mi oído atento, contrario a delatar llevando a la tortura; es la revelación de la palabra y la revelación de la realidad en Cristo; de la fe como interpretación o descubrir el sentido no teórico sino práctica o existencialmente; de la totalidad y la alteridad como constituyentes de la presencia histórica de Dios en la historia humana y de la vida.

Por ello, podemos finalmente definir la teología como la pedagogía analéctica de la liberación histórico-escatológica. La teología es portada por el teólogo. El teólogo se sitúa en la historia política y erótica como un pedagogo. Su relación con el Otro no es como la de un varón-mujer o viceversa, no es una erótica, pero tampoco es como la relación hermano-hermano o poder-gobernado, no es una política. La situación del teólogo, en su sentido estricto, continúa el don de profecía y le agrega a esta la clarividencia autoconsciente. La teología es magisterio, establece la

²⁶ La lectura de este momento estuvo quizá alimentada por los hechos que robustecieron la esperanza de cambios profundos; sin embargo, el desarrollo de la experiencia de fe en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX y lo corrido del nuevo milenio, llaman a revisar afirmaciones como la crisis de la cristiandad y la posible desaparición de esta. Por el contrario, pareciera que la cristiandad se robustece no solo en el ala conservadora católica, sino en el ala conservadora y, más grave aún, ultraconservadora del movimiento de sectas promovido por los viejos y nuevos conservadores estadounidenses, incluidos los estratagemas imperiales.

²⁷ *La propiedad* en crisis, escrito en París en 1963, es comentado por Dussel (1973) como un “documento histórico” (p. 178) que dejaba ver el proceso intelectual de reflexión cristiana de los años setenta. Se abordan distintas concepciones de la propiedad, los sujetos y los fines de la misma. Se define como un derecho. Los sujetos: Dios, el hombre. Los fines: común, privada, individual. La común fundada en el derecho natural, la privada en un derecho secundario. Si bien existe el derecho positivo que regula la propiedad, también el principio de que en extrema necesidad todo es común. La Iglesia protege el derecho de propiedad privada para la perfección humana y su dignificación, es decir, con una función social esencial y considera, en caso de necesidad, la revolución como instrumento para establecer un sistema justo de propiedad privada positiva.

relación maestro-discípulo. Jesús fue el Rabi de Galilea, profeta y teólogo judío, educado en la Sinagoga y en su hogar de Nazaret. La teología es una pedagogía. (Dussel, 1972, p. 193)

La teología tiene un método profético-pedagógico analéctico que consta de cinco momentos: 1. Enfrentar los hechos del sistema como totalidad y descubrir su sentido en dicho mundo, 2. Dialéctica del ente en el horizonte de su mundo dado, 3. Analéctica, juzgar la totalidad del sistema desde la alteridad, 4. Cuestionar el sistema desde la exterioridad de la palabra, pensando el pecado, y 5. Proponer desde la praxis de liberación, redención o salvación un proyecto de liberación histórico, signo y testimonio del proyecto de liberación escatológico. “La teología, entonces, es un apoyo estratégico de la praxis de liberación del cristiano, ya que esclarece en un nivel radical las opciones concretas, históricas, claro-oscuros que la fe cristiana interpreta cotidianamente” (Dussel, 1972, p. 194).

112

Pensar la teología no se queda en lo abstracto, sino que procura aplicaciones pastorales concretas como actitud profética fundamental en que la presencia de Dios en la historia apunta a las siguientes consideraciones metodológicas: actitud de escucha, condicionamiento cultural-económico-político-religioso, orden, legalidad de la liberación, comunidad de base, actitud crítica, compromiso de la praxis liberadora, importancia de inventar lo posible sin lamentar la inexistencia de recetas.

La misión cristiana no se cumple solo haciendo iglesias de piedra, sino jugándose en el proyecto histórico, político, económico, cultural de los pueblos, que es la mediación concreta del reino. El reino que se construye a través de estos proyectos; si no, el fin escatológico tampoco adviene. En estas cuestiones está la solución de una cantidad de falsas antinomias que se presentan todos los días, aún entre la gente que aparece como la más esclarecida. (Dussel, 1971, p. 174)

Es innegable la importancia del momento histórico de América Latina y el eco de la teología de la liberación y otros procesos. Se trata de un

entusiasmo profético, de una fe política en el aporte que la ciencia puede hacer a la liberación, en particular la ciencia histórica.

En cuanto a la historia de la Iglesia, el historiador expone el concepto de revelación como interpretación de los hechos históricos, considerando las pautas del historiador científico cristiano: carne (totalidad), espíritu (alteridad), palabra, encarnación, servicio o trabajo. En cuanto a la Iglesia en la historia, se pregunta por su carácter en dos vías: uno, junto a la dominación; dos, junto a los pobres. Esta es una cuestión esencial, porque el historiador de la Iglesia debe saber descubrir lo fundamental de los hechos históricos, tanto de los propios de la cristiandad latinoamericana, como de los del cristianismo en Latinoamérica.

La cuestión del estatuto epistemológico de la historia de la Iglesia como ciencia histórica, según Dussel (1973), compete tanto al método histórico de ver un documento, como a la necesidad técnica de poder determinar la autenticidad de un documento histórico y acudir al auxilio de otras ciencias.

113

Lo que se llama la ciencia de la historia de la Iglesia se sitúa epistemáticamente en un estatuto estrictamente científico, porque el método que va a utilizar es científico. Los que escribirán esta historia serán reconocidos historiadores por sus trabajos de descripción de hechos históricos. Pero será intrínsecamente un quehacer teológico, porque en su interpretación metódica debe tenerse también explícita conciencia de las categorías cristianas que se usan en la descripción del hecho histórico. No se puede primero describir el hecho histórico y después pasar a interpretarlo. La descripción del hecho histórico es ya una interpretación. (Dussel, 1973, p. 100)

La ciencia histórica, explica Dussel, puede hacerse desde lo cristiano y lo no-cristiano. Ambas cumplen las condiciones de objetividad situada, método científico y opción de interpretación. Dussel critica el supuesto de algunos intelectuales ateos de que lo no-cristiano cuenta con explicaciones estrictamente científicas que no están contaminadas por la fe. Ante ello, aclara que, al leer lo que muchos han escrito, ya puede encontrarse allí

una opción subjetiva concreta, consciente o inconscientemente, dejando a los oprimidos por fuera de la historia, lo que parte incluso desde la misma selección de documentos y en otros desde la renuncia a un juicio crítico de la información que las fuentes muestran. Lo riguroso no lo predetermina el carácter confesional del científico, sino su trabajo académico. La realización de una historia de la Iglesia auténticamente cristiana debe pasar por el rigor científico y por el establecimiento de las pautas que la objetividad situada cristiana exige, siendo parte de ellas el carácter siempre crítico ante el orden vigente y el carácter absolutamente esencial de la identificación de Jesús con el pobre, quien está por fuera de la totalidad vigente. Esto último, reafirmado y propuesto como un redescubrimiento esclarecedor de la teología de la liberación latinoamericana, que en su hacer historia interpreta la función mesiánica de la Iglesia en el mundo, la “encarnación” de Jesús en el mundo a través de la Iglesia. “Sería una historia que se pregunta ante cualquier problema y ante cualquier descripción: ¿qué relación tiene esto con los pobres?” (Dussel, 1973, p. 103).

Dualismo o integralidad del ser humano

Retomando el análisis de lo semita propuesto por Dussel, es necesario puntualizar que dicho análisis muestra que en estos pueblos se presentaron tres características constituyentes de una concepción histórica de la realidad: primero, el mundo es creado por Dios y con ello el cosmos no es divinidad; segundo, el hombre creado también por Dios es libre de elegir; tercero, Dios y el hombre establecen una alianza originaria que es rota con la creación del mal por el hombre y redimida en Abraham y después en Jesús de Nazaret. La alianza indica la conciencia de la temporalidad y la conciencia del obrar en el tiempo, que es una historicidad, y tal actuar histórico es un ejercicio de la libertad humana responsable del mal o del bien, de la mentira o la verdad, de la justicia o la injusticia. En esta cosmovisión, Dios es el ser creador del cosmos y de la persona, y está fuera de todo, convirtiéndose en referente ético, como otredad absoluta, con la cual el ser humano solo podrá reencontrarse si obra el bien en la historia.

Con ella, Jesús de Nazaret se torna lugar de Dios o historia sagrada de un Dios que es histórico, es decir, que actúa el bien, la verdad y la justicia en la espacialidad y temporalidad humana, pues, como deidad absoluta, no puede obrar el mal, la mentira y la injusticia.

Los relatos míticos de Caín y Abel, de la torre de Babel y de Noé (desde el cap. IV al XI del Génesis), indican igualmente el origen del mal a partir de la libertad humana, y la esperanza siempre renovada de una liberación final en la historia futura. (Dussel, 1969, pp. 49-50)

A su vez, en la revisión de lo mítico en el mundo griego, Dussel muestra la existencia antigua del dualismo, posteriormente consolidado en corrientes importantes de la filosofía griega, por ejemplo, en el platonismo. Dualismo en sus reflexiones se establece como la idea de una salvación por medio de la superación o el desprendimiento del cuerpo. Este asunto es de gran trascendencia porque pone en cuestión el progreso histórico, la singularidad, el personalismo y la escatología colectiva. Para Dussel (1962), el pensamiento filosófico clásico helénico no rompe con lo mítico, sino que es una apropiación de tal estructura del pensamiento racional y lógico, en cierto modo, teológico. Esto se comprueba en el rastreo de los relatos míticos y la literatura sobre los dioses y la tradición de ideas y principios presentes en su pensar filosófico posterior. De ahí que el dualismo que establece la felicidad fuera del cuerpo, lo establece fuera de la ciudad y de la comunidad, incluso en el mismo Aristóteles, quien intenta superar el problema, pero que también queda atrapado en la totalidad del pensar helénico.

Según Dussel, para el mundo griego el tiempo existe, pero no la historicidad. Dussel califica este pensar como ahistórico, porque condena lo humano a la tragedia, lo subordina a la voluntad de lo divino, incluido el tiempo, como un dios que se condena a la eterna repetición. Ello en contra de la imprevisibilidad de la realidad concreta e histórica.

El “sentido del ser” intramundano, del mundo infralunar es inconsistente, y lo poco de consistencia que tiene es la participación parcial de lo que

realmente es, es decir, del ser trascendente. Lo “de suyo” de las cosas, su estructura esencial solo es objeto de una contemplación que significa dejar atrás el mundo sensible, concreto, existencia¹, histórico. La inconsistencia del bien común se funda, en definitiva, sobre la inconsistencia del ser inframundo, infralunar. (Dussel, 1962, p. 45)

Se trata de la contemplación de lo divino que se distancia de lo humano, lo civil, lo terrestre, de lo colectivo, para quedarse en un pensar aristocrático. Aun así, Dussel destaca de Platón y de Sócrates un elemento que más tarde va a subrayar en el pensamiento Semita: el carácter profético del pensador. El profeta es aquél que, cumpliendo “la ley universal de la historia” de pronunciarse sobre lo pasado, considera a su vez lo que está por venir. Profeta que, siendo minoría en su tiempo, dice y sienta con ese decir las bases para el futuro. Contrario a la acción del sofista que, en el marco de lo aristocrático y no antropocéntrico, se mantiene dentro de la cosmovisión dualista helénica, el profeta es praxis, como pensar con el ejemplo y en el análisis abstracto, trascendente.

El sofista y el escéptico han elegido la vía más fácil: la negación del conocimiento teórico por las antinomias. Aquellos extranjeros destruían así la esencia misma del hombre griego: la contemplación teórica y divina del alma. El “hombre de la calle”, el político, destruían también el ideal clásico a causa de los vicios, la injusticia, la mentira, la avaricia. Sócrates, solo, emprende el sendero estrecho y difícil: la afirmación de la posibilidad de conocimiento teórico como fundamento de la vida política. (Dussel, 1962, p. 45)

Para Dussel, la comprensión del pueblo griego, al parecer lejano en el espacio y en el tiempo, es una necesidad fundante del propio proceso que en América Latina se presentó, porque este pueblo fue parte de las bases que constituyeron el continente, ya que su influencia, bien recibida o rechazada, está en la realidad cotidiana y en el pensamiento del continente, pues cuando el mundo heleno se estaba constituyendo, la historia de América Latina se estaba haciendo también.

Sumado a lo helénico, descubrir lo semita implica descubrir la cuna del foco intencional de la cultura, en procura de comprender la cultura y la historia de América Latina, no como una aspiración gratuita e inútil, sino necesaria científicamente.

Nuestra hipótesis, que deberá ser demostrada como conclusión de otros trabajos en elaboración, es la siguiente: la cultura llamada occidental, e igualmente la bizantina y rusa, que se universalizan (y formando parte de ella, aunque secundariamente, el mundo hispanoamericano) es el fruto de un proceso histórico cuyo foco conductivo fue el judeo-cristianismo, y cuyo instrumental es preponderantemente inspirado en la civilización greco-romana”. (Dussel, 1964, p. 1)

Frente al dualismo helénico, en el pueblo semita hay un ser que no reniega de su cuerpo, sino que es su cuerpo y desde ello participa en la realidad, consciente de la relación con lo sagrado que implica una promesa, la alianza, como explicitación de saberse en el tiempo, es decir, en la historia. La muerte como fenómeno no es contemplado desde el paso a la eternidad, sino como lo dado antes de la resurrección, esto es, antes del ser que es su cuerpo regresa de la muerte. Tanto en el judaísmo, como el cristianismo y en el islam, la salvación es resultado de la acción humana que, actuando en libertad, hace la historia, cuya relación con lo sagrado en el tiempo no es trágica, sino dramática, es decir, sujeta a la decisión del sujeto, que en su libertad puede actuar de acuerdo con lo acordado en la alianza o puede ir en contra.

Si la originalidad de la antropología semita es presentar al hombre como unidad indivisible, la originalidad de la ética hebrea es la de haber guardado ese monismo en el plano moral. Si todo lo real ha sido creado por Yahveh, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos en tanto buenos o malos tienen una fuente única creada: el corazón humano –y no un dios–. (Dussel, 1964, p. 39)

En el estudio de la historia de los pueblos semitas y el descubrimiento de su conciencia de la historia, un aspecto unido al del monismo, la libertad

y la alianza, es el compromiso con el débil, el esclavo; en síntesis, “la viuda, el huérfano y el extranjero”: la solidaridad del que se levanta a favor del esclavo, contra el Imperio, la tradición, la ley, en coherencia con los principios fundantes. Así, en Jesucristo se funda un universalismo que en las primeras comunidades continúa reafirmandose como autonomía ante el Imperio: universalismo del fundador, universalismo de la comunidad, autonomía de la comunidad. Este principio del universalismo cristiano, unido a la autonomía de la comunidad de fe, va más adelante a permitir distinguir cristianismo de cristiandad y reivindicar la salvación cristiana como liberación de la comunidad.

Sea por su antropología implícita, por su visión de la historia, por las estructuras todavía no develadas, pero ya conscientes de su metafísica, de su teología, el pueblo de Israel propone una estructura nueva, adulta y más... consecuente con las premisas de todos los pueblos semitas. Las estructuras ontológicas de la conciencia semita constituyen uno de los capítulos fundamentales de la metafenomenología o historia de los supuestos intencionales de la metafísica como ciencia. (Dussel. 1964, pp. 18-19)

La resurrección se concibe en el marco de una alianza entre los hombres y Dios, como clara conciencia de la existencia de un mundo que no es divino, sino que fue creado, es decir, tuvo un principio. Para el pensamiento semita, el universo no es divinidad y la relación con el absoluto tiene una temporalidad, y además tiene una historicidad en tanto el ser humano se hace libremente en el mundo en coherencia o contra los fundamentos de la alianza. Ir en contra de la alianza implica un proceso de fetichización de lo temporal, esto es, los actos humanos como divinidades. Los profetas aparecen entonces como conciencia crítica de la comunidad, siendo capaces de tener una lectura del presente, y pueden enjuiciar la negación o la afirmación de los fundamentos, es decir, la justicia o injusticia de las acciones humanas. La historia es sagrada en el sentido de la concreción de la alianza o la afirmación de la dignidad humana, o es sacrílega en tanto negación de Dios, pues sacrifica la dignidad humana a lo profano. En otras palabras, busca establecer como absoluto lo que tiene mera existencia histórica.

El profeta, ubicado en el presente, lee a la luz del pasado el carácter de los actos, pero no como melancolía de lo que se fue, sino como fundamento del futuro.

El profeta e Israel no pueden aspirar a la mera contemplación, o a retirarse de la compleja vida social, para alcanzar así la plenitud de su ser. Muy por el contrario, el profeta e Israel, para alcanzar su realización plenaria, que no es otra que la promesa de Yahveh en la alianza, deben entrar aún más en la solidaridad de la comunidad, ofreciendo su existencia en la historia, como un servicio en nombre de la realización misma de esa historia, como obediencia fiel a la “economía” de Yahveh sobre la humanidad. (Dussel, 1964, p. 95)

Pablo de Tarso cumple un lugar central en el proceso de universalización de esta relación con la historia, porque va a ser el primero que, retomando el mensaje del fundador del cristianismo, promueve la universalidad del mismo, sacándolo de su carácter sectario o de reducción a un pueblo elegido.

Y, sin embargo, es de fe, de la más antigua fe en el Símbolo de los apóstoles que: “Murió bajo Poncio Pilatos”. Pilatos es el Imperio, el Sanedrín y los herodianos eran el dependiente gobierno patrio dominador del pueblo judío, y Jesús parte del “pueblo de la tierra”, del pueblo de los pobres, del pobre pueblo. El “profeta de Galilea” tuvo que predicar el reino escatológico a través de la predicación de una liberación también histórica y por ello debió de totalizar la totalidad: “Dad al César lo que es del César, pero a Dios lo que es de Dios”. Es decir, el César o la Totalidad no es Dios. (Dussel, 1972, p. 223)

Esta conciencia va a soportar en el paso de los siglos los más diversos intentos de alteración, porque su preservación cuenta con dos frentes para la recreación de la relación: primero, lo ritual como donación de la acción histórica de la humanidad a Dios, solamente si ha respetado la dignidad de la persona; segundo, la persona escucha a Dios a través de la palabra. En este sentido, la concepción histórica del cristianismo va a destacarse por Dussel como una de las categorías más importantes del proceso de liberación

latinoamericano, porque permite denunciar los múltiples fetichismos, incluidos los de las cristiandades medieval y colonial. Pero además es un mensaje de defensa de la condición sagrada del trabajo humano recreado en el culto, y de la historia humana creadora de la alianza como promesa escatológica y no como tragedia.

Si el mundo está “lleno de dioses”, como decía el sabio de Mileto, el hombre no podía transformar aquel mundo: la posición del hombre en el mundo es trágica. Si el mundo es criatura de Dios, como dice el humanismo semita-hebreo, el hombre podrá transformar ese mundo: la posición del hombre es ahora terriblemente dramática. No es ya el Prometeo encadenado, sino que es el Adán tentado, es la contrapartida, de la “conciencia desdichada” de Hegel. (Dussel, 1964, p. 121)

Dussel, explorando el recorrido realizado por el pensamiento semita hasta insertarse en el pensamiento occidental, parte de la comprensión de Jesús de Nazaret, referente fundante del cristianismo, como un sujeto histórico, atendiendo la búsqueda de las estructuras fundamentales de la antropología que Jesús propuso y el desenvolvimiento de ello en la constitución del cristianismo histórico.

Efectivamente, el humanismo de la cristiandad nació en tierra judía, creció en Galilea, se extendió a Jerusalén, Alejandría, Corinto y Roma. Es decir, al mundo entero conocido. Tal fue el esquema seguido en el Acta de los apóstoles, auténtica teología de la historia universal. (Dussel, 1974, p. 10)

Así se declara una diferencia esencial entre cristianismo y cristiandad. Lo primero obedece al fundamento de la universalización de la propuesta del fundador, Jesús de Nazaret y las primeras comunidades fundadas y acompañadas por los apóstoles y discípulos, tanto hombres como mujeres; lo segundo hace referencia a la apropiación histórica concreta de dicha propuesta del Estado romano influenciado culturalmente por lo helénico. Se trata de un momento fundante de la historia occidental en la cual el cristianismo neotestamentario, judeocristiano apologeta o patrístico, toma

una lengua y un instrumental lógico sin renunciar a los contenidos últimos, lo que genera un conflicto aún no resuelto entre el propósito originador y su concreción histórica. “El enfrentamiento del cristianismo ante la ‘filosofía’ helénica no es el de una filosofía contra otra filosofía, sino que fue la oposición clara de una estructura intencional con otra estructura intencional” (Dussel, 1974, p. 19).

Este es el choque entre el hallazgo y la revelación teológica frente a la investigación y la demostración filosófica, donde la visión del cristianismo parte de la irrupción de Dios en la historia como verbo que se hace carne y, al hacerlo, torna sagrada la temporalidad y la espacialidad humana, no desde la perspectiva helénica de la inmortalidad o la eternidad, sino de la hebrea, donde la muerte no es la tranquilidad del paso al mundo de la perfección y por lo mismo tranquilizante, sino muerte de gemido, llanto, espanto, tristeza, angustia, abandono y miedo, que solo tiene sentido si hay resurrección de la carne. “Jesucristo, asumirá la totalidad de la condición humana, en su limitación, finitud, sufrimiento y muerte dando así un sentido a la corporalidad, un sentido positivo ya que es mediación de salvación” (Dussel, 1974, p. 47).

Dussel (1974) hizo una de las críticas más fuertes al pensamiento occidental, visibilizando la demoledora argumentación del cristianismo semita y de los apologetas cristianos contra la falsa originalidad de la filosofía griega, cuya existencia fue posible como resultado de múltiples influencias de las civilizaciones antiguas y pueblos del entorno. Argumentos como la desacralización del mundo y la existencia del absoluto externo a todo el universo, y la crítica a la idea de un alma increada, agrietan estructuralmente los fundamentos de la filosofía griega.

Con Jesús de Nazaret, los evangelistas, los apologetas y los padres griegos del pensamiento cristiano mantuvieron su coherencia unitaria, sin embargo, la cosmovisión helenista dualista entró en los primeros siglos a constituir también la Iglesia y, en este sentido, a conformar la cristiandad. Desde las primeras comunidades cristianas y hasta la actuación de líderes



de los primeros siglos, la unidad antropológica se mantiene de acuerdo con la tradición semita; sin embargo, cuando se adopta el instrumental lógico helénico se cae en el error significativo de confundir la mediación con el fundamento. El debate intenso se mantiene ante el helenismo, la gnosis y el maniqueísmo como propuestas dualistas que afirman el dualismo y niegan el pensamiento unitario cristiano. Es un proceso donde se da un profundo debate entre las tradiciones greco-helénica, iránica, brahmánica y semita.

(...) hecho histórico que tiene aún mayor importancia para una comprensión de la historia de las culturas y se trata del choque de los pueblos semitas e indoeuropeos. Es una clave esencial para una correcta interpretación de una historia humana que continúa gestándose ante nuestros ojos. (Dussel, 1974, p. 105)

El centro de la preocupación es, como ya se ha indicado, la comprensión del ser humano desde la comunidad cristiana primitiva y desde el helenismo romanizado. Mientras las primeras comunidades cristianas y los fundadores del cristianismo se mantienen cerrados, no hay contradicción, pero, al romper el aislamiento y tornarse universalista, necesariamente deben encontrarse con otras formas de comprender al ser humano y la realidad. En ese tránsito se enfrentan a la cultura mediterránea romana y en tal dinámica surge la *cristiandad*, una nueva cultura, dado que el cristianismo, al hacer uso de la lengua, los instrumentos lógicos, los sistemas económicos y políticos, los sistemas pedagógicos y eróticos del Imperio de la época, no logra evitar el dualismo antropológico de culturas mediterráneas grecorromanas, aunque las transforma profundamente, pues también el mismo cristianismo es agrietado o impactado en su núcleo fundamental. Ese hecho histórico lleva a un conjunto de acontecimientos equívocos en la cultura occidental que aún siguen vigentes y de los cuales, para liberarse, es necesario acudir a un aspecto del cristianismo que se mantuvo pese a la cristiandad: el personalismo.

Lo que para el griego era absoluto, para el cristiano se le manifiesta como contingente y esto porque era considerado todo como creado, es decir, es

una condición metafísica de la totalidad y de todo ente el haber sido una posibilidad constituida desde la nada, desde la libertad absoluta que es exterioridad cósmica. (Dussel, 1974, p. 152)

Este fue un proceso de once siglos en los cuales el helenismo de tipo platónico, neoplatónico, gnóstico y agustiniano mantuvo su vigencia sin cambios de relevancia. Se trató el pensar dualista de Aristóteles, los franciscanos, Avicena, Avicbron, en menor medida Duns Escoto, Agustín, Ockham y Descartes, pero, según Dussel, se extendió hasta Kant y el idealismo alemán. Entonces se destacó San Agustín como el único pensador que, tomando el instrumental aristotélico, supo expresar la visión unitaria del hombre.

Hay ciertas fechas en la historia de la antropología filosófica que nos marcan los momentos esenciales de su constitución: aquel 330-322 a.J.C. en el que Aristóteles escribió el *De Anima*; aquellos siglos VII al IV a.J.C. del profetismo judío; los años 1266-1270 en que Tomás expresó la unidad hilemórfica del hombre de manera inequívoca, y este año 1629 en el que Descartes, dejando de lado el hilemorfismo instaura el dualismo de la *res cogitans* y la *res extensa*. (Dussel, 1974, pp. 226-227)

Esta fue la recuperación de la tradición personalista que partía de la persona y llegaba a la persona, no como máscara griega, sino como rostro del cara a cara de la relación humana y de la relación sagrada. La persona irrumpe en mi mundo y a la vez está más allá de este; por lo tanto, no le puedo comprender desde mi horizonte, porque es incomprensible, es un misterio en su libertad. El gran problema del dualismo, y por el cual Dussel emprende una investigación para su superación, es que en el dualismo la persona del otro desaparece, porque la desvalorización del cuerpo implica históricamente la desvalorización de la presencia del otro en el mundo y de su razón, lo que pervierte la relación erótica, distorsiona la relación política, aliena la relación pedagógica y fetichiza la relación sagrada o la fe.

Al distinguir la antropología cristiana originaria del humanismo y la de la cristiandad, siendo la primera la comprensión del hombre que se abre a

la exterioridad de la persona como persona y, la segunda, una ideológica ontificación de la experiencia cristiana en el marco de una cultura (Dussel, 1974, p. 287), se propone su superación desde la opción radical de los oprimidos exteriores a la totalidad europea. Tal superación no cabe a la ontología donde el ser es y el no ser no es. Para superar el dualismo que niega la otredad, se propone la filosofía de la liberación, partiendo de los estudios de lo indoeuropeo, lo semita y la historia de América. “De esta manera, durante largos años, hemos llegado a recorrer personalmente un largo camino, el de la pre-, proto- e historia propiamente dicha del mundo latinoamericano presente. *¡Ese largo camino era necesario recorrerlo personalmente!*” (Dussel, 1974, p. 288).

Tal como el encuentro entre lo semita y lo grecorromano, otro proceso que Dussel ubica como de transcendencia fundacional para la Iglesia sucede desde finales del siglo XV y durante el XVI: la llegada de los europeos a América. Tras reconocer lo acontecido en esos siglos, recuerda que el propósito de la investigación se inscribe en la recuperación unitaria del hombre desde América Latina, continente al cual llega el dualismo de la cristiandad, pero también el del pensar racional europeo. Esta ontología no permite superar la visión dualista que impide recuperar integralmente la experiencia judeocristiana en la cual *soy un cuerpo*. “La antropología cristiana debe retornar a su origen para recuperar la unidad perdida, para liberarse de la trampa del dualismo en la que cayera la cristiandad muy tempranamente” (Dussel, 1974, p. 259).

Pierre Duhem (citado en Dussel, 1969) destaca que la revolución teológica judeocristiana desmitificó el universo, un paso necesario para hacer posible la ciencia moderna; expone las dimensiones territoriales inconmensurables de nuestro continente y su problema para ser un todo durante la prehistoria o el predominio del Pacífico y en su historia o predominio del Atlántico. Esa inmensidad territorial se presenta *vacía de memoria*, con espacios que no nos dicen nada o a los que les concedemos carácter de deidad, desconociéndolos como parte del quehacer latinoamericano en el tiempo. Este vacío en nuestra construcción histórica, esta ceguera sobre

nuestros espacios como parte de nuestra historia, ignorando y olvidando lo que pasó en ellos, convoca un ejercicio riguroso de investigación de la historia. Sumado al vaciamiento del espacio está la mitificación de la temporalidad, sobre todo porque los grupos de ciencia disciplinares que han periodizado la historia han establecido ideológicamente los límites que sus intereses políticos requieren, reduciendo lo acontecido a los siglos XIX o XVI, desconociendo la dimensión universal imprescindible para una comprensión clara de América Latina.

Al reflexionar sobre la eclesiología latinoamericana y consciente de la crisis de la humanidad, Dussel (1972) se pregunta: ¿Cuál es la función de la Iglesia en la historia mundial? Una pregunta cuya respuesta debe encontrar el lugar histórico de la fe desde la revelación cara a cara con la otredad, partiendo de la prehistoria con lo pagano, la protohistoria con Israel, la historia a partir de Jesús.

El amerindiano simplemente no existía para Eurasia (Dussel, 1969, p. 64): la historia universal estaba constituida por la Europa cristiana, el Medio Oriente en el África islámica, y el lejano oriente con el Khan; tampoco los habitantes de América sabían su historia porque vivían en un mundo ahistórico, sin conciencia de la temporalidad, pero tenían conciencia de ser: eran. A la llegada de los invasores se presentó un choque de civilizaciones que embrutece y enmudece al originario, un choque de ethos que empoderó a los extranjeros y subordinó a los nativos; también un choque de cosmovisiones que llevó a la aculturación de las comunidades indígenas por medio de la evangelización de la cristiandad y el cristianismo. La apropiación del positivismo a mediados del siglo XIX con fuerza mayúscula en Brasil, Argentina y México, con alumnos del mismo Comte en París, con quienes, a juicio de Dussel, comenzó en Latinoamérica la historia contemporánea. “Nuestra historia cultural como ven Uds. podría resumirse así: una prehistoria de tipo americano; una protohistoria que asume toda la historia europea e hispánica; y la constitución, por un choque entre estas dos culturas, de Latinoamérica” (Dussel, 1969, pp. 77-78).

Al reaccionar ante el planteamiento de que América Latina no tiene cultura, aclara que es imposible que un pueblo no tenga cultura, apuntando que la cuestión es otra: la pregunta por la cultura original de nuestro pueblo. Para responder, cita el discurso de Alfonso Reyes en 1936, durante la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, cuando, exponiendo a aquella generación que considera llegó tarde a la civilización europea, condena a América a la improvisación.

Solo debemos contestar que, para comprender realmente el edificio humano construido en la historia, es necesario comenzar por los cimientos, a fin de descifrar el sentido de nuestro presente. Alguien es adulto cuando alcanza la conciencia refleja de su propia existencia colectiva e histórica. En ese caso, la conciencia precederá a la historia, orientándola. (Dussel, 1962. p. 91)

El episcopado latinoamericano

Señala Dussel (1969) que, en América Latina, la llegada de jesuitas y franciscanos implicó la presencia de la Iglesia. Mientras tanto, los españoles sostenían guerras entre invasores y, invadidos con la derrota de los pueblos originarios, se presionaba económicamente y se establecían nuevas estructuras sociales, productivas, políticas y culturales. En el siglo XVII la evangelización continuó: los frailes vivían en condiciones de pobreza y las ordenanzas episcopales para mejorar la condición de vida de los indígenas no eran acatadas. Para este tiempo, la población estaba compuesta por blancos, mestizos, indígenas y negros, aunque hasta el siglo XVIII todavía quedaban algunos grupos sin adoctrinar, a la par de una situación de bajo número de sacerdotes, según registros religiosos. También se dio a finales del XVIII una nueva oleada de migración española, de lo que resultó una nueva aristocracia, la del dinero, que se sumó a la ya existente, la de sangre. En el XIX se presentaron acontecimientos político-sociales, económicos y militares que tuvieron rezagos en el futuro nacional. La llegada del ferrocarril y su impacto transformador anunció el siglo XX.

Una mirada desde la historia como ciencia que contempla el estudio del episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620), son los tomos I, II, III, IV, VI, VII, VIII y IX, publicados en 1969, 1970 y 1971, que el mismo Dussel (1966, 1969) presenta desde Maguncia como una investigación realizada teniendo en cuenta parte del epistolario de los obispos de la época, a partir de lo conservado en el Archivo General De Indias (Sevilla) y otras fuentes. Allí destaca al obispo de Chiapas, Fray Bartolomé De Las Casas, quien como cristiano e intelectual profético marcó profundamente la memoria episcopal latinoamericana y mundial.

Bartolomé entonces descubrirá un hecho hasta entonces desconocido para la conciencia europea en general: el de la dominación del hombre occidental latino-germánico sobre los oprimidos y dominados indios, negros, hindúes, etc. Se trata de la primera expresión moderna, con carácter humanista, jurídico, filosófico, histórico y teológico, de la dialéctica de la dominación-dominado, de Europa como opresora ante un mundo colonial recientemente descubierto, que vendrá a incorporarse a la estructura mundial cultural, política, económica –bajo la dominación europea– a la manera de regiones dependientes, ‘oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas por la insaciable codicia y ambición que han tenido’. Bartolomé no es solo una voz de la conciencia hispánica sino mundial europea, y su sentido crece en el presente ante el proceso de liberación de los pueblos dependientes y subdesarrollados de Latinoamérica, África y Asia. (Dussel, 1974, pp. 139-140)

De Las Casas reconoció al otro en su exterioridad y denunció frontalmente la totalidad. Escribió de modo apocalíptico²⁸ e interpretó

²⁸ Situación del pensador cristiano en América Latina, reflexión epistemológica en el nivel ontológico, fue presentada el 17 de agosto de 1970 en el marco de la “Semana académica” de la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador en Buenos Aires. Dussel expresa que mucho de lo indicado en ella corresponde a una etapa hoy ampliamente superada (Dussel, 1970, p. 135). Un apunte que vale para la lectura de toda la obra es la consideración de que, desde la segunda mitad del siglo XX, América Latina y el mundo está “sufriendo como los dolores de un parto apocalíptico” (Dussel, 1970, p. 135), porque aparece la humanidad como hecho histórico, aunque en lo biológico obviamente todos somos humanidad.

críticamente la realidad, simbólica y proféticamente. En tal sentido, De Las Casas es fundamental para la praxis de la “periferia” dependiente y oprimida, porque su praxis y su teoría descubrieron la dominación y con ello emprendió la liberación.

Dussel (1969) propone conocer “las estructuras antropológicas y éticas del continente latinoamericano”, en el marco de su interés por ubicar en la historia universal y el pensamiento humano del episcopado en Latinoamérica en el siglo XVI y principios del XVII, “la postura ética de un grupo de hombres, los obispos, ante otros hombres, los indios” (1969, p. XI), a partir de una mirada general a todo el continente. Explícitamente, su hipótesis se manifiesta en pro de reivindicar y reconocer favorablemente la actuación de los obispos. “El episcopado hispanoamericano es una institución histórica que se ocupó efectivamente de la defensa del indio y de su evangelización, cumpliendo así en la historia social y en la historia de las misiones una función ejemplar” (Dussel, 1969 (I), p. XII).

128

Se trata de un proceso liderado por Dussel, pero encarnado por un número importante de investigadores de Latinoamérica, quienes desde el Instituto Pastoral de América Latina (IPLA), ubicado en Ecuador, adelantaron una labor educativa que en su primera etapa presentó nueve tomos, que calificaron como *ejercicio introductorio* de investigación histórica en ciernes. Para el trabajo se acudió a las siguientes fuentes: audiencias, patronato, documentos generales, arzobispado de Santo Domingo, América central, arzobispado de Méjico, arzobispado de Santa Fe, arzobispado de Lima, arzobispado de la Plata, Archivo general del reino, sección “manuscritos” de la Biblioteca Nacional, Biblioteca del Palacio Real, “Colección Muñoz”, Museo Boturini, “Colección Mata Linares” en Biblioteca de la Real Academia de Historia de Madrid; en la Biblioteca del Escorial; en el Archivo de la Catedral de Sevilla el Archivo Arzobispal de Sevilla; Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede en Roma, en el Archivo en el Vaticano el Archivo Consistorial y el Acta Miscellanea, entre otras fuentes en archivos en Europa y América Latina, así como fuentes editadas y bibliográficas.

A juicio de Dussel, el episcopado como institución indiana en el siglo XVI y la institución naciente en la Iglesia primitiva, son las dos etapas más importantes del episcopado cristiano. El primero, desde la muerte de Jesús hasta el primer siglo; el segundo, desde el siglo XVI hasta hoy, cuando el episcopado se expande por todo el planeta, dado que a África llega en el siglo XX con fuerza, mientras en Asia aún la presencia es menor. En este campo de la historia de la Iglesia también Dussel cuestiona que muchas veces también ha sido solo historia europea, reconociendo que, si bien hay situaciones similares, no puede suplantarse la historia propia.

El equipo de trabajo de esta investigación hizo un rastreo de la institucionalización, las dignidades y las funciones en el encuentro y el conflicto entre diversas tradiciones. Para la primera etapa acudió a los evangelios y los textos bíblicos como fuentes que dejan ver la posición de Jesús, los doce apóstoles, las comunidades cristianas, Pedro, Pablo, así como de lugares como Jerusalén, Antioquía, Asia menor y Roma. Destaca que las cartas, las visitas y los sínodos son instrumentos fundantes y fundamentales del primer siglo. Junto a ello, una institución de gran importancia es la misión en la cual Jesús se encontraba y luego la asumen los apóstoles. Así se crean dignidades como presbíteros, evangelistas, diáconos, profetas, itinerantes, episcopado: jerarquía colectiva (presbiterium) y personal (los intendentes, episcopos). Se plantea entonces lo monárquico, la colegialidad y lo apostólico en relación con la fundación, la conducción y la incorporación respectivamente, por la permanencia de Dios en el hoy, y la historia santa en el tiempo y en la interpersonalidad de la humanidad.

129

Hemos querido mostrar cómo las tres tradiciones (de ‘un’ jefe de la comunidad, de un ‘colegio’, y del misionero ‘itinerante’) nacen juntas en el cristianismo primitivo y se van desarrollando armónicamente según las necesidades, hasta dejar lugar a una institución que aúna por acumulación orgánica, por adaptación vital y por identidad consigo misma, a diversas tradiciones en una simbiosis nueva y sin embargo ‘tradicional’.

(Dussel, 1969 (I), p. 24)

Dieciséis siglos más tarde, el episcopado europeo promueve la reforma católica de la cual el cuerpo colegial de la naciente España es actor protagónico, porque más allá de buenos textos pasa también a la acción. Recordando las obras de varios reformadores, dicho cuerpo enfatiza en el hecho de que sus acciones hacen avanzar la historia gracias a la reacción de quienes son sujeto de sus críticas. El Concilio de Trento cumple también un papel importante en el proceso de Reforma y por ello mismo su impacto en Hispanoamérica, donde el obispado va a consultar su mandato para regular su naciente Iglesia.

Como veremos, fueron los ejemplos de muchos obispos reformados de España, las obras más escogidas de los prelados europeos, y sobre todo los decretos de Trento, que permitieron la constitución de un episcopado hispanoamericano que nació después de la Reforma, sobre todo desde el tiempo en que Cisneros impuso su temple en la península y Carlos V permitió una elección ejemplar de los prelados, es decir, desde 1517. (Dussel, 1969 (I), p. 53)

Pero esa influencia de Europa en el episcopado americano debe reconocer que en Trento no podía verse (como sí sucedió en el nuevo mundo) un camino nuevo en la historia de la Iglesia, fuera de Europa y de la cristiandad establecida, renovando la función apostólica y recreando las vivencias de la Iglesia primitiva, dando los primeros pasos de la mundialización.

Al asimilar lo sucedido directamente en tierras americanas, se estudia lo planteado en los concilios provinciales de Lima III (1583) y Méjico III (1585), cumbres en la historia de la Iglesia hispanoamericana. El de Lima se ocupa de los indígenas en cuanto a la misión y las reformas misioneras; fue convocado por Toribio de Mogrovejo, uno de los obispos que mayor impacto causó en la mirada de Dussel sobre la Iglesia en América Latina. En cuanto al concilio de Méjico, igualmente aparece la importancia de la misión y el papel de los obispos con conciencia de estar fundando una nueva Iglesia. En América, la realidad de residencia, pobreza, dureza de la vida y proximidad con su pueblo eran la única posibilidad, lo que hizo de

esta experiencia una práctica muy distinta a la de la cristiandad europea y medieval.

Dussel estudia también al episcopado como institución jurídico-indiana, entendiendo lo jurídico como lo establecido positivamente por la ley: una existencia que se disputaba entre lo emanado por el papa y lo procedente de la monarquía. Luego, los planteamientos reivindicados desde América por un obispo como De Las Casas van a convertirse en insumo de las leyes promulgadas en España. Aquí las cédulas reales van a permitir remontarse al pasado que quiere comprenderse. Para Dussel (1969), en general, los documentos jurídicos tenían, como fin de la conquista, la conversión de los indios a la fe cristiana.

En fin, todas las leyes nos hablan de una Institución dentro de un organismo de Cristiandad, cumpliendo con sus fines. Dichos fines, para la Recopilación – entre los asignados a otros organismos –, son: evangelización de los naturales, su protección y enseñanza; suma autoridad en el ámbito diocesano en los problemas espirituales, pero con continua apelación, garantía y confirmación del Consejo de Indias y el mismo Rey. (Dussel, 1969 (I), p. 69)

En el nivel de importancia que se le da al episcopado en la historia, radica la diferencia entre lo dicho por Dussel y su equipo de trabajo con otras explicaciones, pues el primero reconoce a los obispos como protagonistas, no meramente como una formalidad de piedra, como se les ha querido caracterizar, sino al contrario: como actores fundamentales que cumplieron por ley y voluntad un papel misionero. Además de observar lo ordenado por la ley y llevado a término con la dirección del obispo, se tiene en cuenta la realidad histórica, viendo no el deber ser, sino el ser efectivo histórico, donde los obispos obraron verdaderamente como protectores en defensa del indio.

(...) que gracias a los misioneros religiosos y los clérigos en parroquias de indios mantenía contacto directo con la situación de los naturales, le permitía como ninguna otra institución de la alta administración hispánica

establecer un puente entre la ciudad hispánica y el mundo rural indio.
(Dussel, 1969 (I), p. 79)

Dussel construyó un conjunto de instrumentos para la investigación histórica sobre el episcopado: listas críticas de obispos hispanoamericanos (1504-1620), algunos de los nombres más usuales que recibieron los obispos hispanoamericanos (1504-1620), el índice alfabético de los obispos de Indias (1504-1620), la lista de algunas bulas, breves, encíclicas u otros documentos emanados de la santa sede (1493-1620) y una serie de mapas de diferentes jurisdicciones eclesiales²⁹.

La situación del episcopado hispanoamericano en el siglo XVI y comienzos del XVII en la América hispana da cuenta de las estructuras

²⁹ *Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina* fue presentada en la Semana misionológica de Berriz en el Escorial, España, el 9 de julio de 1972. Comienza comentando la obra de Bartolomé De Las Casas, profeta auténtico que con un estilo de escritura profético apocalíptico descubrió “el pecado de la dominación imperial europea sobre sus colonias” (Dussel, 1972, p. 193), que da origen a la modernidad. La búsqueda de un proyecto histórico de este tipo fue la riqueza. La codicia y la ambición como fines del hombre moderno europeo reduciendo al otro al no ser. En el texto dividido en seis partes se aborda: Amerindia o el mundo del indio; los cristianos y la praxis de la dominación desde la totalidad o el profetismo ateo de los dioses del imperio que se mueve desde el Otro; la primera época (1492-1551) en que la “estructura social, económica, política, cultural del indio es desquiciada para siempre” (Dussel, 1972, p. 206) y en la cual la misión evangelizadora vivió conflictos internos entre la defensa del indio y el respaldo a la conquista; la primera totalización (1552-1808), llamada por Toribio de Mogrovejo Cristianidad de Indias, en la cual se consolida el mundo colonial con su metrópoli en España y con su estructura social donde se reafirma el europeo blanco cristiano macho y se consolida la negación del Otro, con la iglesia aliada con la oligarquía criolla y la burocracia española; la segunda totalización (1808-1929/1961), “una verdadera revolución económica, política, cultural y religiosa que exigirá a la fe adoptar nueva posición” (Dussel, 1972, p. 213), en la cual la oligarquía criolla, cambia la metrópoli hispánica por la inglesa y posteriormente estadounidense, aunque de todas formas con fuertes impactos en la estructura de la Iglesia dado el proceso de secularización promovido por los liberales, además de la casi total desaparición del testimonio profético, aunque finalmente la oligarquía criolla termina siendo conservadora en lo religioso y cultural, a la vez que liberal en lo económico; finalmente, la detotalización autoconsciente (1962-), primera fe profética latinoamericana porque la de Las Casas y los lacasianos fue fe profética hispánica, una fe latinoamericana que destotaliza la pretensión de universalidad europea, estadounidense y rusa o nordatlántica: “no se trata ya de una guerra de la emancipación nacional, sino de una lucha por la liberación latinoamericana. Es la revolución del ‘pueblo’ mismo latinoamericano, contra su propia oligarquía centenaria y por intermedio de ella del imperialismo mundial de los conglomerados internacionales” (Dussel, 1972, p. 216). En esta última etapa en desarrollo, la teología de la liberación de la Iglesia latinoamericana es atea del ídolo que asesina o domina la epifanía de Dios, es profética y analéctica porque mantiene en una permanente actitud crítica ante toda pretensión de totalización, incluyendo una crítica fuerte a la teología europea que desconoce la historia de América Latina y pretende seguirla evangelizando.

de los obispos, su infraestructura económica y la tipología, teniendo en cuenta variables y categorías como diezmo, número de habitantes e importancia de la diócesis. Esta presenta la historia económica y describe el proceso para llegar a ser obispo efectivo en América, lo que incluye las relaciones con las autoridades civiles, los cabildos eclesiásticos y las comunidades de religiosos. La investigación de Dussel también aborda la defensa de los naturales y la tarea misionera del obispo. “Creemos, por otra parte, que el estudio que abordamos aquí con miras al episcopado será útil para la historia de la Iglesia hispanoamericana en general, porque enmarca el horizonte de toda la vida eclesiástica en la época colonial” (Dussel, 1969 (II), p. 3).

En lo que Dussel denomina esquema arqueológico-cultural de las arquidiócesis de Lima y Méjico, se remonta a miles de años atrás para caracterizar las comunidades originarias que habitaron esas tierras y se abordan las comunidades indias e hispánicas de los obispos de 1511 a 1620, especialmente en lo pertinente a la organización territorial, años y lugares de creación de distintas jurisdicciones eclesiales. En cuanto al estudio de las condiciones económicas, se analiza la política económica, esto es, las leyes e instituciones, y se escribe sobre la situación económica internacional en los aspectos relacionados con la producción³⁰ de la agricultura, la ganadería, la minería y la industria, y el comercio en España y en América. En relación con la Iglesia, se evidencia la subordinación económica a la Corona y el manejo de los diezmos, además de la existencia de otros ingresos como fundaciones, capellanías, tributos especiales, donaciones y limosnas.

Teniendo en cuenta los ingresos, las jurisdicciones eclesiales son clasificadas en obispos pobres sin suficiente infraestructura: nivel I;

³⁰ *Ver Filosofía de la producción*. Es un libro publicado en Colombia en 1984 y el prólogo es escrito en México en el mismo año. Está dividido en tres partes: la primera fue elaborada en 1976, versa sobre la historia de la cuestión de la producción; la segunda parte, escrita en 1983, es la introducción al cuaderno histórico de Marx; la tercera parte es una filosofía sobre el diseño escrita en 1977; y el apéndice escrito en 1979 es una cuarta parte donde se reflexiona sobre tecnología y necesidades básicas (Dussel, México, enero 1984, p. 9).

obispados cuyas sedes tienen una cierta importancia: nivel II; obispados “de importancia” por razones de diverso orden: nivel III; y grandes capitales, sedes de los principales arzobispados u obispados: nivel IV.

¡El condicionamiento espacial y cultural (efecto de dicha dispersión) es un factor que nunca debe dejarse de lado en toda cuestión que trate de la historia colonial hispanoamericana! Podemos afirmar que los obispos hispanoamericanos, lejos de ser ‘grandes Señores’, como alguien lo ha afirmado, estaban reducidos, en su inmensa mayoría, a los estrechos márgenes que le exigían sus pobres diócesis... Aún los obispos de más recursos deben vivir sencillamente. (Dussel, 1969 (II), pp. 112-114)

La investigación sobre el episcopado debe a la vez enfocar la mirada en el patronato y el clero en Indias, estudiando la institución y la acción de los obispos en cuanto a su realidad histórica y en sus relaciones con otras instituciones. Cuando una persona aceptaba el nombramiento como obispo, comenzaba un camino por las sendas de la burocracia, lo económico, lo espiritual y lo misionero. La comprensión de la institución exige distinguir tres planos netamente diferenciables: el canónico-jurídico, el pastoral o histórico y el teológico o sacramental.

Que si no se eligieron muchos criollos, se ignoró absolutamente al indio, es decir, al no dejársele de hecho (y muchas veces en las mismas leyes, por derecho) llegar al sacerdocio, mucho menos alcanzará la promoción episcopal. En nuestro período no hubo ningún obispo indio, y sobran los dedos de una mano para contar todos los que se consagraron en el siglo XVII y XVIII hasta la Emancipación. (Dussel, 1969 (II), p. 152)

En lo concerniente a las relaciones entre el episcopado y los grupos locales en indias, estas enfrentaban una gran complejidad en deberes y situaciones: la subordinación exigida por el patronato, la dificultad de un contacto fácil y regular con Roma, el poder de los cabildos donde los clérigos tenían mucha fuerza, las relaciones con los otros obispos y las comunidades religiosas. Lo relacionado con la protectoría de indios, la labor misionera

del obispado y los concilios provinciales y sínodos diocesanos, se planteó por la vía de observar el actuar del episcopado, es decir, no fue “un estudio de la realidad objetiva del indio... sino... un estudio del indio a través y a partir de la conciencia histórica de los obispos en Indias” (Dussel, 1970).

Y bien, hemos adoptado a priori y en plena conciencia, esta visión, esta perspectiva, esta consideración subjetiva del fenómeno indiano. Dicha subjetividad es la conciencia de los obispos expresada por diversos documentos (por ejemplo, sus cartas, testigos notariales, concilios y sínodos, comportamientos y actos registrados por la historia, etc.). (Dussel, 1970 (III), p. 7)

Todo a partir de una descripción general de las condiciones socioeconómicas y demográficas de la metrópoli ibérica y sus colonias, cuidando de dar cuenta de la participación política, económica y poblacional de la Iglesia. En cuanto a la relación entre los europeos y los pueblos originarios, Dussel clasifica el proceso como un choque de civilizaciones y culturas, incluyendo en esa dinámica el secuestro y la posterior esclavización de habitantes africanos. La conclusión confirma el exterminio del que fueron víctimas los pueblos originarios, a niveles que, según las cifras indicadas, permiten sostener el carácter de genocidio.

De ello hemos encontrado muchos testimonios en las cartas de obispos, que expresan cómo la conciencia colectiva e histórica del episcopado se hizo cargo de esta realidad... Puede observarse el doble fenómeno: por una parte, la huida de la influencia del español (que significaba muchas veces igualmente su muerte, porque abandonando la agricultura y la vida sedentaria, morían de hambre en tierras y modos de vida desconocidos), por otra, la desaparición física por la muerte en el sufrimiento, la desnutrición, el tedio del trabajo forzado. (Dussel, 1970 (III), pp. 19, 24)

Como ya expuse en otro texto (Caicedo-Álvarez, 2017), ante la realidad del proceso de establecimiento de las instituciones coloniales en América, la actuación de los obispos no fue homogénea. Fueron sin duda años en lo

que se estaban definiendo los trazos para la actuación de muchas personas, en todo caso marcados por un contexto ya soportado en el principio de la opresión contra “los naturales”, como se llegaron a nombrar a los habitantes ancestrales de América, oprimidos en muchos aspectos, como también lo estarían posteriormente los africanos esclavizados. Por lo tanto, en la historia se encuentran obispos articulados a la dominación y la explotación, obispos indiferentes, pasivos, y otros abiertamente críticos. Fray Bartolomé De Las Casas, como se sabe, fue un actor protagónico del movimiento profético del siglo XVI, quien si bien jugó un papel de primer nivel en los más altos tribunales, en términos reales no logró, ni su movimiento, proteger a los indígenas y africanos de la lógica del poder dominante de la época.

El estudio del episcopado incluye a varios obispos protectores de indios entre 1528 y 1544, así como el nombramiento de Las Casas como Procurador y protector universal de indios; los debates entre jerónimos, franciscanos y dominicos sobre la encomienda; el impacto del descubrimiento y conquista del Imperio Azteca; el papel de los obispos protectores de indios en México, América Central, el Caribe, Nueva Granada y Perú. La investigación rebela que, pese al compromiso, la derrota fue para el obispado comprometido. ‘Pero de hecho –y en cada obispado se repitió exactamente esto– por cuestión de la defensa del indio, chocó violentamente la autoridad civil – que defendía, implícitamente, los intereses del encomendero, y por otra, los derechos del Patronato–con los obispos’. (Dussel, 1969-1971, p. 71; Caicedo-Álvarez, 2017)

La protectoría pasa del obispo al fiscal, dejando al obispado liberado. Por medio de la Real Cédula de 1582 el obispado es liberado de una carga de orden estatal con amplios poderes de gobierno en lo escrito, pero con un ejercicio absolutamente ineficaz de implementación. Ahora los obispos pueden actuar como pastores y trabajar por la reforma de las costumbres, informar, sugerir y dar el ejemplo. De los informes de los obispos se extrae una clasificación de diecisiete fuerzas y violencias ejercidas contra los hombres, las mujeres y las viudas, desde el sistema de justicia y del sistema tributario.

Santo Toribio De Mogrovejo (1581-1606), es bien el prototipo del obispo de la época que describimos, que será la de toda la colonia hasta el siglo XIX... El obispo obraba en favor del indio a través de su Iglesia (la reforma del clero), a través de las doctrinas, y por medio de las visitas... Si Quiroga será el ejemplo del obispo de la ‘Iglesia primitiva americana’, si Juan Del Valle significará el prototipo del obispo en la crisis y la lucha por la justicia del indio, Toribio permanecerá como el obispo integral de toda la ‘Nueva cristiandad de las Indias’, como dicen los manuscritos del gran Concilio. (Dussel, 1970 (III), p. 145)

Al periodo de 1512 a 1528 se le llama época de incertidumbre en la defensa del indio, durante la cual se establecen el repartimiento y la encomienda como prácticas de subalternización del indígena, y emerge la figura de fray Antonio de Montesinos como acción profética tanto en América como en su viaje a España, para actuar allá por la causa indígena, a la par de la emergencia de otros obispos como defensores de los derechos de los pueblos originarios.

El periodo de 1528 a 1544 da cuenta de una posición firme de los obispos en defensa del indio con la presencia protagónica de Fray Bartolomé De Las Casas, quien el 15 de agosto de 1514 entregó los indios que tenía encomendados y emprendió una lucha que duró 42 años hasta su muerte. Las Casas comenzó a actuar ante la más alta autoridad, donde encontró eco en Cisneros y fue nombrado procurador o protector de indios: Procurador Universal de Indios, legalmente con poder ilimitado. De las Casas escribió constantemente a las autoridades eclesiásticas, con admirable sentido histórico y teológico, la situación real que vivían los indios, dejando en sus obras un testimonio inestimable de los acontecimientos del siglo XVI. Se expuso así la actuación de los obispos, sus contextos, sus dificultades y sus logros en las Antillas, la región del Imperio Azteca, América central, el Caribe, +la Nueva Granada y Perú.

La conclusión general es que la buena voluntad de los obispos protectores de indios, así como su decidida actuación y su constante acción de denuncia fue estratégicamente ineficaz contra los demás poderes dominantes que

privilegiaron los intereses económicos de los encomenderos, recibiendo incluso el respaldo del Rey, en contradicción con sus cédulas reales a favor de los indios. Las leyes nuevas también tuvieron el propósito de protección, pero, como en el primer caso, fueron ineficaces.

Entre 1544-1568 se presentó lo que Dussel denominó la gran ofensiva en defensa del indio que de todas maneras fracasó. Desde 1530 se formaron en España dos sectores, el Indigenista y el Colonialista, como partidos a favor de una u otra causa, con el protagonismo de Las Casas, quien logró tener influencia directa en el Rey. El resultado concreto legal fueron las leyes nuevas que acabaron con el carácter perpetuo de las encomiendas y negaron que pudieran ser heredadas.

Promulgadas en 1542, las Leyes Nuevas ya en 4 de junio de 1543 tuvieron que ser atenuadas. Pero todavía no habían llegado a América. Solo en 1544 se producirá el choque. El 10 de julio de 1544, BARTOLOME DE LAS CASAS, nombrado obispo de Chiapas, parte vía México. Para apoyar a las Leyes Nuevas, LAS CASAS, escribió el libro más discutido de su tiempo: Brevísima relación de las Indias. (Dussel, 1967, p. 60)

El estudio del impacto de la leyes nuevas se llevó a cabo también para los territorios ya mencionados para las Leyes de Burgos, haciendo igualmente un estudio de la actuación de obispos, algunos de ellos especialmente destacados, como Juan del Valle, quien estuvo en Popayán.

Con la muerte de Carlos V, la política real a favor del indio desapareció y cobraron cada vez más fuerza las aspiraciones de los españoles americanos, descargando la conciencia del Rey de los problemas relacionados con los indios, afirmando la condición de elemento al servicio de la colonización blanca, reuniendo en la autoridad civil las decisiones coloniales y restringiendo la actuación eclesiástica a lo religiosa, aunque bien podían seguir informando y vigilando. Es el triunfo de la clase encomendera gracias al patronato y el regalismo, en contraste con la derrota de la militancia indigenista protagonizada por la Iglesia.

Entre 1570 y 1620 se emprendió otra manera de protectoria del indio. La derrota de la causa indigenista permitió ver también la emergencia de tres clases en América: la burócrata, compuesta por españoles enviados por la corona; la encomendera, de la que hacían parte los sectores económicos u oligarquía criolla; y la clase eclesiástica, donde estaban religiosos, clérigos y obispos, aunque estos últimos estarían más cerca a la burócrata. Finalmente, estaban los indios.

En 1568 se estructuró la Junta Magna, consolidando el poder monárquico ante la Iglesia, aislando al episcopado de Roma, contemplando la creación de un patriarcado y vigilando a los obispos desde el poder civil. La defensa del indio quedó en manos del fiscal, que, como su nombre lo indica, representaba a Hacienda para defender los intereses del Rey, mientras los obispos acudían a lo pastoral, particular o de los concilios, para actuar en defensa del indio.

El primer momento de la función misionera del episcopado fue de desorientación, del paso a la misión, del problema del bautismo en masa, la evangelización, la predicación, la educación, la inquisición, la visita, la idolatría, la organización del clero indígena y las doctrinas en México, América Central, el Caribe, Nueva Granada, el Perú y La Plata. Eso se resume en la siguiente conclusión.

La Misión en la Iglesia es ese hacer coincidir la universalidad propia del cristianismo en su estructura estatuida por Cristo y la universalidad de hecho, histórica, geográfica y concienical, es decir, el hacer que el horizonte de la Gracia crística que no tiene límites sea el mismo horizonte de los que reconocen, con su conciencia adulta y en vigilia, la Verdad propuesta en la Historia Santa. Evidentemente existen como dos 'medios existenciales' (Welt). Por una parte, el de la Iglesia empírica, dada, concreta; y por otra, lo que en lenguaje de Juan evangelista se llamaría 'mundo' (lo no-cristiano). (Dussel, 1970 (III), p. 272)

Al profundizar en la reflexión sobre la actitud indigenista de los concilios y los sínodos hispanoamericanos (1539-1638), dando cuenta de los

antecedentes europeos con Constancia y Basilea, el conciliarismo español, los Concilios de Toledo y Sevilla, los concilios y sínodos en las Leyes de Indias, los concilios ecuménicos, los grandes Concilios de Lima y Méjico, Santo Domingo, Santa Fe, La Plata y los sínodos diocesanos Popayán, Santa Fe, Quito, los convocados por Toribio de Mogrovejo y los Sínodos en Trujillo, Santiago y Tucumán. Para Dussel, la historia social de América debe considerar que la Iglesia fue defensora de los pueblos originarios, tanto desde sus concilios y sínodos en tanto leyes de orden eclesial y política, como por el trabajo durante innumerables visitas y centenares de parroquias que procuraban la aplicación de la legislación episcopal.

140

La posición de la Iglesia ante el problema del indio fue sin equívocos una actitud de protección, de defensa, considerando siempre en el indígena su dignidad humana, sus derechos a la fe, a la familia, a la justicia social, a la cultura, al trabajo honesto, a la libertad cívica. Sin embargo, la palabra 'De doctrina rudibus tradenda'—que en tantos concilios y sínodos se encuentra—muestra el sentido 'paternalista' de esta protección. La Iglesia considera al indio como un hombre, en sentido metafísico y antropológico pleno, pero al mismo le considera socialmente todavía no capaz de igualar al español y de defenderse por sus propios medios, de poder alcanzar solo los niveles más altos de la cultura, de elaborar entre indios la explotación económica de una región. La Iglesia contempla el estado de 'conquistado' o 'explotado' y aunque lucha contra la injusticia o la esclavitud no llega a revelarse contra la estructura misma. Solo los sínodos de un Juan Del Valle, 'lascasiano' intransigente, llega 'al fondo de la cuestión' y se adelanta en siglos a la problemática 'indigenista'. (Dussel, 1970 (III), pp. 315-316)

Al investigar sobre el episcopado en América durante el siglo XVI, siguiendo la biografía de cada obispo, organizando las listas por regiones con los datos cronológicos importantes de nombramiento, posesión, traslado o muerte, revisando la correspondencia y otros documentos, Dussel expone la actuación del prelado en cada una de las regiones desde el extremo norte de Hispanoamérica hasta el sur del continente. Así mismo, se da cuenta de los orígenes de los obispados y del episcopado,

sus jerarquías y jurisdicciones, divididas en tres épocas: Fernandina, entre 1504 y 1516; Transición, entre 1516 y 1524; Del Consejo de Indias, desde 1524; y el cambio de política desde el comienzo del gobierno de Carlos V hasta la fundación del Consejo. Ahondando en la sociografía del obispado, su permanencia, la unidad de acción y compromiso, por ejemplo, de los obispos, se encuentra:

La labor desarrollada en favor de los indios permanecerá como fundamental en toda historia del ethos latinoamericano. La defensa del indio por medio de la Palabra, los hechos concretos y las normas de gobierno de un Zumárraga, Garcés, Zarate, Moya de Contreras, Sarmiento de Hojacastró, Mota de Escobar... permanecerán imborrables. En el plano jurídico, el Concilio Mexicano III será el primer gran documento 'indigenista' emanado de un cuerpo colegiado en México, con valor de ley civil, y en vigencia durante dos largos siglos. (Dussel, 1970, (V), pp. 189-190)

Dedicando trabajo a la arquidiócesis de Santa Fe de Bogotá, esto es, Santa Fe, Santa Marta, Cartagena y Popayán, se expuso que los obispos actuaron con decisión frente a la brutalidad, la violencia, las matanzas y el exterminio que los conquistadores implantaron en contra de los pueblos originarios, en un rango de crueldad pocas veces igualado en otro contexto del continente. Así se concluyó una relación de larga data entre la violencia que ha padeció la Iglesia comprometida en Colombia desde el lejano siglo XVI hasta la década de los años sesenta en el siglo XX.

141

La acción de los obispos significó más una labor profética, como símbolo de la posibilidad de otra solución, de evangelización de los indios, de creación de una conciencia culpable, que solo con mucho tiempo daría sus frutos. Sin embargo, el indio, en su mayoría había sido exterminado... al menos la Iglesia hizo lo que pudo en esa crisis y marcó el primer capítulo de la historia social colombiana, en defensa del pobre, del débil, de la clase injustamente tratada. Un Juan del Valle, Agustín de la Coruña, Juan de Simancas, Dionisio de Sanctis, Arias de Ugarte no pueden ser olvidados por la historia del 'indigenismo', por la historia latinoamericana. Un Camilo Torres será un

ejemplo actual de una violencia que los obispos nombrados fueron los primeros en soportar. (Dussel, 1970 (V), p. 308)

Los obispos de la arquidiócesis de Lima, lo que incluye los obispos de Panamá y Cuzco, Lima, Quito, Arequipa, Trujillo y Guamananga conformaban una arquidiócesis. Fue la más extensa territorialmente y la más poblada, ocupando en su mayoría territorio de los Incas. El impacto de la Iglesia en esta región fue mayúsculo, sobre todo porque muchos obispos asumieron un papel más fuerte que el de las autoridades reales, porque permanecieron por más tiempo en sus dignidades y porque la legislación eclesiástica de concilios, sínodos y sus visitas, repercutieron en la sociedad de la época.

El Perú del siglo XVI estaba muy lejos de España, mucho más que México. Los trámites se eternizaban, los nombramientos se dilataban, las sedes vacantes se hacían habituales... Teniendo en cuenta estos aspectos negativos, se hace evidente al historiador que el episcopado cumplió, sin embargo, tanto como evangelizador y defensor del indio (a su nivel y con sus medios), una función insustituible. Sea en los tiempos inmediatamente posteriores a la conquista (en las guerras civiles) sirviendo de mediador y protegiendo en los casos particulares a los indios, sea en la época colonial por medio de la estructura legal de los concilios y sínodos que se cumplían gracias a la muy variada forma que la Iglesia fue adaptando a la realidad (parroquias, doctrinas, pueblos, reducciones, etc.). Los obispos, en toda esa vida naciente, fueron el fundamento de la vida cultural, universitaria y popular. (Dussel, 1970 (VI), pp. 217- 218)

Dussel (1970) presentó la historia del episcopado de la Arquidiócesis de la Plata, subdividida en La Plata, La Paz, Santa Cruz de la Sierra, Tucumán, Asunción del Paraguay y Buenos Aires, evidenciando a través de los textos citados la situación de injusticia que sufrieron los pueblos indígenas, reconociendo el papel de la Iglesia en defensa de su dignidad, no sin grandes retos y problemas en la mirada.

El problema más agudo de nuestra zona era 'la lejanía'. Lejanía que se hacía sentir en el retardo de la correspondencia, de los informes, de los

nombramientos, en los años que duraban los viajes, en los entredichos y mal entendimientos que creaba la incomunicación, la mutua ignorancia. Pero además el espacio platense era inmenso... Pero, además, la estructura cultural amerindiana no era tan desarrollada como en otras partes, y el indio necesitaba ser humanizado primero, para después cristianizado... Los obispos, condicionados por todos estos elementos, en el caso de Buenos Aires, Paraguay y Tucumán, en la extrema miseria económica, no podían hacer mucho de lo que sus cualidades personales dejaban esperar. (Dussel, 1970 (VI), pp. 351-352)

En relación con los indígenas, se distinguen dos niveles en los cuales estudiar la presencia histórica de los obispos: la lucha por la justicia en defensa de los pueblos originarios y la misión a nivel teológico. Este actuar de la Iglesia y de los obispos se enmarca en un proceso más complejo como es el comienzo de la época de la historia mundial con la expansión europea y el colonialismo que España sentó como primera experiencia. La evaluación de la actuación global de la realeza ibérica y el episcopado es explícitamente positiva, soportando esta lectura en la llamada voluntad inquebrantable de la alta nobleza de considerar al indio como un miembro de las provincias americanas y súbdito libre del Rey (Dussel, 1970 (VI), p. 357). Esto se reflejó en la legislación recopilada en las Leyes de Indias, en la elección de obispos de grandeza intelectual y moral, así como en la impresión y difusión de la obra de Las Casas, en la cual, además de describir la crueldad de las acciones de los conquistadores y colonizadores, se llegaron a cuestionar los derechos reales sobre las Indias.

Es evidente la contradicción de la relación real con sus hombres en América: mineros, encomenderos, comerciantes, de quienes pedía riqueza y poder, convirtiéndose por ello en responsable de la crueldad, la explotación y el exterminio que la guerra, la economía y la ideología impusieron a los pueblos originarios. En tal sentido Dussel considera que la lucha estratégica en América no es tanto contra la Corona distante y discordante entre sus intenciones e intereses, sino con la clase encomendera que en América se constituyó desde el primer momento del choque y que luego va a constituir

la sociedad criolla y republicana, que poco o nada ha hecho por los indígenas y demás sectores del pueblo latinoamericano y más bien ha gobernado con este en beneficio de sus particulares intereses.

Oligarquía –‘gobierno de pocos’– pretendidamente aristocrática –ya que no eran ‘los mejores’– que de hispánica pasó a fines del siglo XVI a ser criolla... Los indios de ayer son los peones, los obreros y el pueblo suburbano de hoy. Es contra esa clase que nuestras investigaciones se dirigen. Ellos dirigieron contra España el odio de los pueblos liberados a comienzos del siglo XIX para desviar la atención de la realidad que se avecinaba. Es la oligarquía – conquistadora, encomendera, o después liberal– la que mantuvo al indio en su estado de ‘clase secundaria’. (Dussel, 1970 (VI), p. 360)

La mirada al ayer, al lugar de los indígenas durante el choque, a la constitución de una sociedad latinoamericana clasista, a la actuación profética del episcopado, a la huella estructural de aquel primer siglo XVI en el hoy, convierte al estudio de la historia en maestra de vida y al historiador y al teólogo en intelectual orgánico (Dussel, 1970) que, sabiendo comprender la constitución de los fundamentos de América Latina, sabe hoy aportar al esclarecimiento del camino que debe emprender el cristiano en la construcción de la nueva humanidad que está en sus dolores de parto.

Al investigar la historia del episcopado en el siglo XVI se estudia la presencia en Brasil. Se establecen unos retos de investigación que permiten una mirada al periodo 1504-1955, la prehistoria del CELAM, dividida en 1504-1620, 1620-1809, 1809-1830, 1830-1855, y la tercera ya trabajada por el autor Vargas Ugarte.

En este apéndice unificaremos de una manera evolutiva, aunque resumida, las relaciones de Portugal y la Santa Sede –siempre con respecto a las misiones– y la de su naciente episcopado en el siglo XVI. Portugal y Brasil poseen una historia paralela y analógica a la de España y las restantes provincias hispánicas de América, a tal punto, que la política portuguesa en

Brasil fue determinada más por la influencia de las otras provincias hispánicas en América, que por la política que Portugal ejercía habitualmente en África o en el Extremo Oriente. (Dussel, 1970 (VIII), p. 34)

Se presenta el estudio sobre los obispos, las órdenes militares, el patronato y las misiones y sus proyectos económicos. Se resalta el papel protagónico de los Jesuitas y los aspectos de las diferentes misiones, su relación con las colonias españolas y Roma. Así mismo, se colocan un conjunto organizado de documentos para comprender “la estructura de la institución episcopal y su misión entre los indios” (Dussel, 1970, (VIII) p, vii), relacionando el detalle del archivo revisado para toda la investigación llevada a cabo entre Sevilla y Roma entre 1963 y 1966.

El episcopado, después de un momento de desorientación y compromiso con los conquistadores (1512-1528), tomó una actitud de franca independencia de la ‘clase encomendera’ y defendió valientemente al indio, pero, de hecho, su defensa fue ineficaz (1528-1544). Ayudado por la Corona, lanzó un último ataque en la defensa del indio (1544-1528), para abolir el sistema de la encomienda, o al menos el servicio personal; pero nuevamente la ‘clase encomendera’ impuso su temple, y el fracaso fue radical, sobre todo en el caso de los obispos ‘lascasianos’. Por último, adoptó una posición de franca defensa del indio, pero solo supervisando y ayudando a la función propia del Fiscal de la Audiencia. El episcopado será así el protector nato del indio ‘de hecho’, pero no ya ‘de derecho’. (Dussel, 1967, p. 107)

Abordando el estudio de la función misionera del episcopado, Dussel (1967), como parte de su estudio histórico de la Iglesia en América Latina, destaca que metodológicamente la misma investigación fue dando cuenta del camino a seguir, pero indicando también los vacíos existentes, dada la novedad de las investigaciones históricas sobre la Iglesia. En el ejercicio de comprensión de diversos procesos, por ejemplo, el bautismo, acude al análisis de los testimonios de la época como fuente única, dada la inexistencia de “un estudio serio de sociología religiosa que nos permita comprender científicamente la realidad en el siglo XVI” (Dussel, 1967, p.

122), apuntando que las opiniones no son homogéneas y que los diversos documentos bien dan cuenta de consenso o de marcados desencuentros.

En este sentido, la historia general de Bernardino de Sahagún adquiere un relieve especial. Su relato es el más cercano a lo que podríamos hoy llamar 'históricamente fundado', 'científicamente expuesto'. Sahagún enjuicia positivamente la obra realizada, el fruto obtenido muy grande, pero al mismo tiempo dibuja los grandes defectos del cristianismo indiano. (Dussel, 1967, p. 132)

Un aspecto de gran importancia dentro de esta historia triste de la conquista, la colonización y la evangelización de América, donde aspectos como la exclusión del indígena de espacios como el sacerdocio, o la invisibilización de los sacerdotes de los estudios históricos, es el papel de los actores que en su época decidieron confrontar el estado de cosas dado. Para Dussel esto es fundamental porque constituye la historia, la cual no se da por el paso del tiempo físico, sino por la conciencia del conflicto en la temporalidad del sujeto. El caso paradigmático es nuevamente el de Fray Bartolomé de las Casas, quien, al enfrentar a la sociedad hispánica en sus crímenes contra las gentes de América, crea la "conciencia colectiva e histórica" (Dilthey citado por Dussel, 1967, p. 189). Así, iban haciendo la historia un Juan del Valle, un Toribio de Mogrovejo, un Montesinos y otros hombres que se manifestaron críticamente contra las situaciones que testimoniaban directamente, pero que también escuchaban durante sus visitas a las comunidades del territorio de América. Hacían la historia porque al criticar las imposiciones del poder colocaban en cuestión su existencia y fundaban la necesidad de la transformación o la reforma.

(...) crea la necesidad moral de una solución; crea igualmente un estado de insatisfacción, de penuria moral, de inseguridad, en fin, de culpabilidad (en su aspecto de negatividad). Pero al mismo tiempo, hace nacer en muchos el deseo, el anhelo de una solución, de la afirmación de un nuevo orden de cosas; hace nacer la vocación de universalidad, de apertura. (Dilthey, citado por Dussel, 1967, p. 189)

Nuevamente, a partir del estudio de los papeles de la época, es decir, tras la revisión de cartas, informes de visitas, documentos de los sínodos, actas de juntas, reportes judiciales, biografías de los obispos, leyes y demás fuentes sobre la acción del episcopado en el siglo XVI y XVII en América, Dussel (1967), concluyó, sobre la acción de la Iglesia, que fue "la primera Institución –no decimos ya personas o movimientos dispersos– que defendió por sistema y principio al indio" (p. 280) en América.

La función histórica y profética de la Iglesia en el nivel político-nacional y mundial incluye reflexionar sobre el Estado como una formación social histórica con la cual la Iglesia establece sus relaciones (Dussel, 1976). En el largo plazo, la primera relación con el Estado fue encarnada por Jesucristo desde una postura crítica al Estado imperial, lo cual continuó durante las primeras comunidades cuando la persecución continuó, pero, a partir del siglo IV, la Iglesia se fue comprometiendo con el Estado, en algunos momentos identificándose con él. En el siglo XV, la Iglesia es incorporada como una institución del Estado por parte de los Reyes Católicos.

Entre 1492 y 1808, en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado, se constituyó la cristiandad de Indias como primera formación periférica dependiente, que tuvo con la Iglesia una relación conflictiva hasta 1620, pero que, desde ese momento, hasta comienzos del siglo XIX, quedó bajo el poder del patronato.

Entre 1850 y 1930, las relaciones de la Iglesia fueron con el Estado Liberal Nacional Periférico, sometido a Inglaterra primero y a Estados Unidos después; relaciones ambiguas que se oponían al imperialismo por la crítica de los liberales a la participación de la Iglesia en el Estado, pero que a la vez asumían una postura conservadora, contraria a la posibilidad de la revolución interna y a la transformación hacia la industrialización. Malas y buenas relaciones dependiendo de la postura frente al imperialismo dejaron huellas problemáticas para el presente latinoamericano, porque no emprendieron ninguna acción auténtica.

Entre 1930 y 1964, la relación de la Iglesia fue con el Estado populista. Las relaciones con el Estado mejoraron, los procesos internos de la Iglesia crecieron y muchos gobiernos favorecieron el proceso de fortalecimiento de la Iglesia. Con la crisis del populismo se presentó una situación novedosa históricamente: la emergencia de Estados socialistas y la profundización de Estados fascistas. En relación con Cuba, la hostilidad duró hasta 1969, cuando surgió un movimiento cristiano por el socialismo y se desarrolló un conjunto de reflexiones teológicas desde una postura socialista. Frente al imperialismo norteamericano y las dictaduras fascistas, la cuestión fue plantearse la amenaza de lo que el comunismo, ateísmo materialista ruso, representaba para Occidente cristiano. La Iglesia actuó tardía, tímida y equívocamente ante el Estado fascista dependiente. Salvo obispos especialmente críticos en muchos países de América Latina, el obispado ha permanecido lejos de una reacción crítica unificada desde la institucionalidad católica.

148

El gran tema, como en la época de Cristo es: la divinización del estado imperial o la fetichización de una cultura que, para mayor confusión, hoy se cree cristiana, europeo-norte-americana. La teología cristiana contemporánea no tiene todavía categorías adecuadas para pensar el tema del Estado en su real dimensión mundial, real, conflictiva. Ella es tributaria de un largo proceso europeo de ideologización. Contra esta reducción ideológica del centro nos levantamos los cristianos de los pueblos oprimidos de la tierra. (Dussel, 1976, p. 167)

Para Dussel (1976), la Iglesia de América Latina debería asumir las siguientes recomendaciones ante la realidad histórica que se presenta: confiar en la praxis de la base; aceptar los compromisos de las comunidades eclesiales y los grupos cristianos; alcanzar el servicio de ordenadas para las mujeres; y diversificar el presbiterado, sumado al actual grupo de célibes, casados. En todo caso, todo atendiendo atentamente a los nuevos tiempos, prestando oído atento a la historia que está viviendo América Latina y escuchando la voz de quienes, desde la sociología, la economía y la teología de la liberación, entre otras, vienen emprendiendo la labor de pensar críticamente nuestra realidad.

La liberación de América Latina, por ello, es para la Iglesia latinoamericana (como parte 'dependiente' y en parte oprimida de la Iglesia mundial) el lugar de la evangelización. Al mismo tiempo es lugar evangelizador la liberación de las clases oprimidas, de la mujer, del hijo, del 'pobre' hoy. (Dussel, 1973, p. 210)

La liberación no es intrasistémica, no puede serlo porque sería retorno a lo mismo, incorporación al yo. Ni siquiera los que cumplen de buena fe sus obligaciones dentro del sistema procurarán la liberación, porque a lo sumo actúan con conciencia moral. La liberación exige conciencia ética e implica ser ateo del sistema y respetar al otro como otro. Asumir la responsabilidad por el otro significa emprender la destrucción del orden imperante y proponer uno nuevo, afirmando la historia anterior, exterior e incluso de resistencia en la prisión, rechazando la máscara impuesta y exponiendo el rostro que exige justicia desde un ethos innovador, creador, inventivo, desde el amor a los oprimidos en su dignidad como exterioridad, sin ingenuidad, perversión y cobardía, sino como bondad capaz de dar la vida por el pueblo.

149

La religión cumple un papel de primer orden. En ella se destaca el movimiento profético de los pueblos semitas que, sobre todo en Israel, se convierte en referencia fundante para el pensamiento de la filosofía y la teología de la liberación latinoamericana³¹.

³¹ La teología de la liberación, estatuto epistemológico, fue una conferencia dada en Buenos Aires el 19 de noviembre de 1972. Es una reflexión sobre las condiciones necesarias para hacer teología en América Latina: no debe ser una teología imitativa de la teología europea que además es equívoca porque ha pensado lo cristiano como lo cristiano europeo; tampoco debe ser reivindicativa del hombre moderno europeo porque este centra el ser en el yo pienso y yo conquisto como fundamento; no debe ser teórica abstracta que busca evangelizar en una conciencia y una fe igualmente teórica abstracta; no debe ser una teología existencial porque pese a avanzar en partir de lo cotidiano, sigue partiendo del uno, que además es el europeo; no debe ser la teología de la esperanza no suficientemente histórica porque por ello carece de un proyecto histórico liberador y se limita a la espera del reino aceptando e incluso reafirmando el statu quo; no debe ser la teología política que avanza en la función crítico liberadora contra la teología tradicional, pero, limitada a la crítica nacional dentro de la nación europea, adoleciendo de la crítica a nivel internacional; no debe ser una teología de la lucha de clases porque desconoce que antes que la clases está la lucha de los pueblos; no debe ser una teología del desarrollo porque el desarrollo es consustancial a la dependencia; no es ideología.

A propósito del caminar de la Iglesia en Colombia

Enrique Dussel lideró en CEHILA (Quito, Ecuador) un proyecto de investigación de proyección internacional para investigar la historia de la Iglesia católica en América Latina. Como se trató de una mirada de largo plazo, el estudio partió de los hechos del año 1492.

Para el siglo XVI, Dussel habló del choque entre la civilización europea y la americana, en el cual la Iglesia católica se desenvolvió contradictoriamente entre la cristiandad y el cristianismo. Para abordar metodológicamente la cuestión, se propuso colectivamente la siguiente periodización o etapas: primera etapa, los primeros pasos (1493-1519); segunda etapa, las misiones de Nueva España y Perú (1519-1552); tercera etapa, la organización y el afianzamiento de la Iglesia (1552-1620); cuarta etapa, los conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica (siglo XVII); quinta etapa, la decadencia borbónica (1700-1808); sexta etapa, la Iglesia en transición durante el siglo XIX (1808-1898); séptima etapa, la crisis se ahonda (1825-1850); octava etapa, ¡La ruptura se produce! (1850-1898); y novena etapa, la unidad y el renacimiento de las élites del catolicismo latinoamericano (1899-1955) (1965, pp. 53-134). En un texto posterior Dussel (1979) ubicó una etapa más: décima etapa, el nuevo comienzo (1962). Además, se precisaron las etapas sexta, séptima y octava en el ámbito temporal de las nuevas repúblicas.

En el periodo de siglo y medio, América Latina vivió procesos de convulsión mayor en los cuales la Iglesia estuvo directamente implicada. En general, fue durante el siglo XIX con una postura defensiva, y ya en la primera mitad del siglo XX con una posición constructiva y renovadora. En síntesis, como se presenta en la Tabla No. 1, la relación de la Iglesia con la realidad latinoamericana cambió entre los siglos XIX y XX.

Destacando cualitativamente aspectos relevantes de los siglos XIX y XX, Dussel detalló algunas características sobre el movimiento emancipador, las nuevas repúblicas y los debates ideológicos frente al marxismo.

Tabla 1.

Postura defensiva de la Iglesia en el siglo X

a) Movimiento emancipador – comienzos del siglo XIX.	Iglesia desorientada que se opuso a apoyar los hechos revolucionarios, salvo excepciones, el cuerpo eclesial no podía ofrecer ninguna solución coherente.
b) Constitución de las nuevas formas nacionales – mediados del siglo XIX.	Ruptura con el pasado, nueva conciencia nacional y ruptura ideológica con el movimiento positivista. Procesos donde la Iglesia fue criticada y combatida como un residuo de la Edad Colonial.
c) Espiritualismo, socialismo, marxismo y partidos de inspiración cristiana – primera mitad del siglo XX.	Crítica del positivismo y afirmación de una posición genéricamente “espiritualista” y el nacimiento paulatino de las posiciones contemporáneas del socialismo, el marxismo y los partidos de inspiración cristiana, se pasa de la “defensa de la fe” al descubrimiento de nuevas formas de hacer “difusiva” la fe.

Fuente: elaboración propia

Un aspecto de gran significado para la sociedad latinoamericana y en ella la Iglesia católica, es la denominada secularización. A juicio de Dussel (1965), caben dos posturas frente a esta: la Iglesia lo asume como contrario a sus propósitos al quedar desprotegida de la tutela estatal; o lo asume como parte de la superación de la dependencia del Estado y el inicio de una etapa de actuación autónoma, de acuerdo con el espíritu antifetichista del cristianismo.

Continuando con la periodización, Dussel propone las grandes etapas de la Iglesia en América Latina políticamente independiente. Para ello define tres subdivisiones del siglo XIX y dos momentos para el siglo XX (1965), como se caracteriza en la tabla.

Tabla 2.

Periodos de la Iglesia en América Latina políticamente independiente. Siglo XIX – XX

A. La Iglesia en transición, durante el siglo XIX (1808-1898).	Noche de la historia: aislada y pobre. Logrando purificarse y adaptarse a la situación. Pérdidas enormes e irrecuperables, en especial de profesores de teología, comunidades religiosas, seminarios, parroquias y obras eclesiales en general. Episcopado ambiguo: Colombia: el obispo de Santa Fe de Bogotá adopta una posición conciliadora, el de Santa Marta fue expulsado en 1812, el de Popayán significó para la revolución su mejor fundamento. La actitud de Bolívar –aunque política– fue muy prudente y respetuosa. El clero fue esencial para la revolución, pero fue perseguido por un actor u otro. Los nuevos gobiernos liberales revolucionarios tomaron medidas disciplinarias y económicas que afectaron profundamente a la Iglesia, incluso el problema religioso fue una de las causas de la separación de ambas naciones. La Iglesia Católica de todas formas se debilitó dado el ambiente económico, político e intelectual que llega incluso a observar en una crisis profunda. Para el siglo XX, puede hablarse ya de una sociedad pluralista y una civilización profana en las ciudades, universidades, sindicatos y con las minorías dirigentes. En Colombia, los liberales controlan el poder nacional entre 1849 y 1886, periodo en el que se presenta la persecución a los jesuitas y la primera separación de la Iglesia del Estado en América Latina, que además fue violenta. Se promueve la libertad de expresión, el sufragio universal, el matrimonio civil y el divorcio. Se confiscan los bienes eclesiásticos, las escuelas y los centros de caridad. Se da el exilio de obispos y del delegado apostólico. En 1863 se le quita la personería jurídica a la Iglesia. Finalmente, en 1886, triunfan los conservadores y vuelve la unión Iglesia-Estado. En 1930 los liberales suben nuevamente al gobierno y proclaman la libertad de culto.
---	---

Continúa página 153

Viene de página 152

A. La Iglesia en transición, durante el siglo XIX (1808-1898).	Siglo XIX: - Grupo conservador de la oligarquía y aristocracia criolla, apoya el continuismo de la Iglesia Católica vía Sistema de Patronato. - Grupo liberal de clase media e intelectual de abogados, médicos y maestros, de inspiración francesa y extranjera, propone la ruptura con el pasado en general y católico en particular. Siglo XX: - Conservadores: poseen un ala derecha –muchas veces derecha católica o derecha populista o dictatorial militar–; un ala central –antigua oligarquía, ahora capitalista y algo extranjerizante en los partidos propiamente conservadores–. - Liberales: tienen un ala derecha –liberales oligárquicos, burgueses, de alta clase media–; un ala popular –radicales o con posiciones análogas con caudillos regionales–. Ambos grupos, siendo residuos del siglo XIX, contienen el vicio de un estrecho nacionalismo. - Izquierda: socialismos, marxismos y el Partido Comunista –lo más activo del antiguo liberalismo–. - Partidos de inspiración cristiana. Estos grupos no son solo “nacionalistas”, sino “continentales”. Desde 1880, se presenta una segunda emigración de españoles e italianos en gran número y algo menor de alemanes, ingleses y otros. Aumento demográfico sin precedentes que arrolla a la institución eclesial. Bajo Pío IX se funda en 1858 el Colegio Pío Latino Americano en Roma y se realizan numerosos concordatos. Para Colombia, la reorganización comienza en 1840. Los agustinos llegaron en 1890, los montfortianos en 1903, los lazaristas en 1905, los claretianos en 1908, los carmelitas y los jesuitas en 1918. Entre 1928 y 1953, Colombia realizó un acuerdo misionero en sus veinte territorios de misión. La misión entre indios perdió centralidad.
---	--

Continúa página 154

A. La Iglesia en transición, durante el siglo XIX (1808-1898).	Finales del siglo XIX: civilización profana y pluralista –Iglesia todavía de aspecto y estructuras de la antigua Nueva Cristiandad colonial, luchando por recuperar antiguos derechos o mantener los últimos–. El anacronismo y el integrismo es una falta frecuente en la Iglesia, sin embargo, nunca faltaron los profetas que desde el fin del siglo XIX cavaron los cimientos de un renacimiento global y profundo de la Iglesia en el siglo XX.
B. La Iglesia ante la civilización profana y pluralista (1899).	Tres hechos de una época de transformación y renacimiento: una mayor coordinación de los esfuerzos, una renovación bíblica, litúrgica, catequística, teológica, social, cultural, política. 1. El Concilio Plenario Latinoamericano: Roma, 1899. - Encíclica al episcopado latinoamericano Quarto abeunte saeculo de León XIII: 16 de julio de 1892. - Consejo Plenario Latinoamericano por monseñor Casanova: 1890. <i>Nos, Patres huius Concilii Plenarii Latinoamerici</i> . Chap. I, tit. 1: 998 artículos o cánones que se proponen la reorganización de la Iglesia en América Latina, inspirada en la Escuela de Roma, tanto por la teología como por el Derecho Canónico. 2. Creación de la conciencia y las instituciones del laicado de Acción Católica, 1930. Las élites desempeñan una función esencial en la historia latinoamericana y la acción católica ha formado ciertamente, aunque con mayor o menor éxito, una élite pequeña, pero consciente, y puede afirmarse que no existe ninguna otra élite en América Latina de su número, coordinación y formación. La Iglesia comienza poco a poco a tomar conciencia de su libertad, de su función profética, de su misión renovadora y hasta <i>revolucionaria</i> , dado el desafío marxista, por ejemplo, desde la radio Sutatenza (Colombia). 3. Conferencia General del episcopado latinoamericano en Río y fundación del CELAM: 25 de julio al 4 de agosto de 1955. Renacimiento de la conciencia colegial del episcopado latinoamericano.

Continúa página 155

B. La Iglesia ante la civilización profana y pluralista (1899).	- Se crean o refuerzan subsecretariados: Defensa de la Fe, Predicación y Catequesis, Prensa, Radio, Cine y Televisión; Instituto Latinoamericano de Catequesis (Santiago, 1961); Sede Latinoamericana de la FERE (Sociología religiosa-Bogotá); Unión Latinoamericana de la Prensa Católica (ULAPC-Montevideo, 1959); III reunión del CELAM (Roma, 1958) y IV reunión del CELAM en Fómez (Colombia); Subsecretariado de la Propagación de la Fe; Secretariado Interamericano de Cine (antes en La Habana), Secretariado Pedagógico Interamericano (Santiago); Secretariado Interamericano de Libertad de Enseñanza (Río de Janeiro). - Movimiento Penitenciario Cristiano Latinoamericano (Santiago, 1958); Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos (CLASC Santiago, 1954); Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC-Bogotá, 1945); Unión Interamericana de Padres de Familia (UNIPLima); Organización de Universidades Católicas de América Latina (ODUCAL-Santiago, 1953); Unión Cristiana Americana de Educadores (Buenos Aires); Centro Católico Internacional de Coordinación ante la UNESCO (Santiago); Universidad Xaveriana de Bogotá (1937) y Medellín (1945); Institutos de sociología religiosa como el Centro de <i>Investigaciones sociales</i> (Bogotá).
--	---

Fuente: elaboración propia

Cuatro siglos después, considerando que ni Europa, ni América son homogéneas y que la República de Colombia tampoco, en el sentido de la existencia de una civilización, la Iglesia católica de finales del siglo XIX, el XX y las primeras décadas del XXI sigue actuando en el marco de un proceso violento de constitución de consensos aún en ciernes, con la semilla cultural del pasado europeo, africano y americano y toda la influencia cultural que de todos los continentes actualmente recibía.

Teniendo en cuenta la actuación del Estado y de la Iglesia en varios momentos del trasegar de Colombia, se presenta la secuencia de la relación entre la Iglesia y el Estado.

Tabla 3.
Momento de la Relación Iglesia-Estado. Siglo XIX – XX

a. Pasaje del patronato con la Corona española al patronato con los jóvenes gobiernos nacionales.	Los gobiernos liberales y aun positivistas no renunciaban siempre a este poder sobre la Iglesia, aunque la persiguieran de hecho en todos los campos. Sin embargo, dado que la secularización se opone intrínsecamente al patronato, poco a poco fue abandonado por los gobiernos. Por su parte, fiel y madura en su espíritu católico, la Iglesia no se propuso en ningún caso constituir una Iglesia nacional.
b) La Iglesia es despojada de todos los bienes económicos.	Los gobiernos, incluido el de Colombia, necesitando fondos y procurando realizar una reestructuración, echaron mano de los bienes eclesiásticos. Dada la situación de pobreza real, obispos y sacerdotes, dejaron de depender de los bienes raíces y sueldos del Estado, contando con mayor libertad.
c) Pérdida progresiva del ejercicio de los resortes legales y políticos del Gobierno o del poder.	Desde 1850, la Iglesia pierde casi absolutamente todo poder político, con una oposición marcada de los liberales y el apoyo calculado de los conservadores. Ya en el siglo XX, después de 1945, con fuerza se fundaron partidos de inspiración cristiana, no confesionales; además, élites obreras, universitarias y sindicatos cristianos representaron una conciencia cristiana real en la sociedad latinoamericana, inaugurando con ello la entrada de la Iglesia a la civilización profana.
d) La enseñanza laica se impuso en casi toda América Latina, aunque con fluctuaciones.	Tendencia a replantear el problema escolar, incluyendo en algunos países la enseñanza religiosa optativa en los colegios del Estado. Sumado a ello, que las universidades católicas nacieron junto a las universidades estatales, la teología no es aceptada en el rango de las ciencias. Se trata de una sociedad respetuosa del pluralismo y no de oposición a lo religioso, posibilitando que la Iglesia descubra en la radio, los diarios y las publicaciones, medios para la enseñanza.

Fuente: elaboración propia

Además de la cercanía entre gobiernos liberales, laicistas, positivistas y el protestantismo como un obstáculo inicial para la secularización, Dussel

(1965) apunta que, en relación con Colombia y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, durante el siglo XIX:

La primera separación de la Iglesia y el Estado se produjo en Colombia en 1853 (junto con la aceptación del divorcio). Colombia es un pueblo especialmente sensible al problema religioso, y en toda su historia se ven –como un movimiento dialéctico– Gobiernos católicos y anticatólicos, liberales o conservadores, arrebatarse el poder para cambiar la estructura del país. Es un ejemplo paradigmático del alma latinoamericana. En 1886, Rafael Núñez restablece la unión de Iglesia y Estado, terminando así el período comenzado por José Hilario López en 1849. (p. 102)

Para la presente investigación se asumió el trabajo sobre el largo siglo XX eclesial. El siglo XX eclesial en Colombia arrancó con la firma del Concordato en 1887, que involucró el conflictivo debate entre los partidos Liberal y Conservador, incluyó el proceso de emergencia de la hegemonía estadounidense a la par del debilitamiento del Imperio Británico y de los imperios de Europa continental, recogió la disputa entre el capitalismo y el socialismo con sus diversas variantes, asistió a la emergencia fugaz del mundo unipolar de la superpotencia norteamericana, para culminar en el nuevo milenio, con la crisis ambiental, la creciente hostilidad entre las superpotencias, la “guerra de civilizaciones”, la crisis profunda de la democracia, la ineficacia de la ONU y la profundización de la desigualdad y la pobreza en el sur y en el norte. En ese sentido, proponemos el 2017 como año de cierre del periodo, porque el 2 de octubre de 2016, por medio de votación libre, 6.377.494 (49,79 %) personas aprobaron el acuerdo final pactado entre las FARC-EP y el Gobierno de Colombia, mientras 6.431.372 (50,21 %) lo rechazaron, generándose en ello un hecho político en contra de los denominados acuerdos de La Habana. Ante ello, en procura de salvar el proceso con las FARC-EP, instituciones, organizaciones, comunidades y personas se movilizaron, entre ellas la Iglesia Católica y el papa Francisco, quien estuvo en el país entre el 6 y el 10 de septiembre de 2017, en lo que se consideró un respaldo a los esfuerzos por alcanzar la paz y que además coincidió con el anuncio del

acuerdo del cese bilateral entre el ELN y el Estado Colombia, hacia lo que se denomina la búsqueda de la paz completa.

Durante 130 años, en Colombia se vivió la confrontación bipartidista, el conflicto armado interno entre guerrillas de izquierda y Estado de derecha, la emergencia de la mujer como protagonista de las luchas por sus derechos, la reafirmación de las comunidades indígenas y afrocolombianas como identidades constituyentes, la aparición del sindicalismo, la movilización estudiantil, juvenil e infantil, la acción política de la población LGTBI, la consolidación de los gremios industrial, ganadero, agrícola, comercial, financiero y mafioso, la urbanización y el ataque brutal contra el campesinado, la apropiación de los commodities por las corporaciones transnacionales, la aparición de la teología de la liberación y el fuerte movimiento de sectas cristianas, la consolidación de la fuerza pública, la participación en la institucionalidad internacional global y continental, la formación del movimiento por los derechos humanos y la huella de más de ocho millones de víctimas de crímenes de lesa humanidad e infracciones al derecho internacional humanitario.

En todos estos escenarios y otros, a la Iglesia católica de Colombia el desarrollo de la historia le ha exigido tomar posición y actuar, porque su condición de sujeto referente de la sociedad la obliga a involucrarse, desde un quehacer protagónico y en general polarizado, dando cuenta de sus propias conflictividades internas.

Para Dussel, el patronato marcó el proceso de evangelización en América Latina; sin duda, para Colombia, el concordato cinceló el devenir de la Iglesia católica hasta la Constitución Política de 1991. Bajo esa sombrilla institucional se llevó a cabo la labor de evangelización en las áreas consolidadas y en las áreas de misión. En ambas, debe evaluarse la tarea de la Iglesia a favor de una catequesis real o formal, y evaluar críticamente el compromiso de obispos, sacerdotes y religiosas con el cristianismo o la cristiandad. En síntesis, reflexionar sobre la relación entre Estado e Iglesia y observar si las relaciones son de mutuo respeto o, por el contrario, hay

una subordinación de la Iglesia a los intereses del Estado y de ambos a los intereses de las élites que controlan el poder.

Dussel ubica el quehacer profético cuando las relaciones se han institucionalizado a favor del estado de cosas dado, fetichizando el cristianismo, reduciendo su esencia a la administración ritual, desvirtuando el sentido profundo de lo sacramental y negando la presencia de Dios en la historia a través de la acción del pueblo de Dios en el devenir de los acontecimientos. Para el caso de Colombia, la alianza entre la Iglesia católica y el partido Conservador, la condena del pensamiento liberal y del comunismo, contrastan con el compromiso por una educación amorosa, la defensa de los derechos laborales, la teología de la liberación y el trabajo decidido por los derechos humanos.

Concretamente, para esta investigación, a partir de 1887, la Iglesia católica que había sido objeto de la confrontación decidida por la república liberal, cuenta con un manto de protección y reconocimiento estatal de gran importancia. El mismo va a mantenerse hasta los años treinta y, si bien va a sufrir algunos reveses, no alcanzará los niveles de hostilidad de finales del siglo XIX.

Con la llegada de los Conservadores al poder en el año 1946 y el ascenso de Laureano Gómez, Rojas Pinilla y el Frente Nacional, e incluso Turbay Ayala, Betancourt y Barco, el lugar jerárquico oficial de la Iglesia católica de Colombia no sufre ataques desde el Estado. Solo a partir de 1991, las condiciones institucionales fueron distintas, no por voluntad de las oligarquías y las burocracias que controlaban el Estado, sino por mandato constitucional y la emergencia de otros actores religiosos que reclamaban su atención y participación.

De hecho, las crisis más significativas para la Iglesia católica colombiana se nutren de los conflictos internos, por ejemplo, los generados en torno a la figura de personas como monseñor Germán Guzmán Campos, Camilo Torres Restrepo, Gerardo Valencia Cano, Monseñor Alfonso López

Trujillo, las Comunidades Eclesiales de Base, el Opus Dei y Javier Giraldo, mencionando a algunas bastante visibles.

En lo que atañe a la Iglesia católica de Colombia, cabe preguntarse ¿Cuáles fueron las mediaciones que se implementaron entre 1887 y el 2017?, ¿la liturgia en las ciudades fue la misma de los pueblos y veredas?, ¿el año litúrgico se mantuvo homogéneo para blancos, mestizos, indígenas y afrocolombianos?, ¿los sacramentos se administraron por igual a mujeres y a hombres?, ¿las parroquias y templos tuvieron la misma atención y apoyo?, ¿el territorio se consagró y se sacralizó por igual? En el proceso de evangelización, Dussel diferencia dos peligros: uno, construir una religión mixta al aceptar elementos propios de las civilizaciones; dos, imposibilitar una evangelización real en procura de evitar sincretismos. En el lugar intermedio, más que una religión mixta, Dussel ubica un proceso ecléctico (1965).

160

En América Latina, algunos procuraron el método de tabula rasa y otros conocer el sistema de pensamiento del otro. En Colombia, durante el último siglo, hubo quienes seguían insistiendo en civilizar a los salvajes y los que creían que la parusía había sido antes de 1492.

A la luz de la construcción de la paz es fundamental entender si el desarrollo del proceso evangelizador fue “auténtico” o la fe se redujo a las apariencias rituales. Aunque Dussel (1965) defiende la necesidad de la conversión, es ineludible prestar atención al peligro etnocentrista que dicha categoría puede derivar. La paz como realidad encuentra en el cristianismo una beta rica y poderosa, sin embargo, también el paganismo cuenta con saberes de gran importancia para la tramitación no violenta de los conflictos humanos, por supuesto, lo sagrado y lo pagano también pueden soportar argumentos a favor de la represión y la rebelión que acuña la violencia como recurso necesario.

De nuevo, dos peligros aparecen: confundir ignorancia religiosa con paganismo y admitir catolicismo con administración del bautismo. Para

enfrentar el análisis, Dussel propuso un análisis demográfico, a partir de la siguiente clasificación:

1. La fe clara y consciente de algunos, de unos pocos, 2. Los hombres de Iglesia que mezclaron inconscientemente elementos hispánicos y cristianos como idénticos, 3. La gran mayoría que unificó totalmente los fines del Imperio hispánico con la Iglesia católica, a tal punto de poseer un estricto mesianismo temporal hispánico, 4. La gran mayoría de los indios bautizados pero no totalmente catequizados ni profundamente convertidos, 5. Las zonas de indios indirectamente tocadas por la civilización hispánica o por las misiones, que permanecieron sustancialmente paganas, 6. Los indios propiamente paganos, sin ningún contacto con el cristianismo. (1965, pp. 84- 85).

En el largo siglo XX eclesial de la Iglesia católica de Colombia, podemos seguir hablando de estos tipos de población en relación con el proceso de evangelización: 1. Las gentes de fe, 2. Las gentes que confunden la civilización con el cristianismo, 3. Las gentes que defienden un mesianismo temporal, 4. Las gentes parcialmente catequizadas, pero no convertidas, 5. Las gentes que permanecen sustancialmente paganas y 6. Las gentes propiamente paganas, sin contacto con el cristianismo. Para Dussel, el análisis de tales poblaciones debe considerar la extensión territorial, las distancias, el número de religiosos y religiosas, los niveles de formación de los hombres y mujeres consagrados, los apoyos con los cuales cuentan, la existencia de élites de diverso tipo, la población, la densidad poblacional y la existencia de un catolicismo popular.

161

Entrando en el periodo de independencia, Dussel agrega aspectos que son imprescindibles para la comprensión de la Iglesia católica colombiana en el siglo XX: nacionalismo, secularización, injusticias sociales, pluralismo y modos de gobierno. Reafirmando que la Iglesia ha estado sustancialmente comprometida en la historia latinoamericana, una mirada a la sociedad colonial permite identificar en ella la distinción por grado de cultura, poder económico y raza: españoles, criollos, mestizos, indios, negros y mulatos. Los cambios favorecieron a los criollos de pensamiento liberal y fisiócrata, estableciendo la democracia representativa sobre la monarquía. Aunque el

proceso devino en la lucha entre federalistas y unitarios, con el triunfo de los segundos en la mayoría de los proyectos nacionales, también se dio la derrota de los proyectos de unidad latinoamericana: Bolívar en Panamá en 1926, la Confederación Centroamericana en 1839 y la unión de Chile y Bolivia en 1837 y 1838, provocando ello, en lo que atañe a la Iglesia, la desaparición de la cristiandad y la división en Iglesias nacionales. Una Iglesia que, pese a los normales conflictos de las transiciones, pasó de solidarizarse con la monarquía, a la solidaridad con los criollos y después con la burguesía.

Las élites criollas no temerán unirse al poder extranjero para realizar sus objetivos. A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Inglaterra es el foco originante de la revolución en el Occidente. Revolución política –el parlamentarismo–, económica –el liberalismo capitalista–, técnica –el maquinismo–, intelectual –el empirismo en ciencias y el contractualismo individualista en teoría política–. El naciente Imperio inglés se apoyó, de hecho, en un principio que ha sido llamado el pacto colonial. (Dussel, 1965, p. 92)

162

El pacto colonial funcionó mientras las nacientes repúblicas proveían de materias primas y productos al sector primario, pero, cuando intentaron industrializarse, chocaron con la oposición política y la desventaja tecnológica. La alianza entre las oligarquías criollas y los capitalistas del centro selló la dependencia, sabotando desde entonces cualquier proyecto de independencia y soberanía. La situación por supuesto no fue aceptada sin protesta: las revoluciones promovidas por la izquierda pusieron en cuestión las relaciones internacionales norte sur. En este proceso histórico, la Iglesia fue interpelada e interpeló asumiendo posiciones a favor y en contra de los actores, y sufriendo fracturas y conflictos internos. A juicio de Dussel (1965), la alianza con los conservadores mantuvo a la Iglesia distante del pueblo humilde, en contraste con la secularización promovida por liberales y semisocialistas, que le permitió liberarse y actuar con mayores niveles de independencia.

Analizando la transición de la colonia a las repúblicas, Dussel define la organización a nivel de la civilización, y la universalización al nivel de la

cultura. En Colombia, como en el resto de América Latina, la ruptura con España implicó el esfuerzo de adopción de otras formas de organización, lo que llevó a la cultura a una crisis profunda, cuya capacidad de cambio fue mucho más lenta. En ese cambio, la Iglesia fue ubicada del ala conservadora, como la que defendería la continuidad de lo colonial y lo español, aunque las nuevas élites, en teoría renovadoras, solo aceptaron cambios de forma, porque en el fondo mantuvieron la organización piramidal de la sociedad: los blancos seguían siendo propietarios, dirigentes y hombres de cultura; hacia abajo los mestizos, los indígenas, los negros y las mujeres. La expulsión de la monarquía no significó la llegada real de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Así, en polos opuestos, el siglo XIX fue un periodo de reveses para los sectores críticos más radicales y de decadencia filosófica para la Iglesia. Dussel (1965) ubica los siguientes momentos de la Iglesia:

- a) Movimiento emancipador, bajo la influencia del liberalismo español y de Francia; es sustancialmente conservador [...]
- b) El momento constitutivo de las nuevas formas nacionales se sitúa en torno al 1850, y es en esa época cuando se produce la ‘revolución’, la ‘renovación’ o la ‘ruptura’ más profunda en la Historia de América Latina [...]
- c) El siglo XX, sin embargo, cambia lenta pero radicalmente la situación anterior. (pp. 96- 98)

163

Dussel (1965) expresa que las orientaciones de civilización vienen de Inglaterra primero y de Estados Unidos después, esto es, técnicas y doctrinas económicas; mientras al nivel del núcleo ético mítico la influencia es sobre todo francesa: románticos, positivistas y antipositivistas; con la ambigua situación del protestantismo que, al llegar por la vía anglosajona, tardó en insertarse en la conciencia cultural de América Latina.

Un proceso importante durante el siglo XIX y XX fue el de secularización. En términos de Dussel (1965), este puede asumirse como todo movimiento contrario a la Iglesia o como toma de conciencia de la autonomía propia del Estado. Lo interesante en Dussel es su planteamiento de que la secularización es fruto de la teología cristiana, por lo tanto, no hubiera sido



necesaria la oposición de la Iglesia, ni la acción violenta del Estado, como se presentó en la segunda mitad del siglo XIX en Colombia. El autor identifica varios niveles del proceso de secularización, a saber:

- a) El primer paso fue al pasaje del *Patronato* ejercido por la Corona española, al mismo Patronato, pero ahora teniendo como sujeto a los jóvenes gobiernos nacionales [...]
- b) La Iglesia es despojada de todos los *bienes económicos* que poseía [...]
- c) Pérdida progresiva del ejercicio de los *resortes legales y políticos* del Gobierno o del poder [...]
- d) Por último, y por la influencia de Littré, la enseñanza laica se impuso en casi toda América Latina. (pp. 100-102)

No hubo en América Latina ningún intento de constitución de Iglesia nacional, manteniendo la subordinación de Roma; a la vez, la expropiación de sus riquezas le dejó en condiciones de mayor libertad para actuar en el presente, y la separación del ejercicio del poder la Iglesia entró a un régimen de civilización profana. Sin embargo, es necesario tener nuevamente en cuenta la siguiente reflexión de Dussel (1965) sobre Colombia:

La primera separación de la Iglesia y el Estado se produjo en Colombia en 1853 (junto con la aceptación del divorcio). Colombia es un pueblo especialmente sensible al problema religioso, y en toda su historia se ve –como un movimiento dialéctico– Gobiernos católicos y anticatólicos, liberales o conservadores, arrebatarle el poder para cambiar la estructura del país. Es un ejemplo paradigmático del alma latinoamericana. En 1886, Rafael Núñez restablece la unión de Iglesia y Estado, terminando así el período comenzado por José Hilario López en 1849. (p. 102)

En general, a juicio de Dussel, el proceso de secularización es bueno para el cristianismo latinoamericano, porque favorece la libertad de conciencia y, en particular, le exige a la Iglesia descubrir y crear nuevas formas de cumplir su labor. En este sentido, la secularización permite en el largo plazo el diálogo ecuménico, tras los choques iniciales por el respaldo de

los gobiernos liberales a los protestantes y de los gobiernos conservadores a los católicos.

En las etapas que se han mencionado, Dussel (1965) reflexiona sobre la confrontación de la autoridad eclesial con la autoridad monárquica, sobre la relación con la Corona y el papa, sobre la elección de los obispos, la creación de las diócesis, el papel de las comunidades religiosas, el surgimiento de los sacerdotes diocesanos, las etapas implícitas del proceso evangelizador desde la acción violenta de la espada hasta la catequesis con la Biblia, el uso del latín o el español frente a las lenguas propias, el procedimiento de administración del bautismo, la creación de colegios y universidades, los concilios y sínodos, las visitas y las juntas apostólicas, los capítulos, las leyes y las constituciones eclesiales y reales, la doctrina, la fundación de pueblos y parroquias, la protección de indios, los conflictos con la civilización hispánica, los conflictos internos, las misiones o reducciones, la decadencia de España y la emergencia de Francia e Inglaterra, la religiosidad indígena y el ciclo litúrgico, la Reforma y la Contrarreforma. Todo ello lo pasa a juicio, observando las mediaciones de la Iglesia católica en su relación con la civilización, acudiendo al estudio de los informes para la Corona, los documentos elaborados por colonos y gobernantes y a los estudios de los misioneros.

Así como una comunidad humana tiene en su nivel temporal un sistema de instrumentos o útiles que llamamos civilización, así una religión – especialmente la católica– tiene analógicamente un sistema de mediaciones que hemos denominado la sacramentalidad, corporalidad eclesial, instrumentos instituidos por Jesucristo que organizan, en el tiempo, la presencia de su Gracia salvífica universal. (Dussel, 1965, p. 72)

Y unas líneas más adelante se define:

Llamamos ‘mediaciones’ a las instituciones, escritos, ritos, liturgias, sacramentos: la corporalidad de una religión. Este plano, aunque constitutivo esencial de la religión católica se sitúa al nivel de la ‘comunicación’, de la ‘comprensión’, del ‘simbolismo’. Es necesario decir

una verdad, transmitir una Gracia a una conciencia. Esta conciencia debe entender el signo propuesto, es más, debe ser introducida por un proceso catecumenal a la comprensión de los signos; es decir, es necesaria una iniciación. (Dussel, 1965, p. 73)

Desde la perspectiva de Dussel (1965), se trata de una historia entre la frontera de la historia sagrada y la historia profana, es decir, pensar la Iglesia católica de Colombia como una institución ubicada espacial y temporalmente, esto es, con carácter histórico; a la vez, pensarla como presencia escatológica del cristianismo en este país, es decir, Dios en la historia de Colombia. El nuestro es un proceso de diálogo entre fe y ciencia. Se trata de observar la “corporalidad” de la Iglesia católica colombiana entre 1887-2017 y de valorar la encarnación en los hechos históricos de esta Iglesia. Para Dussel, es necesario un ejercicio de investigación de los hechos empíricos y del carácter trascendente de los mismos, en otras palabras, de la historicidad de la Iglesia y de la eternidad participada por medio de la Iglesia.

166

En este marco teórico-teológico, el cristianismo es entendido por Dussel como un personalismo histórico y evolutivo, que implica una teofanía o una revelación histórica de Dios a través de una llamada, un diálogo y una misión, ejemplificados especialmente en la acción profética. El personalismo cristiano es corporalidad, fundacionalmente dada en Jesús y posteriormente en los sacramentos, lo que implica reconocer los signos en los símbolos de una cultura histórica. Además, el cristianismo históricamente presente a través de la Iglesia tiene una intención existencial que trasciende la materialidad de la institución temporal y espacialmente ubicada: la Iglesia actúa por fe, como sabiduría sobre la historia, desde la creación hasta la parusía. Todo lo que el cristianismo es y propone se juega al nivel de las relaciones interpersonales. Al fin, lo único sustantivo, óntico, valioso, son las personas.

Entre los extremos, la prudencia convoca a considerar las categorías que Dussel (1965) ubica para la evaluación sobre la obra de España, Portugal y la Iglesia durante el periodo colonial. Expresa que una postura

llamada Leyenda Negra denigró totalmente de lo realizado, y otra postura denominada Leyenda Ortodoxa consideró perfecta la labor del Estado hasta identificarlo con la Iglesia. En su análisis, por ejemplo, sobre los obispos, expresa que su actitud es ambigua, mientras destaca que el nivel educativo de sacerdotes y religiosos jugó un papel de primera importancia en la revolución, tanto por su actitud promonárquica del comienzo, como por su militancia por la independencia después. Sobre Colombia, apunta:

En Colombia el obispo de Santa Fe de Bogotá –don Juan Bautista Sacristán– no fue aceptado en un primer momento, y adoptando una posición conciliadora se le dejó gobernar su diócesis, murió en 1817. Igualmente, el obispo de Santa Marta murió en 1813 Sánchez Serrudo Carrillo –Cartagena– fue expulsado en 1812 porque no aceptó la Junta Revolucionaria. El obispo de Popayán, don Salvador Jiménez de Enciso Padilla, tomó posesión en 1818, cumplió una conversión manifiesta y profunda, y significó para la revolución su mejor fundamento. Escribió a Pío VII en abril de 1823 informándole positivamente de los nuevos gobiernos. La actitud de Bolívar –aunque política– fue muy prudente y respetuosa. (pp. 106-107)

167

En todo caso, para Dussel (1965) el momento de cambio de la Colonia a la República generó desorganización total del cuerpo episcopal, con el impacto de ello en ordenaciones, propiedades, archivos y parroquias. Por el contrario, los sacerdotes, dada las características de la educación con la que contaban y el arraigo entre el pueblo, jugaron un papel emancipador más importante que los criollos de la élite y, por ello, cientos fueron fusilados por los realistas. Por puesto, ello no fue homogéneo: mientras en México la acción fue decidida, en el Perú si acaso tuvo alguna importancia. Por su parte, los nuevos gobiernos, en general, fueron tolerantes en un primer momento, adoptaron medidas como los nuevos patronatos y establecieron la religión católica-apostólica y romana como la oficial, ahondando con ello la crisis de la Iglesia.

En algunas repúblicas, la cuestión trascendió y llevó a rupturas de proyectos. Fue el caso de Bolívar con Colombia y Venezuela. Roma, por su parte, tomó distancia de España y consolidó los acuerdos con las nuevas



repúblicas, aunque también en ciertos momentos retrocedió por la presión del rey de España, hasta lograr, a finales de los años treinta, una posición a favor de la relación directa con los gobiernos latinoamericanos.

En este caso, la Iglesia católica de Colombia, como extensión del mensaje de Cristo, estuvo cobijada por el carácter sagrado, sin embargo, en la medida en que se trató de hombres y de mujeres asumiendo la construcción del cristianismo, su finitud llevó a la Iglesia a enfrentar problemas que afectaron su unidad, su universalidad y su santidad.

Es aquí donde la historia –el hecho como objeto de la ciencia histórica profana– juega su papel, ya que la ambigüedad del comportamiento concreto de un miembro de la Iglesia puede ser estudiada por la ciencia histórica. Pero ese mismo hecho, visto bajo la luz de la fe, ya en referencia a la persona de Cristo y de la teología escatológica que él ha instituido en la historia, se transforma en un hecho con sentido en el plano de la historia sagrada (Heilsgeschehen) (Dussel, 1965).

Parafraseando a Dussel (1965), la comprensión histórica de la Iglesia católica de Colombia exige identificar y explicar los niveles o planos de su acción en el pueblo colombiano. Un primer aspecto que Dussel destaca de toda comunidad humana son los útiles o instrumentos materiales –herramientas– e intelectuales –ciencias– que, se supone, están orientados al bienestar de las personas; un segundo aspecto son los actos como acción de los sujetos y por lo mismo únicos, irrepetibles, intransferibles e incommunicables. Útiles y actos no son caóticos, se organizan en torno a un núcleo ético mítico como fin de una civilización. Este núcleo está sujeto a los modos como las personas y grupos actúan hacia ese fin, constituyéndose en *actitudes* existenciales o *ethos*.

Por otra parte, Dussel ubica el foco intencional del cristianismo, lo diferencia del núcleo ético mítico y enfatiza que, incluso cuando puede producir una civilización o confundirse con el núcleo ético mítico de una civilización dada, no son lo mismo.

Frente a los acontecimientos de mediados del siglo XX, Dussel (1965) no emite juicios concluyentes, más bien destaca su importancia e invita a considerar su probable significación histórica en un entorno de matices profundamente revolucionarios. “De todo esto podemos decir, para concluir, que estamos demasiado próximos a los hechos para hacer una historia, pero que ciertamente hay hechos que son ‘históricos’ en el presente latinoamericano” (p. 153).

En un aparte denominado “Enjuiciamiento del catolicismo latinoamericano contemporáneo”, Dussel (1965) ofrece una definición de catolicismo donde, más allá de lo universal como cuestión geográfica, se refiere al aspecto teológico de la gracia para todos, en todo lugar y tiempo, en oposición a lo sectario o cerrado. Cuestiona a la vez que la gran masa católica de América Latina no tiene conciencia auténtica de la fe, mientras una pequeña élite gana progresivamente conciencia histórica de su lugar anticonservador e incluso revolucionario, lo cual exige un examen histórico que pueda aclarar los caminos que lleven a la solución de los problemas que se enfrentan. Un hacer historia que implica descubrir en el pasado y en el presente a los grupos proféticos que anuncian la “fe consciente y la caridad eficaz”:

La historia, si pretende ser ciencia, no es la manifestación de aspectos negativos e inconexos, sino, muy por el contrario, la explicación del presente por sus causas; es decir, es necesario, por una parte, mostrar los *orígenes* de los fenómenos actuales, nosotros lo hemos esbozado: la crisis del siglo XIX y el renacimiento del siglo XX al nivel de las élites, y por otra, descubrir en el pasado, si se nos permite la expresión, los grupos ‘proféticos’, que adelantándose a su tiempo vislumbraron, en toda su profundidad, la problemática del próximo futuro, conduciendo a los otros hombres con autoconciencia. (p. 157)

Para Dussel (1965), esa población sobre la cual debe hacerse el juicio de la histórica científica profana y sagrada, está dividida en cuatro: habitantes del campo, habitantes de las ciudades, nativos y extranjeros, con un mundo

rural anclado a lo colonial y un mundo urbano que vive lo industrial, dos realidades sin contemporaneidad ni transformación armónica ni progresiva, lo cual prácticamente es extensivo a la mayoría frente a la élite minoritaria. Para Dussel (1965), América Latina ni es tierra de misión en su totalidad, ni es tierra católica en su plenitud. Resume:

Creemos que la verdad es otra: América Latina es un pueblo evangelizado a medias –indios, mestizos y criollos– y descristianizado por desconcierto, en el caso de los extranjeros; es decir, es inicialmente católico, pero es igualmente tierra de misión. La masa ignorante o docta posee una fe incipiente; una minoría debe evangelizar con los signos que los tiempos le exigen manifestar. (p. 161)

Frente a esta doble característica de la Iglesia en América Latina, propone abordar la reflexión sobre la trilogía Iglesia, fe y cristianismo, en la vía de reflexionar sobre la construcción del cristianismo auténtico en contraste con la preservación de las instituciones y las formas institucionales, aunque en nada comulguen en una fe auténtica. En función de una evangelización coherente con los principios cristianos, Dussel (1965) pondera la necesidad de contar con la denominada élite católica, ese grupo de personas cuya fe y caridad es viviente y efectiva, para de entre ella escoger cuadros para formar y comprometer con la construcción de lo cristiano en una sociedad profana, pluralista y tolerante.

Este proceso de llevar el mensaje atiza la importancia de un signo comprensible para la masa o pueblo. En Dussel (1965), ese signo debe ser la justicia que bien cabe como esencia de la fe, en contra de la lectura que asocia exclusivamente lo católico con el conservadurismo, el falso tradicionalismo y la nueva cristiandad, aunque tampoco debe ignorarse su presencia y su fuerza. En este marco, Dussel ve el marxismo como una realidad que ha llamado a un examen profundo a la Iglesia católica, a raíz de lo cual el movimiento de laicos comprometidos se encuentra actuante en sindicatos, gremios y partidos políticos, como un actor destacado de las transformaciones estructurales y los cambios civilizatorios.

El Concilio Vaticano II es un momento y un proceso que contribuyó y seguirá contribuyendo profundamente a los cambios referenciados. Este es considerado por Dussel (1965) en los siguientes términos:

El Concilio Vaticano II, por la acción ciertamente profética de Juan XXIII, que permitió que el Espíritu hablase en la conciencia colegial de los obispos de todo el mundo, ha invertido el ‘sentido’ de la interpretación de la Historia, y aquellos que estaban relegados, en silencio, cuyos libros nunca habían recibido el ‘nihil obstat’, se encuentran ahora a la cabeza de la reflexión teológica, pastoral, científica en la Iglesia. (p. 169)

En relación con la Iglesia católica de Colombia, los niveles o planos de análisis propuestos por Dussel exigen revisar el proceso de fetichización de las “instituciones cristianas”, tanto como la negación absoluta de la necesidad de las instituciones. Asumiendo la encarnación como dogma fundante e irrenunciable, Dussel (1965) llama a entender el contenido de la Iglesia como “La Trinidad que asume en la Persona de Jesucristo la Humanidad histórica por medio de la sacramentalidad –esencialmente el Misterio Eucarístico– y el Dogma de su Iglesia viviente; es decir, el reino de Dios” (p. 31).

En este sentido, es necesario explorar si la Iglesia católica de Colombia ha establecido un diálogo desde su foco intencional con el núcleo ético mítico de la civilización occidental y las civilizaciones subalternas que luchan por pervivir. Cabe a su vez observar la relación con los útiles y los ethos, por lo demás, permanentemente cambiantes en el largo siglo XX eclesial que arranca en 1887. A propósito del ethos, Dussel (1965) identifica el ethos cristiano con la caridad, como amor interpersonal divino, distinto de la “mera filantropía”, posible gracias a la fe o el foco intencional cristiano.

Referencias

- Dussel, ED. (1967). *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Estela IEPAL.
- _____. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires EUDEBA.
- _____. (1969, 1970, 1971). *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504 – 1620)*. Cuernavaca, México: Centro Intercultural de Documentación CIDOC. Tomos I a IX. 1967 (1969, 1970, 1971). Tomo I (Págs. 259), Tomo II (Págs. 297), Tomo III (Págs. 330), Tomo IV (Págs. 251), Tomo V (Págs. 310), Tomo VI (Págs. 371), Tomo VII (Págs. 237), Tomo VIII (Págs. 280), Tomo IX (Págs. 231).
- _____. (1970) *América Latina y la conciencia cristiana*. Departamento pastoral del CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano IPLA. Quito Ecuador: Editorial Don Bosco, Colegio Técnico Don Bosco.
- _____. (1972). *Caminos de la liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires: Latinoamérica libros.
- _____. (1972). Para una de-strucción de la historia de la ética. Mendoza, Argentina: Editorial Ser y Tiempo.
- _____. (1973, 1979, 1980). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975. Tomo IV, Tomo V.
- _____. (1973-1974). *América Latina, dependencia y liberación Antología de ensayos antropológicos y teológicos*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Fernando García Cambeiro. Tomo I a II.
- _____. (1974) *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Guadalupe.
- _____. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (1976) *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1977). *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación*. México: Editorial Edicol.

- _____. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Editorial Extemporeos.
- _____. (1977). *Religión*. México: Editorial Edicol.
- _____. (1979). *El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- _____. (1980). *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1982). *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca, España: CEHILA, Ediciones Sígueme.
- _____. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1985). *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*. Bogotá, Colombia: Siglo XXI Editores.
- _____. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos*. México: Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- _____. (1990). *El último Marx y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI Editores y Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- _____. (1992). 1492 *El encubrimiento del otro*. La Paz, Bolivia: Plural Editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés.
- _____. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación 1492 – 1992*. Madrid y México: Mundo Negro – Esquila Misional.
- _____. (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.
- _____. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- _____. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- _____. (1975). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires EUDEBA

Capítulo 3

Fundamentación bíblica y teológica de los principios de verdad, justicia, reparación, reconciliación y paz

*Luis Ernesto Flórez Suárez**

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.

SI 85: 10-12

175

Los conceptos de verdad, justicia, reparación, reconciliación y paz, constituyen los principios claves en los que están sustentados los cimientos del proyecto de investigación Paz e Iglesia, que tiene el propósito de hilvanar un análisis pertinente y propositivo del conflicto armado en Colombia. Dicho conflicto ha estado presente desde la configuración del mismo Estado colombiano y tiene origen multicausal, entre las que se circunscriben y actúan diversas dimensiones y dinámicas de la organización social, como la política, la económica, la jurídica, la religiosa, la cultural, la ambiental y la de seguridad. Dicho conflicto se ha caracterizado por el enfrentamiento y la lucha por el control territorial entre los grupos insurgentes, entre los que sobresalen el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), los grupos al margen de la ley

* Profesor de Unicatólica y de la Universidad Javeriana de Cali. Licenciado y con Magister en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Integrante del grupo de investigación Yeshúa. Investigador principal del proyecto Iglesia y Paz
lflorez@unicatolica.edu.co



como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) y las Bacrim (Bandas Criminales), y el Estado, representado por el ejército.

Las consecuencias del conflicto colombiano son numerosas y desastrosas: la más cruel e inhumana han sido los 8.408.123 de víctimas (RNI – Red Nacional de Información, 2018) y los más de diez tipos de violencia, entre los que se cuentan las masacres, los asesinatos, la desaparición forzada, la tortura, entre otros. Aquí cabe señalar que el desplazamiento forzado es el que más víctimas ha ocasionado, con una cifra aproximada de 6.773.138 personas para 2017 (Castrillón-Guerrero et al., 2018).

176

(...) Alberto Lleras Camargo dijo alguna vez que en nuestro país ‘sangre y acumulación iban juntas’ (tomado de Fajardo, D., 2012). En efecto, el desplazamiento forzado presenta esas dos caras, como cabeza de Jano: uno de sus perfiles afirma que los casi seis millones y medio de colombianos que han sido desplazados forzosamente de sus lugares de origen lo han sido por causa del conflicto armado, obligados a huir de sus tierras en medio del fuego cruzado, las amenazas y las retaliaciones de los actores armados; el otro perfil, que lo complementa, diría que el conflicto armado ha sido usado como instrumento de despojo y desalojo de territorios codiciados por muy variados actores. Por cualquiera de las dos causas, se ha demostrado que los excesos de violencia son también una estrategia de desplazamiento: la sevicia, las masacres, la tortura, las desapariciones forzadas, los asesinatos selectivos, las minas antipersonas sembradas en el territorio, el reclutamiento forzado de personas menores de edad; todos los actos de violencia son expulsos, todos son un mensaje imperativo que conmina a las víctimas a abandonar su lugar. (Hernández Sabogal et al., 2015, p. 17)

Este panorama cruel y desolador se convierte en el gran reto para la consolidación de la paz en Colombia, de ahí que uno de nuestros fines es consolidar un marco teórico con la fundamentación de estos grandes principios, desde la perspectiva bíblica y teológica, para desarrollar el análisis del papel y los aportes de la IC a los procesos de paz en Colombia.

Es necesario recalcar que la comprensión y el análisis de los procesos de paz en Colombia, donde la IC ha ejercido como mediadora, implica realizar una precisión conceptual y material de los principios de verdad, justicia, reparación, reconciliación y paz para determinar y dimensionar los alcances, los retos, las dificultades y los avances de cada una de estas nociones. Así se podrá salirle al paso a las ambigüedades y contradicciones que encontramos en el discurso del público colombiano, que son de uso común, y que a su vez se convierten en la concreción de las aspiraciones de las grandes mayorías excluidas y marginadas.

El respeto y la garantía de estos principios por parte del Estado y de cada una de las fuerzas que integran la sociedad civil facilitarán la superación del conflicto colombiano de forma duradera y permanente, puesto que favorecerá la reconstrucción de las comunidades y las regiones afectadas y golpeadas por el flagelo de la violencia. En otras palabras, el pleno respeto de estos principios permitirá darle vuelta a la página para mirar hacia adelante con dignidad; pero solo después de entender qué fue lo que pasó y por qué pasó, y haber atendido integralmente a todas las víctimas.

177

No cabe duda de que dichos principios constituyen el soporte de una paz firme y duradera. Sin embargo, la comprensión de la verdad, la justicia, la reparación, la reconciliación y la paz ha de ser holística, y no concebirse de forma yuxtapuesta o aislada. Estos cinco conforman una sinergia en la que se entrelazan recíproca y permanentemente, formando un tejido que permite no solo a las víctimas, sino a la sociedad en general, hacer avances significativos hacia la reconstrucción de sus vidas y la realización de una sana convivencia social donde cada ciudadano pueda alcanzar sus sueños con dignidad. Ello exige otorgarles a los principios el sentido de visibilidad, operatividad y realidad mediante la puesta en marcha de políticas, investigaciones y metodologías que redunden y beneficien el desarrollo social, económico, político y cultural de la sociedad colombiana.

Es decir, estos principios en los que se clarifica y se desvanece el conflicto colombiano deben dejar de ser superfluos, retóricos e inalcanzables, y



convertirse en lecciones cotidianas, actitudes de vida y pistas que orienten y favorezcan la construcción de una paz indestructible en Colombia.

La construcción teórica entonces se desarrollará sobre la base de tres grandes fuentes: i-. Los estudios de biblistas y teólogos que ayudarán en la caracterización bíblica y teológica de cada uno de los principios. ii-. Los aportes y las directrices contenidas en el compendio de la Doctrina Social de la Iglesia Católica (DSI) sobre los mencionados principios, y iii-. Los documentos conclusivos del CELAM que son las Conferencias Episcopales de América Latina (Medellín, Puebla, Sto Domingo y Aparecida). Cabe resaltar que un aspecto relevante de las Conferencias es el valor profético de ellas mismas que se muestra a través de la lectura atenta de los signos de los tiempos en los contextos correspondientes, la iluminación de la Sagrada Escritura en la procura de generar respuestas y metodologías de trabajo para superar las graves problemáticas sociales en cada uno de los países latinoamericanos.

178

1-. La verdad

Solo el de conducta intachable, que practica la justicia y de corazón dice la verdad; que no calumnia con la lengua, que no le hace mal a su prójimo ni le acarrea desgracias a su vecino.

SI 15: 2-3

1.1-. Fundamentación bíblica y teológica de la verdad

La Real Academia Española de la Lengua (RAE) dice de la verdad que procede del latín *Veritas, -atis*. Se define como la conformidad de las cosas con el concepto que de ellas forma la mente. De igual modo, significa la correlación con lo que se dice, con lo que se siente o se piensa. También tiene que ver con la propiedad que tiene una cosa de mantenerse siempre ella misma sin mutación alguna. Es una expresión que se caracteriza por ser

clara, verdadera, real, indubitable, sin rebozo, ni artificio y sin tergiversación o engaño, con que a alguien se le corrige o reprende (RAE, 2017).

En el lenguaje común se afirma que es verdadero un pensamiento, una palabra o un hecho que sea conforme con lo real. Es decir, la realidad misma se desvela, es clara, trasparente, diáfana. Sin duda esta concepción intelectualista de los griegos es la que nosotros manejamos. Sin embargo, la noción bíblica de verdad es diferente: se cree en una experiencia religiosa, que es la experiencia del encuentro con Dios. La verdad veterotestamentaria es ante todo la fidelidad a la alianza, mientras en el NT viene a ser la plenitud de la revelación centrada y expresada en Cristo (Leon-Dufour, 2001).

El término *verdad* tiene tres connotaciones: hebrea, griega y latina. En la cultura semita el término verdad se formó del hebreo *Zemeth* que es sinónimo de sólido, válido, auténtico. Para los griegos, etimológicamente la palabra *a-letheia* está compuesta de un “a” privativa y de la raíz “lath”: estar encubierto. Es decir, la verdad para los filósofos griegos consistía en la búsqueda de la esencia y el origen de las cosas de forma objetiva y racional. En cuanto a la connotación latina, el origen del término verdad proviene del latín *veritas, veritatis*, que significa que lo que se dice corresponde con lo que sabemos, sentimos y pensamos de la realidad. De ahí que la verdad se comprenda como la realidad descubierta, la “no ocultación” o lo expresado e indicado como lo es realmente (De la Potterie, 1966).

179

Según el NT, la verdad es lo que tiene certeza, seguridad, y se puede confiar (2 Cor 1: 20). En este sentido, la verdad es la cualidad de lo que es estable, probado y en el que la persona se puede apoyar. En Jr 14: 13, una paz de verdad es una paz sólida y duradera; y en Gen 24: 48, un camino de verdad se comprende como un camino a la meta. Por lo tanto, entre *aletheia* y *zemeth* hay correspondencia en relación con el significado de fidelidad y confiabilidad. Otros términos relacionados son *aletheia* con *althes*, que refiere a personas genuinas, honradas, sin maldad. En este caso, en el NT es aplicada solo a Jesús y a Dios, pero no a los seres humanos. *Althinos* viene a ser lo real, lo auténtico, lo verdadero, lo que es digno de confianza,

y althos es en verdad lo cierto y lo real (Leon-Dufour, 2001). “Tanto en el Nuevo como en el Antiguo Testamento se habla de la verdad de la fidelidad y firmeza de Dios, que permanece en su promesa y es el mismo para su pueblo, a lo largo de los avatares históricos” (Schlink, 1977, p. 2).

De otra parte, el concepto *Semeth* en la mayoría de los casos se refiere al principio de la fidelidad y no a la verdad doctrinal o lo que es lo mismo, un conjunto de creencias. En este caso, cuando se aplica a Dios, significa que Él es leal consigo mismo, que opera en armonía con sus propios atributos divinos. Un vocablo relacionado con *zemeth* es *zemunah* que expresa firmeza, fidelidad y que es traducido por verdad. Pues solo lo que es verdad es digno de confianza plena, firme y duradera. La verdad en la Biblia es clara y contundente. En cuanto al Dios trinitario, Dios es el Dios de la verdad, el Hijo es la verdad y el Espíritu es la verdad. La Palabra y la ley es la verdad, todas las obras son la verdad, sus consejos son la verdad (Is 25: 1) y sus juicios son la verdad y la Iglesia ha de ser la columna y el baluarte de la verdad a tiempo y destiempo. Los seres humanos tienen el compromiso de llegar al conocimiento de la verdad (Leon-Dufour, 2001).

De otra parte, la verdad en el sentido bíblico es verdad histórica. Es decir, se concibe como fidelidad y permanencia a la alianza donde Dios anhela llevar al ser humano a una vida de comunión con Él, y no en sentido filosófico, que es la conformidad del entendimiento con la cosa. Nosotros los occidentales somos herederos de la cultura griega, en especial de Platón y Aristóteles quienes, imbuidos de su mentalidad, consideraron

La verdad como algo abstracto, una idea que hay que deducir de lo sensible. La filosofía de Platón opone espíritu y materia, hasta tal punto que esta impide captar la idea pura, preexistente en sí misma en un punto divino. Aristóteles llega a la idea pura por medio de sucesivas abstracciones de lo sensible. (Benoit, 1966, p. 1)

La verdad en el conocimiento semítico presente en el texto bíblico es algo muy concreto, que

(...) llega a alcanzarse por el amor, por la acción, por todo el ser, y no solo por la inteligencia. La verdad se ‘encuentra’. Cuando Dios dice ‘Yo te conozco... procura conocerme tú a mí’, no se trata de adquirir una idea abstracta, sino una familiaridad, un encuentro personal. (p.2)

Según la Biblia, Dios no es una idea, es una persona. Es decir,

(...) es un ser que se encuentra, que ama, que habla, que crea todas las cosas, que dirige la historia (cfr. Ex 34: 6-7). Dios, en la Biblia, se manifiesta como un ser personal, que ama y es justo. Bondad y Justicia. No una idea abstracta, sino el encuentro de Alguien a quien se amará, a quien se seguirá, con quien se caminará. (p. 2)

En el mismo sentido, la Biblia no es un recetario de respuestas a todo tipo de verdad o que tenga la última palabra sobre cualquier cosa, incluida la ciencia, la historia y todos los conocimientos naturales. Según Benoit, la Biblia enseña un determinado género de verdad: “La Verdad que Dios ha querido ver consignada en las Sagradas Escrituras, en orden a nuestra salvación” (p.2), y como lo confirma la Constitución Dei Verbum del Concilio Vaticano II.

De otra parte, la verdad desde la perspectiva bíblica implica obediencia a la realización en la historia del plan de salvación.

Es que la verdad, aquella que procede del Dios vivo por su revelación histórica, no es ni puede ser simple explicación teórica de cosas no sabidas, ni sobrenatural iluminación del entendimiento humano, sino compromiso creador y transformador de la historia abierta a la trascendencia. (Parra, 1987, p.60)

De esta forma, la verdad en el ámbito eclesial deja de ser un asunto de instrucción, de aprendizaje de una doctrina o de repetición de conceptos, puesto que la práctica de la fe es un imperativo evangélico. En san Pablo, muy a menudo, “verdad” es sinónimo de “evangelio”: “...vosotros, que escuchasteis la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación...” (Ef 1: 13.)

La base de la verdad suprema no es una idea o una frase, sino la fe en el Dios uno y trino, revelado en Cristo, el hijo Dios hecho carne y salvador, quien constituye el fundamento de la salvación y a la vez la misión para el mundo que es la de predicar, bautizar y celebrar en nombre de Cristo con la promesa de que Dios obra en el mundo a través de estas acciones humanas. Es decir,

Anunciar la salvación de Dios significa testificar al Jesús histórico como el Señor presente (...) ambas estructuras, oración y testimonio, encuentran su significación en su correlación intrínseca: sin el testimonio, la oración es un monólogo; sin la oración, el testimonio se queda en propaganda. (Schlink, 1977, p. 2)

Y, así, en estas respuestas de la fe se realiza la penetración y el avance de la verdad en el mundo: se muestra la verdad como presente.

182

Tanto en el Nuevo Testamento como el Antiguo Testamento el concepto de verdad no aparece en plural, se habla siempre de la verdad en singular y esta no puede ser sino Cristo Jesús en cuanto revelación única y definitiva de la verdad divina (Schlink, 1977). En contraposición al lenguaje común y corriente que afirma que algo es verdadero, ya sea un pensamiento o una palabra que ha de estar conforme con lo real, no oculto, la verdad resulta clara y evidente. Como ya se mencionaba, esta concepción intelectualista de verdad tiene su asentamiento en la cultura griega y ha llegado hasta nosotros hoy, donde la hemos hecho nuestra. Esta perspectiva es contraria a lo que plantea la noción bíblica de verdad que está fundada en una experiencia religiosa, la experiencia del contacto personal con Dios. Mencionemos algunos ejemplos: la fidelidad a la alianza, a la justicia, al derecho y al amor al prójimo.

La verdad desde la perspectiva cristiana no consiste en la conquista de lo real mediante el esfuerzo del pensamiento o del raciocinio: es la revelación del Padre, manifestado en su hijo Jesucristo e iluminada por el Espíritu, a la que el cristiano acoge en la fe para transformar y significar

la existencia, hasta el punto como lo exige la liturgia: manifestaremos en nuestras acciones la luz de la verdad (Leon-Dufour, 2001).

Indudablemente, la verdad es una compañera inseparable de la justicia y de la misericordia. La verdad no ha conducir a la venganza, sino más bien a la reconciliación y al perdón. En el contexto de la guerra y la violencia

(...) es contar a las familias desgarradas por el dolor lo que ha ocurrido con sus parientes desaparecidos. Verdad es confesar qué pasó con los menores de edad reclutados por los actores violentos. Verdad es reconocer el dolor de las mujeres víctimas de violencia y de abusos. (Opus Dei, 2017, p. 56)

1.2-. La visión de la verdad según los documentos del Magisterio de la Iglesia

Según los documentos del Concilio Vaticano II, en la Dei Verbum la verdad está asociada a la palabra de Dios, que tiene la finalidad de comunicar la revelación a los seres humanos realizada en Cristo Jesús; de ahí que revelación y misterio están siempre unidos. Desde esta perspectiva, cabe distinguir entre la verdad de la escritura en orden a nuestra salvación y la verdad histórica. “La primera se sitúa en un plano vertical, el de la relación de la Biblia con la intención divina; la segunda, en un plano horizontal, el de la relación de los relatos bíblicos con el pasado” (De Potterie, 1967, p. 4). Los grandes acontecimientos narrados en el libro del Éxodo como la conquista de la tierra, los milagros de Jesús, la fundación de la Iglesia, la resurrección y la ascensión de Cristo, constituyen la trama de la historia bíblica. Por lo tanto, la verdad salvífica supone y entraña su verdad histórica.

El criterio de la verdad de la Sagrada Escritura no tiene nada que ver con contenidos teóricos o dogmas, tampoco obedece a la correspondencia exacta entre texto y acontecimiento. Es decir, el criterio de la verdad en el texto bíblico está dado por el autor sagrado que tiene la intención de mostrar en los hechos las acciones de Dios en la historia. En 2 Tim 3: 16-17

183

dice que, “Toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena”. Y en el v. 15: “... conoce las Sagradas Escrituras, que pueden instruirte en orden a la salud por la fe en Jesucristo”. En efecto, la tarea del exegeta es la de iluminar el sentido religioso de los textos, situándolos en su contexto, que es donde acontece la historia de salvación. De esta manera, respeta la historicidad de la revelación y su finalidad esencialmente religiosa, que está orientada a la salvación del género humano (De la Potterie, 1966).

184

La constitución pastoral *Gaudium et spes* expresa que la tarea de la Iglesia es continuar la obra de Cristo bajo la tutela del Espíritu Santo, “quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido”. Desde la perspectiva cristiana, el testimonio de la verdad consiste en cumplir el deseo del Padre que consiste en reconocer y amar a Cristo en todos los hombres y mujeres con la palabra y con las obras (GS 93). Además, a ejemplo de Cristo, el énfasis de la verdad está en salvar y no juzgar, en servir y no ser servido (GS 3). En tal sentido, la IC ofrece una contribución de verdad a la situación del hombre en la sociedad cuando indaga el “por qué de las cosas”, en cuanto la concibe como una unidad y totalidad, con cuerpo, alma, corazón, conciencia, inteligencia y voluntad, y con el aporte realizado por las civilizaciones y las culturas en las que se expresa la sabiduría de la humanidad. En este orden de ideas, cabe traer a colación la exhortación griega *conócete a ti mismo*, como testimonio de la verdad fundamental, según la cual el hombre está orientado a conocerse a sí mismo (DSI 13-14).

El significado profundo de la existencia humana se revela en la libre búsqueda de la verdad, capaz de ofrecer orientación y plenitud a la vida, porque involucran a la persona en una respuesta que mide la profundidad de su empeño con la propia existencia. (DSI 15)

Por ello uno de los grandes desafíos a los que se enfrenta la humanidad contemporánea es la verdad misma del “ser-hombre” dentro del límite y

la relación entre naturaleza, técnica y moral. Esta pone de manifiesto los comportamientos que él tiene que adoptar respecto a lo que es, puede hacer y debe ser. Por lo tanto, “El carácter universal e integral de la salvación, ofrecida en Jesucristo, hace inseparable el nexo entre la relación que la persona está llamada a tener con Dios y la responsabilidad frente al prójimo, en cada situación histórica concreta” (DSI 40).

La Iglesia como madre y maestra está orientada y dirigida al hombre en concreto para salvarle su condición existencial e histórica. La inspiración fundamental para ello la encuentra en el evangelio que es mensaje de liberación y reconciliación, de justicia y de paz. En tal sentido, la imagen del buen pastor es uno de los iconos más dicentes para entender y comprender su razón de ser (DSI 16 y 86). Desde esta perspectiva, la encíclica *Mater et magistra*, a través de los conceptos *comunidad* y *socialización*, actualiza el proceso de compromiso de toda la comunidad cristiana. Expresa que la IC está llamada a colaborar con todos los hombres en la verdad, en la justicia y en el amor para construir y evidenciar una auténtica comunión, incluyendo todas las esferas de la sociedad. Desde esta perspectiva, “el crecimiento económico no se limitará a satisfacer las necesidades de los hombres, sino que podrá promover también su dignidad” (DSI 94). La búsqueda del bien común, la subsidiaridad y la solidaridad que constituyen los principios permanentes de la doctrina social de la Iglesia, recuerdan “que la sociedad surge de las relaciones de reciprocidad entre hombres libres que viven juntos y que, de este modo, contribuyen, mediante sus acciones y omisiones, a edificar o empobrecer la sociedad a la que pertenecen” (DSI 163). Por lo tanto,

185

(...) la persona por sí misma no puede realizarse si prescinde de su ser ‘con’ y ‘para’ los demás. Esta verdad le impone la búsqueda, de modo práctico y no solo ideal, del sentido y de la verdad que se encuentran en la vida social. (DSI 165)

En consecuencia, los hombres que tienden a honrar y atestiguar la verdad de modo responsable les dan un significado especial a las relaciones sociales: la convivencia entre los seres humanos es ordenada y provechosa

para todos; además, las personas y los grupos sociales se esfuerzan por resolver los problemas sociales de forma dialogada y respetuosa, buscando siempre el bienestar del otro (DSI 198).

El papa Benedicto XVI en la encíclica *caritas in veritate* integra la caridad en la verdad, arguyendo que Jesucristo en su vida terrenal, y con su muerte y resurrección, constituye la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad. En tal sentido, el amor es una fuerza extraordinaria que tiene su origen en Dios y que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz (CV 1); mientras que “la verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal” (CV 3). En consecuencia, la verdad es logos que crea diálogos y, por consiguiente, comunicación y comunión. Por lo tanto, en el contexto social y cultural actual, vivir la caridad en la verdad consiste en la adhesión a los valores del cristianismo como algo útil e indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral (CV 4). Sin verdad y sin amor por lo auténtico, no hay conciencia y responsabilidad social (CV 5).

En cuanto a la verdad de la fe, el Concilio profundizó al decir que la Iglesia, estando al servicio de Dios, está al servicio del mundo en términos de amor y verdad. Al respecto,

Pablo VI partía precisamente de esta visión para decirnos dos grandes verdades. La primera es que toda la Iglesia, en todo su ser y obrar, cuando anuncia, celebra y actúa en la caridad, tiende a promover el desarrollo integral del hombre. (CV 11)

Es decir, entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existe una estrecha relación que equivale a la relación entre el anuncio de Cristo y la promoción de la persona en la sociedad. “El testimonio de la caridad de Cristo mediante obras de justicia, paz y desarrollo forma parte

de la evangelización, porque a Jesucristo, que nos ama, le interesa todo el hombre” (CV 15). En esta misma perspectiva, el papa Francisco afirma que

La primera verdad de la Iglesia es el amor de Cristo. De este amor, que llega hasta el perdón y al don de sí, la Iglesia se hace sierva y mediadora ante los hombres. Es decir, donde la Iglesia esté presente, allí debe ser evidente la misericordia del Padre. En consecuencia, en cualesquier parroquia, comunidades, asociaciones y movimientos, en fin, dondequiera que haya cristianos, cualquiera debería poder encontrar un oasis de misericordia. (MV 12)

1.3-. La visión de la verdad según los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas

El documento de Medellín en un primer momento asocia la verdad al abandono de la confianza en los grandes maestros del pensamiento cristiano, al aceptar de manera servil filosofías de corte simplista y confuso, tales como el historicismo, el relativismo, el subjetivismo y el neopositivismo que atraen a muchos hombres y los deja caer en un cristianismo a la medida del hombre y no de Jesucristo, quien es el camino, la verdad y la vida (Jn 14). Jesucristo no busca comunicar verdades ocultas e incomprensibles para la persona; él lee la voluntad de Dios, su padre en la creación, en la historia y en las situaciones concretas que viven y padecen los hombres. En tal sentido, el verdadero desarrollo consiste en las condiciones más humanas para todos, poseer lo necesario para llevar una vida digna, el acceso sin tapujos a unos buenos servicios de la salud, a un digno trabajo y a los avances de la ciencia y el conocimiento. En este contexto, la verdad está circunscrita a la historia de la salvación, que es la acción de Dios a favor de la liberación integral y la promoción de la persona con todas sus dimensiones. La verdadera liberación exige una profunda conversión para que el “reino de Justicia, de amor y de paz” acontezca. De ahí,

El origen de todo menosprecio del hombre, de toda injusticia, debe ser buscado en el desequilibrio interior de la libertad humana, que necesitará

siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación. La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia, en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables. (DM 1, 3)

De igual manera, la Conferencia de Medellín solicita que las universidades sean “órganos superiores, consagrados a la investigación y a la enseñanza, donde la búsqueda de la verdad sea un trabajo común entre profesores y alumnos y así se cree la cultura en sus diversas manifestaciones” (DM 4, 21). Para ello, han de promover el diálogo entre las disciplinas humanas y el saber teológico en comunión con las exigencias más urgentes del hombre y de la sociedad, respetando el método propio de cada disciplina.

188

Los documentos de Medellín y Puebla ponen de manifiesto que la principal función del pastor es la de ser maestro de la verdad que viene de Dios y trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre: “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Jn 8: 32). De igual manera, el papa Pablo VI, en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, afirma:

El Evangelio que nos ha sido encomendado es también palabra de verdad. Una verdad que hace libres y que es la única que procura la paz de corazón: esto es lo que la gente va buscando cuando le anunciamos la Buena Nueva. La verdad acerca de Dios, la verdad acerca del hombre y de su misterioso destino, la verdad acerca del mundo. (DP I, 1)

En la misma perspectiva, nuestro servicio pastoral nos pide que guardemos, defendamos y comuniquemos la verdad, sin reparar en sacrificios (EN 78). Además, el sentido de la verdad para el cristiano es la de servir desinteresadamente a todos aquellos que reflejan el rostro sufriente del Señor, especialmente a los más pobres, más necesitados, a los marginados (LG 8).

De otra parte, no hay evangelización verdadera si no se anuncian de manera cuidadosa y celosa la vida, las promesas y el reino de Jesús de Nazaret, hijo de Dios (DP 1,2). En esta misma línea, se configura la verdad sobre la misión de la Iglesia que es la “congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz” y que le compete ser comunión de vida, de caridad y de verdad (LG 9). Para la IC, el evangelio constituye la verdad sobre el hombre llamado a la alegría y al gozo pleno. En tal sentido, San Ireneo escribió: “La gloria del hombre es Dios, pero el receptáculo de toda acción de Dios, de su sabiduría, de su poder, es el hombre” (Tratado contra las herejías III 20: 2-3) (Garitaonandia, 1999).

A la luz de la realidad de inequidad que vive el continente latinoamericano, la verdad viene a ser el reflejo de la distancia entre los muchos que tienen poco y los pocos que tienen mucho. Además, implica una denuncia a favor de los valores que son amenazados y la violación constante de los derechos fundamentales del hombre. Para ello, se invita a los científicos, técnicos y forjadores de la sociedad tecnológica, a que promuevan el espíritu científico en el amor a la verdad, con el fin de que lo que se investiga no esté permeado por los efectos negativos de una sociedad hedonista y tecnocrática. A cambio, se ha de incentivar y aplicar la tecnología a la creación de bienes y a la invención de medios destinados al desarrollo integral de los pueblos y comunidades (DP 1240).

189

La IV Conferencia de Sto Domingo retoma la III Conferencia de Puebla, que gira en torno a la verdad sobre Cristo, la Iglesia y el hombre, para que cale más hondamente en todos los estratos de la sociedad en búsqueda de su progresiva transformación. Esta intención ha de ser la preocupación principal de la nueva evangelización.

En Cristo todo hombre adquiere sentido pleno devolviéndole

(...) su verdad y dignidad de Hijo de Dios y no permite que ninguna realidad temporal lo absolutice, como los estados, la economía y la técnica, convirtiéndolo en una ficha de sometimiento y manipulación. Solamente



la Stidad de vida alimenta y orienta una verdadera promoción humana y cultura cristiana. (SD 31)

El reto de la Iglesia es que con su palabra y su testimonio ha de presentar a los adolescentes y a los jóvenes a Jesucristo en forma atractiva y motivante, de tal manera que sean capaces de reconocerlo como “el camino, la verdad y la vida que responde a sus ansias de realización personal y a sus necesidades de encontrar sentido a la misma vida” (SD 119). De igual modo, en consonancia con la súplica de Jesús al Padre, nos pide encontrar los caminos más eficaces para alcanzar la unidad en la verdad, “...que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17: 21).

De otra parte, una prioridad de la pastoral de la Iglesia hoy consiste en consolidar el espíritu y el trabajo ecuménico en la verdad, la justicia y la caridad (DS 135). De la misma manera, la educación cristiana se ha de fundar en una auténtica antropología cristiana,

(...) que significa la apertura del hombre hacia Dios como Creador y Padre, hacia los demás como a sus hermanos, y al mundo como a lo que le ha sido entregado para potenciar sus virtualidades y no para ejercer sobre él un dominio despótico que destruya la naturaleza. (SD 264)

La V Conferencia del Episcopado Aparecida enfatiza que solo la verdad unifica mediante el amor, que no es ajeno a ninguna cultura y persona, haciendo posible una verdadera humanización que se vierte en un auténtico progreso. En tal sentido,

Dios es la realidad fundante, no un Dios solo pensado o hipotético, sino el Dios de rostro humano; es el Dios-con-nosotros, el Dios del amor hasta la cruz. Cuando el discípulo llega a la comprensión de este amor de Cristo ‘hasta el extremo’, no puede dejar de responder a este amor si no es con un amor semejante: ‘Te seguiré adondequiera que vayas’ (Lc 9: 57). (DA 3)

Una de las afirmaciones fundamentales de la V Conferencia del Episcopado advierte que “solo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano”. Es decir, la verdad resulta evidente ante el fracaso de todos los sistemas que han excluido a Dios ante las abismales y agudas diferencias entre los pobres y los ricos, lo que convoca a todos “los dirigentes de nuestras naciones a defender la verdad y a velar por el inviolable y sagrado derecho a la vida y la dignidad de la persona humana, desde su concepción hasta su muerte natural”. En efecto, “Solo quien reconoce a Dios, conoce la realidad y puede responder a ella de modo adecuado y realmente humano” (DA 4).

De otra parte, la verdad guarda relación con una descripción objetiva de la realidad humana, de situaciones tales como la explotación laboral, que en la mayoría de los casos es generadora de condiciones de esclavitud; el vergonzoso tráfico de personas que incluye la prostitución, con el agravante que incluye a los menores de edad; y la situación de los refugiados, que cuestiona la capacidad de acogida y solidaridad de la sociedad y de las mismas Iglesias (DA 73). Por lo tanto, cuando la verdad, el bien y la belleza están desarticuladas de la persona humana y de sus exigencias fundamentales de una vida digna, ya no constituyen el criterio ético, porque la ciencia y la tecnología se han vuelto contra el mismo hombre que las ha creado. Ante estos grandes retos, el evangelio actúa como el faro iluminador que alienta, anima e inspira soluciones adecuadas a los problemas de la existencia en procura de una autentica promoción de la vida humana (DA 123 y 333).

La verdad es la identificación con Jesús, quien enseña a renunciar a las mentiras y ambiciones, haciendo de esta manera seres libres para que entreguen a los otros por amor (DA 137). Ello exige asumir la centralidad del mandamiento del amor: “ámense los unos a los otros, como yo los he amado” (Jn 15: 12). Este amor ha de ser el distintivo de todo cristiano y cristiana. Por lo tanto, ha de ser también una de las características más importantes de la Iglesia, comunidad discípula y misionera de Cristo, y en esto “reconocerán todos que son discípulos míos” (Jn 13: 35) (DA 138). De igual modo, el proceso que promueve la Iglesia implica la promoción

humana y la auténtica liberación de todo aquello que aliena y manipula al ser humano, sin lo cual no es posible un orden justo en la sociedad. Además, la promoción humana ha de ser integral y en la que la persona se sienta protagonista. Al respecto, san Ireneo nos dice que “la gloria de Dios es el hombre viviente”, aún el débil, el recién concebido, el gastado por los años y el enfermo (DA 339 y 417).

Sin embargo, y de manera lamentable, la verdad hoy por hoy esta encadenada al proyecto cultural clasista y elitista que ha logrado articular con la venia de empresarios, políticos y líderes religiosos el odio, el miedo, el individualismo y el acriticismo, como las bases de la convivencia de la sociedad colombiana, con el propósito individualista y parcializado de seguir manteniendo su dominio y control (Herrera Duque, 2017).

En este sentido, la verdad empieza a configurar un escenario de disputa y falsedad, como por ejemplo el plebiscito que se realizó el 3 octubre de 2016, que se usó como mecanismo de refrendación de los acuerdos realizados en la Habana (Cuba) entre el Estado Colombiano y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionario de Colombia (FARC), donde en últimas se impuso el “No” por un estrecho margen. Este hecho muestra a las claras la polarización que vivimos, producto de las mentiras por parte de la oposición que se dedicaron a distorsionar y deformar sin escrúpulos lo acordado. En este caso, la mentira se impuso sobre la verdad, azuzada por el odio, el rencor y el miedo a la insurgencia como el principal enemigo de la sociedad. Aquí conviene subrayar que la verdad es un valor ético y que guarda una relación estrecha con la realidad.

En este orden de ideas, uno de los elementos a considerar (...) será la construcción de un proyecto educativo ligado a procesos de socialización política temprana, que aporte a la transformación cultural sobre nuevas coordenadas inspiradas en la pretensión de superar la noción del Otro como amenaza, y lo articule en diálogos intersubjetivos para vivirlo y experimentarlo como posibilidad ante un futuro susceptible de ser compartido. (Herrera Duque, 2017, p.60)

Como lo señala Javier Giraldo, sentimos la crisis de la verdad en los medios masivos de comunicación, en la política, la publicidad, entre otras, cuando nos percatamos de sus mecanismos encubridores, parcializados, estrategias ficticias, el ocultamiento de las finanzas y ejecuciones presupuestales, y la manipulación de estadísticas, sentimientos y pasiones. En el caso de los medios de “información”:

Se silencian las cosas que no deberían silenciarse; se encubre –con silencio, tergiversaciones o manipulaciones– lo sucedido, o algunas de sus dimensiones, circunstancias y responsabilidades. Se avala o legitima, con informaciones falsas o interpretaciones forzadas, conductas o proyectos repudiables y perjudiciales para muchas personas, especialmente para los sin poder. (Giraldo Javier, 2000, párr. 1)

De igual manera, es diciente la crisis de la verdad en la justicia:

En el envilecimiento del testimonio humano por el soborno, la amenaza, el terror, la negociación de penas, la delación pagada, el anonimato como cobertura de irresponsabilidad y la garantía de impunidad como estímulo; en la manipulación de los procesos para buscar pruebas donde no puede haberlas y para no buscarlas donde sí puede haberlas; en las técnicas de ocultamiento o de ‘transformación’ de los hechos, los escenarios, los victimarios y las mismas víctimas. Todo recubierto por la arbitrariedad total en la ‘valoración de las pruebas’. (Giraldo Javier, 2000, párr. 4)

No cabe duda, la verdad es la piedra angular que permite reconstruir los sueños, los derechos y las reivindicaciones que tiñen de sentido la vida de tantos hombres y mujeres que seguirán luchando para que la dignidad humana de cualquier persona no se vuelva a ultrajar ni menospreciar. En tal sentido, recuperar la verdad es mantener la memoria para lograr el reconocimiento político y ético de las luchas de la población excluida, y vencer el olvido y el miedo de aquellos que pretenden el silenciamiento de los hechos y el encubrimiento de los victimarios. Sin embargo, el desconocimiento de la verdad conlleva que el Estado imponga una ley de

‘perdón y olvido’, prescindiendo de la memoria histórica, lo que implica no tener en cuenta la verdad de las víctimas y dar paso al aumento de la impunidad. En consecuencia, la verdad ha de ser integral e incluyente en todo y para todos. En tal sentido, no solo son suficientes las estadísticas oficiales, ni los expedientes de justicia y las publicaciones de los medios masivos para dar cuenta de las verdad, es necesario, la versión de las víctimas, sus familiares y amigos para que la verdad sea de verdad, la verdad (Comisión Colombiana de Juristas, 2007).

En el ámbito legal, según la ley 795 del 2005³², en el artículo 7, la sociedad, y en especial las víctimas, tienen el derecho inalienable, pleno y efectivo de conocer la verdad sobre los delitos cometidos por grupos armados organizados al margen de la ley, y sobre el paradero de las víctimas de secuestro y desaparición forzada. El derecho a la verdad se invoca a menudo en el contexto de las violaciones manifiestas de los derechos humanos y las infracciones graves del derecho humanitario. Las víctimas y los parientes de víctimas de ejecuciones sumarias, desapariciones forzadas, secuestro de menores o torturas exigen saber qué sucedió. “El derecho a la verdad entraña tener un conocimiento pleno y completo de los actos que se produjeron, las personas que participaron en ellos y las circunstancias específicas, en particular de las violaciones perpetradas y su motivación” (Comisión Colombiana de Juristas, 2007, p. 189). Es decir, “las víctimas y sus familias tienen el derecho imprescriptible a conocer la verdad acerca de las circunstancias en que se cometieron las violaciones y, en caso de fallecimiento o desaparición, acerca de la suerte que corrió la víctima” (p. 190).

Por otra parte,

(...) el conocer humano es una actividad biológica. La función más amplia dentro de la cual se inscribe es la de dar viabilidad biológica al ser humano,

³² La Ley 795 de 2005 sobre Justicia y Paz, tiene el propósito de facilitar los procesos de paz y la reincorporación a la vida civil de miembros de grupos armados al margen de la ley que se hayan desmovilizado individual o colectivamente, garantizando los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación integral.

individual y colectivamente considerado. La función de CONOCER LA REALIDAD no es independiente de OTRAS FUNCIONES: enfrentarse a la realidad; hacerse cargo de ella (lo práctico) y darle sentido (lo ético). Por esto, ni el conocer ni la verdad pueden estar “incontaminados” de un quehacer histórico (un proyecto histórico) que a su vez es portador de sentido (ante el cual no se puede ser indiferente, imparcial o desapasionado). (Giraldo Javier, 2000, párr. 7)

Recapitulando, es urgente y necesaria la búsqueda de la verdad:

La que no se nutra de barreras objetivas entre el objeto y el sujeto, ni de miedos o terrores que bloquean compulsivamente la adecuación entre la verdad interior y la verdad exterior; la que no se nutra de ostracismo o de satanización de lo que muchos seres humanos, que arriesgaron sus vidas, creyeron justo proponer a la sociedad; la que no cierre las compuertas de la memoria y del pasado con amenazas de nuevos baños de sangre; la que no le tema a un debate transparente de los intereses que la contextúan o inspiran; la que tome posición en favor de las mayorías deshumanizadas; la que se inscriba en la búsqueda de una sociedad menos discriminadora; la que no le tema a las transformaciones exigidas por principios éticos ineludibles; la que se apasione por su propia transparencia. (Giraldo Javier, 2000, párr. 15)

2-. La Justicia

Más bien, busquen primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas les serán añadidas

Mateo 6: 33

2.1-. Fundamentación bíblica y teológica de la justicia

La justicia es un término polisémico. Según la Real Academia Española de la Lengua (RAE) viene del latín *Iusticia*. Hace relación al principio de justicia moral que consiste en dar a cada uno lo que le corresponde o

pertenece. De otra parte, viene a significar el derecho, la razón y la equidad. De igual manera, está dentro del conjunto de las virtudes, porque es bueno quien la tiene. Es decir, es aquello que se debe hacer según el derecho y la razón. De otra parte, es vista como pena o castigo público (RAE, 2017).

Desde la perspectiva bíblica, el concepto de justicia tiene tres significaciones esenciales que proceden de las siguientes raíces: *Din*, *Shafat* y *rib*. Como primera, de la raíz verbal *din* se derivan dos sustantivos: por una parte, dan encarna el juez o *dayan* (Dios Juzgará 1 Sam 24: 16) y, por otra parte, *din* viene a significar el derecho de alguien. Por lo tanto, el verbo *din* designa el acto de justicia destinado a establecer la legalidad de los decretos, juicios y leyes. De igual modo, “se aproxima a la justicia distributiva del derecho romano que consiste en dar a cada uno según lo que se le debe”. Es decir, juzgar (*din*) consiste en considerar y evaluar la causa de alguien, como se señala en Pr 29: 7 donde el justo conoce la causa de los pobres: abre tu boca para dar sentencias justas, para defender (*din*) al pobre y al desvalido (Pr 31: 9); y en Jeremías exige la práctica de la justicia a la casa real de Judá (...): administrad justicia (*din*) cada mañana (Jr 21: 12). Esta forma de justicia no es la más distintiva en la Biblia (Verkindere, 2001).

La segunda significación está supeditada a la raíz *shafat* de la que derivan *shofet*, que expresa juez, y *mishpat*, que significa el derecho y el plural. *Mishpatim* viene a ser los juicios, las decisiones de justicia. El término *shafat* es el sobresaliente en el lenguaje judicial bíblico para designar el acto de juzgar, no obstante, su campo semántico es mucho más amplio que el solo hecho de hacer justicia, promulgar un juicio o una sentencia. Dicho término “tiene el sentido de gobernar y designa cualquier intervención efectuada en la vida social para hacer que cese un desacuerdo o impedir una injusticia que turba la armonía entre dos partes” (Verkindere, 2001, p. 16). Es decir, el Señor se alegra de que Salomón haya solicitado el *discernimiento para gobernar* (*shafat*) con *rectitud* (1Re 3: 11). Por lo tanto, viene a expresar un acto del juez que sabe discernir entre lo que es bueno e injusto, inocente y culpable para restituir la equidad y el orden de la palabra. Cabe aclarar que la

finalidad no es el respeto riguroso de la legislación, sino el restablecimiento de las relaciones armoniosas que cimentan la unidad del pueblo. En tal sentido, se le recomienda al juez que sea imparcial y que rechace los regalos (Dt 16: 19).

La tercera significación está fundada en la raíz hebrea *rib* que se traduce a pelear o disputar fuera de los contextos no judiciales. Es decir, consiste en una confrontación verbal entre dos personas implicadas y que solo ellos se pueden acusar recíprocamente. Por tanto, no es un proceso en el que intervienen unos abogados tomando la palabra de los sujetos en contienda. “El *rib* es algo distinto de un debate judicial, es un diálogo”. De ahí que el fin primordial es no destruir o aplastar al culpable, sino lograr convencerlo de su falta al haber roto la relación justa con el otro, para que salga de su situación de injusticia. Es decir, procurar la vida y la curación. Por tanto, normalmente estos procesos terminan con una reconciliación, un perdón o un pacto renovado, como lo expresa el libro de Gn 31: 44: Hagamos un pacto tú y yo, y quede como testimonio entre nosotros (Verkindere, 2001, p.19).

En la connotación del término *rib*, el juzgar no se limita a hacer justicia a distancia de las personas en conflicto, sino a intervenir para restaurar las relaciones justas que han de imperar siempre, ya que procuran la buena convivencia. En este sentido, cobra vigencia y pertinencia el papel que desenvuelve la Iglesia en los distintos procesos de paz, ya que su tarea es la de aportar para que la justicia se instaure en el corazón de la sociedad en todos los ámbitos, tanto universal, como nacional, regional, local y familiar. Al estilo del profeta que amonesta en todo tiempo y momento para que la justicia no sea burlada ni pisoteada por los jefes y gobernantes (“Escuchad esto, jefes de Jacob, gobernantes de Israel, que despreciáis la justicia y torcéis el derecho” (Miq 3: 9)), tanto Miqueas como Amós denuncian la perversión de la justicia y el derecho a lo que la IC está llamada a conservar:

Para Miqueas, lo mismo que para Amós, si el derecho se ha convertido en veneno es porque la autoridad que debía asegurar el derecho y la justicia está ausente o es deficiente.

Las principales instituciones dirigentes del país, el rey y los notables, los sacerdotes y los profetas, están absolutamente corrompidos por el dinero. Entre ellos, el respeto por el otro, incluso por el hermano israelita, ya no basta. El dinero es la norma y fundamenta el derecho. (Verkindere, 2001, p. 30)

Así pues, le corresponde al rey la misión de hacer valer y mantener, dentro del pueblo de Israel, una conducta fiel a la comunidad, la lealtad y la solidaridad, la paz y la justicia que ha recibido como don de Dios.

De otra parte, en la tradición profética veterotestamentaria, el querer y exigir la justicia constituyen una señal de la identidad de Dios: “Yo soy el Señor, vuestro Dios, que implanta en la tierra la lealtad, el derecho y la justicia, porque en eso me complazco” (Jr 9: 23). La comprensión de la justicia se concretiza en las relaciones sociales que consisten en liberar al oprimido, rescatar a la víctima reivindicando sus derechos negados y pisoteados. Desde esta perspectiva los profetas anunciaron que el Mesías realizaría de manera plena el derecho y la justicia, como lo corrobora el oráculo:

Mirad que vienen días en que suscitaré a David un germen justo: reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en seguro; y este es el nombre con que la llamen: Yahveh, justicia nuestra. (Jr 23: 5-6)

Por lo tanto, las poblaciones más pobres y excluidas son las víctimas de los conflictos sociales y políticos que vive el país; su situación de pobreza, miseria y sometimiento constituyen una constante violación de la dignidad humana, que se convierte en un pecado social que debe ser denunciado para que acontezca la justicia.

En el lenguaje bíblico, la justicia y la paz son inseparables y se comprenden como don de Dios: “La justicia y la paz se abrazarán” (Sal 85: 11). Es decir, la justicia es expresión de paz, ya que tiene que ver con la integridad y la plenitud saludable y vigorosa de la existencia humana. Dios hace brotar la

paz y la justicia al instituir una sociedad nueva: “La tierra producirá lealtad y la justicia mirará desde los cielos” (Sal 85: 13).

Bíblicamente, el término “justicia” indica sobre todo el estado de conformidad del ser humano y del pueblo en general, con una visión trascendente de la humanidad en la que se concibe a Dios como creador y liberador del mismo género humano. En otras palabras, es comprensible con un estado personal y comunitario de buena relación y comunión con Dios, con los otros y con el universo (Sal 15: 17). En el AT, el ser humano es justo cuando se adhiere íntegramente a la voluntad de Dios (Gn 15: 6). En este caso, es fiel a la alianza y a sus obligaciones (Ez 20: 21-24; Dt 9: 16) y vive de ese modo las relaciones con los demás (cf. Is 5: 1s; Ez 18: 1ss) y de manera preferencial con los que viven en apuro. Amós dice al respecto: “Pues yo sé que son muchas vuestras rebeldías y graves vuestros pecados, opresores del justo, que aceptáis soborno y atropelláis a los pobres en la puerta” (Am 5: 12). En efecto, la intención de los profetas es que los que gobiernan al pueblo vuelvan sus miradas a Dios y al pobre, puesto que no son ellos quienes tienen el poder, sino que es el mismo Dios quien les otorga dicho poder para obrar en favor de todo el pueblo (cf. Am 2: 1ss; 5: 1ss; Sal 103: 6).

En el NT, Jesús, en muchas de sus situaciones vividas y presenciadas, pone de manifiesto, como lo expresa el evangelista Mateo, que lo más importante es aprender y saber hacer el bien de manera justa al prójimo, sobre todo con los más necesitados y vulnerables de la sociedad. Entonces también ellos le responderán diciendo: “Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, sediento, forastero, desnudo, enfermo, o en la cárcel, y no te servimos?” Entonces, les responderá diciendo: “De cierto os digo que en cuanto no lo hicisteis a uno de estos más pequeños, tampoco a mí lo hicisteis. E irán estos al castigo eterno, y los justos a la vida eterna” (cf. Mt 25: 44-46).

Resumiendo, la justicia, según la Sagrada Escritura, es un principio que está ligado a lo social, y que ocupa un lugar y un espacio preferencial y constitutivo en la identidad del pueblo de Israel, donde de manera constante

y reiterativa el hombre justo, que se distingue por la rectitud habitual de sus pensamientos y de su conducta con el prójimo, es recordado y puesto de ejemplo para las presentes y futuras generaciones.

2.2-. La visión de la justicia según los documentos del Magisterio de la Iglesia

El tema de la justicia en el Magisterio de la IC constituye un punto clave e inspirador para el desarrollo de la doctrina social, donde se enfatiza en la necesidad de resaltar la importancia de lo que es justo en la vida del hombre. De ahí que la justicia sea concebida como una virtud moral que consiste en dar a Dios y al prójimo lo que les es debido y que implica el respeto de los derechos de cada persona y la vivencia de unas relaciones humanas fundadas en la armonía, la equidad y el bien común (García Sánchez, 2015).

200

El catecismo de la IC destaca en la tercera parte sobre la vida en Cristo, en el artículo 3, acerca de la justicia social lo siguiente:

La sociedad asegura la justicia social cuando realiza las condiciones que permiten a las asociaciones y a cada uno conseguir lo que les es debido según su naturaleza y su vocación. La justicia social está ligada al bien común y al ejercicio de la autoridad. (CEC. N° 1928)

De igual manera, la justicia social solo puede ser conseguida sobre la base del respeto de la dignidad del hombre. La persona representa el fin último de la sociedad, que está ordenada al hombre: “La defensa y la promoción de la dignidad humana nos han sido confiadas por el Creador, [...] de las que son rigurosa y responsablemente deudores los hombres y mujeres en cada coyuntura de la historia” (SRS 47) (CEC. N° 1929). El catecismo establece las direcciones hacia las cuales se dirige la justicia social. De una parte, se parte y prioriza el respeto a la persona humana, que como hija de Dios está dotada de dignidad e implica precisamente reconocerla como semejante, diferente, llena de dones y virtudes (García Sánchez, 2015).

El papa León XIII en la carta encíclica *Rerum Novarum* afirma que la justicia se entiende como un valor primordial, eje de muchos otros valores sociales, y señala que tiene tres variedades: legal, distributiva y conmutativa. Enfatiza particularmente en la visión distributiva, que entiende la justicia como dar a cada uno lo que le es justo, esa ley de justicia que decreta que cada hombre debe tener lo que es de cada hombre. Sostiene la obligación de actuar con estricta justicia, la distributiva, hacia cada una de las clases por igual. Además, propende por la defensa de cada hombre en la vivencia y usufructo de sus derechos (RN 15). En *Pacem in Terris*, el papa Juan XXIII concibe la justicia como un valor espiritual, que ha de cimentar y estructurar las relaciones humanas individuales, comunitarias, nacionales e internacionales para cooperar con solidaridad al desarrollo de todos y cada uno de los pueblos, como a la convivencia en dignidad y respeto mutuo (PT 91-97). La *Populorum Progressio* de pablo VI enfatiza la justicia como un llamado a colaborar con el desarrollo de los más pobres, solidarizándose de manera especial con los países en vía de desarrollo. Pone de fundamento el amor y la caridad, el uso correcto de los bienes y combatir la desigualdad social producto de la mala distribución de los bienes materiales (PP. 70).

201

La justicia es el objeto y la medida intrínseca de toda política, puesto que el origen y meta de la justicia conlleva una opción ética que ha de ser vigilante del peligro de la preponderancia por el interés y del poder parcializado y mezquino que la puedan deslumbrar y desdibujar. La justicia tiene la tarea de garantizar el orden justo de la sociedad y del Estado. La Iglesia tiene el deber de ofrecer la depuración de la razón y la formación ética para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables (DCE 28).

El Concilio Vaticano II describe aquellas situaciones que contradicen la justicia y que se convierten en reivindicaciones económicas para los pobres, como la carencia de bienes, que tiene su origen en la situación inequitativa de distribución de los recursos: “los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos” (GS 9). A la Iglesia le compete hacer presente y visible a Dios Padre y a su Hijo en la continua renovación mediante el testimonio de



una fe viva y adulta, a ejemplo de los mártires que se sentían impulsados a la práctica de la justicia y el amor en los más necesitados (GS 21). El orden social fundado en la edificación de la justicia y su progresivo desarrollo debe estar subordinado al bien de la persona, como lo advirtió el mismo Jesús cuando dijo que el sábado había sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado (GS 26). En esta misma perspectiva, la igualdad fundamental entre todos los hombres que poseen la misma naturaleza y el mismo origen, dotados de razón y espíritu, exige un reconocimiento, una situación social más humana y justa.

Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional. (GS 29)

202 La práctica de la justicia debe contribuir a la realización del bien común de acuerdo con la capacidad y a la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a instituciones tanto públicas como privadas para la mejora de las condiciones inhumanas que padecen muchos (GS 30). El ser humano vale más por lo que es que por lo que tiene. Por lo tanto, el logro de la justicia, la fraternidad y la solución de los problemas sociales, son más significativos que los progresos técnicos que por sí solos no hacen posible la promoción humana (GS 35). Cada día crece el número de personas que tienen conciencia de ser autores y promotores de una nueva cultura humanista caracterizada por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia, con la noble tarea de edificar un mundo mejor en la verdad y la justicia (GS 55).

Para satisfacer las exigencias de la justicia y de la equidad, hay que ayudar a los campesinos para que aumenten su capacidad productiva y comercial, introduzcan los necesarios cambios e innovaciones, consigan una justa ganancia y no queden reducidos a una situación de marginación. También ayuda evitar toda discriminación en materia de remuneración o de condiciones de trabajo que procuren una vida digna, puesto que las personas no son instrumentos de producción (GS 66).

Dios ha destinado la tierra y todo cuanto ella contiene para uso de los hombres y pueblos. Por tal razón, los bienes creados deben llegar a todos de manera equitativa y justa.

Es este el sentir de los Padres y de los doctores de la Iglesia, quienes enseñaron que los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y por cierto no solo con los bienes superfluos. Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí. (GS 69)

Los cristianos recordando la palabra del Señor, dicen: “en esto conocerán todos que sois mis discípulos, en el amor mutuo que os tengáis” (Jn 13: 35), no pueden tener otro deseo que el de servir con generosidad y eficacia a sus semejantes. Por consiguiente,

No todos los que dicen: ‘¡Señor, Señor!’, entrarán en el reino de los cielos, sino aquellos que hacen la voluntad del Padre y ponen manos a la obra. Quiere el Padre que reconozcamos y amemos efectivamente a Cristo, nuestro hermano, en todos los hombres, con la palabra y con las obras, dando así testimonio de la Verdad, y que comuniquemos con los demás el misterio del amor del Padre celestial. (GS 93)

De otra parte, el Vaticano II, en la constitución *Lumen Gentium* acerca de la justicia, afirma que en todo tiempo y en todo pueblo es grato a Dios quien la práctica, porque la voluntad de Dios es la de Stificar y salvar a los hombres, no de forma individual, sino como pueblo (LG 9). En este propósito, cada uno de los obispos que es puesto al frente de una Iglesia particular están obligados a promover y defender a los que sufren y a todos aquellos que son perseguidos por la justicia (cf. Mt 5: 10) (LG 23). La unidad de la Iglesia se construye en la diversidad, debido a que los carismas son diversos y distintos. Pues, a unos se les concedió el don de ser profetas, otros maestros, otros doctores, sin embargo, todos son movidos por un mismo espíritu y por consiguiente llamados a la Santidad (1Cor 12: 11). Lo importante aquí es que debe darse entre los distintos ministerios o carismas que están vinculados por el servicio, la comunión y la solidaridad

recíproca de ayudarse mutuamente en las necesidades a fin de consolidar la eficacia y el favorecimiento de la justicia (LG 32 y 36).

Según la DSI, la justicia es un valor que “consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido”. Desde el punto de vista subjetivo, la justicia se traduce en la actitud determinada por la voluntad de reconocer a la otra persona, mientras que, desde el punto de vista objetivo, constituye el criterio determinante de la moralidad en el ámbito intersubjetivo y social. El Magisterio social se refiere a las formas clásicas de la justicia: conmutativa, distributiva y legal. Sin embargo, ha ido adquiriendo cada vez mayor relieve la justicia social ya que está vinculada a los aspectos sociales, políticos y económicos, así como en su dimensión estructural (DSI 201). En el contexto actual, el valor de la justicia lo determina la dignidad de la persona y sus derechos que están amenazados por los criterios de la utilidad y del tener (DSI 202).

204

Los preceptos del año sabático y del año jubilar buscaban difundir los principios de la justicia y de la solidaridad social, que tienen el propósito de reformar la praxis dominada por intereses y objetivos egoístas, y a la vez servir de referencia normativa a las futuras generaciones. De igual modo, “Estos principios se convierten en el punto de apoyo de la predicación profética, que busca interiorizarlos” y hacerlos realidad en la acción social (cfr. Jr 31: 33 y Ez 36: 26-27), de tal manera que procuren una sociedad justa basada en el respeto y la dignidad de la persona humana. Para ello es necesario considerar al prójimo como otro yo (DSI 25 y 132) y, más aún, “amar al prójimo en el nivel social significa, según las situaciones, valerse de las mediaciones sociales para mejorar su vida o también remover los factores sociales que causan su indignancia” (DSI 208).

La justicia “invita a cultivar una visión de la economía inspirada en valores morales que permitan no olvidar nunca el origen y finalidad de los bienes económicos, para así realizar un mundo justo y solidario”. Lo que lleva a considerar que la riqueza ha de ser empleada “como medio útil para promover el bienestar de los hombres y de los pueblos y evitar, así,

su exclusión y explotación” (DSI 174). En tal sentido, ha de estar dirigida a cada persona y a todos los pueblos para que obtengan las condiciones necesarias de un desarrollo integral, de manera que todos puedan contribuir a la promoción de un mundo más humano (DSI 175).

La justicia por sí sola no basta, debe estar abierta al horizonte de la solidaridad y del amor. Por lo tanto,

(...) el objetivo de la paz se alcanzará con la realización de la justicia social e internacional, y además con la práctica de las virtudes que favorecen la convivencia y nos enseñan a vivir juntos, para construir juntos, dando y recibiendo, una sociedad nueva y un mundo mejor. (DSI 203)

En tal sentido, Santiago en su carta defiende los derechos pisoteados de los trabajadores: “Miren, el salario que no han pagado a los obreros que segaron los campos de ustedes, está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los ejércitos” (St 5: 4) (DSI 264).

205

Los empresarios, gobernantes, sindicatos y organizaciones han de orientar y consolidar unas políticas del empleo y de la economía que permitan a los trabajadores lograr niveles agradables de ocupación, porque una sociedad en la que el derecho al trabajo se trunque o entorpezca, sistemáticamente “no puede conseguir su legitimación ética ni la justa paz social” (DSI 288). En tal sentido, la buena y justa remuneración ha de ser el instrumento más importante para practicar la justicia en las relaciones laborales. De lo contrario, se “comete grave injusticia quien lo niega o no lo da a su debido tiempo y en justa proporción” (cfr. Lev 19: 13; Dt 24: 14-15; St 5: 4). Además, la justicia natural es anterior y superior a la libertad del contrato (DSI 302). De igual manera, debe respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social. (...) porque el fin de la economía no consiste en la economía misma, sino en su destino humano y social. (DSI 331)



En tal sentido, no es aceptable un crecimiento económico obtenido en detrimento de los seres humanos, de enteros pueblos y grupos sociales, condenados a la indigencia y a la exclusión. Con respecto a las autoridades, deben presentar leyes justas, “conforme a la dignidad de la persona humana y a los dictámenes de la recta razón” (DSI 398).

Jesús asume la tradición sobre los bienes económicos, la riqueza y la pobreza, y les confiere claridad y plenitud (cfr. Mt 6: 24 y 13: 22; Lc 6: 20-24 y 12: 15-21; Romanos 14: 6-8 y 1Tim 4: 4). La instauración del reino de Dios permite

(...) hacer justicia a los pobres, liberar a los oprimidos, consolar a los afligidos, buscar activamente un nuevo orden social, en el que se ofrezcan adecuadas soluciones a la pobreza material y se contrarresten más eficazmente las fuerzas que obstaculizan los intentos de los más débiles por liberarse de una condición de miseria y de esclavitud. (DSI 325)

206

En consecuencia, la pobreza de millones de hombres y mujeres es interpelación constante a nuestra conciencia humana y cristiana. “Tal pobreza hace imposible la realización del humanismo pleno que la Iglesia auspicia y persigue, a fin de que las personas y los pueblos puedan ‘ser más’ y vivir en condiciones más humanas” (DSI 449). Al respecto, el papa Benedicto XVI nos recuerda que la justicia y el bien común son dos de los grandes principios sobre los cuales gira la doctrina social de Iglesia y que son a su vez criterios orientadores de la acción moral y el desarrollo sostenible en una sociedad en la era de la globalización. Sin embargo, como toda sociedad elabora un sistema propio de justicia, cabe resaltar que la caridad trasciende dicha justicia y es capaz de reconocer y respetar los legítimos derechos de todas las personas y pueblos.

Porque amar es dar, ofrecer de lo ‘mío’ al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es ‘suyo’, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo ‘dar’ al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. (CV 6)

La misión de la Iglesia es iluminar las conciencias de los hombres para que sus actividades sean realmente humanas, de tal manera que le hagan frente a la degradación de la persona y evitar su cosificación. En palabras de Pablo VI, de esta forma respondía el papa a lo que consideraba el drama más grave del mundo contemporáneo: la ruptura entre evangelio y cultura:

La tarea de la evangelización de todos los hombres constituye la misión esencial de la Iglesia; una tarea y misión que los cambios amplios y profundos de la sociedad actual hacen cada vez más urgentes. Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. (EN 14)

Para ello, entre otras alternativas, las opciones económicas no pueden seguir aumentando de forma excesiva las desigualdades entre las personas y los pueblos, pues han de prevalecer las exigencias de la justicia para defender la dignidad de la persona. De igual forma, el mercado no debe estar amparado por los principios de la justicia conmutativa, que regula entre iguales la relación de dar y recibir, y en cambio sí se ha de dejar movilizar por la justicia distributiva y de la justicia social de las diversas formas de solidaridad que son agradables al ser humano (CV 35).

207

En esta misa línea, el papa Francisco advirtió que cuando se impone una visión de la naturaleza únicamente como objeto de provecho y de interés, consolidada en la arbitrariedad del más fuerte, trae graves consecuencias a la sociedad, la cual es la generadora de las desigualdades sociales, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad, porque los recursos pasan a ser del primero que llega o del que tiene más poder: el ganador se lleva todo. De ahí que el ideal de armonía, de justicia, de fraternidad y de paz que propone Jesús está en las antípodas de semejante y perverso modelo (LS 82): “No estamos hablando de una actitud opcional, sino de una cuestión básica de justicia, ya que la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán” (LS 159). Para hacer frente a este gran desafío se requiere de una paz social que deviene de la justicia distributiva y la búsqueda del bien común, que ha de integrar a las generaciones futuras donde toda la sociedad, y de manera

especial el Estado, tienen la obligación de defenderlo y promoverlo. Sin embargo, una mala comprensión de nuestros propios principios

(...) nos ha llevado a justificar el maltrato a la naturaleza o el dominio despótico del ser humano sobre lo creado o las guerras, la injusticia y la violencia, los creyentes podemos reconocer que de esa manera hemos sido infieles al tesoro de sabiduría que debíamos custodiar. (LS 200)

De igual modo, requiere de un despertar activo y dinámico, de una nueva reverencia ante la vida, con la firme convicción de lograr la sostenibilidad, la justicia y la paz para celebrar gozoso el don de la vida (LS 207).

El proyecto de Jesús es instaurar el reino de su Padre: Él pide a sus discípulos: “¡Proclamad que está llegando el reino de los cielos!” (Mt 10: 7). Entonces, tanto el anuncio como la experiencia cristiana tienden a provocar consecuencias sociales. Buscamos su reino: “Buscad ante todo el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás vendrá por añadidura” (Mt 6: 33). Por lo tanto, la propuesta del evangelio no es solo la de una relación intimista y personal con Dios, que sería la suma de pequeños gestos personales dirigidos a unos cuantos necesitados, lo cual es “una caridad a la carta” que abarata y esteriliza la opción cristiana; sino que “se trata de amar a Dios que reina en el mundo. En la medida en que Él logre reinar entre nosotros, la vida social será ámbito de fraternidad, de justicia, de paz, de dignidad para todos” (EG 180). En esta tarea nadie puede sentirse indiferente ante la preocupación por los pobres y por la justicia social: “La conversión espiritual, la intensidad del amor a Dios y al prójimo, el celo por la justicia y la paz, el sentido evangélico de los pobres y de la pobreza, son requeridos a todos” (EG 201).

En consecuencia, es parte de la misión de la Iglesia cooperar en la resolución de las causas estructurales que generan la pobreza y promover el desarrollo integral de los pobres. En tal sentido, la Iglesia, “guiada por el Evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas [...] ¡Dadles vosotros de comer!” (Mc 6: 37) (EG 188).

2.3-. *La visión de justicia en los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas*

La Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín (Colombia), puso su acento en la liberación del hombre como tema central. La antítesis de la justicia es la injusticia corroborada por un sinnúmero de estudios, tanto de organismos estatales como de organizaciones no gubernamentales, que analizan la situación del hombre latinoamericano. En dichos estudios se da cuenta de la miseria que margina y golpea a las grandes mayorías asentadas en las grandes periferias y tugurios de las ciudades. Esa miseria, desde la perspectiva de revelación de Dios, es un hecho colectivo injusto que clama al cielo.

Tal situación pone en evidencia una serie de hechos que demuestran que los esfuerzos realizados hasta el momento no han sido suficientes para asegurar el respeto y la realización de la justicia en cada una de las comunidades locales, regionales y nacionales, como lo muestra la precaria e insuficiente educación, vivienda y salud que padecen las comunidades pobres y marginadas, la situación de desigualdad de la mujer, la vida precaria de los campesinos porque sus productos son comercializados de forma irrisoria, el éxodo constante de profesionales y técnicos a los países desarrollados en búsqueda de mejores condiciones, el agobio de los impuestos y los altos intereses que afectan a los pequeños industriales y al pueblo en general, entre otros aspectos. A esto se le anexa la implantación del sistema neoliberal económico que solo favorece el poder rentable y adquisitivo de los más ricos y potentados. No cabe duda de que la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión son la expresión de la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano, como consecuencia del desequilibrio interior de la libertad humana que exige una labor de rectificación en la historia, porque una auténtica promoción humana está ligada a las exigencias de la justicia y de la paz (DM 1, 1-2). En relación con la justicia, la Conferencia hace una denuncia del armamentismo que resulta siendo un escándalo por las exorbitantes cantidades de capital que se invierten en ideologías y sistemas políticos:

En determinados países se comprueba una carrera armamentista que supera el límite de lo razonable. Se trata frecuentemente de una necesidad ficticia que responde a intereses diversos y no a una verdadera necesidad de la comunidad nacional. Una frase de *Populorum progressio* resulta particularmente apropiada al respecto: ‘cuando tantos pueblos tienen hambre, cuando tantos hogares sufren miseria, cuando tantos hombres viven sumergidos en la ignorancia... toda carrera de armamentos se convierte en un escándalo intolerable’. (DM II, 13.)

La Iglesia latinoamericana es poseedora de un mensaje de esperanza para todos los pueblos que manifiestan tener “hambre y sed de justicia”. El mismo Dios que crea al hombre a su imagen y semejanza, crea la “tierra y todo lo que en ella se contiene para uso solidario de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados puedan llegar a todos en forma más justa” (GS 69), y le da poder para que solidariamente transforme y perfeccione el mundo (Cf. Gn 1: 26; GS 34). Desde esta perspectiva, por la fe y el bautismo, el cristiano es transformado con un dinamismo nuevo que lo impulsa a buscar y concretar una relación misericordiosa y justa con Dios, con los hombres sus hermanos y con todos los seres vivientes que le rodean (DM 1, 3-4). En efecto, la búsqueda y realización de la justicia es una exigencia de la enseñanza bíblica, donde todos los hombres somos humildes administradores de los bienes con el deseo de que alcancen dignamente para todos y todas. Es por ello por lo que en la búsqueda de la salvación se ha de evitar el dualismo que separa las tareas temporales de la Stificación.

Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no sólo la gran fuerza liberadora de la justicia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos. (DM 1, 5)

Desde esta perspectiva, la tarea evangelizadora de la Iglesia consiste, en primer lugar, en un servicio de inspiración y educación de las conciencias de todos los creyentes para que se percaten de las responsabilidades éticas y sociales que emanan de su fe. Por tal motivo, en los sectores populares

se ha de promover una participación receptiva, activa, creadora y decisiva, encaminada a la construcción de una nueva sociedad a través de la creación y la gestión de estructuras territoriales y funcionales que tengan como principio y fin la realización de la justicia (DM 1, 6-7). A los campesinos y obreros hay que apoyarlos en las ansias y esfuerzos por un cambio que humanice y dignifique su trabajo.

La denuncia de la actual economía mundial y el sistema empresarial latinoamericano está sustentada en una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción y sobre la finalidad misma de la economía, porque por encima de lo humano está la primacía del capital que está en función del lucro, que genera la concentración del poder y la exclusión. De ahí la necesidad de promover el surgimiento de empresas que fomenten una economía verdaderamente humana y justa, donde los trabajadores sean incorporados de forma íntegra en la gestión de la empresa y la producción de bienes que procuren siempre el beneficio equitativo de las personas (DM 1, 9-11). En tal sentido, una persona o una comunidad no pueden ser propiedad de un individuo, de una empresa o del Estado.

La promoción humana no será viable si no está acompañada de una auténtica y urgente reforma de las estructuras y políticas agrarias reducidas a una simple distribución protocolaria de tierras, que en muchos de los casos no beneficia al campesinado. La adjudicación de estas debe darse bajo determinadas condiciones que legitimen su ocupación y aseguren su rendimiento, tanto en beneficio de las familias campesinas como de la economía del país (DM 1, 14).

De igual manera, la industrialización es un factor decisivo para mejorar los niveles de vida de nuestros pueblos y suministrar mejores condiciones para el desarrollo integral. Ello exige revisar los planes y la reorganización de las macroeconomías nacionales, salvaguardando y respetando siempre la autonomía, las justas reivindicaciones, la integración y los derechos de todas las personas (DM 1, 14). Además, urge la reforma de la política

que es el ejercicio de la autoridad política y sus decisiones tienen como única finalidad el bien común. “La autoridad deberá asegurar eficaz y permanentemente a través de normas jurídicas, los derechos y libertades inalienables de los ciudadanos y el libre funcionamiento de las estructuras intermedias” (DM 1, 16). En efecto, es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales. Esta tarea de concientización y de educación social deberá integrarse en los planes de pastoral que adelanta y promueva la IC (DM 1, 17).

Otra de las grandes novedades para garantizar la justicia es la creación y promoción de la Comisión de Justicia y Paz. Está integrada por personal de distinguido nivel moral, calificación profesional y representación de los diferentes sectores sociales; sus funciones son las de entablar un diálogo eficaz con personas e instituciones responsables de las decisiones que atañen al bien común, y de detectar todo lo que puede lesionar la justicia y poner en peligro la paz interna y externa de las comunidades nacionales e internacionales. Esta Comisión ayuda también a buscar los medios concretos para lograr las soluciones adecuadas a cada situación (DM 1, 21).

El documento de la Conferencia Episcopal de Puebla afirma que el compromiso y la praxis por la justicia hacen presente el reino de Dios. De ahí que la sola fe y la pasiva pertenencia a la Iglesia no es suficiente, puesto que la “La Iglesia... recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino” (LG 5) (DP 1, 8). Es decir, a la Iglesia le compete la defensa y la promoción de la dignidad del hombre, considerándolo de forma íntegra. Jesús a través de la parábola del buen samaritano, enseña el modelo de atención a todas las necesidades humanas (Cf. Lc 10: 30) y se identifica con los excluidos –enfermos, encarcelados, hambrientos, solitarios– (Mt 25: 31). La Iglesia entiende que su misión evangelizadora tiene que ver con la acción evangelizadora que incluye impajaritadamente la promoción humana (DP III, 2). Para llevar a cabo esta tarea de amar, defender y colaborar en la liberación, la Iglesia no necesita recurrir a

sistemas e ideologías, porque el evangelio es el centro del mensaje y a la vez la inspiración para actuar en favor de la fraternidad, de la justicia y de la paz.

La justicia es concebida como un derecho sagrado de todos los hombres y un don concedido por Dios, que está insertada en la esencia misma del mensaje evangélico (DP 8). En consonancia con lo anterior, encontramos una estela de grandes luchadores por la justicia como Antonio de Montesinos, Bartolomé De Las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega y tantos otros que defendieron a los indios ante conquistadores y encomenderos, e incluso hasta la muerte, como el obispo Antonio Valdivieso. Estos hechos evidencian cómo la Iglesia promueve la dignidad y la libertad del hombre latinoamericano.

La pobreza se concibe como el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, justificadas por gobiernos y estrategias de organismos internacionales excluyentes que producen cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres. Esta realidad de pecado exige una transformación personal y estructural que dé repuesta a las legítimas aspiraciones del pueblo con miras a una auténtica justicia social (DP 30). La situación de pobreza generalizada se percibe a diario en la vida real de forma concreta y son también los rasgos sufrientes de Cristo que cuestionan e interpelan: los rostros de niños golpeados por la pobreza antes de nacer, los rostros de niños vagos y explotados fruto de la pobreza y la desorganización moral familiar, el rostro de jóvenes desorientados y frustrados por falta de oportunidades de capacitación y ocupación, los rostros de indígenas y afroamericanos que viven marginados y en situaciones inhumanas, los rostros de campesinos que son relegados y privados de tierras, rostros de obreros mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos, rostros de subempleados y desempleados despedidos por las inhumanas exigencias de los modelos económicos y de desarrollo, rostro de marginados y hacinados urbanos debido a la carencia de bienes materiales como efecto de la ostentación de unos, los rostros de ancianos excluidos por la sociedad del progreso que prescinde de personas que no producen. En efecto,

Países como los nuestros en donde con frecuencia no se respetan derechos humanos fundamentales –vida, salud, educación, vivienda, trabajo...–, están en situación de permanente violación de la dignidad de la persona. (DP 31-41)

Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos. (DP 87)

Estas situaciones de injusticia descritas se convierten en el gran desafío para nuestra pastoral que ha de ayudar al hombre a pasar de situaciones menos humanas a más humanas. “Nuestra misión de llevar Dios a los hombres y los hombres a Dios, implica también construir entre ellos una sociedad más fraterna” (DP 90).

214

El amor de Dios dignifica al ser humano de forma radical y lo convierte en necesitado de comunión de amor con los demás. En efecto, “nadie puede amar a Dios, a quien no ve, si no ama al hermano a quien ve” (1Jn 4: 20); por lo tanto, hoy esto debe volverse obra de justicia y esfuerzo de liberación para los oprimidos. El evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y, en muchos casos, incluso a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de esas realidades temporales (DP 327).

De otra parte, el documento de Sto Domingo en la dinámica de la Nueva Evangelización afirma que se ha de proclamar sin equívocos el evangelio de la justicia, del amor y de la misericordia (SD, Conclusiones 12). Las situaciones de injusticia y sufrimiento se han agudizado aún más, “piden respuestas que solo podrá dar una Iglesia, signo de reconciliación y portadora de la vida y la esperanza que brotan del evangelio” (SD, Conclusiones 23). La realidad presenta un divorcio entre fe y vida que agrava las situaciones de injusticia, desigualdad social y violencia (SD,

Conclusiones 24). En tal sentido, la labor teológica ha de impulsar el trabajo en favor de la justicia social, los derechos humanos y la solidaridad con los más pobres (SD, Conclusiones 33). Jesucristo con su vida ha hecho presente el reino de Dios, un reino de justicia, de amor y de paz. Él nos enseña a reconocernos como hijos de un mismo Padre (cf. Mc 14: 36). Él mismo nos ha llamado a la unidad: “Que todos sean uno como Yo y el Padre somos uno” (Jn 17: 21) (SD 204).

De igual manera, “reconocer el papel fundamental de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la creatividad humana, en el marco jurídico de una justicia social” (CA 42) (SD, Conclusiones 203). Desde esta perspectiva, se ha de promover un nuevo orden económico, social y político, conforme a la dignidad de todas y cada una de las personas, impulsando la justicia y la solidaridad, y abriendo para todas ellas horizontes de eternidad (SD, Conclusiones 296).

215

La Iglesia es abogada de la justicia y de los pobres, pero no se identifica con los políticos ni con los intereses de partido. Precisamente, debido a esta independencia, puede enseñar los criterios y los valores necesarios para orientar las conciencias y así ofrecer una opción de vida que va más allá del ámbito político (DA 4). En tal sentido, iluminados por Cristo, el sufrimiento, la injusticia y la cruz nos interpelan a vivir la Iglesia como Iglesia samaritana (cf. Lc 10: 25-37), recordando que “la evangelización ha de estar unida siempre a la promoción humana y a la auténtica liberación cristiana” (DA 20). En consecuencia, el servicio pastoral de la Iglesia a la vida plena de los pueblos indígenas exige anunciar a Jesucristo y la buena nueva del reino de Dios, como también denunciar las situaciones de pecado, las estructuras de muerte, la violencia y las injusticias internas y externas, fomentar el diálogo intercultural, interreligioso y ecuménico (DA 95).

Ante las estructuras de muerte, Jesús hace presente la vida plena. “Yo he venido para dar vida a los hombres y para que la tengan en plenitud” (Jn 10: 10). Por ello, sana a los enfermos, expulsa los demonios y



compromete a los discípulos en la promoción de la dignidad humana y de las relaciones sociales fundadas en la justicia (DA 112). Para ello, la Iglesia ha de animar el esfuerzo de los Estados para que definan y apliquen políticas públicas en los campos de la salud, la educación, la seguridad alimentaria, la previsión social, el acceso a la tierra y a la vivienda, y la promoción eficaz de la economía para la creación de empleos y leyes que favorezcan las organizaciones solidarias. Todo esto refleja que no puede haber democracia verdadera y estable sin justicia social, sin división real de poderes y sin la vigencia del Estado de derecho (DA 76). De igual manera, la actividad empresarial es buena y necesaria cuando respeta la dignidad del trabajador, el cuidado del medio ambiente y se ordena al bien común. Se pervierte cuando, buscando solo el lucro, atenta contra los derechos de los trabajadores y la justicia (DA 122).

216

La misericordia siempre será necesaria, pero no debe contribuir a crear círculos viciosos que sean funcionales a un sistema económico inicuo. Se requiere que las obras de misericordia estén acompañadas por la búsqueda de una verdadera justicia social, que vaya elevando el nivel de vida de los ciudadanos, promoviéndolos como sujetos de su propio desarrollo (DA 385). De igual modo, que vaya ayudando a la globalización de la justicia en el campo de los derechos humanos y de los crímenes contra la humanidad, que a todos permitirá vivir progresivamente bajo iguales normas llamadas a proteger su dignidad, su integridad y su vida (DA 82). De ahí que la Iglesia latinoamericana está llamada a ser sacramento de justicia entre nuestros pueblos (DA 396) y siente que tiene la responsabilidad de formar a los cristianos y sensibilizarlos respecto a grandes cuestiones de la justicia internacional (DA 406), y respecto al uso de los recursos que son cada vez más limitados. La utilidad de estos últimos debe estar regulada según un principio de justicia distributiva, respetando el desarrollo sostenible (DA126).

Resumiendo,

Si todos los hombres somos hijos de un mismo Padre, que ama a todos por igual con preferencia hacia los más pobres y excluidos, esto implica

que toda forma de discriminación en los derechos fundamentales...ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión debe ser vencida y eliminada por contraria al plan de Dios y reconoce además que esa igualdad fundamental entre los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. (González Faus, 2016, p. 7)

De otra parte, se hace necesario que la justicia sea comprendida como el equilibrio entre las personas que interactúan en sociedad para expresar sus intereses y necesidades. En el contexto colombiano, la administración de la justicia se ha limitado a una verdad consignada en los códigos y leyes, que se impone de manera uniforme al conjunto de la sociedad, favoreciendo con ello el desequilibrio y la injusticia social que cada día se incrementa vertiginosamente, como lo evidencian los constantes crímenes de lesa humanidad que a diario se cometen en contra de los líderes y miembros de las organizaciones sociales, campesinas, sindicales, estudiantiles, indígenas, afrocolombianas, la oposición política, los trabajadores y demás personas que luchan por la transformación social y la reivindicación de sus derechos (Comisión Colombiana de Jurista, 2006).

217

A ello se suma la impunidad que agrava la injusticia social. Para que haya justicia no bastan el esclarecimiento de los hechos y los responsables a través de las instancias legales y administrativas del Estado; la justicia también consiste en el cese de la persecución y la agresión sistemática a las personas, producidas por los intereses hegemónicos; en el cambio de las normas y la legalidad actual que solo favorecen y perpetúan los intereses y desmanes de las élites; en permitir la libre expresión que motiva la reconstrucción del tejido social y las reivindicaciones de la población.



3-. La Reparación

*Entonces reedificarán las ruinas antiguas,
levantarán los lugares devastados de antaño,
y restaurarán las ciudades arruinadas,
los lugares devastados de muchas generaciones.*

Is 61: 4

3.1-. Fundamentación bíblica y teológica de la reparación

Según la RAE, el concepto reparar viene del latín *reparere*, que significa arreglar algo que está roto o estropeado, enmendar, corregir, remediar, desagraviar, satisfacer al ofendido. Restablecer las fuerzas, dar aliento o vigor. Dicho de un vaciador: Dar la última mano a su obra para quitarle los defectos que saca del molde. Mirar con cuidado, notar, advertir algo, atender, considerar o reflexionar. Es decir, es el acto o hecho de hacer corrección con la intención de restaurar las cosas a su condición de normalidad. Se aplica generalmente a recompensar por las pérdidas sufridas o los daños causados por una mala acción moral. Este concepto deriva del griego *apó*, que significa “de vuelta; de nuevo”, y *kathístemi*, que significa disponer, es decir, volver a colocar en una situación anterior, restaurar (Lockward, 2018).

El libro del Éxodo contiene el decálogo, cuyas leyes muestran cómo se reparaban los daños para la época.

En cuanto los daños a las personas, el Éxodo realizó una compilación casuística, de acuerdo con los casos más comunes en los que se causaran perjuicios, donde se establecía la obligación de indemnizar mediante penas corporales y pecuniarias. Los delitos menos graves se regían por la Ley del Talió, constituyéndose un límite a la indemnización. (Nanclares Márquez y Gómez Gómez, 2017, p.60)

En tal sentido, el libro del Éxodo en el capítulo 22 refiere una serie de leyes con la finalidad de reparar los daños, entre los cuales tenemos: en

caso de que alguien robe un buey o una oveja, y lo mate o lo venda, tendrá que pagar cinco reses por el buey y cuatro ovejas por la oveja. El que robe tendrá que pagar el precio de lo que haya robado, pero si no tiene dinero, él mismo será vendido para pagar lo robado. Si se le encuentra el animal robado en su poder y con vida, tendrá que pagar el doble, ya sea un buey, un asno, o una oveja. Si alguien suelta a sus animales para que pasten en un campo o viñado, y sus animales pastan en el campo de otro, tendrá que pagar el daño con lo mejor de su propio campo o de su propio viñado. Si alguien hace fuego, y el fuego se extiende a las zarzas y quema el trigo amontonado, o el que está por cosecharse, o toda la siembra, esa persona tendrá que pagar los daños causados por el fuego. Si alguien le confía a otra persona dinero o cosas de valor, y a esa persona se los roban de su propia casa, el ladrón tendrá que pagar el doble, si es que lo encuentran; pero si no lo encuentran, entonces el dueño de la casa será llevado ante Dios para ver si no ha echado mano de lo que el otro le confió. Si alguien se apropia de un buey, un asno o una oveja, o de algún vestido o cualquier otra cosa que se haya perdido y que alguno reclame como suyos, el caso de esas dos personas se llevará ante Dios, y el que resulte culpable pagará el doble al otro. Si alguien le confía a otra persona un asno, un buey o una oveja, o cualquier otro animal, y ese animal muere, o es lastimado, o es robado sin que nadie lo vea, esa persona hará un juramento al dueño, en el nombre del Señor, de que no echó mano de lo que el otro le confió. El dueño aceptará su palabra, y el otro no pagará nada. Pero si le robaron el animal ante sus propios ojos, tendrá que pagárselo al dueño. Si el animal fue despedazado por un animal salvaje, para no pagar nada se deberán presentar como prueba los restos del animal muerto. No maltrates ni oprimas al extranjero, porque ustedes también fueron extranjeros en Egipto. No maltrates a las viudas ni a los huérfanos, porque si los maltratas y ellos me piden ayuda, yo iré en su ayuda, y con gran furia, a golpe de espada, les quitaré a ustedes la vida. Entonces quienes se quedarán viudas y huérfanos serán las mujeres y los hijos de ustedes. Si le prestas dinero a alguna persona pobre de mi pueblo que viva contigo, no te portes con ella como un prestamista, ni le cobres intereses. Si esa persona te da su ropa como garantía del préstamo, devuélvesela al ponerse el sol, porque esa ropa es lo único que tiene para

protegerse del frío. Si no, ¿sobre qué va a acostarse? Y si él me pide ayuda, en su ayuda iré, porque yo sé tener compasión (Nanclares Márquez y Gómez Gómez, 2017)

En Nm 5: 6-7, habla a los israelitas: Si un hombre o una mujer comete cualquier pecado en perjuicio de otro, ofendiendo a Yahveh, el tal será reo de delito. Confesará el pecado cometido y restituirá la suma de que es deudor, más un quinto. Se la devolverá a aquel de quien es deudor. Y si el hombre no tiene pariente a quien se pueda restituir, la suma que en tal caso se ha de restituir a Yahvé. En Is 1: 16-17: “lavaos, limpiaos, quitad vuestras fechorías de delante de mi vista, desistid de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda”. Además, escribió: “El Espíritu de Dios el Señor está sobre mí, porque me ungió el Señor; me ha enviado a predicar buenas nuevas a los abatidos, a vendar a los quebrantados de corazón” (Is 61: 1). Y el libro de Ezequiel dice:

Y si digo al malvado: ‘Vas a morir’, y él se aparta de pecado y practica el derecho y la justicia, si devuelve la prenda, restituye lo que robó, observa los preceptos que dan la vida y deja de cometer injusticia, vivirá ciertamente, no morirá. Ninguno de los pecados que cometió se le recordará más: ha observado el derecho y la justicia; ciertamente vivirá. (Ez 33: 14-16)

En el NT, en el episodio de Zaqueo la reparación incluye toda la persona y no solo lo material. Según la concepción farisea, la salvación no debía haber entrado sino tras la reparación de sus faltas mediante la restitución del dinero. Pero para Jesús la salvación es lo más importante. En tal sentido, se aparta de este proceder: “hoy ha venido la salud a tu casa”. Y por ello Zaqueo decide “dar la mitad de sus bienes a los pobres y devolver el cuádruplo de lo defraudado” (Lc 19: 1-10) (Drouzy, 1965). Del Nuevo Testamento referimos los siguientes textos: Lc 3: 8, “Dad, pues, frutos dignos de conversión, y no andéis diciendo en vuestro interior: Tenemos por padre a Abraham; porque os digo que puede Dios de estas piedras dar hijos a Abraham”. San Pablo, a propósito de la reparación, dice en Rom 13: 7: “Dad a cada cual lo que

se debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor”. La restitución también se muestra a través de las obras de la fe:

De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: ¿Tengo fe, si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen de sustento diario, y alguno de vosotros les dice: idos en paz, calentaos y hartaos, pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta. (St 2:14-16)

Una constante en estos textos es que una de las principales manifestaciones de la conversión es la restitución. En consecuencia, el deber ser del cristiano es la de saldar todo tipo de deudas, como las económicas, morales y materiales. No cabe duda de que la paz y la reconciliación deben pasar por el filtro de la reparación integral a las víctimas, como posibilidad fundamental para que esa paz pueda ser duradera y sostenible.

La reparación es una dimensión intrínseca de la justicia que procura volver a equilibrar la balanza de la realidad, “que había quedado ventajosamente inclinada en favor del victimario, reconstruyendo en lo posible, o recompensando en su peso, lo que el victimario destruyó, y asegurando que su poder destructor no vuelva a imponerse.” (Giraldo, 2004, párr. 20).

La ONU en los últimos años ha desarrollado el derecho a la reparación de una forma justa y al alcance de las víctimas, exigiendo a los Estados la adopción de medidas para una reparación rápida y eficaz. El documento de Principios y Directrices Básicos para la Reparación (E/CN.4/1997/104) así lo define:

La reparación deberá lograr soluciones de justicia, eliminando o reparando las consecuencias del perjuicio padecido, así como evitando que se cometan nuevas violaciones, a través de la prevención y la disuasión. La reparación deberá ser proporcionada a la gravedad de las violaciones y del perjuicio sufrido y comprenderá la restitución, compensación, rehabilitación, satisfacción y

garantías de no repetición. (...) La prescripción no será aplicable durante los períodos en los cuales no funcionen recursos eficaces ante violaciones de derechos humanos o del derecho internacional humanitario. (No. 7 y 9)

En este orden de ideas, siguiendo a Giraldo, se justifica mencionar algunas otras dimensiones que hacen parte del principio de reparación:

La RESTITUCIÓN implica restablecer la situación existente antes de los crímenes: de libertad, de vida familiar, del empleo perdido, el retorno del exilio o del desplazamiento, etc. La COMPENSACIÓN implica donación de bienes que compensen daños irreparables, físicos o psíquicos, como oportunidades perdidas de educación, de empleo, de ingresos o lucro cesante; la reputación o la dignidad; los gastos efectuados por servicios jurídicos o médicos, etc. La REHABILITACIÓN implica atención médica y psicológica, así como servicios jurídicos y sociales, según el perjuicio sufrido. La GARANTIA DE NO REPETICIÓN implica la cesación de las violaciones existentes; la disolución de los grupos paraestatales; la depuración de los organismos de seguridad; la transmisión de lo sucedido en los manuales de historia; asegurar la sanción a los victimarios; otorgar garantías para el ejercicio de los derechos y crear órganos de control efectivos para los agentes del Estado. La SATISFACCIÓN implica proclamar la verdad de lo ocurrido; recibir disculpas del Estado; homenajes a las víctimas para restablecer su dignidad, en conmemoraciones y monumentos, etc. (Giraldo, 2004, párr. 23-27)

El papa Juan Pablo II en la encíclica *Dives in misericordia* ("Rico en misericordia") afirmó que la justicia correctamente entendida involucra plenamente el perdón:

En ningún paso del mensaje evangélico el perdón, ni siquiera la misericordia como su fuente, significa indulgencia para con el mal, para con el escándalo, para con la injuria, para con el ultraje cometido. En todo caso, la reparación del mal o del escándalo, el resarcimiento de la injuria, la satisfacción del ultraje, son condiciones del perdón. (*Dives in misericordia*, 30 de noviembre de 1980, 14). (Giraldo, 2004, párr. 18)

De otra parte,

La reparación es una dimensión intrínseca de la justicia y trata de volver a equilibrar la balanza de la realidad, que había quedado ventajosamente inclinada en favor del victimario, reconstruyendo en lo posible, o recompensando en su peso, lo que el victimario destruyó, y asegurando que su poder destructor no vuelva a imponerse. (Giraldo, 2004, párr.20)

El mencionado autor señala que, en Colombia, la reparación se ha reducido en los espacios legales a la indemnización monetaria, dejando excluidas a un gran número de víctimas de los sectores económicamente débiles que no pueden costear el proceso ante los tribunales.

En síntesis, la reparación en el contexto del postconflicto adquiere especial relevancia, su comprensión y aplicabilidad constituye un gran soporte para hacer realidad la paz, puesto que implica resarcir el daño causado. Según el ordenamiento jurídico colombiano, como lo reza la Constitución Nacional del 1991, Colombia es un Estado social de derecho, lo que obliga a todos los ciudadanos que lo integran a tener certeza responsable sobre las consecuencias de sus actos. En tal sentido la reparación ha de darse en doble sentido: de una parte, por quien sufre un daño, pues debe ser reparado, y de otra parte, quien tiene el deber de reparar. Desde esta perspectiva cobra importancia la restitución de tierras, donde la reparación es uno de los componentes medulares de la Ley 1448 de 2011 (Márquez y Gómez, 2017).

3-2-. El horizonte de comprensión de la reparación en los documentos del Magisterio de la Iglesia católica

El objeto de la doctrina social es la preocupación por la vida humana en la sociedad. En esta perspectiva, la IC ha de desempeñar la tarea de anunciante de la liberación y la denunciante de la esclavitud (DSI 81). Según el libro del Éxodo, el Señor dirige a Moisés estas palabras:

Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel. (Ex 3: 7-8)

En tal sentido, del decálogo bíblico deriva un compromiso que implica la fidelidad al único Dios verdadero y a las buenas relaciones sociales dentro del pueblo.

Si hay junto a ti algún pobre de entre tus hermanos, en alguna de las ciudades que Dios te da, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, sino que le abrirás tu mano y le prestarás lo que necesite para remediar su indigencia. (Dt 15: 7-8)

Todo esto vale también con respecto al forastero:

224 Cuando un forastero resida junto a ti, en vuestra tierra, no le molestéis. Al forastero que reside junto a vosotros le miraréis como a uno de vuestro pueblo y le amarás como a ti mismo, pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo, Yahveh, vuestro Dios. (Lv 19: 33-34)

El don de la liberación y de la tierra prometida, la Alianza del Sinaí y el Decálogo están, pues, íntimamente unidos por una praxis que debe regular el desarrollo de la sociedad israelita en la justicia y en la solidaridad (DSI 23).

La ley del año sabático (celebrado cada siete años) y la del año jubilar (cada cincuenta años) contienen una serie de disposiciones que configuran el estilo de gratuidad y de participación en la justicia que Dios inspira y que sirve de fundamento a los principios que han de regular la vida social, política y económica para contrarrestar la pobreza económica y la injusticia social. La ley establece el reposo de los campos, la condonación de las deudas y una liberación general de las personas y de los bienes: cada uno puede regresar a su familia de origen y recuperar su patrimonio (DSI 24).

Con la encarnación de Jesús, Dios manifiesta la igualdad de todas las personas en cuanto a su dignidad, porque Dios no hace acepción de personas (Hch 4: 10-34; Rm 2: 11; Gal 2: 6; Ef 6: 9), porque todos los hombres poseen la misma dignidad: “No hay más diferencia entre quién es judío y quien griego, entre quién es esclavo y quién es libre, no se hace diferencia entre hombre y mujer, porque todos ustedes son uno solo en Jesucristo” (Gal 3: 28; cfr. Rom 10: 12, 1 Co 12: 13 y Col 3: 11). Este es el fundamento último de la radical igualdad y fraternidad entre los hombres, independientemente de su raza, nación, sexo, origen, cultura o clase (DSI 144). Solo el reconocimiento de la dignidad humana puede hacer posible el crecimiento común y personal de todos (Cfr. Gn 2: 1-9). Para ello, urge fomentar la igualdad de oportunidades entre el hombre y la mujer, así como garantizar la igualdad de todos los hombres ante la ley (DSI 145). “La fuente última de los derechos humanos no radica en la voluntad de los seres humanos, en el Estado, o los poderes públicos, sino en el hombre mismo y en Su Creador. Tales derechos son universales, inviolables e inalienables” (DSI 153). En esta perspectiva, las enseñanzas de Juan XXIII y Pablo VI ofrecen una serie de indicaciones sobre la comprensión del Magisterio acerca de los derechos humanos: el derecho a la vida,

(...) el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad; el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad. (DSI 155)

De otra parte, las diversas formas de solidaridad han de ser generadoras de nuevas relaciones de interdependencia entre hombres y pueblos que garanticen una verdadera y solidaridad ético-social, que es la exigencia moral que se encuentra en todas las relaciones humanas (DSI 193). En esta misma línea, se ha de buscar y consolidar el reconocimiento y la tutela de los derechos de la mujer en el contexto laboral, lo que exige que se tengan en cuenta la dignidad y la vocación de la mujer (DSI 295). Además, se hace necesario una

redistribución de la tierra en el marco de políticas eficaces de reforma agraria, con el fin de eliminar el impedimento que supone el latifundio improductivo, condenado por la doctrina social de la Iglesia para alcanzar un auténtico desarrollo económico (DSI 300). En efecto, los bienes, aunque hayan sido legítimamente obtenidos, deben conservar siempre un destino de comunión universal. La salvación cristiana es una liberación integral del hombre, una liberación de la necesidad, pero también lo es respecto a la misma posesión (1Tim 6: 10) (DSI 328). En tal sentido, la empresa desempeña también una función social, creando oportunidades de encuentro, de colaboración, de valoración de las capacidades de las personas implicadas (DSI 338).

En consecuencia, la reparación incluye las exigencias de la justicia que posibiliten las iniciativas de la reconciliación y la paz. En esta perspectiva, son oportunas las iniciativas de los organismos judiciales internacionales, que amparados en el principio de la jurisdicción universal y sostenidos por la defensa de los derechos de las víctimas, pueden comprobar la verdad sobre crímenes perpetrados durante los conflictos armados. Sin embargo, no basta la determinación de los comportamientos delictivos, si fueron activos o de omisión, sino el favorecer los procedimientos de reparación (DSI 518). De ahí que la finalidad de las sanciones debe precisarse de manera inequívoca y las medidas adoptadas deben ser periódicamente verificadas por los organismos de la Comunidad Internacional, para valorar objetivamente su eficacia y su real impacto sobre la población civil (DSI 507). Uno de esos retos es impulsar el desarme, entendido como la prohibición de armas que solo causan efectos traumáticos excesivos o que lastiman indiscriminadamente a la población. Por lo tanto, los Estados que las producen, las comercializan o las usan también, han de asumir la responsabilidad y el reproche de la Comunidad Internacional (DSI 510). En consecuencia, la reparación exige una verdadera justicia, que a su vez demanda un mundo “en el cual no solo fuera suprimido el sufrimiento presente, sino también revocado lo que es irrevocablemente pasado” (SS 42).

De igual modo, el papa Francisco hace la invitación a un diálogo urgente sobre la crisis ambiental, pues no se puede seguir negando el

problema con la indiferencia y la resignación cómoda o la confianza ciega en soluciones técnicas.

Necesitamos una conversación que nos una a todos, porque el desafío ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos interesan y nos impactan a todos. (...) se necesitan los talentos y la implicación de todos para reparar el daño causado por el abuso humano a la creación de Dios. (LS 14)

Ante la alternativa de la sobrevivencia, todos estamos llamados a colaborar decididamente en el cuidado de la creación, cada uno desde su cultura, su experiencia, sus iniciativas, sus creencias, quehaceres y capacidades.

3.3-. El horizonte de comprensión de la reparación en los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas

El documento de Medellín refiere el concepto solo una vez y lo pone en relación con la reparación de los errores del pasado. En tal sentido, expone que se ha de promover la erradicación de todos aquellos sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades. En efecto, la coherencia cristiana pasa por la exigencia de planes efectivos que ayuden a remediar las condiciones insoportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población marginada. Además, nuestras responsabilidades han de ser opuestas a las de aquellos que hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente. Por lo tanto, para reparar los errores del pasado y para curar enfermedades actuales, no hemos de cometer nuevos fallos, porque estarían contra el evangelio, contra el espíritu de la Iglesia, contra los mismos intereses del pueblo, contra el signo feliz de la hora presente que es el de la justicia en camino hacia la hermandad y la paz (DM, III orientaciones sociales). Además, añade que el servicio pastoral exige guardar, defender y comunicar la verdad, sin reparar en sacrificios (EN 78). Así pues, la evangelización liberadora tiene su plena realización en la comunión de todos en Cristo, según la voluntad del Padre de todos los hombres (DP 1, 1; 490).

El documento de Aparecida afirma que los pueblos latinoamericanos y caribeños tienen el derecho a una vida plena, con unas condiciones más humanas, libres de las amenazas del hambre y de toda forma de violencia. En tal sentido, los pastores han de fomentar una cultura de la vida que permita a los pobres pasar de la miseria a la posesión de lo necesario para vivir dignamente. Ello requiere que el desarrollo sea integral, orientado a la promoción de todo el hombre y de todos los hombres, que suprima las desigualdades sociales y las enormes diferencias en el acceso a los bienes. Jesús dijo “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10: 10). Por lo tanto, esta vida plena involucra el desarrollo pleno de la existencia humana en su dimensión personal, familiar, social y cultural (DA, Discurso inaugural 4). Es el caso de los campesinos que, en su mayoría, sufren a causa de la pobreza por no tener el acceso a la tierra, lo que resulta escandaloso por los grandes latifundios en manos de unos pocos. Esta situación demanda una reforma que los beneficie (DA 72). En esta perspectiva están

228

Los movimientos por la recuperación de las identidades, de los derechos ciudadanos y contra el racismo, los grupos alternativos de economías solidarias, hacen de las mujeres y hombres negros sujetos constructores de su historia, y de una nueva historia que se va dibujando en la actualidad latinoamericana y caribeña. (DA 97)

Llegar al resarcimiento es necesario para que todos los ciudadanos vivan sin miedo, donde es clave tanto el reconocimiento de los hechos de parte de los victimarios, como la responsabilidad del Estado por su negligencia o ausencia. Para reparar la dignidad de la víctima se hace necesario la reconstrucción de los lazos familiares y vecinales, que ofrezcan seguridad y confianza (Duque Montoya, 2014). Es decir, la reparación solo es comprensible desde una visión integral, “que tiene como punto de partida el reconocimiento de la verdad por parte del Estado y los victimarios”. La reparación integral no se limita únicamente a una indemnización de tipo económico para las víctimas, sino que debe favorecer y permitir la reconstrucción y reivindicación de sus sueños y luchas, el desarrollo íntegro

y digno en todos los aspectos personal, familiar y social de las familias, el retorno seguro al lugar de origen y la restauración de sus empleos y propiedades; aplicar las sanciones judiciales y administrativas a los victimarios. Además, el Estado debe proveer las condiciones para que haya un acompañamiento económico, jurídico, social y psicológico a las víctimas y sus allegados y tomar las medidas necesarias para que estos hechos no se repitan jamás.

En el contexto colombiano, entre las principales dimensiones de la reparación se encuentran: la restitución, que ha de estar encaminada al restablecimiento de la normalidad existente antes del crimen; la compensación, que consiste en la donación de bienes que compensen daños irreparables, físicos o psicológicos; la rehabilitación, que conlleva la atención médica, psicológica y psicosocial; la garantía de no repetición, que es la cesación de las violaciones, la disolución del paramilitarismo y la depuración de la fuerza pública; el reconocimiento público de lo sucedido, que implica sanciones para los victimarios, garantías para la población y control para los funcionarios estatales, así como la satisfacción que implica el reconocimiento y la proclamación de la verdad. También es necesaria la expresión de disculpas públicas del Estado y los homenajes a las víctimas en conmemoraciones y monumentos, para establecer su dignidad, además de propiciar la apertura de espacios para que se escuchen las reclamaciones populares y se construyan otras alternativas de sociedad (Comisión Colombiana de Juristas, 2006).

229

La ley 795 de 2005, en el artículo 8, define la reparación como un “derecho de las víctimas que comprende las acciones que propendan por la restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción; y las garantías de no repetición de las conductas”. Además, exige la puesta en marcha de acciones que busquen el regreso de la víctima a la situación anterior al delito, a través de la indemnización, rehabilitación y recuperación de los traumas físicos y psicológicos sufridos como consecuencia de la agresión. Además, tendrá lugar la reparación simbólica que consiste en la aceptación pública de los hechos, el perdón y el restablecimiento de



la dignidad de las víctimas con el fin de asegurar la preservación de la memoria histórica y la no repetición de los hechos victimizantes. En la Constitución Política de Colombia, el artículo 90 establece que el Estado es responsable patrimonialmente por los daños antijurídicos causados por la acción u omisión de las autoridades públicas; teniendo además, para el caso de la reparación de las víctimas, que los artículos 93 y 94 del mismo texto normativo dan vía libre a que Colombia adopte los lineamientos aportados por el Sistema Universal de Derechos Humanos y el Sistema Interamericano (Castellanos García, 2018).

Recopilando, según el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (CPI), toda reparación ha de contener los principios de protección y participación de la víctima en un contexto de no impunidad. En tal sentido,

Una reparación que debe ser contundente, irrenunciable y no sujeta a relatividad económica o política, visto que aun frente a la incapacidad material del perpetrador o su falta de voluntad el Estado tiene que diseñar un programa nacional de reparaciones en el cual deben converger, junto a la indemnización, las otras cuatro grandes formas de reparación: restitución, rehabilitación, medidas de satisfacción y garantías de no repetición. (Vera Piñeros, 2008, p. 746)

Es decir, la reparación comprende todas las acciones materiales, judiciales y administrativas en favor de las víctimas para que alcancen las características semejantes o aproximadas a su situación anterior a la manifestación del delito o la injusticia, o como superación de sus consecuencias en concordancia con su proyecto de vida pleno orientado hacia el futuro.

4-. La reconciliación

Porque es Dios el que estaba en Cristo, reconciliando al mundo consigo, no teniendo en cuenta los pecados de los hombres, y confiándonos la palabra de la reconciliación.

Nosotros somos, entonces, embajadores de Cristo, y es Dios el que exhorta a los hombres por intermedio nuestro. Por eso, les suplicamos en nombre de Cristo: déjense reconciliar con Dios.

A aquel que no conoció el pecado, Dios lo identificó con el pecado en favor nuestro, a fin de que nosotros seamos justificados por él.

2Cor 5: 19-21

4.1-. Fundamentación bíblica y teológica de la reconciliación.

La definición del término reconciliación, según la Real Academia Española de la Lengua, tiene el significado de “tr. Volver a las amistades, o atraer y acordar los ánimos desunidos. Rel. Confesarse, especialmente de manera breve o de culpas ligeras. La acción de componer y ajustar los ánimos de los que estaban opuestos entre sí” (RAE, 2017). En otras palabras, volver a unir un eslabón que se desunió por efecto de un desacuerdo, diferencia o discrepancia. Es decir, consiste en el hecho de ajustar algo que está en contravía. Desde la perspectiva del ámbito religioso, la reconciliación consiste en la capacidad de sincerar la culpa y estar abierto a una nueva unión. En relación con la paz, la reconciliación tiene que ver con la reconstrucción de todas aquellas formas de violencia en las que el ser humano ha caído a causa de las disputas personales, familiares y políticas.

En el texto bíblico, la reconciliación tiene varias acepciones. Una de ellas es su procedencia del verbo hebreo *kpr* que, traducido al español, significa algunas veces “expiar” y otras “reconciliación”. Dicho concepto aparece 101 veces en el canon bíblico hebreo. En el contexto cúllico y sacerdotal hace relación a

una infracción contra la alianza de Yahvé, que viene a significar una culpa objetiva producto de un dinamismo de desgracia, cuyos efectos destructores caen necesariamente como castigo sobre el infractor y su comunidad (cf. Rad, 1973, v. I p.33ss). Para hacerle frente se acude a la expiación, que consiste en el traspaso de la culpa al animal que será sacrificado o enviado al desierto.

En los textos de la tradición sacerdotal (P) y en los siguientes escritos bíblicos como Nm 17: 11s; Lv 5; y Ez 45: 15-17, la expiación-reconciliación se realiza a través de una ofrenda como señal de agradecimiento y en algunos casos de carácter material. Por ejemplo, en Gen 6: 14, la brea con la que Noé cubrió el arca; en Gen 32: 20, el regalo que precede al encuentro que termina con la enemistad entre Jacob y Esaú; en Lv 4: 1-5, el sacrificio que se ofrecía cuando alguna persona infringía alguna ley de Yahvé; y en Sal 16: 14 para terminar la enemistad entre las personas.

232 En el profetismo bíblico, la reconciliación se comprende de una manera diferente. En Oseas, “reconciliación” aparece con los términos *hesed*, que significa misericordia, solidaridad; *sedeq* equivale a justicia y *mispa* es el derecho. Es decir, es la integración entre la alianza cósmica y la social (Pikasa, 1996):

Aquel día haré para ellos un pacto con la bestia del campo, con el ave del cielo, con el reptil del suelo, arco, espada y guerra los quebraré lejos de esta tierra y haré que ellos reposen en seguro. Yo te desposaré conmigo para siempre, te desposaré conmigo en justicia y en derecho, en amor y en compasión... y responderé de los cielos y ellos responderán de la tierra; la tierra responderá al trigo, al mosto y al aceite virgen. (Os 2: 20-24)

La reconciliación en el contexto profético se presenta como un diálogo entre Dios y el ser humano, los humanos entre sí y con toda la creación. Es un diálogo amoroso que recrea lo que parecía terminado y fracasado. Nada es irreparable. El comenzar de nuevo es una posibilidad de manera más perfecta (Pikasa, 1996, p. 198). Volver a amar, reconstruyendo la ilusión de un gran noviazgo sobre las ruinas del fracaso, es reconciliación en la visión de Oseas.

En el Nuevo Testamento el término más importante para expresar la reconciliación de Dios y el hombre, así como de los hombres entre sí, es el *katallagé*, que proviene de la vida cotidiana y apunta al cambio positivo de una relación negativa. Es un compuesto del verbo *allassó* que significa “cambiar”, “permutar”. El sustantivo derivado es *katallagé*, reconciliación (Coenen, Beyreuther, Bietenhadrd, Sala y Herrera, 1994, pp. 36-40).

En los evangelios, el sentido de reconciliación entre seres humanos lo encontramos en Mt 5: 24: “Si al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas de que un hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda en el altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda”; y el significado de reconciliación con Dios aparece en Pablo con una visión cristológica y soteriológica (cf. Rm 5: 10-11; 2Co 5: 18-20; Col 1: 20-22 y Ef 2: 16). La teología paulina desarrolla el concepto de Dios como el sujeto de la reconciliación: “Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo y nos confió el ministerio de la reconciliación”. (2Co 5: 18). También, la reconciliación es un don gratuito de Dios que se da a través de la obra de Cristo: “Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo” (2Co 5: 19).

233

La reconciliación en el NT significa *diakonía*, que consiste en crear *koinonía*, o sea, comunión, solidaridad. Por tal motivo, la evangelización y la diaconía han de estar juntas, pues no se comprende la una sin la otra, porque la naturaleza de la Iglesia es la de ser expresión de servicio y comunión. Por lo tanto, lo litúrgico, el culto, los sacramentos adquieren sentido en la medida en que preparan a la comunidad para el compromiso social de transformar la sociedad en concordancia con el reino de Dios. De ahí que los alcances de la reconciliación no se agotan al interior de la comunidad cristiana, sino que se abren a la reconciliación de todos con el todo (hombre, cosmos, Dios). En otras palabras, es una relación cosmoteándrica³³ donde “lo divino,

³³ Sería más preciso hablar de intuición teoantropocósmica, porque *ánthropos* se refiere al ser humano como tal, mientras que *aner* (genitivo: *andrós*) tiende a connotar la masculinidad. Sin embargo, mantenemos el término teándrico porque es el que se ha arraigado en la tradición del pensamiento occidental para expresar la unión, sin confusión, de lo humano con lo divino y, en efecto, antes de Homero significaba hombre y no solo varón (Panikkar, 1991).

lo humano y lo cósmico forman tres dimensiones reales y diferentes que constituyen una realidad” (Panikkar, 1991, p. 6). Dios en Cristo reconcilia al mundo (al cosmos, la creación entera) consigo mismo (cf. 2 Co 5: 19). La visión paulina sobre la reconciliación gira en torno a la solidaridad de Dios con los seres humanos como la base de la solidaridad interhumana.

Las esperanzas mesiánicas de las cuales Jesús hace eco consistían en la posesión de una tierra libre, con una monarquía y unas instituciones cívico-religiosas, como las que existían en tiempos de los reyes David y Josías. No obstante, Jesús desconcierta a sus mismos discípulos y seguidores“(…) no dice ni una palabra de rebelión contra los romanos ni hace alusión alguna a la restauración del reino Davídico. (...) no alimenta el nacionalismo judío” (Arango, 1982, p. 383). El reino que Jesús anuncia no está sujeto a ningún territorio o Estado político. Lo primero que exige a sus seguidores es la conversión desde su interior y que cada persona se relacione de manera íntima con Dios. En tal sentido, uno de los ejemplos célebres de Jesús sobre el perdón y la misericordia lo evidencian los evangelios cuando Jesús comparte la mesa comiendo con pecadores y publicanos (Mc 2: 15). La misericordia de Dios presente en Jesús no es de una actitud maniquea que separa a los hombres en buenos y malos, dando por descontado a estos últimos. “Jesús, por el contrario, se acerca a cada hombre en concreto en su situación de enfermo o de pecador, y no desde una norma legal (Mc 2,17)” (Arango, 1982, p. 384). Les dice a los fariseos que es más importante tener un corazón sincero y compasivo que una práctica rigorista de la ley. En efecto, la misericordia de la que habla y practica Jesús es el mismo amor del que habla Oseas: tener misericordia es amar, y esto, a su vez, es el verdadero conocimiento de Dios. Por lo tanto, para Jesús, amar es tener misericordia, es aceptar al otro y perdonarle, es llevarlo a una conversión personal, cuyas repercusiones alcanzarán a toda la sociedad.

Jesús llega a cada persona en su situación concreta, acompañado siempre de una actitud de misericordia que expresa la acogida y la aceptación total del otro, como lo muestra el encuentro con la mujer adúltera a quien no la juzga, sino que le exige un cambio que involucra a todo su ser. De

igual modo, está el episodio de los dos ciegos que desean la misericordia: “¿Creéis que puedo hacer esto?” y los ciegos le responden: “Sí Señor”. De nuevo Jesús les dice: “Hágase en vosotros según vuestra fe”. Esa fe que “ellos profesaron en la acción de Jesús los transformó” (Arango, 1982, p. 386). El amor, manifestación de misericordia que expresa y anuncia Jesús con sus actitudes y acciones, es novedad con respecto a la ley del levítico, donde añade: “Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen y orad por los que os ultrajan y os persiguen (Mt 5: 44). Se trata de ser exigente en la no acepción de personas, y no condescender con el mal. El amor está por encima de todo y hasta en la misma ley, si esta coopera en la opresión del otro y le niega la justicia (Mt 5: 31-32).

El perdón y la misericordia sobrepasan la dimensión individualista e incluye toda la realidad humana y del mundo. Por lo tanto, la transformación del mundo en un nuevo orden que beneficie a todos, especialmente a los más pobres y excluidos, es una exigencia del reino de Dios. No basta decir: “Señor, Señor”. Hay que hacer la voluntad de Dios en la vida concreta, en la situación en que vivimos, en la historia del hombre. En tal sentido, Jesús llevó a cabo la reconciliación porque curó enfermos, expulsó demonios, se sentó a comer con los recaudadores de impuestos, se dejó tocar por la mujer impura y fue capaz de tomar agua de manos de la samaritana, y, sobre todo, porque tomó partido por los pobres, los hambrientos y los miserables. Además, con sus acciones quebrantó las barreras que dividían a los seres humanos en justos e impíos, sanos y enfermos, satisfechos y hambrientos, y entró en conflicto mortal con los enemigos de la reconciliación (Coenen et al., 1994, p. 47).

Es decir, el perdón y la reconciliación constituyen los cimientos del evangelio. El perdón desde lo bíblico es un don que no puede ser impuesto de unos para con otros. Es decir que el perdón desde las víctimas solo puede brotar de la interioridad, de la convicción y de la libertad. En cambio, desde la situación del victimario, el perdón nace del arrepentimiento sincero que se traduce en reparación. De lo contrario, se cae en la impunidad. Desde

esta perspectiva, la reconciliación cristiana se concibe como un acto de amor y no como fruto de una negociación donde perdura el odio, la soberbia y la arrogancia que quiere siempre imponerse sobre el otro.

La reconciliación y el perdón tienen una implicación interpersonal: consiste en el respeto y amor a los adversarios. Es decir, todos aquellos que sienten y obran de modo distinto al nuestro en lo social, político, cultural y religioso deben ser persuadidos por el diálogo. Ello exige distinguir entre el error que debe ser rechazado y la persona que yerra, para que ella siempre mantenga su dignidad. Por lo tanto, el amor cristiano es acogido y extensivo para todos, incluye a los enemigos tal como lo afirma el evangelio. “Amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo”. Pero yo os digo: “Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian y orad por lo que os persiguen y calumnian” (Mt 5: 43-44) (GS 28).

236

El perdón significa la cancelación o la remisión de las deudas para con Dios. Precisamente, en griego, perdonar (*afiemi*) significa exonerar, eximir o liberar. Es decir, perdonar equivale a liberar plenamente a alguien de la dominación de su historia pasada. En tal sentido, cuando Dios perdona, olvida determinadamente el pasado de la persona perdonada y deja sin vigencia las consecuencias presentes o futuras de las pasadas transgresiones, como lo atestigua el evangelista Lucas en la parábola del hijo pródigo (Nolan, 1981). De ahí que la consecuencia del perdón es la reconciliación que consiste en “el restablecimiento de la concordia y la amistad entre dos o más partes enemistadas”. Por lo tanto, será posible cuando se reconoce la existencia de un conflicto en el que hay víctimas y victimarios, y que requiere de alternativas para que las partes involucradas acuerden una convivencia plena y tranquila.

El proceso de reconciliación es detallado por el Catecismo de la Iglesia Católica (CIC) como el paso de una situación de infidelidad al proyecto salvífico de Dios, causado por la ruptura de las relaciones con Dios y con la comunidad de fe. El restablecimiento de dichas relaciones de afecto con Dios y con la comunidad eclesial es lo que funda la reconciliación. En tal

sentido, la IC dispone del sacramento de la reconciliación a partir de la confesión, la conversión y el perdón de los pecados, a través de los siguientes cinco pasos: 1-. El examen de conciencia de las causas que generaron el distanciamiento de la comunidad de fe. 2-. El arrepentimiento como camino de recomposición para ser aceptado nuevamente en la comunidad de fe. 3-. La contrición, que consiste en reparar los daños cometidos por los errores con la intención de no volverlos a cometer. 4-. La confesión, que es la convicción de expresar abierta y sinceramente las faltas y el deseo de ser perdonado y 5-. La penitencia que conlleva la tarea de corregir y reparar los errores (Ascanio Merchan, 2014).

La reconciliación es fruto del perdón que acontece cuando libramos a la persona de la deuda que tenía con nosotros, y optamos por no condenarla. En tal sentido el perdón se entiende como un proceso mediante el cual la víctima, de manera voluntaria, supera sentimientos, pensamientos y comportamientos negativos hacia el perpetrador reemplazándolos por unos de carácter positivo. (...) Lo que suele implicar que se modifique la perspectiva hacia el perpetrador y se acepte o resignifique la situación (...) generando un cambio en la comprensión sobre el hecho victimizante, sin que esto implique el olvido de este. (Castrillón, Knudsen, López, Correa y Castañeda, 2018, p. 86)

237

Según Castrillón, et al... (2018), al hacer una revisión del concepto de reconciliación se han encontrado múltiples perspectivas, tales como a) recurso retórico, donde no se define un significado concreto; b) sinónimo de términos vecinos como paz o armonía; c) término multivocal, en el que los autores simplemente se abstienen de elegir una definición sobre todas las existentes; d) meta, donde la reconciliación es descrita como el punto final de todo tipo de construcción de paz; o e) proceso, que no conduce necesariamente a un resultado concreto. Sin embargo, independientemente de esa diversidad de perspectivas del concepto de reconciliación, todas coinciden en que su finalidad es

Construir y/o reparar los vínculos sociales que se han roto, y restablecer relaciones que conduzcan a la aceptación mutua, lo cual va desde lo

interpersonal hasta lo grupal y, en general, se enfoca en la construcción de un futuro colectivo. (...) De manera particular, el diálogo, la compensación por el daño, la voluntad de las partes y la mediación de un tercero son condiciones necesarias para que se generen escenarios de reconciliación. (Castrillón, et al..., 2018, p. 86)

Desde la perspectiva planteada, cabe diferenciar que “el perdón involucra, principalmente, a la víctima y al agresor, mientras que la reconciliación asume el restablecimiento de los vínculos entre la víctima, el victimario y la comunidad” (p.86).

De otra parte, el proceso de perdonar ha de estar presidido por la verdad sobre el hecho o los acontecimientos. Es decir, en todo proceso ha de ser evidente la verdad sobre el hecho victimizante, el reconocimiento del daño causado, la muestra de arrepentimiento por parte del causante y la empatía frente al dolor de las víctimas con claras formas de reparación. Sin estos elementos, el proceso de perdonar puede convertirse en asunto dañino y revictimizante (Castrillón, et al..., 2018). En este orden de ideas, basta una persona para perdonar, pero se requiere de dos para que haya reconciliación.

El principio de reconciliación tiene el propósito de construir y/o reparar los vínculos sociales interpersonales e intergrupales que se han fracturado, y restablecer relaciones que lleven a la aceptación mutua. En tal sentido, el diálogo, la reparación por el daño causado, la voluntad de las partes y la mediación de un tercero son condiciones necesarias para crear escenarios de reconciliación. Tanto el perdón como la reconciliación promueven y favorecen el bienestar psicológico de las víctimas, y buscan el restablecimiento y la generación de nuevas redes sociales, así como la superación de sentimientos de rencor, odio y venganza (Castrillón, et al..., 2018).

En su visita a Colombia, el papa Francisco en el encuentro con las víctimas de la violencia fue enfático en precisar el sentido de la reconciliación. “No significa desconocer o disimular las diferencias y los conflictos. No es legitimar las injusticias personales o estructurales. El recurso a la

reconciliación no puede servir para acomodarse a las situaciones de injusticia”. Giraldo, 2017, p. 4). El auténtico sentido reconciliador lleva aparejado sanar las heridas que ha dejado el conflicto armado y la violencia en el país. En tal sentido, la tarea del cristiano es que allí donde existe el odio y el resentimiento, debe plantar las semillas del amor y la misericordia. Finalmente, añadió el papa Francisco:

Aun cuando perduren conflictos, violencia o sentimientos de venganza, no impidamos que la justicia y la misericordia se encuentren en un abrazo que asuma la historia de dolor de Colombia. Sanemos aquel dolor y acojamos a todo ser humano que cometió delitos, los reconoce, se arrepiente y se compromete a reparar, contribuyendo a la construcción del orden nuevo donde brille la justicia y la paz. (p.5)

Y agregó:

Queridos colombianos: No tengan temor a pedir y a ofrecer el perdón. No se resistan a la reconciliación para acercarse, reencontrarse como hermanos y superar las enemistades. Es hora de sanar heridas, de tender puentes, de limar diferencias. Es la hora para desactivar los odios, renunciar a las venganzas y abrirse a la convivencia basada en la justicia, en la verdad y en la creación de una verdadera cultura del encuentro fraterno. Que podamos habitar en armonía y fraternidad, como desea el Señor. (p.6)

4.2-. *La visión de la reconciliación según los documentos del Magisterio de la Iglesia católica.*

El Concilio Vaticano II gestó y promovió la renovación interna de la Iglesia, dando lugar a comprensiones más acordes con la naturaleza y las necesidades de la comunidad eclesial que se habían anquilosado de forma preponderante en una perspectiva jurídica. A cambio, El Concilio propuso una perspectiva más amplia ligada a la fe integral y a la historia de la salvación. Inicialmente, exhortó a una renovación del sacramento

de la penitencia que empezó a llamarse sacramento de la reconciliación (SC 72). De ahí que la finalidad de la reconciliación es la restauración de la amistad y la paz en relación con Dios, consigo mismo, con los otros y con el universo (LG 119). En otras palabras, la reconciliación es posible a través del encuentro y la comunicación para unir lo que estaba separado e incomunicado por el pecado. En sentido metafórico, la reconciliación es como un cemento que actúa para reparar y sanar la ruptura de la relación de comunión con Dios, y que, a su vez,

Provoca la ruptura de la unidad interior de la persona humana, de la relación de comunión entre el hombre y la mujer y de la relación armoniosa entre los hombres y las demás criaturas. En esta ruptura originaria debe buscarse la raíz más profunda de todos los males que acechan a las relaciones sociales entre las personas humanas, de todas las situaciones que en la vida económica y política atentan contra la dignidad de la persona, contra la justicia y la solidaridad. (DSI 27)

240

La persona humana salvada y la sociedad renovada constituyen la cimiento de la reconciliación. En tal sentido, la preocupación esencial de la Iglesia es velar por la promoción de la dignidad humana que involucra la construcción de las relaciones humanas con base en la justicia y el amor. Jesucristo es el prototipo y el fundamento de la nueva humanidad reconciliada. En Él, el ser humano encuentra su plenitud (2Cor 4: 4). Es decir, con el testimonio definitivo de amor que Dios ha manifestado en la cruz de Cristo, las barreras de enemistad fueron derrocadas (cfr. Efesios 2: 12-18), y para todos aquellos que viven la vida nueva de Cristo, las diferencias raciales y culturales no son ya motivo de división (cfr. Rom 10: 12; Gal 3: 26-28; Col 3: 11) (DSI 431). De igual manera, Jesús con sus obras y palabras muestra el nexo entre solidaridad y caridad, revistiéndola de gratuidad total, de perdón y de infinita reconciliación. En consecuencia,

(...) el prójimo no es solamente un ser humano, con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios. (...) Por lo tanto, debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo

amor con el que le ama el Señor, y por él se debe estar dispuesto al sacrificio, incluso extremo: dar la vida por los hermanos. (Jn 15: 13) (DSI 196)

En tal sentido, el apóstol Juan propone la síntesis de la reciprocidad del amor a la manera de Jesús: “como yo os he amado, así amaos también vosotros los unos a los otros” (Juan 13: 34) (DSI 32). Sin embargo, la sola sociabilidad humana, cuando está fincada en la soberbia y el egoísmo, se convierte en un óbice que impide la reconciliación. Para ello, las personas y las sociedades han de establecer relaciones de solidaridad y colaboración al servicio del hombre y el bien común (DSI 150).

De esa forma, el mensaje cristiano ofrece una visión universal de la vida de los hombres y de los pueblos que consiste en hacer comprender lo fundamental de la unidad a imagen de la Trinidad, no solo en formas de organización, intereses políticos, proyectos económicos e ideológicos, sino que libremente han de estar orientados hacia la cooperación, con la conciencia de ser miembros vivos de la gran comunidad universal (DSI 432). Todo ello con el fin de perfeccionar un orden internacional que garantice la convivencia pacífica entre todos los pueblos. En efecto, para la resolución de los conflictos que comprometen la estabilidad de los pueblos y la seguridad internacional es imprescindible la renuncia definitiva a la guerra como recurso para hacer justicia. En consecuencia,

241

La guerra puede terminar, sin vencedores ni vencidos, en un suicidio de la humanidad; por lo cual hay que repudiar la lógica que conduce a ella, la idea de que la lucha por la destrucción del adversario, la contradicción y la guerra misma sean factores de progreso y de avance de la historia. (DSI 438)

El Magisterio eclesial expone algunos elementos indispensables para edificar un renovado orden internacional: “la libertad y la integridad territorial de cada Nación; la tutela de los derechos de las minorías; una equitativa distribución de los recursos de la tierra; el rechazo a la guerra y al armamentismo; el cese de la persecución religiosa” (DSI 438). Al mismo tiempo,



El sistema de la venganza privada y de la represalia ha sido sustituido por el imperio de la ley, así también es urgente ahora que semejante progreso tenga lugar en la Comunidad Internacional. En una palabra, el derecho internacional 'debe evitar que prevalezca la ley del más fuerte'. (DSI 439)

De otra parte, "La Iglesia enseña que una verdadera paz es posible solamente por el perdón y la reconciliación" (DSI 1092). No es fácil perdonar ante las consecuencias nefastas de la guerra y de los conflictos. Perdonar se hace cuesta arriba porque la violencia, especialmente cuando conduce a abismos de inhumanidad y de desolación, deja siempre una herencia de dolor y frustración, que solo puede ser aliviada por una profunda reflexión, leal y valiente, mediada por la actitud del arrepentimiento. "El peso del pasado, que no puede ser olvidado, puede ser aceptado solo en presencia de un perdón recíprocamente ofrecido y recibido: se trata de un recorrido largo y difícil, pero no imposible" (DSI 517).

242

El binomio justicia y verdad representan los requisitos concretos de la reparación. En tal sentido, los organismos judiciales internacionales han de instituir "procedimientos adecuados, respetuosos de los derechos de los imputados y de las víctimas" (DSI 518). Sin embargo, es necesario trascender la determinación de los comportamientos delictivos y las decisiones debidas a los procedimientos de reparación, para lograr el restablecimiento de relaciones recíprocas y de acogida entre los pueblos divididos, como señal de reconciliación.

4.3-. *La visión de la reconciliación en los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas*

En la época en la que transcurrieron las conferencias de Medellín y Puebla, las condiciones y los desafíos de la reconciliación estuvieron enmarcados por un contexto de grandes tensiones producto de la situación de pobreza, el surgimiento de los conflictos armados internos y las

dictaduras que golpearon abruptamente los derechos de los más pobres, haciendo paupérrimas sus vidas. A esto se añadió el auge de

los procesos de violencia institucionalizada en las formas de la detención, tortura y desaparición de personas, masacres u otras formas históricas de violación de derechos humanos [que] fueron planteando nuevos dilemas y desafíos para la teología y la praxis de la Iglesia. (Azcuy, 2016, p. 137)

Ante este panorama, de la reflexión sobre la violencia, la injusticia y la dependencia fue surgiendo una teología de la reconciliación, que contó con la compañía y la colaboración de comisiones de la verdad, como una forma de reconocimiento para las personas, los familiares y la sociedad, haciendo aportes significativos a la memoria de la verdad.

Dichas comisiones están cimentadas en la consolidación de una real fraternidad entre los seres humanos y que ha sido aportada por Cristo, príncipe de la paz, al reconciliar a todos los hombres con el Padre. La solidaridad humana no puede realizarse verdaderamente sino en Cristo, que es quien da la paz que el mundo no puede dar (Cf. Jn 14: 27). El amor es el alma de la justicia. El cristiano que trabaja por la justicia social debe cultivar siempre la paz y el amor en su corazón (DM 2: 14).

243

En el documento de Puebla, Jesús abre su mensaje de conversión a todos, sin excluir a los mismos publicanos. La perspectiva de su misión es la salvación integral del ser humano mediante un amor transformante, pacificador, de perdón y reconciliación (DP 1: 4). En tal sentido, exige del cristiano una conversión personal y a la vez cambios profundos de las estructuras, que realmente respondan a legítimas aspiraciones de los pueblos hacia una verdadera justicia social. Esto porque la pobreza que padecen muchos y muchas es el producto de injustas estructuras económicas, sociales y políticas que producen ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres, en cuyos rostros concretos se evidencian los rasgos sufrientes de Cristo que cuestionan e interpelan. Es el caso de los niños con deficiencias mentales y corporales irreparables, los niños vagos y explotados



que deambulan por las ciudades; los jóvenes desorientados y frustrados por la falta de oportunidades de capacitación y ocupación; los indígenas y afroamericanos que viven marginados y en situaciones inhumanas; los campesinos privados de tierra y sometidos a sistemas de comercialización que los explotan; los obreros mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos; los subempleados y desempleados, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas; los marginados y hacinados urbanos agobiados por la carencia de bienes materiales; y los ancianos marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen (DP 30-39).

La auténtica reconciliación implica liberación de todo aquello que destruye la dignidad humana (DP 329). De igual forma, implica la exclusión de toda actitud egoísta, “de orgullo, de ambición y envidia que generan injusticia, dominación, violencia a todos los niveles; lucha entre individuos, grupos, clases sociales y pueblos, así como corrupción, hedonismo, exacerbación del sexo y superficialidad en las relaciones mutuas” (DP 328). También el abandono de las falsas concepciones de Dios que conllevan a conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre (DP 406). La evangelización es un llamado constante a la conversión que es reconciliación y vida nueva, y a la vez “comunió n con el Padre que nos hace hijos y hermanos. Hace brotar, por la caridad derramada en nuestros corazones, frutos de justicia, de perdón, de respeto, de dignidad, de paz en el mundo” (DP 352).

La Iglesia, como sacramento de comunió n en una realidad histórica marcada por los conflictos, tiene una tarea y es la de promover la reconciliación y la unidad solidaria de nuestros pueblos (DP1302). En tal sentido,

La reconciliación no es la restauración del pasado, sino la instauración de una nueva relación entre agredidos y agresores. Las víctimas son capaces de experimentar –a la luz de Dios– no la venganza contra sus victimarios, sino la posibilidad real de imaginar un futuro compartido, un estado de

cosas completamente nuevo, y de entender hondamente que es el agresor quien ha afectado su propia dignidad y humanidad. Esta comprensión de una ‘nueva humanidad’ es la acción de Dios que conduce tanto a los ofendidos como a los ofensores hacia una nueva vida en el futuro, y supera (sin negarlas) las indiscutibles heridas del pasado. La nueva humanidad es una nueva relación entre ultrajados y agresores. (Conferencia Episcopal de Colombia, 2016, p. 6)

De otra parte, la ley 795 del 2005, en el artículo 4 señala que el proceso de reconciliación nacional debe promover, en todo caso, el derecho de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación, y respetar el derecho al debido proceso y las garantías judiciales de los procesados.

En el contexto contemporáneo, la reconciliación tiene el reto de superar ese lastre parcializado de lo religioso y asumir una perspectiva más integradora que incluyente donde tiene cabida no solo lo religioso, sino también lo político, lo social y lo cultural. Según los consensos internacionales, ha habido un esfuerzo por categorizar el concepto y definir sus lineamientos de forma clara. En la actualidad hay dos enfoques, uno de abajo hacia arriba y otro de arriba hacia abajo. El primero tiene el propósito de restaurar las relaciones interpersonales o comunitarias, y el segundo consiste en la implementación de medidas desde el nivel nacional para lograr la reconciliación local. En tal sentido, la reconciliación dada por las características del contexto colombiano ha de ser entendida como un proceso complejo y a largo plazo, donde un pueblo intenta pasar de un pasado en guerra de más de medio siglo a un mejor futuro.

El logro de la reconciliación en Colombia ha de estar permeado por los avances del concepto tanto a nivel nacional como en el plano internacional de pensadores como: Lederach, De Greiff, Bloomfield, entre otros, ya que todos ellos subrayan las siguientes dimensiones que vienen a facilitar los alcances de la reconciliación: las instituciones, los antagonistas y la comunidad en general han de fundamentarse en la confianza; la democracia ha de estar cimentada en la participación social y política; en todo el territorio nacional

se ha de garantizar la seguridad, el desarrollo económica equitativo y la resolución pacífica de los conflictos; y la reivindicación de los derechos de las víctimas debe contemplar la inclusión social, la justicia, la reparación y la verdad para que la paz no sea un idilio (Cfr. Ley 1448 de 2011).

Por último, se hace necesario reconocer los niveles de la reconciliación con miras a poder desarrollar diversas acciones que ayuden a la cicatrización de las heridas y el reconocimiento de responsabilidades. El primer nivel es el interpersonal, que está relacionado con la restauración de relaciones de cooperación y confianza entre víctimas y victimarios. El segundo nivel consiste en la integración de los afectados por el conflicto a la sociedad, para que puedan realizar sus proyectos de vida tanto familiares como profesionales. Es decir, que para la consolidación de la paz urge la reconstrucción del tejido social a través del conocimiento y la comprensión de las causas y las consecuencias del conflicto, de tal manera que permita a las víctimas y los victimarios la reparación de su propia historia y el rol que ejercieron en medio del conflicto. El tercer nivel es el de la reconciliación política que tiene como cometido la construcción de relaciones de confianza entre la sociedad en su conjunto y el Estado, que lleven al mejoramiento de las condiciones socioeconómicas de forma integral, y a la protección de las libertades civiles y políticas, en el marco de la promoción de una cultura de la legalidad y del respeto por los derechos humanos, en los que, indiscutiblemente, el Estado debe ser garante.

La incorporación gradual y progresiva del enfoque diferencial en el marco de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas consolida las siguientes líneas de intervención operativa y gestión interinstitucional: i) Definición y elaboración de lineamientos, protocolos y rutas de atención y reparación integral, procesos de retornos y reubicaciones y lineamientos para la adecuación y construcción de centros regionales. ii) Diseño del modelo de operación de la Unidad para las Víctimas con enfoque diferencial. iii) Incorporación de variables para la caracterización diferencial de las víctimas en los términos del artículo 3° de la Ley 1448 de 2011 y Decretos con fuerza de Ley. iv) Articulación de las órdenes de la Corte Constitucional con las

medidas contenidas en el marco legal en particular: Autos 004, 005, 006, 251 y 092. v) Estrategias de divulgación y socialización del marco legal. vi) Acciones sistemáticas de medición del goce efectivo de derechos de la población víctima. (Sistema Nacional de Atención y Reparación Integral a las Víctimas, 2013, p. 7)

Por otro lado, el perdón cristiano no es sinónimo de impunidad.

(...) la impunidad ha buscado legitimaciones religiosas, a través de un recurso a mía veta reconciliatoria del cristianismo, desnaturalizando el valor cristiano del perdón. Se ha querido sustraer el perdón de su ámbito propio de las relaciones interpersonales, donde se realiza su valor cristiano como acto creador, gratuito, libre y riesgoso, que busca superar situaciones límite de ruptura mediante una fe activa en el ofensor, reconstruyéndolo como hermano, y trasladar ese perdón al ámbito de las relaciones jurídico-políticas, donde las relaciones humanas son mediadas por estructuras en que están ausentes las dimensiones de gratuidad, creatividad y libertad en que se nutre esencialmente el valor del perdón. (Giraldo, 1995, párr. 17)

En consecuencia, el perdón solo lo puede otorgar el ofendido (la víctima), jamás el ofensor (victimario) ni las estructuras o instituciones en las que se representa. De ahí que el perdón desde la mirada cristiana es un

(...) acto creador, gratuito, libre y riesgoso, que busca superar situaciones límite de ruptura mediante una fe activa en el ofensor, reconstruyéndolo como hermano, y trasladar ese perdón al ámbito de las relaciones jurídico-políticas, donde las relaciones humanas son mediadas por estructuras en que están ausentes las dimensiones de gratuidad, creatividad y libertad en que se nutre esencialmente el valor del perdón. (Giraldo, 1995, párr. 17)

En esta perspectiva, la tradición teológica y cristiana ha hecho énfasis en los siguientes aspectos como requisitos fundamentales del perdón. Estos son: 1) el esclarecimiento de la culpabilidad; 2) el arrepentimiento

del ofensor o la actitud consciente del mal infligido; 3) la confesión de la culpa; 4) el propósito de enmienda; y 5) la reparación del daño causado. Al respecto, el papa Juan Pablo II, en la encíclica *Dives in misericordia* (“Rico en misericordia”), afirmó:

La justicia, rectamente entendida, constituye la finalidad del perdón. En ningún paso del mensaje evangélico el perdón, ni siquiera la misericordia como su fuente, significa indulgencia para con el mal, para con el escándalo, para con la injuria, para con el ultraje cometido. En todo caso, la reparación del mal o del escándalo, el resarcimiento de la injuria, la satisfacción del ultraje, son condiciones del perdón. (DIM 14)

En relación con el contexto de guerra y conflicto permanente en que vive el pueblo colombiano, la reconciliación implica adentrarse al ámbito de lo social e intentar la restitución de las relaciones quebrantadas entre las partes para recomponer el tejido que ha sido roto. Un ejemplo de ello es el compromiso de los actores involucrados en el conflicto para crear procesos de transformación en sus relaciones y la sanación integral de las víctimas (Ascanio Merchan, 2014). De esta manera, para que la reconciliación no se convierta en una palabra vacía, es necesario que tomemos la iniciativa en dar el primer paso, como lo pidió el papa Francisco en su visita apostólica a Colombia, sin esperar que lo hagan los otros. Basta una persona buena para que haya esperanza y esa persona puede ser cada uno de nosotros.

Cabe aclarar que la reconciliación no consiste en disimular los conflictos, las guerras, las tragedias o acomodarse a las situaciones de injusticia de manera sumisa y pasiva, ni superar el afán infernal de posesión para con la naturaleza hasta el punto de haberla convertido en un mar de color marrón por la mezcla de sangre y tierra, donde los árboles y los pájaros lloran porque han sido arrasados sin compasión. Todo lo contrario, la experiencia de la reconciliación comporta la necesidad de salir del pantano de la violencia y del rencor, superar los egoísmos y asumir de forma denodada una convivencia fundada en el respeto. En consecuencia, todo esfuerzo de paz sin un compromiso de reconciliación será un fracaso.

Por lo que se refiere a la IC, esta ha de ser siempre respetuosa del rostro multiforme presente en la diversidad de las culturas asentadas a lo largo y ancho del territorio nacional, prestando siempre con humildad una actitud de servicio y en procura de hacer siempre, sin mirar a quien, el bien a todas las personas, sin rasgos de ninguna distinción o preferencia, pero con preferencia marcada por los marginados y excluidos de la sociedad. Es decir, la tarea irrenunciable es la de

(...) trabajar sin cansarse para construir puentes, abatir muros, integrar la diversidad, promover la cultura del encuentro y del diálogo, educar al perdón y a la reconciliación, al sentido de justicia, al rechazo de la violencia y al coraje de la paz. (Papa Francisco, 2017, párr. 17)

La reconciliación como paso fundamental en la construcción de la paz no puede quedarse en una pretensión meramente individual, privada de las personas o en una solicitud de ser algo simple y llano sin exigencias de compromiso. En este sentido, es necesario generar y legitimar las condiciones que permitan el reconocimiento de las víctimas, la aceptación de la responsabilidad de manera expresa y sin rodeos por parte de los actores del hecho violento y la reparación material, psicosocial, jurídica y simbólica de las víctimas (Caviedes Hoyos, 2017). Es decir, las víctimas, los agresores, el Estado y la sociedad en su conjunto han de avanzar en la superación de factores estructurales de la violencia y la reparación en la reconstrucción de los daños que va dejando (Fernández, 2014).

¿Qué se necesita para que Colombia, después de décadas de enfrentamiento fratricida, pueda aprender a vivir en una paz estable y duradera? Primero, percatarnos de manera consciente de las nefastas consecuencias del conflicto armado que hemos vivido durante varias y largas décadas, donde se avizora de manera casi habitual la estigmatización y la demonización del contrario, haciéndonos enemigos los unos de los otros. Esto ha traído efectos monstruosos como la polarización con ribetes de apasionamiento e irracionalidad que permea todas las esferas de la sociedad colombiana como la política, la religión y la cultura, y que se

traduce en enfrentamientos azuzados por los medios de comunicación. Consideramos que una de las alternativas es el empezar a dejar atrás los arraigados sectarismos y estigmatizaciones que han servido de justificación a la guerra, otra será el emprender iniciativas regionales y locales mediante el diálogo, la tolerancia y la aceptación del otro, como mecanismos para dirimir las diferencias. La reconciliación en Colombia hay que “darle el lugar que se merece en el debate público a una causa urgente que debe ser prioridad nacional: remendar el tejido social allí donde el conflicto más estragos ha hecho” (Revista Semana, 2014, párr.10). En el mismo sentido, Francisco de Roux, gestor de uno de los intentos más audaces de construir paz en medio de la violencia con el Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, afirma hay que “deponer las venganzas y ser capaz incluso de perdonar lo imperdonable”. En fin, consiste en que “poner fin al maniqueísmo y la estigmatización que se ha apoderado de la agenda pública no es solo cuestión de que los guerrilleros y el Estado lleguen a acuerdos”, sino que es un asunto prioritario de todos los colombianos y colombianas (Revista Semana, 2014).

En el proceso de reconciliación, la educación es de suma importancia. Sin embargo, con tristeza debemos decirlo, a muchos políticos y oligarcas en este país no les interesa la educación para la paz. La educación que requiere la paz no es la de una educación moralista arcaica basada en la afirmación maniquea de que la violencia es mala. Por supuesto que los niños y niñas deben tener la imagen del bien y del mal, pero eso no es suficiente. En cambio, urge en todos los ámbitos educativos desarrollar en todos los distintos niveles de escolaridad que hay en el sistema educativo colombiano, la cultura de la discusión con argumentos y con altura, de la negociación donde se sabe escuchar y hablar. De igual manera, comprende las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias. En otras palabras, educar para la paz, como lo establece la ley colombiana 1732 del 2014, es una tarea que incluye respeto, admiración y visibilización de las diversas expresiones culturales presentes en el país, con sus rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y afectivos que las caracterizan (Unesco, 1982).

No cabe duda de que esto llevaría a los niños y jóvenes a entender que no hay enemigos, sino adversarios. Así, el otro dejaría de ser la persona rival que hay que eliminar, y se reconocería como el ciudadano con el que puedo disentar o al que logro convencer con argumentos y con ideas. En Colombia estamos urgidos de construir una cultura del debate en la que sea posible ser criticado sin que eso desemboque en la violencia y la intolerancia.

En Colombia tenemos el reto de estudiar, analizar y aprender de aquellos países que han vivido la experiencia del posconflicto como Irlanda, Rusia, Ruanda y Sudáfrica, donde la reconciliación y el perdón han sido estudiados como mecanismos ligados a la consolidación de la paz, porque son necesarias

(...) las ideas, las emociones y las prácticas de la gente sobre la paz, pues dichos mecanismos no solo son beneficiosos para la relación víctima-victimario sino también para reconstruir la confianza, los tejidos rotos, y mejorar la convivencia en comunidad y sociedad. (Castrillón-Guerrero et al., 2018, p. 86)

El perdón se interpreta como un proceso mediante el cual la víctima voluntariamente supera sus sentimientos, pensamientos y comportamientos negativos hacia el victimario y los reemplaza por unos de carácter positivo.

En síntesis, tanto el perdón como la reconciliación constituyen los mecanismos indispensables para superar todos aquellos hechos y situaciones causados por la guerra y la violencia. Al respecto, cabe señalar que,

(...) existen diferentes factores que influyen en la disposición a perdonar y a generar escenarios de reconciliación por parte de la sociedad civil: se ha observado que dicha disposición puede variar de acuerdo con las creencias de la persona, el grupo armado que comete el hecho victimizante, su nivel de responsabilidad en este, y el compromiso y disposición del agresor a reparar a las víctimas. (Castrillón-Guerrero et al., 2018, p. 86)

Aunado a lo anterior, las creencias religiosas también cumplen un papel importante. Es el caso de una persona que está vinculada a determinada práctica religiosa en la que

(...) comprende y práctica el perdón y la reconciliación, enmarcada dentro de los lineamientos de su postura. De hecho, la valoración de la ofensa desde este sistema de creencias puede incrementar o disminuir la percepción de irreparabilidad del daño y, en concordancia, promover emociones positivas encaminadas a perdonar, o bien, emociones negativas que obstaculicen este proceso. (p. 87)

De igual manera y con bastante ahínco se han de tener en cuenta las desviaciones o las malas interpretaciones que se hacen o se han dicho acerca de la reconciliación. En tal caso, algunos sugieren “el pretender imponer a las víctimas que perdonen o predicar el olvido sin verdad, arrepentimiento y justicia” (Azcuy, 2016, p. 138). Sin embargo, la reconciliación se da a nivel “individual” como camino de sanación para las víctimas y a nivel “social” como conjunto de acciones o estrategias que impiden que se reproduzca la violencia o evitan que el pasado se repita. Cabe resaltar que la reconciliación no es un proceso simple y fácil, pues, como toda realidad histórica, es inacabada, pero “algún tipo de reconciliación imperfecta, limitada y ambigua es necesaria” (p. 138). La reconciliación plantea exigencias morales, como el cese definitivo de la práctica de la violencia política, subversiva o represiva; supone actuar con verdad, libertad, justicia y amor, participación y diálogo: “el amor es la raíz espiritual de la reconciliación y del perdón que ofrecemos a quien nos ha injuriado y dañado con acciones enemistosas” (p. 139).

Recapitulando, el valor cristiano de la reconciliación no consiste en una ruptura sin más con el pasado, como muchos pretenden hacerlo entender, con el pretexto de que los sentimientos de revancha o de venganza han de dar paso a un futuro mejor que podría comenzar si se olvidara ese pasado.

Ciertamente el perdón y la reconciliación son valores evangélicos que no pueden ser negados, pero tampoco pueden ser impuestos; al imponerlos

se desnaturalizan. La reconciliación cristiana no puede considerarse como indiferencia, ingenuidad, cobardía, fuga de la realidad, carencia de convicciones o falta de conciencia de su dignidad. Por el contrario, es un acto de valentía que busca superar situaciones límite de ruptura; un acto que está animado por una gran confianza en la capacidad de cambio del otro. Pero es un gesto que no admite, ni ser trivializado, ni ser institucionalizado. En el ámbito de las relaciones interpersonales, la reconciliación constituye una acción espontánea, gratuita, libre, creadora y riesgosa. Todas estas características son las que le dan su verdadero valor humano y evangélico. Lo característico de las relaciones jurídico/políticas es el tratar de regular las conductas colectivas mediante la construcción de estructuras que protejan, de manera estable, los derechos de todos (...). Por ello, la reconciliación, trasladada irresponsablemente del ámbito de las relaciones interpersonales al ámbito de lo jurídico político, puede alcanzar su máxima perversión, y pasar de ser un acto creador de fraternidad, a ser un acto encubridor del crimen y destructor de las estructuras protectoras de la dignidad humana. (Giraldo, 1996, pp. 2-3)

5-. La paz

*Bienaventurados los que trabajan por la paz,
porque ellos serán llamados hijos de Dios*

Mt 5: 9

5.1-. El sentido bíblico y teológico de la paz

Según la Real Academia Española de la lengua (RAE), el concepto paz viene del latín *Pax, pacis* que significa “acuerdo, pacto”, que produce un estado de quietud o tranquilidad. Además, dicho término es poseedor de una serie de significaciones de las cuales tenemos las siguientes: ausencia de guerras entre Estados; describe una situación en la que no existe lucha armada en un país o entre países; relación de armonía entre las personas,

sin enfrentamientos ni conflictos; es el acuerdo alcanzado entre las naciones que ponen fin a una guerra. De igual modo, refiere a aquel estado de quien no está perturbado por ningún conflicto o inquietud, y que disfruta de una paz profunda; también da cuenta de una situación de igualdad después de haber saldado una deuda o devuelto un favor o una ofensa recibidos. Quedamos, estamos en paz. A nivel individual y social, la paz es el estado ideal al que aspira todo ser humano, o una sociedad, mediante una situación de total armonía y equilibrio entre el corazón y la mente del individuo.

254

En el trasegar de la historia encontramos tres versiones del concepto paz que corresponden a tres culturas distintas: la hebrea (*shalóm*), la griega (*eiréne*) y la latina (*pax*). La *pax* latina es la de los romanos, que significa crecimiento económico y tranquilidad social en el Imperio y que era concedida gracias al ejercicio de la fuerza del Estado, que entre otras funciones garantizaba la conquista de nuevos territorios, la recaudación de impuestos, la pacificación de los territorios ocupados y la seguridad en las fronteras, construían puentes, acueductos, calzadas y ejercían el factor de romanización y civilización en favor de los intereses del emperador. En tal sentido, la paz interior es fruto de las confrontaciones violentas que se ejercían enviando las legiones militares a las fronteras para combatir a los bárbaros y expandir el Imperio. Los griegos usaron el mito para reflexionar sobre la paz y la guerra, donde la diosa de la paz era *Eirené*, que significa ausencia de guerra, y tiene dos hermanas: la justicia que era *Dike* y *Eunomia* que era el buen gobierno. Las tres hermanas *Eirene*, *Dike* y *Eunomia* eran hijas del rey del Olimpo, Zeus, fuente de la fuerza y el poder. En tal sentido, el equilibrio y la armonía requerían del concurso de las tres, pues la ausencia de una de ellas desencadenaba la ruptura. La paz en la cultura hebrea estaba contendida en el término *Shalom* que significa la vuelta a la justicia campesina original, que consistía en “hacer el bien a los vecinos e inmigrantes, liberar a los esclavos, perdonar las deudas, restituir las propiedades perdidas y permitir el descanso de la tierra durante los años sabático y jubileo” (Caviedes Hoyos, 2017, p. 38).

Desde la perspectiva bíblica, el significado del término paz está ligado a la palabra hebrea *Shalom* (su traducción griega *eiréne* no se ajusta al

significado del término latino *pax* ni al castellano *paz*) (Peláez, 1997). En el contexto semita, el concepto paz equivale a *Shalom* y se asocia a un saludo especial propio de la cultura. Al respecto, Barclay dice: *Shalom* tiene dos significados principales. Describe perfectamente el bienestar, la serenidad, la prosperidad y la felicidad. El saludo de oriente es *Sha-lom* y con ese saludo no solo le deseas a alguien que no tenga clase alguna de problemas, sino que le deseas todo lo referente a su bienestar y su felicidad. Para el judío, la paz es un estado de perfecto y completo bienestar. En segundo lugar, *Shalom* describe las buenas relaciones personales, puntualiza la intimidad, la amistad y la buena voluntad constante que puede haber entre dos personas. A simple vista se ve que la paz no solo describe la ausencia de guerras y luchas; la paz representa la felicidad y el bienestar de la vida y la perfección de las relaciones humanas. Cuando el salmista pide que haya paz en Jerusalén, solicita que las mejores bendiciones desciendan sobre esta ciudad y sobre su gente (Sánchez Cetina, 2017).

255

En la cultura semita, *Shalom* deriva de la raíz verbal *slm*. Según sus empleos, hay un denominador común que indica “lo completo, íntegro, cabal, sano, terminado, acabado, colmado” (Peláez, 1997, p. 29). Por lo tanto, la paz designa todo aquello que hace posible una vida sana, armónica, y ayuda al pleno desarrollo humano. Algunos textos especifican lo que acabamos de decir: el hecho de hallarse intacto, completo, lo encontramos en Job 9: 4; en Ex 21: 34 aparece con el sentido de “restituir” o restablecer las cosas en su originario estado; en 1Re 9: 25 aflora como “reparar”, como acabar una casa; en Ex 21: 27 hace relación a resarcir algún daño y en Dt 23: 22 significa cumplir un voto. Es decir, la raíz *slm* en su significado original hace referencia al hecho de “completar” o de “dar remate” a una realidad que es deficiente e incompleta en algún aspecto. Los LXX tradujeron el término *shalóm* como una condición estable de los dos estados: estado objetivo, que hace mención al deber ser, y el subjetivo, que consiste en una satisfacción de complacencia del que no carece de nada. Es decir, significa a la vez bien y bienestar (Leon-Dufour, 2001).

Como ya se afirmaba, el contenido semántico del término paz es bastante amplio, por lo mismo no se limita a la certeza de un acuerdo que garantiza

la pax en sentido latino, ni a la exclusión estable del Estado de guerra propia de la eiréne griega, sino que la paz, desde la perspectiva bíblica, asocia e integra todos los aspectos de bienestar total reflejados en la armonía de la persona con Dios, consigo mismo, con los otros y con el universo, y en la abundancia de la riqueza, el reposo y la bendición, así como en la buena calidad de la salud, del trabajo, de la educación, de la vida en general³⁴, y la plenitud de vida abundante para todos y todas (Leon-Dufour, 2001).

La clave que unifica entre sí todos los valores diversos que convergen en la noción bíblica de la paz está indisolublemente ligada a la vida. Dicho de otra manera, la conexión entre “buscar el bien” y alcanzar la “vida” (cf. Am 5: 14) se entiende expresamente como una conexión entre la “justicia” y la “paz”, porque de la justicia brotará la paz (Is 32: 17). Por lo tanto, la clave es la vida misma, que en el lenguaje bíblico se entiende como don de Dios. En este sentido, la paz es lo que está bien, en oposición a lo que está mal (Prov 12: 20; Sal 28: 3; Sal 34: 15). Así mismo, en Sal 37: 11, “los humildes poseerán la tierra y gustarán las delicias de una paz insondable”, y en Lev 26: 1-13: “La paz es la suma de los bienes otorgados a la justicia: tener una tierra fecunda, comer hasta saciarse, vivir en seguridad, dormir sin temores, triunfar de los enemigos, multiplicarse, y todo esto en definitiva porque Dios está con nosotros”.

Habría que decir que la pobreza y la inequidad social constituyen un serio obstáculo para la realización auténtica de la paz, situación que es denunciada de forma vehemente por los profetas como ausencia de justicia. En consonancia, cobran importancia los aportes del profetismo bíblico a la paz en todas sus dimensiones, ya que ellos nunca separan lo político y lo social de lo religioso. Precisamente, denuncian unánimemente las tramposas alianzas en las que se quiere justificar un estado de cosas que se

hacen inciertas por la ausencia de la justicia en las relaciones humanas. De igual modo, la vacuidad de un culto privado sin contenidos significativos y entregado solo a una solemnidad pomposa, se convierte en escándalo para el mismo pueblo (1Re 22; Am 1: 3-2, 16; Is, Jr, y Ez). También, la férrea resistencia de parte de los dirigentes políticos, ahogados en sus cálculos humanos (Is 7; Jr 37-39), hacia los sacerdotes sometidos a los dictámenes de los poderosos (Jr 20: 1-6) así como del mismo pueblo embaucado por los que ofrecen una falsa paz y el deslumbre de los bienes ilusorios (Mi 3: 5-8; Jr 28 y Ez).

En el NT, el término griego *eirênê*, que se traduce como paz, aparece 91 veces. De ellas, 31 están en los evangelios y el libro Hechos de los Apóstoles; 43 en Pablo y 17 en los restantes escritos. Teniendo en cuenta esta tendencia, dicho término implica en la Sagrada Escritura una importancia clave para la comprensión del evangelio.

Palestina era una colonia oprimida bajo el yugo del Imperio romano. Su forma de ser y pensar se inscribía dentro de la tradición profética hebrea. Era este el contexto social donde Jesús y sus discípulos hicieron su manifestación. En consecuencia, cuando ellos hablaban de paz y de la buena nueva del evangelio, lo hacían desde el sentido hebreo del concepto de *Shalom*, que significa el bienestar integral como resultado de relaciones auténticamente sanas, tanto con las personas como con Dios, en su sentido amplio que involucra tanto lo material como lo espiritual.

De igual manera, tanto el AT como el NT utilizan el término *eirênê-paz* como una fórmula de saludo o de despedida, que se remonta a la literatura ugarítica con características ancestrales y tradicionales entre los orientales hasta el día de hoy. Los judíos en la actualidad se saludan con *Shalom* o *shelomkha* (cómo estás). Dicho término es evidente en escritos neotestamentarios que aluden, entre otros, a la misión de los setenta y dos discípulos, y a las apariciones. En este orden de ideas, el evangelista Lucas dice: “Cuando entren en una casa, lo primero que tienen que hacer es saludar: ‘Paz a esta casa’; si hay allí gente de paz, la paz que les desean

³⁴ Los textos provienen del Vocabulario de teología bíblica, publicado bajo la dirección de Xavier Leon-Dufour (1912-2007). Edición original: “Vocabulaire de théologie biblique”, Paris, Editions du Cerf, 1962. Edición española: ISBN: 9788425408090 (Ed. Herder - 2001). La autoría de los artículos es variada: el mismo Dufour, los coeditores: Jean Duplacy, Augustin G. P. Grelot y Jacques G. Lacan, y varios teólogos como Charles Augrain, Stanislas Lyonnet, Jacques Guillet, André Feuillet, François Amiot, Albert Descamps, Paul Beauchamp y otros.

se posará sobre ellos; si no, volverá a vosotros” (Lc 10: 5-6). De la misma manera, cuando Jesús se les aparece a los discípulos al anochecer del primer día de la semana, se pone en medio y los saluda con estas palabras: “Paz con vosotros. Dicho esto, les enseñó las manos y el costado. Los discípulos se alegraron mucho de ver al Señor. Jesús repitió: *Paz con vosotros*” (Jn 20: 19-21). Ocho días después, Jesús se apareció de nuevo, repitiendo el mismo saludo (Jn 20: 26). En las cartas de Pablo, la palabra paz, como fórmula de saludo, suele ir precedida de otra palabra de significado igualmente denso “gracia/favor” (en griego *kharis*): “A todos los predilectos de Dios que estáis en Roma, llamados y consagrados, les deseo el *favor y la paz* de Dios nuestro Padre y del Señor, Jesús Mesías” (Rm 1,7) (Peláez, 1997, p. 29)

No cabe duda. La paz es constitutiva de la conducta cristiana y está directamente relacionada con el comportamiento personal de todo cristiano. Es decir, la paz es un imperativo para el cristiano del que emana el deseo de vivir en paz con los demás, con Dios y con el universo. Esta actitud la expresa Mc 9: 50 y Mt 5: 13 con la metáfora de la sal: “Ustedes son la sal de la tierra”, que entre otras cosas significa lo siguiente: si tenemos sal en nosotros, en consecuencia, podemos vivir en paz los unos con los otros. De igual modo, Pablo en 2Cor 13: 11 nos recuerda: “...Vivan alegres; busquen la perfección, anímense los unos a los otros, vivan en armonía y en paz, y el Dios del amor y de la paz estará con vosotros”, y finalmente en las relaciones con demás: “En cuanto de vosotros depende haced todo lo posible para vivir en paz con todos” (Rm 12: 18). Es decir, si no se da una reconstrucción de las relaciones para que sean más justas, igualitarias e incluyentes, nos vemos abocados a convivir en medio de los conflictos y las guerras. No hay duda, la paz exige reparaciones históricas, sociales y políticas.

De igual manera, la paz tiene la connotación de ausencia de guerra o de persecución, sobre todo en el contexto griego donde se usa *eirênê*, que significa solicitar la paz o hacer la paz entre los grupos que están en contienda o conflicto. Así, por ejemplo, el libro de los hechos dice que Herodes estaba furioso con los habitantes de Tiro y Sidón, y entonces

se le presentó una comisión para solicitar la paz porque los víveres que recibían eran de la región de Herodes. En el mismo libro de los Hechos, aparece el abogado Tértulo contratado por las autoridades judías para defender su causa contra Pablo ante el tribunal del procurador Félix, en Cesarea (Hch 24: 1-8). En esta misma perspectiva, el evangelio presenta la oposición paz/espada:

No penséis –dice Jesús– que he venido a sembrar paz en la tierra: *no he venido a sembrar paz, sino espada*; porque he venido a enemistar al hombre con su padre, a la hija con su madre, a la nuera con la suegra; así que los enemigos de uno serán los de su casa. (Mt 10: 34)

Indiscutiblemente, el mensaje de Jesús invita a hacer de la pobreza una opción como camino para establecer la justicia (Mt 5: 3).

La paz es el don por excelencia que engloba todos los demás bienes salvíficos. En tal sentido, la paz de Cristo es, ante todo, la reconciliación con el Padre y se concretiza en la misión apostólica confiada por Jesús a sus discípulos que tiene como punto inicial un anuncio de paz: “En la casa en que entréis, decid primero: Paz a esta casa” (Lc 10: 5-6). Además, exige la reconciliación con los hermanos, como lo expresa la oración del Padre Nuestro, donde el perdón pedido a Dios está asociado con el que damos a los hermanos (Mt 6: 12).

Hay que hacer notar que el *shalom* bíblico difiere profundamente de la *eiréne* griega y de la *pax* romana. Según Hesíodo, la *eiréne* era definida por la vía negativa, que consistía en el fin o tregua de la guerra, a lo que Heráclito consideraba como la madre de todas las cosas. La guerra no se hace por ella misma (Aristóteles, Ética a Nicómaco X, 7), sino por la paz que reporta la victoria. Esto implica una relación indisoluble entre la paz y el vencedor, una relación destinada a estrecharse aún más en la civilización romana: Si vis pacem, para bellum (si quieres la paz, prepara la guerra), escribía Publio Renato-Vegezio, autor de un arte militar. Y Cicerón, ya mucho antes había afirmado en las Filípicas:

Donde no hay paz, hay esclavitud (...). Dado que la esclavitud es el peor de los males, hay que rechazarla con la guerra y hasta con el sacrificio de la propia vida. La idea es clara: la paz es un bien, pero no por ella misma, sino por la tranquila libertad que proporciona. (Benvenuto, 1992, p. 6)

Esta postura es inaceptable desde todo punto de vista, sin embargo, aún pervive en nuestro imaginario cultural, que instrumentaliza la paz y la hace un medio para la realización de otros fines distintos a los de la libertad, verdad, justicia, etc.

La concepción de paz que ha de inspirar una paz estable y permanente ha de estar sustentada en el término *shalom*, “que engloba en la paz todas las aspiraciones de Israel: la amistad, la abundancia, la concordia, el mutuo entendimiento, el encuentro y, en general, la esperanza; todo cuanto, de más deseado espera el hombre fiel de Dios” (Benvenuto, 1992, p. 6).

260

La paz no está subordinada a otros valores. Ella misma se constituye en el fin último hacia el cual ha de converger el proyecto humano y su realización plena. Es decir, la paz, desde la perspectiva bíblica, no consiste en la ausencia de guerra o violencia, o en el equilibrio de las fuerzas en disputa, ni mucho menos, el concepto romano de destrucción y exterminio de toda oposición. Todo lo contrario, la paz bíblica junta las ideas y las acciones positivas de salud, bienestar y prosperidad con el fin de hacer realidad una sociedad y un mundo nuevo (1Pe 3: 13), que estén fundados en la justicia, la verdad, el respeto, la solidaridad, la democracia y la fraternidad entre personas. En otras palabras, que esté fundado en la promoción y la defensa de los derechos humanos, comunidades y pueblos.

El concepto bíblico de *Shalom* muestra al hombre en su integridad, en su tensión escatológica y también en la seguridad creativa. Desde esta perspectiva, Jüngel construye tres tesis que configuran la antropología teológica. El punto decisivo de su reflexión habita en el reconocimiento de que el mensaje del evangelio no es una mera exhortación para obrar bien, sino que es la aceptación de la verdad revelada en Jesucristo,

personificación de la integridad del hombre en su más profunda esencia de paz. En tal sentido,

El hombre es un ser para la paz porque –y en la medida en que– de su existencia forma parte la referencia a la seguridad creativa. 2) El hombre es un ser para la paz porque –y en la medida en que– de su existencia forma parte la capacidad de dar y de recibir confianza. 3) El hombre es un ser para la paz porque –y en la medida en que– de su existencia forma parte la responsabilidad para el “indicativo” de la paz. (Benvenuto, 1992, pp. 5-6)

5.2-. La visión de la reconciliación en los documentos del Magisterio de la Iglesia católica

Los documentos del Concilio Vaticano II, específicamente la *Gadium et Spes*, recoge una actualizada y renovada propuesta cristiana con la cual la Iglesia busca, mediante el anuncio del reinado de Dios, convertirse en la conciencia crítica de todos los sistemas y de todas las ideologías históricas vigentes, para así recuperar su incidencia profética en la realidad social y política donde ejerce la misión de anunciar y testimoniar el evangelio.

261

Precisamente en estos tiempos en los que aún perviven los dolores y las angustias en muchos pueblos y comunidades a causa de la realidad permanente de la amenaza de la guerra, el Concilio hace un llamado a la sociedad humana en general para que tome conciencia de la necesidad de construir un mundo más humano, justo y pacífico para todos y todas, sin distingo de razas, nacionalidades o estatus, y que abarque todos los rincones del planeta a través de la cooperación y la solidaridad, para que la paz se afiance en la justicia y el amor mutuo de los unos para con los otros. En este sentido, el mensaje evangélico, en armonía con los más elevados afanes y deseos del género humano, brilla en nuestro tiempo con nuevo fulgor, cuando proclama bienaventurados a los promotores de la paz, porque serán llamados hijos de Dios (Mt 5: 9) (DSI 77). Como se mencionaba, la paz no es la ausencia de la guerra y/o la hegemonía déspota



de un gobernante, ni muchos menos el silenciamiento de los fusiles o la reducción cruel e inhumana de las fuerzas adversarias, sino que es obra de la justicia (Is 32: 7).

Dada la fragilidad de la condición humana, la paz no es una cosa hecha, sino un continuo hacer. Por eso, su cuidado reclama de cada uno un constante dominio de sí mismo y una constante vigilancia por parte de las autoridades legítimas. Sin embargo, esto no es suficiente, la paz es viable si asegura el bien de las personas y la comunicación solidaria y espontánea de los bienes a nivel material, intelectual y espiritual en todos los ámbitos del planeta. Además, exige para su realización el firme propósito de respetar la dignidad de todos los seres humanos y la diversidad de los pueblos. Dicho de otra manera, la paz nace del amor al prójimo, dando muerte al odio y a la venganza. Es decir, renunciar sin ambages a toda expresión de violencia hasta a realización de aquella palabra del profeta Isaías “De sus espadas forjarán arados, y de sus lanzas hoces. Las naciones no levantarán ya más la espada una contra otra y jamás se llevará a cabo la guerra (Is 2: 4) (GS 78).

A su vez, el Concilio Vaticano II privilegia “el valor inmutable del derecho natural de gentes y de sus principios universales” y alerta sobre las graves consecuencias que acarrearán las guerras modernas con el uso de las armas científicas de cualquier género y los métodos terroristas. Entre estos actos se han de tener en cuenta “aquellos procedimientos por los que, intencionada y sistemáticamente, se extermina a una raza entera o a una nación o a una minoría étnica” (GS 79). Además, “Toda acción bélica que... pretende la destrucción de ciudades enteras o de extensas regiones con sus habitantes, es un crimen contra Dios y contra el mismo hombre, que se debe condenar con toda firmeza y sin vacilación alguna” (GS 80). En nada beneficia trabajar en la construcción de la paz si persisten los sentimientos de hostilidad, desconfianza, odio e ideologías obstinadas que dividen y producen enfrentamientos.

En este sentido, es urgente promover una educación que forme las mentes y las conciencias de todos con sentimientos pacifistas que rechacen toda

tipo de violencia y guerra (GS 82). La edificación de la paz exige desarraigar las causas de discordia entre personas y pueblos, hacer desaparecer las injusticias que provienen de las excesivas desigualdades económicas y de la lentitud en la aplicación en soluciones necesarias y vitales, así como de las que nacen del deseo de dominio y del desprecio por las personas (GS 83). Según el documento conciliar,

Paz implica una suficiente plenitud de relaciones y una ausencia de conflictos, las cuales no se dan sin la justicia (Is 32,17): ‘la paz no es la simple ausencia de guerra ni el resultado de solo el equilibrio de las fuerzas, o de una hegemonía despótica. No se puede lograr si no se asegura el bien de las personas y la comunicación espontánea entre los hombres’ [78]. Y entre las causas de la discordia entre los hombres se cita formalmente ‘las excesivas desigualdades entre los hombres y la lentitud en la aplicación de las soluciones necesarias’. (González Faus, 2013, p. 14)

La Iglesia, en virtud de su misión fundamentada, que le concede la fe en Jesús al autor de la salvación, considera que el principio de la unidad y de la paz ha de ser para todos y cada uno el sacramento visible de la no violencia (LG 9). No cabe duda de que la evangelización contribuye a consolidar la paz y a darle solidez al fundamento de la fraternal convivencia entre todos los hombres y los pueblos, donde “cada Obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad” (LG 23).

De igual modo, la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII (1963) pone de manifiesto el tema de la paz en una época marcada por la proliferación nuclear, la esclavitud, la pobreza y la injusticia. La Iglesia reflexiona sobre los derechos y la dignidad humana e insiste en la importancia de una colaboración mancomunada entre todos. Es la primera vez que un documento eclesial es dirigido a “todos los hombres de buena voluntad”, con la tarea de instaurar un nuevo sistema de relaciones en la sociedad humana, cimentada en la verdad, la justicia, el amor y la libertad. Se agrega a lo anterior que la paz es sinónimo de justicia que se traduce en

amor, solidaridad y misericordia para con el pobre y marginado, buscando siempre la solución de sus necesidades físicas, psicológicas, culturales y espirituales. En tal sentido, paz con justicia presupone la igual dignidad de todos y la búsqueda permanente del bien común. Es decir, “el conjunto de las condiciones de la vida que permitan y favorezcan el desarrollo integral de la persona humana” (DSI 95).

También, Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio* añade que “El desarrollo es el nuevo nombre de la paz”. En ese sentido, el “desarrollo integral del hombre y [el] desarrollo solidario de la humanidad” vienen a ser los ejes en los que se estructura el documento. Cabe señalar que el desarrollo se caracteriza como “el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas”. Este *paso* no se limita a lo meramente económico y técnico, sino que implica la cultura, el respeto de la dignidad de los demás y el reconocimiento de los valores supremos. “Procurar el desarrollo de todos los hombres responde a una exigencia de justicia a escala mundial, que pueda garantizar la paz planetaria y hacer posible la realización de un ‘humanismo pleno’, gobernado por los valores espirituales” (DSI 98). Además, Pablo VI constituyó en 1967 la Pontificia Comisión *Justicia y Paz*, con el fin de promover el desarrollo de los pueblos y la justicia social internacional (DSI 99).

Adicionalmente, Juan Pablo II, con la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, abordó nuevamente la cuestión del desarrollo desde una doble mirada: la primera, “la situación dramática del mundo contemporáneo, desde el punto de vista del desarrollo fallido del Tercer Mundo”, y la segunda, “el sentido, las condiciones y las exigencias de un desarrollo digno del hombre”. Un aspecto novedoso es la distinción entre progreso y desarrollo, pues afirma desde una perspectiva moral que “el verdadero desarrollo no puede limitarse a la multiplicación de los bienes y servicios, esto es, a lo que se posee, sino que debe contribuir a la plenitud del ser del hombre”. Además, hace una actualización del lema del pontificado de Pío XII, *Opus iustitiae pax*, la paz como fruto de la justicia, y comenta: “Hoy (...) con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (cfr. *Isaías* 32, 17;

Stiago 3,18), ‘*Opus solidaritatis pax*’, la paz como fruto de la solidaridad” (DSI 102). En tal sentido, la relación del hombre y la mujer con los demás ha de ser ante todo la de custodios de sus vidas.

El respeto debido a la inviolabilidad y a la integridad de la vida física tiene su culmen en el mandamiento positivo: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’ (Lev 19,18), con el cual Jesucristo obliga a hacerse cargo del prójimo (cfr. Mt 22, 37-40; Mc 12, 29-31; Lc 10, 27-28) (DSI 112). Desde esta perspectiva la caridad se convierte en *caridad social y política*: la caridad social nos hace amar el bien común y nos hace buscar efectivamente el bien de todas las personas, en su dimensión individual y comunitaria’. (DSI 207)

La paz se funda no solo en el respeto de los derechos humanos, pues incluye también el respeto de los derechos de los pueblos. En tal sentido, los derechos humanos se han ampliado a los derechos de los pueblos y de las naciones, ya que “lo que es verdad para el hombre es verdad para los pueblos”. Entre tales derechos están la propia lengua y la cultura (DSI 157).

La paz es un valor y un deber universal que encuentra su fundamento en el orden racional y moral de la sociedad que hunde sus raíces en el mismo Dios. Es decir,

La paz no es simplemente ausencia de guerra y ni siquiera un estable equilibrio entre fuerzas adversas, sino que se fundamenta en una correcta concepción de la persona humana, y requiere la edificación de un orden según la justicia y la caridad. (cfr. Is 32: 17)

Según la tradición profética, la paz es fruto de la justicia.

En tal sentido, “la paz está en peligro cuando al hombre no le es reconocido lo que le es debido en cuanto hombre, cuando no es respetada su dignidad y cuando la convivencia no está orientada hacia el bien común”. De ahí resultan necesarias y prioritarias la defensa y la promoción de los derechos humanos que facilitan el desarrollo

integral de las personas y los pueblos y, por ende, la construcción de una sociedad (DSI 495).

Para prevenir los conflictos que conllevan la guerra y la violencia, es prioritario que la paz comience a ser aceptada y vivida como valor profundo y determinante en lo íntimo de cada persona:

De este modo puede extenderse a las familias y a las diferentes formas sociales, hasta involucrar a toda la comunidad política. De igual modo, dicho ideal de paz no será alcanzable 'si no se asegura el bien de las personas y la comunicación espontánea entre los hombres de sus riquezas de orden intelectual y espiritual'. (DSI 495)

Todo esto produce un rechazo absoluto de todo tipo de violencia como solución de los problemas, porque destruye la dignidad, la vida y la libertad de los seres humanos. Como respuesta, Colombia y el mundo requiere con urgencia de profetas que renuncien a la acción violenta y sangrienta, y que su recurso sea siempre la defensa de los derechos humanos (DSI 496).

En síntesis, el ser humano renovado por el amor de Dios se concibe como un ser con la capacidad de procurar, cultivar y mantener siempre relaciones fraternas entre todos los seres humanos y estar dispuesto a la búsqueda permanente de la justicia que conlleva la transformación de las estructuras sociales que suplantán, excluyen, dominan y niegan la dignidad humana. Desde esta perspectiva, la persona se siente con la responsabilidad de llevar y testificar la paz a donde proliferan los conflictos, las rencillas y los odios (Cfr. DSI 4). Esto es, la paz social no puede entenderse como una mera ausencia de violencia lograda por la imposición de un sector sobre los otros, o aquella paz que surge del consenso de escritorio que desconoce las reivindicaciones sociales, como la distribución del ingreso, la inclusión social de los pobres y los derechos humanos (EG 218). De igual modo,

La paz que sirve como excusa para justificar una organización social que silencie, tranquilice o esclavice a los más pobres, de manera que aquellos

que gozan de los mayores beneficios puedan sostener su estilo de vida sin sobresaltos mientras los demás sobreviven como pueden. La dignidad de la persona humana y el bien común están por encima de la tranquilidad de algunos que no quieren renunciar a sus privilegios. (...) En definitiva, una paz que no surja como fruto del desarrollo integral de todos, tampoco tendrá futuro y siempre será semilla de nuevos conflictos y de variadas formas de violencia. (EG 219)

La Iglesia proclama "el evangelio de la paz" (Ef 6: 15) y ha de hacerlo en diálogo y colaboración con todas las autoridades nacionales e internacionales. "Al anunciar a Jesucristo, que es la paz en persona (cf. Ef 2: 14), la nueva evangelización anima a todo bautizado a ser instrumento de pacificación y testimonio creíble de una vida reconciliada" (EG 239).

5.3-. La visión de la paz en los documentos de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas

La Conferencia de Medellín centró su atención en la violencia, a la que consideró como uno de los problemas más graves que ha padecido el pueblo latinoamericano y, a su vez, exhortó a todos los miembros del pueblo cristiano para que asumieran con responsabilidad la promoción de la paz. De ahí, las cuestiones del desarrollo y la justicia, la no-violencia y la paz, la educación y la pobreza se convirtieron en grandes temas de discusión. Además, hizo un llamado a rechazar toda tentación de la violencia como respuesta a la injusticia.

El papa Pablo VI en sus intervenciones exigió a los sacerdotes transformar las angustias del pueblo e incitó a los campesinos a no poner la confianza en la violencia, pues esta "no es evangélica ni cristiana", debido a que "ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad" (Azcuay, 2016, p. 133). De igual manera, en esta misma perspectiva, Mons. Brandao Vilela, presidente del CELAM, afirmó que no se debía aceptar ni la violencia armada ni la "violencia pasiva" sufrida por las víctimas. De modo semejante,

argumentó que la injusticia conspira contra la paz y hace nacer la “tentación de la violencia” (DM II, 1.16).

Entre los dieciséis documentos finales de la Conferencia de Medellín, los referidos a justicia, paz y pobreza fueron los de más impacto. Los tres documentos hacen un análisis objetivo de la región, denuncian y catalogan la injusticia y la violencia institucionalizada como pecado grave y afirman su compromiso con la promoción de la paz.

En fidelidad al Pacto de las Catacumbas, se comprometieron con el anuncio de la liberación y la solidaridad con los pobres, poniendo las bases de la opción preferencial por los pobres –que se explicitará unos años más tarde y se oficializará en el Documento de Puebla–. (Azcuay, 2016, p. 134)

Sin embargo, el documento más contundente es el de la paz, por su diagnóstico osado de la situación social que golpea al continente y porque a la vez ofrece una fundamentación teológica seria. En conformidad con la encíclica *Populorum Progressio*, el documento sobre la paz inicia con la siguiente afirmación: “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (PP 87), y señala que “el subdesarrollo, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (MD II, 1). La paz, para no ser ilusoria, exige innegablemente “crear un orden social justo” (II, 20). Justicia y paz son inseparables; la injusticia conspira contra la paz, porque incita a la violencia. Continuando con la enseñanza de GS 78, la paz es “obra de la justicia”, “quehacer permanente” y “fruto del amor” y, en relación con las bienaventuranzas, afirma que “el cristiano es un artesano de la paz” (cf. Mt 5: 9) y eso pide enfrentar la injusticia (II, 14).

El papa Pablo VI en su discurso inaugural condena a los que elogian y hacen apología de la violencia: “ni el odio ni la violencia son la fuerza de nuestra caridad... Distingamos nuestras responsabilidades de las de aquellos que, por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente” (DM). La tarea encomendada a la

Iglesia es la de aportar a la búsqueda de la paz en todos los órdenes, a través del amor como fuerza transformadora. Así como el pueblo de Israel experimentó la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, también los pueblos latinoamericanos no dejan de sentir el paso del Dios de la vida que salva cuando se da “el verdadero desarrollo”. Es decir, unas condiciones de vida más humanas para todos es la respuesta digna a todas las necesidades: el acceso y la ampliación de los conocimientos, el aumento en la consideración de la dignidad humana de los demás, la orientación hacia el espíritu de la pobreza, la cooperación en el bien común y la firme voluntad de paz (DM, Intr., 6). Así, los obispos en la Conferencia propusieron la Comisión de Justicia y Paz en cada uno de los países del área latinoamericana, integrada por la representación de los diferentes sectores sociales, con la misiva de identificar aquello que lesione la justicia y ponga en peligro la paz, entablar diálogo asertivo con personas e instituciones que procuren el bien común y la búsqueda de soluciones adecuadas a cada situación (DM 1, 21).

De igual manera, el documento de Medellín destaca que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz”. En tal sentido, el subdesarrollo se concibió como una injusta situación generadora de tensiones que maquinan contra la paz. Las tensiones entre clases y colonialismo interno se dan en las zonas urbanas, producidas por la marginalidad y la desigualdad a nivel socioeconómico, político, cultural, racial y religioso. Del mismo modo, la esclavitud y la opresión que soportan los campesinos y las comunidades nativas, y que son ejercidas por grupos y sectores dominantes impiden sus legítimas aspiraciones. Por tanto, el recrudecimiento de todas estas problemáticas sociales se convierte en un detonante que trae consecuencias negativas que amenazan la paz (DM 2, 2-7).

Además, menciona las otras grandes causas que afectan a nuestros países tercermundistas como la dependencia de los centros de poder económico (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo...), que con su accionar solo contribuyen a generar tensiones internas y externas, debido a la depreciación relativa del intercambio de materias primas que valen cada

vez menos en relación con el costo de los productos manufacturados. A ello se suma la fuga de capitales económicos y humanos que, movidos por interés particulares, lleva a invertir en el extranjero. También, la evasión de impuestos y la fuga de ganancias que cuenta con la anuencia de una clase política que solo busca beneficiarse y lucrarse a costa de los más pobres, y el endeudamiento progresivo de los países que destinan la mayor parte del presupuesto en el pago de los intereses de esta deuda (DM 2, 8-10).

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano fue inaugurada por Juan Pablo II en 1979, con 356 participantes en la ciudad de Puebla. Esta tuvo como objetivo reflexionar sobre *La Evangelización en el presente y el futuro de América Latina*. En su discurso inaugural, el papa planteó las líneas centrales de lo que sería su primera encíclica *Redemptor hominis*: La verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia, la verdad sobre el hombre; las cuales marcarían las directrices de la Conferencia.

270

El documento define el gran servicio que la Iglesia presta al mundo a través de la evangelización, mediante palabras y hechos que anuncian la buena nueva del reino de Dios, un reino de justicia y de paz para todo el género humano (DP 679). Por consiguiente, aquí se desprende la actuación de la Iglesia a favor de la paz y de forma explícita aclara que no necesita recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del ser humano. Esto porque todo ello está en el centro del mensaje del evangelio que siempre la interpela a actuar en favor de la fraternidad, la justicia y en contra de las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, violencias y toda clase de agresiones que atentan en contra de la persona y la vida misma (DP 355).

De acuerdo con la perspectiva de la misión evangelizadora, a la Iglesia le compete la acción por la justicia y la paz. Es decir, es responsable de asumir tareas como la defensa y la promoción de la dignidad de todos los seres humanos. En este sentido, el mismo Jesús en la parábola del buen samaritano pone de manifiesto, de forma clara y contundente, la urgencia de atender las necesidades humanas como un imperativo categórico (Cf.

Lc 10: 30). Aquí Jesús se declara en favor de los marginados, enfermos, hambrientos y excluidos (Cf. Mt 25: 31ss).

En consecuencia, hay una constante interpelación recíproca en el curso de la historia entre el evangelio y la vida concreta personal y social del hombre (DP III.2). Al respecto, el documento advierte que la dignidad del hombre auténtico y libre no se puede dejar encerrar en los valores fincados en lo material, sino que, consciente de su ser espiritual, lo impulsa a ir más allá, “en donde se encuentra consigo mismo y con los demás”. Por lo tanto, la dignidad se realiza en el amor fraterno, que incluye el servicio mutuo, la aceptación y la promoción práctica de los otros, especialmente de los más necesitados (DP 324). Por tal motivo, la IC nota con profunda preocupación y dolor el aumento masivo y creciente de las constantes violaciones de derechos humanos:

¿Quién puede negar que hoy día hay personas individuales y poderes civiles que violan impunemente derechos fundamentales de la persona humana, tales como el derecho a nacer, el derecho a la vida, el derecho a la procreación responsable, al trabajo, a la paz, a la libertad y a la justicia social; el derecho a participar en las decisiones que conciernen al pueblo y a las naciones? ¿Y qué decir cuando nos encontramos ante formas variadas de violencia colectiva, como la discriminación racial de individuos y grupos, la tortura física y psicológica de prisioneros y disidentes políticos? Crece el elenco cuando miramos los ejemplos de secuestros de personas, los raptos motivados por afán de lucro material que embisten con tanto dramatismo contra la vida familiar y trama social. (Juan Pablo II, 1978, párr. 8-9)

271

De otra parte, el documento de Puebla, recurriendo a la memoria histórica, menciona a aquellos grandes luchadores por la justicia y los identifica como evangelizadores de la paz,

(...) como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega y tantos otros que defendieron a los indios ante



conquistadores y encomenderos incluso hasta la muerte, como el Obispo Antonio Valdivieso, demuestran, con la evidencia de los hechos, cómo la Iglesia promueve la dignidad y libertad del hombre latinoamericano. (DP 8)

Así mismo, la Iglesia denuncia, como pecado social, la situación abismal y a la vez hiriente que se presenta entre los pocos que viven en la opulencia y la gran mayoría que no tienen nada, considerando esta situación como un gran obstáculo para implantar el reino de Dios que es el reinado de la paz. Así se evidencia, entonces, el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada, por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc. (DP 28, 29 y 138).

272 No cabe duda de que la vivencia de la paz requiere de un nuevo orden político respetuoso de la dignidad de la persona humana, de tal manera que asegure la concordia y la paz en las relaciones entre personas y comunidades. De igual manera, que restablezca la igualdad y la reciprocidad de todos los ciudadanos con el derecho y el deber de ser parte activa en la construcción de un país justo, libre y democrático. Todo ello requiere de liberar a los pueblos y comunidades del ídolo del poder que abusa, esclaviza, margina y manipula, convirtiéndose en un impedimento para el logro de una convivencia social en justicia y libertad, y propugnar por un nuevo orden económico internacional para restablecer la justicia, no solo de forma teórica, sino eficazmente en la práctica, llevada a cabo por instituciones adecuadas y realmente vigentes (DP 502-505). La Iglesia tiene el deber de anunciar, apoyar y testimoniar la liberación de millones de seres humanos en su sentido integral, como lo anunció y realizó Jesús (cf. *Evangelii nuntiandi* 30);

Liberación hecha de reconciliación y perdón. Liberación que arranca de la realidad de ser hijos de Dios, a quien somos capaces de llamar ¡Abba! ¡Padre! (cf. Rom 8: 15), y por la cual reconocemos en todo hombre a nuestro hermano, capaz de ser transformado en su corazón por la misericordia de Dios. (DP III.6)

La Conferencia de Sto Domingo (1992), a propósito de la paz, menciona algunos aspectos que están presentes en el discurso inaugural de Juan Pablo II sobre “Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana”, dedicado fundamentalmente a la promoción humana. Además, menciona otros apartes como Los derechos humanos (164-168); Ecología (169-170), La tierra, don de Dios (171-177); Empobrecimiento y solidaridad (178-181); El trabajo (182-185); La movilidad humana (186-189); El orden democrático (190-93); y El nuevo orden económico (194-203).

En la Conferencia de Aparecida (2007) sobre la paz, conviene tener en cuenta, primero, el discurso inaugural de Benedicto XVI, donde aborda la relación entre la Iglesia y la política, siguiendo las directrices de su primera encíclica “Deus caritas est”. Además, merecen ser tenidos en cuenta los capítulos 8, 9 y 10: El reino de Dios y Promoción de la Dignidad humana (380-427); Familia, personas y vida (431-475); nuestros pueblos y la cultura (476-546). En otras palabras, el mensaje explícito es que se cree y se espera hacer de este continente un modelo de reconciliación, de justicia y de paz (DA 5). De igual manera, insiste en que la paz está contenida en el anuncio del evangelio, por lo tanto, urge como misioneros y discípulos ser testigos y educadores para la paz:

273 La paz es un bienpreciado pero precario que debemos cuidar, educar y promover todos (...). Como sabemos, la paz no se reduce a la ausencia de guerras ni a la exclusión de armas nucleares en nuestro espacio común, logros ya significativos, sino a la generación de una “cultura de paz” que sea fruto de un desarrollo sustentable, equitativo y respetuoso de la creación (“el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” decía Paulo VI), y que nos permita enfrentar conjuntamente los ataques del narcotráfico y consumo de drogas, del terrorismo y de las muchas formas de violencia que hoy imperan en nuestra sociedad. La Iglesia, sacramento de reconciliación y de paz, desea que los discípulos y misioneros de Cristo sean también, ahí donde se encuentren, “constructores de paz” entre los pueblos y naciones de nuestro continente. La Iglesia está llamada a ser una escuela permanente de verdad y justicia, de perdón y reconciliación para construir una paz auténtica. (DA 542)

El papa Francisco exhorta a trabajar denodadamente por la paz, y entre otras cosas ya comentadas exige huir de toda tentación de venganza y búsqueda de intereses particulares y egoístas. El camino de la paz es largo, empinado y exigente. De ahí, mientras vamos en la caminata, hemos de poner más “empeño en reconocer al otro, en sanar las heridas y construir puentes, en estrechar lazos y ayudarnos mutuamente” (EG 67).

Por eso, la Constitución Política de Colombia de 1991, liderada por la participación de la sociedad civil, muestra los resultados de algunos procesos de negociación con grupos armados al margen de la ley y el descontento generalizado de la sociedad colombiana que sentía cómo la normatividad vigente distaba de dar respuesta a las necesidades y expectativas sociales. La constitución del 91 hace referencia a la paz de manera explícita. En el preámbulo menciona a la paz como valor. En el artículo 22, la paz se lee como derecho fundamental, y en el artículo 95 la paz aparece como deber constitucional. A esto se adiciona el dictamen de la Corte Constitucional colombiana que concibe la paz de diversas maneras, como se expresa a continuación:

(i) como fin o propósito, tanto del derecho interno como del derecho internacional, (ii) como estado ideal, (iii) como protocolo de actuación en medio de los conflictos, (iv) como derecho colectivo, (v) como derecho fundamental o subjetivo y (vi) como deber ciudadano o constitucional. (Millán, 2014, p. 314)

Conclusiones

Una de las acciones esperanzadoras y reconfortantes para el pueblo colombiano en el actual contexto de postconflicto es que todas las Iglesias que tienen su asentamiento en nuestro territorio, particularmente la IC, se diera la oportunidad de retomar la originalidad del cristianismo, que es la de estar al servicio de la paz y la justicia, y que por ende, incluiría a las distintas Iglesias que se confiesan cristianas. En este orden de ideas,

(...) se reconocen mutuamente como portadoras de su mensaje sin que ninguna de ellas pretenda reclamar exclusividad sino en diálogo (...), valorándolas como caminos espirituales habitados y animados por el Espíritu. Solo entonces habrá paz religiosa, una de las condiciones importantes para la paz política. Todas las Iglesias y las religiones deben estar al servicio de la vida y de la justicia para los pobres y para el Gran Pobre que es el planeta Tierra, contra el cual el proceso industrial lleva a cabo una verdadera guerra total. (Boff, 2016, párr. 5)

No cabe duda de que el movimiento de Jesús origina e inspira el anhelo más profundo y noble de trabajar decididamente por hacer realidad la paz duradera y estable. En tal sentido, el reto para la IC y todas aquellas Iglesias que confiesen su fe en Jesús han de “reinventarse a partir de la vida y la práctica del Jesús histórico con su mensaje de un reino de justicia y de amor universal, en una total apertura a lo trascendente” (p. 1).

La paz, como se ha insistido, surge como consecuencia de la fluida y permanente expresión y realización de los principios que la conforman: verdad, justicia, reparación y reconciliación. Además, son concebidos como un todo, de manera íntegra, y de esa manera constituyen el soporte que da razón del ser y el quehacer de la pastoral evangelizadora, que tiene como misión primordial el anuncio y la concreción histórica del reinado de Dios. En tal sentido, la creación y la organización de las comunidades eclesiales presentes y encarnadas en las distintas culturas locales van formando el gran camino espiritual cristiano que, sumado a los otros caminos espirituales y religiosos, constituye la esperanza de una nueva humanidad.

Todavía cabe señalar que en la actualidad se les presentan a las Iglesias y al cristianismo cuatro retos fundamentales que han de delimitar su accionar:

El primero es salvaguardar la Casa Común y el sistema de vida amenazada por la crisis ecológica generalizada y el calentamiento global (...) La pregunta ya no es qué futuro tendrá el cristianismo, sino cómo ayudará a asegurar el futuro de la vida y biocapacidad de la Madre Tierra. Ella no

nos necesita. Nosotros sí la necesitamos. El segundo, (...) mantener a la humanidad unida. Los niveles de acumulación de riqueza material en muy pocas manos (el 1 % controla la mayoría de la riqueza del mundo) pueden dividir a la humanidad en dos partes: los que gozan de todos los beneficios de la tecnociencia y los condenados a la exclusión, sin esperanzas de vida o incluso siendo considerados subhumanos. Es importante afirmar que tenemos una sola Casa Común y que todos somos hermanos y hermanas, hijos e hijas de Dios. El tercer desafío es la promoción de la cultura de la paz. Las guerras, el fundamentalismo político y la intolerancia frente a las diferencias culturales y religiosas pueden llevar a niveles de violencia de alto poder destructivo. Eventualmente pueden degenerar en guerras mortales con armas químicas, biológicas y nucleares. El cuarto, (...) la encarnación en las culturas indígenas y afroamericanas. Después de haber casi exterminado las grandes culturas originales y esclavizado a millones de africanos, es necesario trabajar para ayudarles a rehacerse biológicamente, a rescatar su sabiduría ancestral y a ver reconocidas sus religiones como formas de comunicación con Dios. Para la fe cristiana el reto consiste en animarles a hacer su síntesis con el fin de dar lugar a un cristianismo original, sincrético, africano-indígena-latino. (Boff, 2016. pp. 2-3)

De igual manera, es necesario retornar y alimentarse de las fuentes bíblicas para conocer y comprender la singularidad de la divinidad que no se impone, sino que se dona gratuitamente al ser humano. Esa vinculación con lo humano, aparte de ser gratuita, es libre, respetuosa y solidaria (Mardones, 1996). Es decir, ante este siglo XXI, “el cristianismo tiene que volver a Medellín, a la fe y a la Iglesia de los pobres que allí surgió” (Sobrino, 2013, p. 5). También, otro de los retos es “vivir la comensalidad entre todos, símbolo anticipador de la humanidad reconciliada, celebrando los buenos frutos de la Madre Tierra. ¿No era esta la metáfora de Jesús cuando hablaba del reino de vida, de justicia y de amor?” (Boff, 2016, p. 3).

El documento de la Conferencia de Medellín define al cristianismo como una buena noticia para los pobres que constituyen las grandes mayorías que pueblan el continente, asentados en los cordones de miseria de las grandes

ciudades. Si bien es cierto que lo esencial de la tradición bíblico-cristiana es orientarse al futuro, eso no da pie para afirmar que es una cuestión del pasado, sino que en él aún pervive el fundamento y la creatividad que impulsan al futuro. De ahí el “recuerda, Israel” del Antiguo Testamento, el “hagan esto en recuerdo mío” del Nuevo Testamento y la renovación de la Iglesia junto con la lectura asidua de los signos de los tiempos que definen y a la vez constituyen los grandes retos de la IC.

De otra parte, según la tradición bíblica, la manifestación de Dios en el mundo y en la historia alcanza su punto culminante en Jesucristo: el Hijo de Dios que se hace uno de nosotros. En palabras de M. Eliade, citado por Mardones (1996), “la venida de Cristo señala la última y la más alta manifestación de la sacralidad en el mundo, y el cristiano ya no puede salvarse más que en la vida concreta, histórica, elegida y vivida por Cristo” (p. 75). En tal sentido, la razón de ser de la Iglesia reside “en sentirse verdaderamente solidaria del género humano y de su historia” (GS 1), así como en el comprometerse con “las aspiraciones más universales y más profundas del género humano” (GS 9 y 10) y con la actitud humilde de servicio de acoger a todos y todas las personas, independiente de sus creencias, creyentes y no creyentes, y ayudándoles a descubrir su vocación de edificar un mundo cimentado en la dignidad humana, de aspirar a una fraternidad y sororidad más allá de las fronteras y dar respuesta a las necesidades y exigencias de la época (GS 91).

La Biblia, de manera frecuente, hace de la justicia la compañera inseparable de la paz (Is 32: 17; St 3: 18). Las dos, apuntan a relaciones justas y sostenibles en la sociedad humana, la vitalidad de nuestros lazos con la Tierra, el “bienestar” y la integridad de la creación. La paz es el regalo de Dios a un mundo roto pero amado, tanto hoy como en vida de Jesucristo: “La paz os dejo, mi paz os doy” (Jn 14: 27). Por medio de la vida, las enseñanzas, la muerte y la resurrección de Jesucristo, percibimos la paz como una promesa y un presente, una esperanza para el futuro y un regalo aquí y ahora. Jesús nos dejó un legado pacífico de amar a nuestros enemigos, orar por los que nos persiguen y no usar armas destructoras.

En los contextos actuales, el anuncio del reino de Dios exige de parte de la Iglesia su participación activa en todos los procesos de paz que tenga como fin el desarrollo prospero de todos los humanos y la naturaleza, específicamente la defensa y la promoción de la dignidad humana. De ahí que le incumba también, además de ser facilitadora, testimoniar de manera loable la búsqueda y la consolidación de la paz en todas las esferas y los rincones de la sociedad. En consecuencia, los miembros de la Iglesia se han de distinguir y caracterizar por su vocación pacifista como expresión del mandato del amor. En ese sentido, la paz es una realidad que ha de hacerse vida tanto al interior como al exterior de todo cristiano. La Sagrada Escritura señala la creación de una nueva comunidad de paz como obra fundamental de Jesucristo (Ef 2).

La paz encuentra su máxima expresión en el espíritu de las bienaventuranzas (Mt 5: 3-11). Es por eso, que a pesar de la persecución y la inequidad rampante se ha de mantener la no violencia activa, incluso hasta la muerte. Allí donde se manifiesta el perdón, el respeto hacia la dignidad humana, la generosidad y la preocupación por atender a los débiles, son muestras de que hay señales que nos ponen en la perspectiva de alcanzar el don de la paz. Sin embargo, la injusticia, la pobreza, la enfermedad, la violación permanente de los derechos humanos, la violencia y la guerra laceran la dignidad humana y toda manifestación de vida presentes en el universo, poniendo en evidencia el entredicho y la extinción de la paz. De ahí que la viabilidad de la paz necesita una nueva valoración del amor en la vida social como una norma constante y suprema de un actuar que ha de ser coherente y consecuente en todo y con todos. Es decir que involucre el ámbito político, económico, cultural. Así, la justicia no actúa como árbitro entre los hombres, sino que su juicio y medida está mediada siempre por el amor que restituye al hombre en su integralidad (DSI 582). En este orden de ideas, inspira el espíritu de las bienaventuranzas que convoca a ser constructores de paz, que a ciencia cierta es una competencia de todos los seres humanos que habitamos este planeta. Por otro lado, el reinado de Dios no es un concepto sino una experiencia que acontece interior y exteriormente en todo aquel ser

humano que se abre a la gracia de Dios y se dispone a dignificar su vida amando y sirviendo a los demás con vehemencia.

El cristianismo se caracteriza porque toma en serio la dialéctica futura y pasada en la que encuentra un elemento iluminador e inspirador de la historia en vista de los nuevos cielos y la nueva tierra. No hay que desconocer que hay un cambio de paradigmas, pero ello no niega lo metaparadigmática que es la Iglesia de los pobres³⁵ en la que los excluidos constituyen el principio interno de lo que es y hace ella misma.

Eso la convierte en una Iglesia teologal, en una Iglesia de Dios revelado – Dios de los pobres–, del Dios de Jesús. En efecto, en la manifestación de ese Dios en los profetas y en los Salmos, en el magnificat y en Jesús, aparece como algo central la relación (trascendental) entre Dios y los pobres. “Padre de huérfanos y viudas es Dios. (Sobrino, 2013, p. 7)

En esta misma línea lo asumió Puebla en 1979:

Los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral y personal en que se encuentran. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está empobrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama”. (P.1142)

Conforme a la DSI, el Magisterio eclesial no ha sido indiferente a las realidades y necesidades de los pueblos y naciones del mundo, de manera especial de los pueblos de Latinoamérica, ha buscado hacer una lectura objetiva de los signos de los tiempos y hacer propuestas sobre la base de la opción de la justicia social. En este sentido, la DSI ha aportado a la

³⁵ (...) pobres son aquellos y aquellas para quienes vivir es una pesadísima carga, que carecen de dignidad y son rechazados y despreciados, que no tienen una palabra que pronunciar, en definitiva, que no cuentan en la sociedad. En tiempo de Jesús se agrupaban en cuatro grandes grupos: pobres-miserables, enfermos, pecadores/publicanos, mujeres. En la actualidad (...) de incluir a las mujeres (doblemente pobres en lugares de pobreza), indígena, afro-americanos, miembros de culturas y religiones oprimidas. Según los tiempos y lugares, hay que añadir los refugiados, los despreciados por su orientación sexual, los excluidos... (Sobrino, 2013, p. 7)

humanidad en la búsqueda diligente del bien común, donde uno de los desafíos es la transformación de la realidad social para que tenga cabida personas libres y decididas a la manera de Jesús, que sin titubeos constituye un aporte al advenimiento de un mundo mejor.

La IC existe para evangelizar, eso significa anunciar la buena nueva del evangelio, que no consiste en buscar prosélitos o hacer adoctrinamientos, porque la misión es la de testificar el evangelio que lo sintetiza el evangelista Juan de la siguiente manera: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”. Es decir, no se reduce para que las personas vayan a los templos, sino que entren en contacto con la fuerza renovadora del evangelio y encuentren un nuevo sentido y significado para sus vidas. De ahí, la misión específica de la IC es la de ser escuela de discípulos y misioneros, por lo que no se puede quedar encerrada en ninguna oficina o sacristía. Los obispos y sacerdotes tienen la oportunidad de ayudar a formar la consciencia social de los creyentes desde el evangelio y dar respuesta a las necesidades y las expectativas del ser humano, especialmente en el compromiso de erradicar toda violencia. Esto porque la violencia es contraria al querer de Dios, quien desea que todos seamos uno, como Él y su Hijo son uno. Por este motivo, es fundamental el acceso a la verdad y a la justicia a través de una educación crítica y propositiva que ayude a esclarecer las causas estructurales de la violencia generadora de víctimas, porque el camino del perdón lleva de manera solícita y prioritaria un compromiso por reparar el daño cometido.

La paz es la siembra diaria del encuentro y del diálogo permeados por la verdad, la justicia, la reparación y la reconciliación. Este enfoque permite construir una convivencia fundada en el respeto y el amor como una acción de desprendimiento y sin condiciones. En la perspectiva como lo expresó Kant: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solo como un medio”. Desde esta perspectiva, el concepto de paz, con todos los avances en el desarrollo de la comprensión y significado que ha tenido, exige recrearse y adaptarse en consonancia con las idiosincrasias y las expectativas de cada comunidad, pues no es posible una paz llana, lisa, libre de obstáculos. Ello

implica hacer ruptura con el paradigma tradicional que concibe la paz como la ausencia de la guerra, del conflicto o de la violencia.

En el contexto semita, la “paz significaba hacer el bien a los vecinos e inmigrantes, liberar a los esclavos, perdonar las deudas, restituir las propiedades perdidas y permitir el descanso de la tierra durante los años sabático y jubileo” (Caviedes Hoyos, 2017, p. 38). Desde esta perspectiva, la paz no es posible sin la “presencia de la justicia, del desarrollo económico, político y social, capaz de erradicar la violencia estructural, la pobreza, la desigualdad, el racismo, la xenofobia, el militarismo y todas [las] dificultades que impidan una paz duradera y estable” (p. 39). En tal sentido, la paz no es la ausencia del conflicto, puesto que donde hay seres humanos está presente el conflicto. De ahí la necesidad de concebir la paz como una continua evolución y desarrollo de las relaciones sociales hacia condiciones de vida más justas y dignas; direccionar el conflicto hacia fines no violentos.

Lejos de concebir la paz como un estado final estático, hay que concebir la paz como una continua evolución y un desarrollo de las relaciones sociales. Es así también como se afirma constantemente que la paz no es el fin del conflicto sino el trámite del conflicto por fines no violentos. (Marín Hinestroza, Triana Osorio, Martínez Saldarriaga y Alzate Berrio, 2016, p. 250)

El concepto de paz está acompañado de diversas visiones que han de ser tenidas en cuenta para desarrollar una paz integradora. En tal sentido, es válido el aporte de aquellos,

(...) que conceden al conflicto un carácter dinámico y formativo dentro de la sociedad, pero que requiere una delimitación adecuada de los alcances de este conflicto dentro de la sociedad. Reconocer el conflicto, supone valorarlo, como parte de una sociedad rica y diversa, pero también requiere entender que dicha sociedad ha desarrollado o tiene que desarrollar los mecanismos, los dispositivos, las instituciones sociales, políticas y culturales para que el carácter conflictivo de la sociedad se convierta en insumos productivos, creativos, y transformadores de la misma. Este es el reto que plantea el

desarrollo de una visión que concibe el conflicto, no como un problema a ser solucionado, sino un problema que tiene que ser transformado en algo productivo (...) el concepto de paz tiende a vincularse a las ideas de justicia social o de estructuras sociales justas, pues es en contextos de equidad social e igualdad el conflicto encuentra menos salidas des institucionalizadas y desestructurantes. (Unidad para las víctimas, 2017, p. 13)

De igual modo, se debe asumir en el trato con los otros la intención de favorecer la situación para que el hombre se autodetermine, asuma el control de la vida con sus proyectos, ilusiones y esperanzas. La paz se desvanece cuando en el ambiente social aflora el trato discriminatorio y malintencionado en contra de los demás. Para ello, se debe actuar con valor, humildad y magia, dejando de lado la arrogancia, la superioridad, el creerse mejor que los demás, el autoritarismo y el deseo de manipular para convertir a otras personas en instrumentos que satisfagan los intereses personales.

Referencias

- Ascanio Merchan, R. (2014). El crucificado resucitado: aportes para un proceso de reconciliación sociopolítica en Colombia desde la perspectiva de las víctimas. Recuperado de <https://repository.javeriana.edu.co:8443/bitstream/handle/10554/12609/MerchanRodolfoAscanio2013.pdf?sequence=1>
- Arango, J. R. (1982). Reconciliación del Hombre y de la Historia. *Theologica Xaveriana*, (65). Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/issue/view/1362>
- Azcuy, V. R. (2016). La paz como un signo de estos tiempos. *La Iglesia latinoamericana ante la violencia y el aporte de las mujeres a la paz. Revista de Teología*, LIII(119), 129-151. Recuperado de http://biblioteca.uahurtado.cl/ujah/msj/docs/1968/n174_574.pdf
- Benedicto XVI. (2007). Viaje Apostólico a Brasil : Sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia general del Episcopado latinoamericano y del Caribe. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.html

- Benedicto XVI. (2007). Spe salvi. Roma. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html
- Benoit, P. (1966). La verdad en la Biblia. Dios habla el lenguaje de los hombres. *Selecciones de Teología*, 7(28). Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol7/28/028_benoit.pdf
- Benvenuto, E. (1992). Paz y Teología. Preguntas sobre el pacifismo. *Selecciones de Teología*, 31(123). Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol31/123/123_benvenuto.pdf
- Boff, L. (2013). Los profetas leen el presente y anticipan el futuro. Recuperado de <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=574>
- Boff, L. (2016). ¿Por dónde pasa el futuro del cristianismo? *Revista Sur*. Recuperado de <https://www.sur.org.co/por-donde-pasa-el-futuro-del-cristianismo/?pdf=1566>
- Castellanos García, A. D. P. (2018). El Estado colombiano frente a la reparación de víctimas del conflicto armado: examen legal de la figura de reparación integral para su implementación. <https://doi.org/10.15332/tg.mae.2018.00224>
- Castrillón-Guerrero, L., Riveros Fiallo, V., Knudsen, M.-L., López López, W., Correa-Chica, A. y Castañeda Polanco, J. G. (2018). Comprensiones de perdón, reconciliación y justicia en víctimas de desplazamiento forzado en Colombia. *Revista de Estudios Sociales* 63(35), 84-98. <https://doi.org/10.7440/res63.2018.07>
- Caviedes Hoyos, R. (2017). América Latina. Entre revoluciones y búsqueda. Recuperado de <http://bonga.unisimon.edu.co/bitstream/handle/20.500.12442/1838/AmericaLatina.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Celam. (2007). V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (3a ed.). Recuperado de <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Comisión Colombiana de Juristas. (2007). Verdad, justicia y reparación. Algunas preguntas y respuestas. Recuperado de http://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/verdad_justicia_y_reparacion.pdf
- Conferencia Episcopal de Colombia. (2016). Artesanos de la Reconciliación. Recuperado de <http://caritascolombiana.org/wp-content/uploads/2016/08/Taller3-Artesanos-de-la-Reconciliación.pdf>
- Constitución Política de Colombia. (1991).
- De la Potterie, I. (1966). La verdad de la Sagrada Escritura y la historia de la salvación según la constitución dogmática. *Nouvelle Revue Théologique*, 88,

- 149-169. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol6/22/022_potterrie.pdf
- Duque Montoya, M. C. (2014). Reconciliación y Perdón En El Postconflicto. Recuperado de http://soda.ustadistancia.edu.co/enlinea/pazatiempo/eje3/mod6/unidad1/Contenido_Modulo_6.pdf
- Fernández, C. H. (2014). Perspectivas y retos de la reconciliación en Colombia. Recuperado de https://issuu.com/redprodepazsr/docs/reconciliaci__n
- García Sánchez, J. M. (2015). La justicia social en los documentos de Medellín y Aparecida de las Conferencias Generales del Celam aplicada a la situación socio-política de Venezuela. Usta. Recuperado de <https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/9758/Garcíamarcos2015.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Garitaonandia, J. (1999). Contra las herejías (Kadmos, Ed.). Recuperado de <http://www.apostoladomariano.com/pdf/851.pdf>
- Giraldo, J. (1995). Tribunal Permanente de los Pueblos sobre Impunidad. Recuperado de <https://www.javiergiraldo.org/spip.php?article49>
- _____. (1996). Reflexiones sobre la impunidad de los crímenes de lesa humanidad. Recuperado de http://www.javiergiraldo.org/IMG/pdf/Reflexiones_sobre_la_Impunidad_de_Crimenes_de_Lesa_Humanid_.pdf
- _____. (2004). Verdad, Justicia y Reparación - Desde los márgenes. Recuperado 13 de agosto de 2019, de <https://www.javiergiraldo.org/spip.php?article94>
- _____. (2017). El papa Francisco en Colombia: una palabra que se sacudió de libretos contra-direccionados. Recuperado de http://www.javiergiraldo.org/IMG/pdf/el_papa_francisco_en_colombia.pdf
- González Faus, J. I. (2013). Una Iglesia nueva para un mundo nuevo. Recuperado de https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es185_1.pdf
- Herrera Duque, D. (2017). Derecho a la verdad: por la no repetición, la dignidad y la paz. Recuperado de www.ipc.org.co/Autoras/es-investigadoras/es
- Hernández Sabogal, M., Riveros Gómez C., Rueda M., Salinas Abdala Y. y Zarama Stacruz, J. M (2015). Una nación desplazada: Informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia. Recuperado de http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes-accesibles/una-nacion-desplazada_accesible.pdf
- Juan Pablo II. (1978). Mensaje del Sto padre Juan Pablo II a la Organización de las Naciones Unidas. Recuperado de <https://w2.vatican.va/content/john-paul->

- [ii/es/messages/pont_messages/1978/documents/hf_jp-ii_mes_19781202_segretario-onu.html](http://es/messages/pont_messages/1978/documents/hf_jp-ii_mes_19781202_segretario-onu.html)
- Leon-Dufour, X. (2001). Vocabulaire de théologie biblique. Recuperado de <http://hjg.com.ar/vocbib/>
- Lockward, A. (2018). Significado de restauración. Recuperado 28 de junio de 2019, de <https://www.bibliatodo.com/Diccionario-biblico/restauracion>
- Mardones, J. M. (1996). ¿A dónde va la religión? : cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo. Stander: Editorial Sal Terrae.
- Marín Hinestroza, I., Triana Osorio, L. A., Martínez Saldarriaga, M. G. y Alzate Berrio, S. M. (2016). Perdón, convivencia y reconciliación en el proceso de paz, desde una mirada psicológica. Poiésis, (31).
- Nanclares Márquez, J., y Gómez Gómez, A. H. (2017). La reparación: una aproximación a su historia, presente y prospectivas. Civilizar, 17(33), 59-80. <https://doi.org/10.22518/16578953.899>
- Millán, F. M. (2014). El concepto de paz en la Constitución Política de 1991: reconstrucción dialéctica de su significado a partir de la jurisprudencia de la corte constitucional. Revista de Derecho, (2), 305-346. Recuperado de <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/C-816-11>.
- Opus Dei. (2017). El papa Francisco en Colombia. Recuperado de www.vatican.va
- Panikkar, R. (1991). La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio. Selecciones de Teología, (156), 78-102. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol32/125/125_panikkar.pdf
- Francisco. (2013). Exhortación apostólica Evangelii Gaudium. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_sp.pdf
- _____. (2015). Carta Encíclica Laudato Si. (Libreria Editrice Vaticana, Ed.). Roma. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.pdf
- _____. (2015)- Misericordiae Vultus. Bula de convocación del jubileo extraordinario de la misericordia. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html
- _____. (2017). Viaje apostólico del Papa Francisco a Colombia. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_viaggioapostolico-colombia-celam.html

- Parra, A. (1987). Revelación y salvación en el ayer de nuestra evangelización y en el hoy de nuestra liberación. *Theologica Xaveriana*, (82), 55-81. Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/issue/view/1303>
- Peláez, J. (1997). La buena noticia de la paz en el Nuevo Testamento. *Éxodo*, 41, 29-34. Recuperado de <http://www.exodo.org/numero/numeros-78-79-marzo-junio-05/>
- RAE. (2017). Perdonar. Recuperado de <https://dle.rae.es/?id=SYpXBA2>
- Sánchez Cetina, E. (2017). Paz na Bíblia. *Ribla*, 0(74), 61-80. Recuperado de <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Ribla/article/view/7697/5769>
- Schlink, E. (1977). La jerarquía de verdades y la unión de las Iglesias. *Selecciones de Teología*. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol16/61/061_schlink.pdf
- Sistema Nacional de Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (2013). Informe del Sistema nacional de atención y reparación integral a las víctimas a las comisiones primeras de senado y cámara. Recuperado de [https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentos_biblioteca/Informe al Congreso Final.pdf](https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentos_biblioteca/Informe_al_Congreso_Final.pdf)
- Sobrino, J. (2013). El cristianismo ante el siglo XXI en América Latina. Una reflexión desde las víctimas. *Redicces*. Recuperado de http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/778/1/cristianismo_siglo_xx.pdf
- Unesco. (1982). Líneas Generales | Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Recuperado de <http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/>
- Unidad para las víctimas (2017). Estrategias de recuperación emocional y acompañamiento para la reparación integral en el marco del posconflicto. Subdirección de reparación individual – psicosocial. Recuperado de <https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/anexo18metodologiaparalasestrategiasdereparacionintegralv1.pdf>
- Vera Piñeros, D. (2008). Desarrollo internacional de un concepto de reparación a las víctimas de violaciones a los derechos humanos e infracciones al derecho internacional humanitario: complemento a la perspectiva de la ONU. *Pap. Polít.*, 13(2), 739-773. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/papel/v13n2/v13n2a11.pdf>

- Verkindere, G. (2001). La Justicia en el Antiguo Testamento. Recuperado de https://www.academia.edu/29335386/Gerard_Verkindere_La_Justicia_en_el_Antiguo_Testamento
- Vigil, J. M. (1985). Vivir El Concilio. Guía Para La Animación Conciliar De La Comunidad Cristiana (alba, Ed.). Recuperado de [http://servicioskoinonia.org/biblioteca/pastoral/Vigil JoséMaría - Vivir el Concilio.pdf](http://servicioskoinonia.org/biblioteca/pastoral/Vigil_JoséMaría_-_Vivir_el_Concilio.pdf)



Capítulo 4

Contextos y pretextos sobre el papel de la Iglesia en la construcción de la paz en Colombia

*Luis Ernesto Flórez Suárez**
*Jhon Fredy Caicedo-Álvarez***
*Luis Hernán Peña Infante****
*Diego Fernando Ospina Arias*****

*Lo repito alto y fuerte:
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.
(Papa Francisco, 2013)*

289

* Teólogo y licenciado en teología de la Javeriana; Magíster en Sagrada Escritura del Pontificio Instituto Bíblico de Roma; Magíster en alta dirección de servicios educativos de la San Buenaventura; Doctor en Teología de la Javeriana. Investigador principal del proyecto Iglesia y paz.

** Magíster en Historia de la Universidad del Valle, Coinvestigador del proyecto Iglesia y paz Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe. <http://www.cehila.org/>

*** Magíster en Historia de la Universidad del Valle. Estudiante de Doctorado en Humanidades Universidad del Valle. Coinvestigador del proyecto Iglesia y paz.

Teólogo y magíster en Sagrada Escritura Universidad Metodista de Sao Bernardo do Campo. lhpena@unicatolica.edu.co. Coinvestigador del proyecto Iglesia y paz.

**** Teólogo y licenciado en teología de la Javeriana; Magíster en Sagrada Escritura del Pontificio Instituto Bíblico de Roma; Magíster en alta dirección de servicios educativos de la San Buenaventura; Doctor en Teología de la Javeriana. decateologia@unicatolica.edu.co. Coinvestigador del proyecto Iglesia y Paz.



El presente capítulo se estructura de la siguiente manera:

- 1-. Periodización histórica general del cristianismo en Colombia desde 1886 hasta el 2017, año en el que empezó la implementación del acuerdo de paz entre el Estado colombiano y la guerrilla de las FARC- EP.
- 2-. Sobre la visión unitaria del ser humano contenida en la Sagrada Escritura.
- 3-. Algunos trazos de articulación entre profetismo y culto.
- 4-. Análisis de la relación fe y política.
- 5-. Algunas generalidades sobre el episcopado como uno de los sujetos clave en los procesos de paz en Colombia.

1-. Periodización histórica del cristianismo en Colombia desde 1886 hasta 2017.

290

Señala Marc Bloch que el “cristianismo es una religión de historiadores” (2015, p. 10). Sus libros, sus liturgias, los acontecimientos narrados en la Sagrada Escritura, la promesa entre la creación y el juicio final implican acción en el tiempo y, por tanto, participar de la historia. Esta afirmación ya fue referida líneas atrás, tanto desde la mirada de la teología europea y norteamericana, como desde los estudios realizados en América Latina por Dussel y el CEHILA. En este proyecto de investigación, la historia cobra una dimensión muy importante por dos razones: primero, porque para comprender la acción de la Iglesia es necesario tener claro que, en el cristianismo, la presencia de Dios acontece y se percibe en el devenir de la humanidad; segundo, porque la observación cuidadosa de los procesos históricos nos ayuda a analizar y comprender mejor la realidad, con miras a una posible transformación.

La importancia de la historia se puede considerar en tres aspectos: “en su capacidad de establecer relaciones explicativas entre los fenómenos” (Bloch, 2015, p.13, citando a Malebranche); en su utilidad para pasar de una simple enumeración de hechos sin lazos y sin límites, a una clasificación

racional con inteligibilidad progresiva; y en la ayuda para vivir mejor y guiar nuestra acción.

Por su parte, Lukacs, un curtido investigador y profesor de historia, convoca a una investigación histórica curada de las modas pasajeras que a las colectividades intelectuales les suele invadir cual fiebre de novedad y cual si “lo nuevo” en el orden de las publicaciones académicas fuera la verdad: la ciencia en su expresión más acabada. Para Lukacs, ni la enseñanza, ni la investigación, sobre todo esta última, pueden hacerse desatendiendo el rigor y el proceso debido de cultivarse epistemológica y metodológicamente.

De ahí que un historiador atento tenga la obligación de atender no solo a qué ideas predominaban sino a cómo y por qué habían surgido esas ideas, hasta llegar a invadir e incluso alterar la historia de las personas. Y aun debo añadir la principal pregunta histórica: ¿cuándo? Sobre esto, fue de nuevo Kierkegaard quien formuló una verdad profunda, pero de puro sentido común: ‘Se puede ser bueno y malo, pero no se puede devenir a la vez bueno y malo’. (Lukacs, 2001, p. 97)

291

El periodo definido para abordar en este proyecto es el siglo XX o lo que hemos denominado el largo siglo XX de la Iglesia Católica en Colombia: 1886-2017; esto es, desde la derrota liberal y la vuelta al Estado de la Iglesia Católica, con la pronta firma del Concordato, hasta la visita del papa Francisco, el primer latinoamericano que ocupa esta dignidad y el más próximo a los planteamientos de la teología de la liberación latinoamericana.

Decimos largo siglo XX en contraste con el planteamiento de Eric Hobsbawm (1998) sobre el XX corto, es decir, “los años transcurridos desde el estallido de la primera guerra mundial hasta el hundimiento de la URSS” (p. 14). Téngase en cuenta que usamos la palabra contraste y no oposición o contradicción. Ello porque no estamos planteando un error en Hobsbawm (1994), sino que, al contrario, desde el punto de vista del tema que aborda, el siglo XX, como periodo histórico global, los argumentos que nos ofrece, sencillamente nos ayudan a comprender mejor ese momento

de la humanidad. Además, la cuestión abordada es distinta, pues en este proyecto el interés está en una institución y su expresión nacional, como cristiandad o como cristianismo.

De otra forma, el siglo XX puede abordarse en tres momentos:

A una época de catástrofes, que se extiende desde 1914 hasta el fin de la segunda guerra mundial, siguió un período de 25 o 30 años de extraordinario crecimiento económico y transformación social, que probablemente transformó la sociedad humana más profundamente que cualquier otro período de duración similar. Retrospectivamente puede ser considerado como una especie de edad de oro, y de hecho así fue calificado apenas concluido, a comienzos de los años setenta. La última parte del siglo fue una nueva era de descomposición, incertidumbre y crisis y, para vastas zonas del mundo como África, la ex Unión Soviética y los antiguos países socialistas de Europa, de catástrofes. (Hobsbawm, 1998, pp. 15-16)

292

Dado que este proyecto no ha avanzado lo suficiente como para plantear una periodización estricta, se trata de presentar una propuesta, sin duda, no con el rigor analítico que evidencia Hobsbawm (1994) en su *Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*. En este sentido, e insistiendo en la arbitrariedad que puede significar la fractura del tiempo cronológico, se acude, por razones de demarcación metodológica y para saldar la necesaria abstracción que requiere el rastreo de información, a la propuesta de comprender el siglo XX como el periodo corrido entre 1886 y 2017, subdivido a la vez en seis momentos: la Guerra de los Mil Días, la Masacre de las Bananeras, La Violencia, el hecho Camilo Torres, los acuerdos con el M-19, la Ley 975 de 2005 y los acuerdos de la Habana.

Consideramos que, en términos de la realidad de la Iglesia Católica, el año de 1886 marcó el cierre de un periodo anterior en el que la inestabilidad fue constante, por las posturas liberales que cuestionaron profundamente la presencia de lo católico en el control directo del Estado, por ejemplo, de la educación; también, por las posturas de los conservadores que se

empeñaron en ver en el proceso de secularización liberal un enemigo cultural, cuando pudo haber sido solo un proceso de diferenciación de papeles, que, en palabras de Dussel, liberó a las jerarquías de la carga ideológica de defender el estatus quo y de aferrarse a él, para disponer de recursos de todo tipo para evangelizar. En 1886 se inició el denominado periodo de Regeneración, cuya Constitución Política, con reformas, claro está, rigió hasta el año de 1991. Un año más tarde, el 31 de diciembre de 1887, se firmó en Roma El Concordato.³⁶

Celebrado entre la Sta sede y la república de Colombia 1887 convenio Entre León XIII y el Presidente de la República de Colombia En el nombre de la Stísima é individua Trinidad, Su Stidad el Sumo Pontífice León XIII y el Presidente de la República de Colombia, Excelentísimo Señor Rafael Núñez, nombraron como Plenipotenciarios respectivamente: Su Stidad, al Eminentísimo Señor Mariano Rampolla del Tíndaro, Cardenal Presbítero de la Sta Iglesia Romana, del título de Sta Cecilia, y su secretario de Estado; y El Presidente de la República, a su Excelencia el Señor Joaquín Fernando Vélez, Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario ante la Sta Sede: Quienes, después de exhibirse mutuamente sus correspondientes credenciales, han convenido en lo siguiente: (...). (Dussel, 1887, p. 1)

293

Como año de cierre de esta periodización, señalamos el año 2017 por dos razones: el comienzo de la implementación del acuerdo de paz entre el Estado colombiano y las FARC-EP, y la visita del papa Francisco a Colombia, cuya perspectiva cristiana y humanista marca diferencias profundas con la cristiandad colonial y neocolonial. En cuanto a lo primero, es necesario decir que la firma del acuerdo de paz con las FARC

³⁶ A R T I C U L O XXX. El presente Concordato, salvo lo acordado en el Artículo XXVI, deja sin vigor y efecto el que las Altas Partes Contratantes firmaron en Roma el 31 de diciembre de 1887, aprobado por la Ley 35 de 1888, y los siguientes acuerdos: La Convención adicional al Concordato, firmada en Roma el 20 de julio de 1892, aprobada por la Ley 34 de 1892; los acuerdos derivados del canje de notas número 27643 del 27 de febrero de 1924, dirigida por el Secretario de Estado de Su Stidad al Ministro Extraordinario y Plenipotenciario de Colombia ante la Sta Sede y la respuesta de este del 10 de junio de 1924, que dieron origen a la Ley 54 de 1924; y la Convención sobre Misiones, firmada en Bogotá el 29 de enero de 1953. Así mismo, quedan derogadas todas las disposiciones de las leyes y decretos que en cualquier modo se opusieran a este Concordato. (1973, p. 7)

se dio en dos momentos: el 26 de septiembre de 2017 en Cartagena y el 24 de noviembre del mismo año en el Teatro Colón de Bogotá. Esto debido a que, en la realización del plebiscito de refrendación de los acuerdos el 2 de octubre, ganó con una mínima mayoría la opción del no, lo cual implicó la negociación con los representantes de dicha opción ganadora, de cara a una aceptación final de los acuerdos. La trascendencia histórica del acuerdo final, en términos de la culminación del conflicto interno queda explícita en el preámbulo cuando dice:

Poniendo en consideración que la suma de los acuerdos que conforman el nuevo Acuerdo Final contribuyen a la satisfacción de derechos fundamentales como son los derechos políticos, sociales, económicos y culturales; los derechos de las víctimas del conflicto a la verdad, la justicia y la reparación; el derecho de los niños, niñas y adolescentes; el derecho de libertad de culto y de su libre ejercicio; el derecho fundamental a la seguridad jurídica individual y/o colectiva y a la seguridad física; y el derecho fundamental de cada individuo y de la sociedad a no sufrir la repetición de la tragedia del conflicto armado interno que con el presente Acuerdo se propone superar definitivamente. (2016, p. 2)

En cuanto a la segunda razón para señalar el 2017 como año de cierre de la periodización, se señala la visita del papa Francisco a Colombia como un espaldarazo no solo a la firma ya realizada y a la implementación de los acuerdos, sino y sobre todo a la puesta en marcha de un verdadero proceso de reconciliación nacional.

En lo que se refiere a los momentos de subperiodización, se cree que la atención debe estar en el papel que jugó el episcopado en los procesos que procuraron la solución de conflictos armados y situaciones donde la violencia aparece como realidad concreta o potencial:

La Guerra de los Mil Días, además de la tragedia humanitaria que significó la muerte de al menos cien mil personas, del error irreparable en términos geopolíticos con la pérdida de Panamá, es un conflicto mal resuelto.

La Masacre de las Bananeras, uno de los hechos más vergonzantes del actuar del Estado colombiano, representa, en el imaginario histórico de la oposición, la instalación de un aparato militar al servicio de los intereses foráneos, al precio de la represión de los ciudadanos y la violación de sus derechos constitucionales.

La denominada Violencia, con mayúscula, se suele decir que marca una larga década de terrible violencia contra las gentes más humildes del campo colombiano, contra un movimiento social y político que había cobrado relevancia nacional, años en lo que, según algunos estudios, más de trescientas mil vidas fueron cegadas por el conflicto. Esta época implica confrontación mal resuelta, con golpes de Estado, acuerdos de paz traicionados e ideales democráticos pervertidos.

La violencia bipartidista abre un debate profundo sobre la institucionalidad colombiana e instala un nuevo ciclo de violencia aún vigente, que encuentra, para el caso católico, un momento de profundo debate en el hecho Camilo Torres, un sacerdote cuyo origen en la élite y cuyas opciones políticas y teológicas radicales marcaron un periodo de clara confrontación entre cristianismo y cristiandad.

A finales de los años ochenta, tras la aplicación sin censura del Estatuto de Seguridad de Turbay Ayala, con sus miles de casos de tortura, sumados a las desapariciones forzadas y las masacres crecientes en la región de Urabá, una guerrilla de corte liberal a la izquierda, el M-19 y otras como el Quintín Lame, la Corriente de Renovación Sociales y el EPL, adelantan un proceso de paz con el gobierno de Virgilio Barco (1986-1999) y con el gobierno de César Gaviria (1991-1994). De los acuerdos, el logro más importante que se desencadena a partir de ello es la Constitución Política de 1991, sin embargo, pese a las esperanzas y el entusiasmo, la guerra se da entre 1995 y 2005, el periodo más doloroso y cruento de las últimas ocho décadas.

La Ley 975 de 2005 es el documento marco sobre el que se tramitó un acuerdo con los grupos paramilitares, agregados a las denominadas

Autodefensas Unidas de Colombia. Para muchos, unos de los procedimientos estatales más polémicos, en tanto, según los críticos, el paramilitarismo es una estrategia avalada por el Estado y las élites nacionales e internacionales que lo controlan. Por lo mismo, no tiene sentido hablar de desmovilización, sino de legalización y legitimación de un discurso de extrema derecha. Por su parte, los defensores de tal proceso alegan que la disminución del número de ejércitos en armas operando en el país es suficiente en sí misma, apegando a ello la información que corresponde a los datos de disminución de acciones violentas como masacres, desapariciones forzadas y desplazamientos. Paradójicamente, en esa coyuntura de visita de los comandantes paramilitares a la Casa de Nariño y el Capitolio Nacional, de cubrimiento masivo por parte de todos los medios de comunicación a estas figuras de la política nacional del momento, se abrió el debate sobre la justicia, la paz, la reparación integral, la impunidad y la voz de las víctimas.

296 Finalmente, los acuerdos de la Habana colocaron a la guerrilla de mayor actividad militar a dialogar con un Estado crecientemente ofensivo en su confrontación con la insurgencia. Pocos creían que las FARC-EP estuviesen dispuestas a entregar las armas y alcanzar acuerdos políticos para continuar su proceso en el marco de las instituciones legales de la democracia colombiana. A su vez, menos eran las expectativas frente a un Gobierno liderado por un hombre, Juan Manuel Stos, que hizo parte vertebral de la seguridad democrática del líder de derecha, expresidente Álvaro Uribe Vélez. Contra escépticos e incrédulos, el proceso de paz llegó a buen término y se selló con la firma del Acuerdo Final.

Sobre ese marco cronológico amplio y esos momentos temporales inscritos a procesos de violencia y búsqueda de la paz, esta investigación se plantea la pregunta por el papel del episcopado en la lucha por la misma, como actor de primera línea, puesto que la Iglesia católica de Colombia probablemente jugó a lo largo del siglo XX un papel determinante en dichos momentos.

Por supuesto, esta es una investigación que, escuchando con respeto algunos planteamientos críticos de Renán Silva (2015) sobre el quehacer de la historiografía

colombiana, procura el rigor del archivo y de las fuentes, blindándose de los prejuicios, los a priori y las interpretaciones impuestas. En sus palabras, Silva afirma que “los historiadores deben tratar de mantener la perspectiva de un saber crítico, independiente de los poderes, de todos” (2015, p. 12), justo en estos tiempos en que “Colombia vuelve a ser objeto de análisis histórico” (2015, p. 11).

2-. Sobre la visión unitaria del ser humano contenida en la Sagrada Escritura

Indudablemente, la pregunta por el sentido y el significado del ser humano constituye uno de los más grandes interrogantes que ha jalonado permanentemente la historia de la humanidad. Tanto la Sagrada Escritura como la teología no han sido ajenas a esta realidad y buscan responder a esta pregunta radical. Es interesante a este respecto señalar la singularidad del cristianismo, al profesar la fe en un Dios que se hace ser humano. De ahí que “lo nuclear para el cristianismo es la creencia y la convicción en un Dios que salva al hombre en su integralidad. (...) es el Dios humanado que se hace uno con nosotros” (Flórez Suarez, et al., 2017, p. 75). La concepción antropológica propia de la cultura semita, en la que se originó el texto judeo-cristiano, le da una gran importancia en sus escritos al género literario narrativo, que se caracteriza por estar supeditado a una lectura de los acontecimientos de la historia³⁷.

La narración constituyó para la cultura semita, y particularmente para el autor sagrado, un estupendo instrumento de la nueva comprensión

³⁷ [...] los grandes momentos de la revelación nos han sido transmitidos en forma narrativa. Esto tiene su importancia. En efecto, uno de los elementos esenciales del género narrativo es su dimensión temporal. La sucesión de los elementos en un relato está supeditado a una cronología, no a una deducción lógica, como en un tratado filosófico o teológico, o a estructuras de lenguaje, como la poesía, o las reglas de la retórica persuasiva como en un discurso. El relato se desarrolla en el tiempo y el lector de un relato reconstruye aquella experiencia en el tiempo propio de la lectura. Encontramos que, en el plano de la forma literaria, una dimensión esencial de la revelación bíblica es su inserción en la historia y en el tiempo. La historia de la salvación se transforma en una historia que el pueblo de los creyentes transmite de generación en generación. Cfr., SKA, L., Sincronía: el análisis narrativo, en H. Simian-Yófre (a cura), Metodología del Antiguo Testamento, Dehoniane, Bologna, 1994, p. 143. (Noratto, 2002, p. 603).

comunitaria, de aquello que los mayores experimentaron y ahora se actualiza. Es decir, la historia de salvación está basada y referida a los hechos históricos que se fueron constituyendo en expresiones verbales de las maravillas obradas por Dios, y manifestadas de forma personal y colectiva, como lo confirma Noratto (citado por Flórez, et al... 2017).

En efecto, la fe bíblica se caracteriza por ser experiencial y existencial. Es decir, a Dios no se le especula, sino que se le experimenta. Esto quiere decir que, “antes de partir de concepciones, se parte de realidades y ambientes donde ellas se originan” (Noratto, 2002, p. 606). La reflexión teológica está mediada por la importancia del relato, producto de las expresiones lingüísticas referidas a las experiencias propias del mundo cotidiano.

Desde la visión bíblica, al ser humano no se le define, sino que se le describe, y de ahí los términos hebreos que se utilizan para referirse a él:

298

La cultura hebrea concibe al ser humano como unidad psicosomática y totalitaria a la vez. El idioma hebreo utiliza términos antropológicos clave como: basar, nefes, ruah y leb. Cabe aclarar que estos no guardan simetría con lenguas modernas, ya que la concepción del hombre en ellos contenida es distante de la vigente. (Flórez, et al... 2017, p. 78)

La mentalidad semita y, por consiguiente, la Sagrada Escritura conciben al ser humano como un ser básicamente unitario, que, al ser descrito con términos hebreos, es considerado en su unidad total, que, si bien acentúa aspectos particulares de la persona, lo hace en el marco de una visión integral.

La noción *basar* (carne) hace referencia a lo frágil y caduco; *nefesh* (psique) es la vida misma concreta con sus sentimientos, deseos y percepciones; mientras que el ruah (soplo, espíritu) vienen a ser relaciones con Dios en actitud de docilidad a su acción. De igual manera, es importante el término corazón (*leb*, *lebab*), que viene a ser el núcleo de la existencia humana, referido a la dimensión interior, religiosa y moral. Del corazón nacen el pecado y el amor como respuesta a la iniciativa de Dios (Flórez, et al., p. 82).

De ahí que para efectos de una sólida y acertada comprensión del cristianismo se exige la imperiosa necesidad de entender la realidad del “otro”. Dicha realidad está inspirada en la concepción antropológica bíblica, fundamentalmente en los sustantivos “*Néfehs*”, “*Basár*”, “*ruah*” y “*leb*” que expresan una realidad material de la vida. Cabe señalar que esta realidad que significan estos términos es opuesta hermenéutica y semánticamente de la concepción dualista de “alma” y “cuerpo” que reduce al hombre a una realidad ontológica, metafísica. En cambio, los términos bíblicos refieren una realidad concreta de la existencia humana integrada por emociones, anhelos y necesidades. Es decir, es un ser humano que piensa, llora, ríe, siente hambre, frío, calor, sed; es “un Otro real de carne y hueso” (Pajoy Córdoba, 2018, p.4). Además, es una concepción de lo humano que integra la fe, lo ético y lo político, distinta a nociones como “el *kaloskagatos*”³⁸ socrático, o al “*zoon politikon*”³⁹ de Aristóteles, o la concepción jurídica de los romanos, o al “*homo homini*” de Hobbes, que “representan algunos de los grandes arquetipos en la argumentación de la política Occidental” (pp. 4-5). Dussel (1974), basado en el pensamiento ontológico hebreo que se configura en la realidad unitaria del ser humano,

299

³⁸ “*kaloskagathos*” significa el ideal de vida griego de vivir una vida justa y buena. De igual manera, significa la manera de concebir lo político en relación con la justicia y la verdad (Badillo, 1998, p. 56-57).

³⁹ Aunque el “*zoon politikon*” reúne por lo menos dos ideas fundamentales en Aristóteles; una que el hombre es un animal político en cuanto se agrupa y vive en “comunidad” y la otra que demuestra que el hombre es el más político de los animales ubicándose en un nivel superior gracias a que posee un *lenguaje* y el sentimiento de lo conveniente de lo *justo* y de lo *injusto*. Sin embargo, en esa comunidad política pensada por Aristóteles que era el Estado mismo, aun así, como sostiene Cerroni, en la comunidad Griega había una distinción equiparable aquella que hoy se hace entre Estado y sociedad. No podría ser de otra manera, si se tiene en cuenta el hecho de que las *actividades políticas* y las *actividades sociales* se identificaban. La exclusión del esclavo, por ejemplo, de la vida política cotidiana eliminaba de la competencia política a quien estaba dedicado al trabajo manual y configuraba la actividad política como una “actividad noble” y “superior”, a lo que podía dedicarse solo el hombre libre de los quehaceres cotidianos (Cerroni, 1986, p. 23). Al respecto, no se puede encontrar mejor esbozo que la realizada por Agamben en la introducción del “*homo sacer*”, cuando expone que los griegos no solo disponían de un solo término único para expresar lo que se entiende como vida, sino que se servían de dos términos, que semántica y morfológicamente eran distintos aunque reconocibles en un término común: “*zoe*” que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales hombres o dioses) y “*bios*” que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo (Agamben, 2006, p. 13-17). Estos dos términos divididos expresaban la esencia de la vida en la concepción griega, aun así, “*bios*” era la trascendencia del hombre de su condición de animal para constituirse esencialmente humano. Este elemento era lo político (Pajoy Córdoba, 2018).

afirma que la existencia humana no se puede plantear desde conceptos o definiciones abstractas y/o dualistas.

La vida humana concreta, empírica, de cada ser humano es la vida que para vivirse se necesita comer, beber, vestirse, leer, pintar, crear música, danzar, cumplir ritos y extasiarse en las experiencias estéticas y místicas. Vida humana plena, biológica, corporal, gozosa, cultural, donde se cumplen los valores supremos de las culturas, pero, como hemos dicho, no se identifica con los valores, sino que los origina, los ordena en jerarquía, de distintas maneras en cada cultura particular (Pajoy Córdoba, 2018).

De lo anterior se deduce que el ser humano es concebido como un “ser biológico, mental, metafísico, lleno de emociones, con conciencia, pensamientos, dudas. Pero que, en medio de su multiplicidad, es uno solo, una ontología donde no hay dualidad sino unicidad” (2018, p. 8-9). De esto se desprende que el ser humano es un todo del que ni siquiera la muerte lo divide o separa. De igual forma, no hay cabida para la separación entre los elementos o dimensiones constitutivas de la persona, como la capacidad de amar, de creer, de entender. “Su condición corporal, lejos de constituir una realidad inferior, es una dimensión ineludible” (Flórez, et al., p. 82). De acuerdo con las prácticas y costumbres de la cultura semita, el ser humano se concibe de manera íntegra, individual y colectiva. Es decir, apoyados en Noratto (2002), el ser humano es un ser en el mundo, en el espacio y en el tiempo:

(...) en permanente evolución, dentro de las limitaciones propias de las épocas y de las culturas; aún respecto de la naturaleza, el hombre es puesto en relación tan íntima con ella que incluso si se perturba esta relación hay que restablecerla para el bien de todos (cfr., lo referente a la posibilidad de explotar la tierra en tiempo de guerra: Dt 20: 19-21; o el descanso a la que ella debe estar sujeta cada cierto tiempo, que la Biblia llama jubileo: Lv 25: 2-7). (Flórez, et al., p. 82)

Los términos analizados confirman la idea de totalidad e integridad con los que la cultura hebrea concibe al ser humano, pues en ellos se evidencia

la cuádruple relación constitutiva del ser humano, así: su relación con el cosmos (*basar*), su apertura a lo alto (*néphesh*), su relación con Dios (*ruah*) y su capacidad decisoria que exige razonamiento y libertad (*leb*). Es en este marco donde se inscribe la visión antropológica cristiana, entendida desde la analogía de la cuaternidad sustentada en las palabras y acciones de Jesús de Nazaret, paradigma por antonomasia de un estilo de vida inspirado en los valores del amor, la reconciliación, la verdad, la paz, la justicia, el servicio, la solidaridad y la fraternidad (Flórez, et al., 2017).

En el ser humano Jesús revela la plenitud divina (Heb 1: 1-2), mostrando que es desde la humanidad que se esclarece la pregunta por Dios. En tal sentido,

La pregunta por el ser humano para el cristianismo es y será decisiva, ante todo, porque este profesa la fe en un Dios volcado a salvar al ser humano. Así entonces, ocuparse y preocuparse por Dios es ocuparse y preocuparse con la misma intensidad por el ser humano. Dicho de otra manera, el Dios cristiano es el mismo Dios humanado, el Dios encarnado, hecho hombre y humanidad en la persona de Jesús. (Flórez, et al., p. 83)

La vida del ser humano es una historia de constante despliegue de gracia, como lo afirma Pikaza (2005), condensada en tres grandes momentos: 1-. Todo ser humano es creación, no es una cosa fabricada o construida por operarios o maquinistas; 2-. El ser humano es vida que se crea a sí misma, tensionada por el riesgo y el gozo en búsqueda de la plenitud; 3-. El ser humano es esperanza, un proyecto que busca realizarse, hacerse y recrearse sustentado siempre por la promesa de Dios, teniendo en cuenta que la vida humana es un don divino⁴⁰. Es decir, “es un regalo que se recibe sin

⁴⁰ “[...] Ciertamente, el hombre es tiempo y los diversos momentos de su trama (generaciones y edades, eones o ‘kairoi’) son expresiones de un don y un camino que sigue estando abierto. Desde ese fondo he de empezar diciendo que la vida del hombre es ante todo un ‘don divino’ (entendiendo aquí ‘divino’ en sentido general), un regalo que hemos recibido sin que hubiéramos hecho nada para merecerlo o conseguirlo: un día despertamos y estamos ya aquí, nos han llamado a la existencia y hemos respondido, tomando un camino, haciéndonos camino. ¿Quién nos ha llamado? ¿Los dioses de la tierra y de los antepasados? ¿Un Dios infinito? ¿Hacia dónde quiere dirigirse ese Dios, si es que quiere algo de nosotros?” (Pikaza, 2005, p. 4)

haber hecho nada para merecerlo. Un día cualquiera fuimos llamados a la existencia, despertamos y estamos aquí para tomar opciones y decisiones que dignifiquen y le den sentido a lo que se vive y se hace" (p. 84).

Desde estos presupuestos, la vida de todo ser humano y de toda forma de vida se ha de comprender como sagrada. Ello implica reconocerla, valorarla y respetarla. En otras palabras: "(...) exige ser tenida y cuidada por todos como el don más preciado, distanciándose de cualquier intento de dominio, apropiación, competencia, acumulación" (p. 84). Volviendo a la metáfora del regalo, la vida comprendida como un presente se recibe para disfrutarla, ponerla en acción y compartirla. No lo recibo para guardarlo y mantenerlo como lo hizo el siervo de la parábola de los talentos (Mt 25:14-30). "[...] solo podemos disfrutar así la vida en la medida en que dejamos que la vida se exprese en nosotros, como realidad que nos desborda y sostiene, nos trasciende y nos individualiza (p. 84).

302

El ser humano en su paso por la historia está llamado a ejercer su liderazgo y protagonismo en la gestación y la realización de las promesas de una sociedad que se caracteriza por ser fraterna, pacífica y equitativa.

No se vive por el solo hecho de haber sido creado o enviado a la existencia a pesar de los problemas y dificultades a la que se está abocado, sino que existe en la impronta de cada ser humano, la esperanza de que sus anhelos, ideas y acciones se pueden materializar en bien de la humanidad y del planeta. (p. 85)

Desde esta dinámica, la esperanza es y será siempre activa.

[...] si no estuviéramos esperando algo (a alguien), hace ya tiempo que nos hubiéramos suicidado. Cientos y miles de especies vegetales y animales han desaparecido, arrastradas, sin quererlo ni saberlo, por la corriente de la vida. Los hombres también vamos muriendo (como individuos), pero tenemos la esperanza de vivir para siempre como humanidad que se busca a sí misma, porque nos están llamando desde el futuro. (p. 85)

Por otra parte, al concebir la vida como un don fruto de la gracia implica deslindarse de las posturas netamente científicas. Para esclarecer el asunto, Pikaza (2005) establece un parangón entre la lógica de la ciencia y la lógica de lo humano: "la ciencia, 'nada se crea, nada se destruye: todo se transforma', pero esta lógica no se da en el ser humano, porque hay que decir que 'todo se crea y todo puede destruirse, de manera que si somos y vivimos los hombres es por gracia' (p. 85).

Recapitulando, se puede afirmar que toda la Sagrada Escritura es una confirmación de la integralidad y la unidad del ser humano que se funde en una unidad compacta. De ahí que la lectura de la Biblia ha de hacerse desde una mirada holística. Es el caso de los textos de Mt 10: 28 y Mc 14: 38, donde a simple vista pareciera existir una contraposición entre alma y cuerpo, pero lo que establece el autor sagrado es una jerarquía de valores donde prima la integralidad del ser humano. De igual manera,

Pablo exhorta a la unidad del ser humano mediante los conceptos *sárx* o *soma*, *psiché*, *pneúma*, que los usa para argumentar la integralidad del ser humano de acuerdo con las categorías de la época. En esta perspectiva, Pablo recurre al antagonismo *sárx*-*pneúma* para diferenciar al hombre viejo del hombre nuevo, donde el referente sin duda es Jesús, el Cristo. (Flórez, et al., p. 86)

303

La Biblia en su totalidad es expresión de una antropología que da razón del ser humano como una unidad totalizadora e integral.

[...] tampoco es posible establecer fronteras bien precisas entre las operaciones biológicas, síquicas y aquellas estrictamente espirituales. A los órganos o miembros del cuerpo se les llega a atribuir funciones que de suyo no les corresponden, (...) La Biblia puede hablar de este en cuanto ser corporal o en cuanto ser espiritual, (...) pero es siempre el mismo hombre en la totalidad de lo que es él. Las distintas dimensiones humanas que integran la 'unidad totalizante' están siempre en perfecta conexión, formando dicha unidad integral. (p. 88)

3-. Algunos trazos de articulación entre el profetismo y el culto

En relación con la concepción unitaria del ser humano que deriva de la Sagrada Escritura, encontramos en los textos proféticos expresiones de esa unicidad en cuanto logran desarrollar la articulación entre el culto y la justicia. En tal sentido, hay una unanimidad en los profetas por abolir y rechazar de forma unísona y radical el culto sacrificial que separa lo humano de lo divino en estadios a veces irreconciliables. Según los escritos proféticos, lo que Yahveh quiere por encima de todo es el derecho y la justicia en vez de culto y sacrificios. Al respecto,

Amós inauguró una nueva época en el profetismo. Amós, y quienes le siguieron, habrían anunciado a YHWH como el Dios de la justicia. YHWH es el Dios de Israel en la medida en que Israel cumple las exigencias de justicia, constituyendo así el llamado monoteísmo ético. (Bravo Retamales, 2014, p. 2)

304

En este contexto, la justicia en relación con las instituciones ocupa un lugar fundamental y ha de ser garantizada. En tal sentido, el culto es descalificado como una forma de ocultar las exigencias de la justicia. Hentschke, citado por Bravo Retamales (2014), plantea que

(...) la sedentarización de Israel trajo consigo una mezcla cultural y religiosa. En el plano religioso tuvo lugar una especie de banalización de YHWH. Tal mezcla provocó un cambio en la interpretación de la alianza que consistió en el desplazamiento de una concepción histórico-personalista de la misma a una concepción de una unidad natural entre Dios y el pueblo. (p.2)

Aparece la condena a los Santuarios oficiales, Betel en el reino del norte y el Templo de Jerusalén en el reino del sur que representaban el culto en su totalidad. En consecuencia, “la divinidad es más bien una hipóstasis de las fuerzas naturales que enfatiza la pureza ritual en desmedro del componente ético de la fe, el que queda notablemente disminuido” (Bravo Retamales, 2014, p. 2).

Volz, citado por Bravo Retamales (2014), mencionando varios pasajes proféticos, plantea que el culto no formaba parte del Israel original, sino que fue incorporado posteriormente, como lo refieren los siguientes textos: Am 5: 25: “¿Acaso me ofrecieron sacrificios y ofrendas de cereal por cuarenta años en el desierto, oh casa de Israel?”;

Que cuando yo saqué a vuestros padres del país de Egipto, no les hablé ni les mandé nada tocante a holocausto y sacrificio. Lo que les mandé fue esto otro: ‘Escuchad mi voz y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo, y seguiréis todo camino que yo os mandare para que os vaya bien. (Jr 7,22-23)

Mi 6: 8: “Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que Yahveh de ti reclama: tan solo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios”. También, el profeta Isaías señala el culto como un precepto humano:

Dice, pues, el Señor: porque este pueblo se acerca a mí con su boca, y con sus labios me honra, pero su corazón está lejos de mí, y su temor de mí no es más que un mandamiento de hombres que les ha sido enseñado. (Is 29: 13)

305

En cuanto a la ausencia de una reforma cúltica, varios autores, entre ellos Volz (citado por Bravo Retamales, 2014), muestran que los profetas escritores no mencionan una reforma del culto. Sin embargo, ponen de manifiesto que los profetas querían reemplazar el culto con el cumplimiento de las exigencias divinas contenidas en el “buscadme a mí”, de Am 5: 4. Esta exigencia hay que entenderla como don y, a la vez, como tarea. Como tarea engloba las siguientes demandas: justicia, conocimiento de Dios, hermandad, obediencia a la Palabra de Dios, caminar humilde ante Dios.

Al hacer referencia al contraste culto y justicia, alude a la confrontación entre sacerdotes y profetas, de la cual derivaron dos tipos de religión: la sacerdotal cúltica, que tiene el monopolio de lo Santo, y la profética, donde el acceso a Dios es inmediato. “De esta contraposición deriva su definición de culto como un sistema prácticamente automático de sacrificios y



ritos que garantiza el bienestar de la comunidad y del individuo” (Bravo Retamales, p. 3).

Lo dicho hasta aquí evidencia la contraposición entre culto y ética en el pueblo de Israel, situación que fue denunciada de forma constante por los profetas. Esto lo explica el sentido de la vocación del profeta que “es el intérprete de los signos de los tiempos a la luz de su experiencia de Dios” (Jiménez Gómez, 1983, p. 1). Es decir, los profetas no son simples anunciadores del Mesías o predicadores de una conversión exclusivamente espiritualista. “Su actividad está centrada en el presente, al que tratan de interpretar según un modelo que se les ha impuesto desde arriba cuando fueron llamados al ministerio profético: esto es la experiencia de Dios” (p. 1). Los profetas ejercen un cuestionamiento de la estructura política, económica y social en el cual están inmersos. Es decir, “hacen parte de una sociedad y participan en su historia, sus vicisitudes, sus condicionamientos sociales, políticos y religiosos. Por eso sus palabras responden a una situación, están dirigidos a hombres concretos” (p. 4).

El profeta Amós tiene un profundo sentido de la justicia social y ha sabido fusionar la política y la ética como referente para toda la sociedad. Muchas de sus acciones proféticas son de carácter social reivindicativo. En Israel, la justicia tiene la característica de ser religiosa y por consiguiente divina. De ahí que “solamente una justicia concebida como trascendente ha podido trastornar las concepciones sociales, hasta el punto de convertir al pobre, al que no posee nada, al hombre desnudo de todo, en el hombre justo” (p. 3). Amos cuestiona a la clase dominante porque su única actividad y meta es el lujo y el enriquecimiento, pero a los ojos de Dios, les dice el profeta, acumulan crímenes y violencia en sus palacios (Am 3: 10). La mayoría de los bienes son obtenidos por medio de la opresión económica encubierta con prácticas y costumbres que aparentan ser legales. Estas personas “han prescindido de Dios para poner el corazón en sus tesoros, y este culto a los bienes terrenos solo puede llevarse a cabo mediante la opresión de los pobres; se crea así una profunda división en la sociedad” (p.8). En Am 6: 8 leemos “Detesto el fasto de Jacob y odio sus palacios”. El profeta emplea

con frecuencia el término palacio, que es la imagen perfecta del poder y la riqueza conseguida a costa de los pobres. “Los palacios son el lugar donde preferencialmente se da culto al dinero”. En Am 8: 4-7 encontramos un oráculo de profundo contenido social:

Escuchadlo los que exprimís a los pobres y elimináis a los miserables; pensáis: ¿cuándo pasará la luna nueva para vender trigo o el sábado para ofrecer grano y hasta el salvado de trigo? Para encoger la medida y aumentar el precio, para comprar por dinero al desvalido y al pobre por un par de sandalias.

Amós reafirma la denuncia contra los explotadores de los pobres, utilizando la metáfora comercial y señala, además, la corrupción de la justicia que llevó a que los oprimidos no tuvieran cómo hacer valer sus derechos:

¡Ay de los que convierten la justicia en acíbar y arrastran por el suelo el derecho, odian a los fiscales del tribunal y detestan al que depone exactamente!... Sé bien vuestros muchos crímenes e innumerables pecados: estrujáis al inocente, aceptáis los sobornos, atropelláis a los pobres en el tribunal. (Am 5: 7-10.12)

Entre tantas otras referencias al tema de la justicia en los profetas, dos pasajes son dignos de mencionar: el caso de la protesta de Elías cuando el rey Ajab asesina a Nabot para apoderarse de su viña (1Re 21: 1-16) y, en la misma línea, la crítica que hace Isaías al culto formalista de Israel que no va acompañado de la práctica de la justicia con el hermano. En el primer capítulo de Isaías, según Schökel (1991), se evidencia la tensión y la resolución del enfrentamiento entre culto y justicia social.

Oíd la palabra del Señor, príncipes de Sodoma; escucha la enseñanza de nuestro Dios, pueblo de Gomorra. ¿Qué importa el número de vuestros sacrificios?, dice el Señor. Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones; la sangre de novillos, corderos y machos cabríos no me agrada. ¿Por qué entráis a visitarme? ¿Quién pide algo de vuestras manos cuando pisáis mis atrios? No me traigáis más dones vacíos, más

inciensos execrables. Novilunios, sábados, asambleas... no los aguanto. Vuestras solemnidades y fiestas las detesto; se me han vuelto una carga que no soporto más. Cuando extendéis las manos, cierro los ojos; aunque multipliquéis las plegarias, no os escucharé: vuestras manos están llenas de sangre. Lavaos, purificaos, apartad de mi vista vuestras malas acciones. Cesad de obrar mal, aprended a obrar bien; buscad el derecho, enderezad al oprimido, defended al huérfano, proteged a la viuda. Entonces, venid, y litigaremos, dice el Señor. Aunque vuestros pecados sean como púrpura, blanquearán como la nieve; aunque sean rojos como escarlata, quedarán como lana. Si sabéis obedecer, lo sabroso de la tierra comeréis; si rehusáis y os rebeláis, la espada os comerá. Lo ha dicho el Señor. (Is 1: 10-20)

Conforme a lo expuesto en el texto, no se puede deducir simplemente que los profetas van contra el culto, sino que pone de manifiesto la insistencia del profeta Isaías acerca de la relación entre la justicia social y el culto. Para ello, el profeta hace una revisión de las diversas expresiones litúrgicas del culto hasta percatarse de su inutilidad, al haberse convertido en un resguardo de la injusticia social. El profeta lo que pretende es reivindicar las exigencias de Dios, y lo que Dios quiere es la práctica del bien y evitar el mal. Ello se logra con la praxis de la justicia social (Schökel, 1991).

En este sentido, el papa Francisco expresa las motivaciones que han de acompañar al profetismo hoy en la IC:

Permanecemos en Jesús tocando la humanidad de Cristo. Con la mirada y los sentimientos de Jesús que contempla la realidad no como juez sino como buen samaritano; que reconoce los valores del pueblo con el que camina, así como sus heridas y sus pecados; que descubre el sufrimiento callado y se conmueve ante las necesidades de las personas, sobre todo cuando estas se ven avasalladas por la injusticia, la pobreza indigna, la indiferencia, o por la perversa acción de la corrupción y la violencia (...) Las vocaciones de especial consagración mueren cuando se quieren nutrir de honores, cuando están impulsadas por la búsqueda de una

tranquilidad personal y de promoción social, cuando la motivación es subir de categoría, apegarse a intereses materiales, que llega incluso a la torpeza del afán de lucro (...) Como lo he dicho en otras ocasiones, el diablo entra por el bolsillo (...) No se puede servir a Dios y al dinero (...) Jesús le da categoría de “señor” al dinero; eso quiere decir que si te agarra, no te suelta, será tu señor desde tu corazón. ¡Cuidado! No podemos aprovecharnos de nuestra condición religiosa y de la bondad de nuestro pueblo para ser servidos y obtener beneficios materiales. (Giraldo, 2017, p. 4)

4-. *Análisis de la relación fe y política*

En Colombia, y en casi la totalidad de los países, se percibe una actitud de hastío e indignación por parte de los ciudadanos, producto de la decepción que ha provocado la política. Una de las consecuencias es la actitud apolítica o de indiferencia que han asumido muchos, que en últimas beneficia a los que manejan a sus anchas la política.

No cabe duda de que los efectos nocivos de la política se han propagado como pólvora, constituyéndose en una noticia permanente de los periódicos y noticieros que la registran a diario. Esto se evidencia en los escándalos de corrupción en la que políticos y gobernantes de turno están envueltos; los favorecimientos a personas y grupos para devolver favores prestados; el interminable incumplimiento de promesas electorales y las alianzas espurias que intervienen en cada periodo electoral para satisfacer intereses personales y mantener sus privilegios; la búsqueda obsesiva por compensar el interés particular sobre el común; y la sumisión a los dictámenes del capitalismo neoliberal que trae como efecto el empobrecimiento del pueblo, al permitir sin escrúpulos la imposición de los planes estructurales por parte de algunos de los grandes centros de poder económico y político, como el fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), que propenden solo por el auge de la economía de mercado, generando y acrecentando las desigualdades sociales.

La política en muchos de nuestros países se ha convertido en uno de esos negocios rentables y lucrativos al que se puede acceder fácilmente y que cuenta con el beneplácito de las oligarquías y las élites nacionales, a quienes solo les interesa suceder y transferir el poder para mantener a toda costa el estatus quo. En efecto, esta clase de política egoísta, partidista y lucrativa representa un gran óbice que impide vivir y construir un porvenir auténticamente democrático, participativo y humanizador para todos y todas (Casaldáliga, 2007).

De otra parte, Stiglitz, citado por Casaldáliga (2007), afirma que

El proceso actual de globalización (...) está provocando unos resultados desequilibrados tanto entre países como dentro de los mismos. Se crea riqueza, pero hay demasiados países y personas que no comparten sus beneficios... Estos desequilibrios globales son moralmente inaceptables y políticamente insostenibles. (párr. 5)

310

En tal sentido, siendo la desigualdad social un generador y perpetuador de la miseria que asesina, roba y engaña, se hace necesario una opción política que rescate su sentido original que es el de ser promotora del bienestar y, a la vez, ser capaz de suprimir la miseria que deshumaniza a muchos pueblos. Al respecto, el filósofo italiano Giorgio Agamben dice: “La separación entre lo humano y lo político que estamos viviendo en la actualidad es la fase extrema de la escisión entre los derechos del hombre y los derechos del ciudadano” (párr. 6).

Ante este panorama desolador, se añade la postura de muchos cristianos y no cristianos de negar la relación entre la fe y la política, considerándolos incompatibles e irreconciliables. Esta actitud no es ajena en muchas tradiciones religiosas que se han caracterizado por separar lo mundano de lo espiritual. El énfasis está en “una acción que privilegia el cambio personal e individual sobre el social, y que suele oponerse a la acción de transformación social y al cambio sociopolítico, al calificarlo de ser ajeno al ser del cristianismo” (Elvis Plata y Cáceres Mateus, 2015, p. 498).

Esta manera de comprender la fe es alimentada por “representaciones y prácticas religiosas tradicionalmente orientadas hacia cierto ‘espiritualismo’ y un claro quietismo social (...)” (p. 516). También, puede darse el hecho de que algunas corrientes o líderes religiosos decidan participar en política, pero lo hacen sin oponerse al sistema, sin tomar partido por las crisis de las problemáticas sociales y políticas que agobian a las mayorías de ciudadanos, y siempre con el interés de defender a las autoridades establecidas, interpretando literalmente el texto del evangelio de “dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César” (Lc 20: 25).

En tal sentido, Ignacio Ellacuría (1984) señala que, por historicidad de la salvación cristiana, se entienden dos cosas. En la primera, el interés está dado por la fundamentación del carácter histórico de los hechos salvíficos de la fe como la resurrección y los milagros; mientras que el énfasis de la segunda lo constituye el carácter salvífico de los hechos históricos. Es decir, “qué hechos históricos traen salvación y cuáles otros traen condenación, qué hechos hacen más presente a Dios y cómo en ellos se actualiza y se hace eficaz esa presencia” (p. 2). Aquí se da la relación intrínseca entre la salvación cristiana y la liberación histórica que incluye los Estados, las clases sociales y todos los ciudadanos. Es decir, se hace pertinente “repensar la conexión entre la salvación cristiana y la promoción humana, entre el servicio de la fe y la promoción de la justicia” (p. 2).

311

Antes de continuar con la relación fe-política, cabe precisar de manera sucinta cada uno de los conceptos. En primer lugar, la fe es un don que integra toda “la existencia del ser humano, desde sus necesidades básicas, sus alegrías y sufrimientos, como sus sueños y esperanzas, y que también incluye sus opciones y prácticas políticas” (Ramón, 2016, párr. 2). Según Boff, citado por Ramón,

La fe es un modo de ser-en-el-mundo, la manera con la cual el ser humano vive y respira cada día en función de alguien superior que ordena la propia vida humana. Por eso, la fe guarda relación directa con Dios y define la dimensión trascendente del ser humano. (Ramón, 2016, párr. 2)



La fe es esa fuerza espiritual que dinamiza a los hombres y mujeres hacia la realización de sus sueños y utopías, aún en las situaciones más contradictorias a las que se ve enfrentado. En otras palabras, es un modo de existir y una actitud fundamental que exige considerar el mundo, la historia y la misma vida humana desde Dios como sentido supremo.

La fe es, ante todo, un modo de existir y una actitud fundamental. Para la Biblia, vivir en la dimensión de la fe significa vivir a la luz de la realidad totalizante de Dios. Es considerar el mundo, la historia y la vida humana desde Dios. La fe supone, por lo tanto, un encuentro con Dios como sentido supremo (...). Así pues, en principio creer significa confiarse y entregarse a Dios como realización suprema de nuestra vida. En este sentido lo que se opone a la fe no es la pura y simple negación de Dios, sino el miedo (...) Para el hombre de fe, todas las cosas son portadoras del designio de Dios; todas las cosas son sacramentos de su presencia; todas las cosas están ligadas y religadas a Dios. (Boff, 1985, p. 52)

312

En otras palabras, la fe es un modo de ser a través del cual la persona interpreta y vive la vida y la totalidad de sus experiencias a la luz del Dios encarnado en la figura histórica de Jesús de Nazaret. Por consiguiente, hace relación directa con la dimensión trascendente del ser humano y guarda relación directa con Dios (p. 86).

Conforme a la descripción que hace Boff (1985), la política se puede entender en tres sentidos: Abarca los referentes materiales de la sociedad como son el Estado, las instituciones civiles, los sindicatos, las organizaciones económicas, culturales y religiosas. También, la Iglesia con su aparato eclesiástico y jerárquico pertenece a lo político. Es decir, lo político lo conforman las diversas concepciones ideológicas de organización social como el capitalismo, el neoliberalismo, el socialismo, el marxismo, la social democracia, etc., donde cada una de dichas concepciones tienen sus propias prácticas y visiones del hombre, de la sociedad, de la felicidad y del futuro. De igual manera, “la fe vivida en comunidad (Iglesia) participa de lo político porque posee y transmite su visión del mundo y del hombre y,

a partir de ella, entra en una relación crítica, de rechazo o de colaboración con otras ideologías políticas” (pp. 79-88). El sentido común de lo político lo asocia con el empeño en procura del bien común, la promoción de la justicia, la defensa de los derechos individuales y sociales, la transparencia política en contra de la corrupción. Así, la fe es poseedora de una notable presencia en la política, en la medida que privilegia la colaboración, la rectitud, la verdad, la solidaridad, entre otros. 2). La política es el campo de la actividad humana que consiste en la conquista y el ejercicio del poder del Estado para administrar o transformar la sociedad. Es lo propio de los partidos políticos que la llevan a cabo mediante sus ideologías, programas, estrategias y tácticas. Aquí la fe actúa de mediadora en la medida que regule la tentación que tiene el poder de absolutizarse. 3). La politización concierne a toda actividad pedagógica orientada a la educación del pueblo en el sentido de la participación, la corresponsabilidad social y el espíritu crítico. Además, busca promover la búsqueda del bien común como una exigencia ética de la propia fe y, a la vez, un medio para la anticipación del reinado de Dios, que comienza en el aquí y ahora.

313

De lo anterior se deduce que la fe no se agota en lo social ni en lo político, pues ella apela a lo trascendente en la medida en que procura proyectar un sentido último del ser humano y de la historia conforme a la voluntad de Dios revelada en Jesús. Por lo tanto, es importante poder articular ambas dimensiones, de tal forma que la fe revele su dimensión liberadora y la política se logre realizar como virtud para la procura de la justicia en la consolidación de una sociedad más humana y digna para todos y todas. En tal sentido, los obispos formularon la relación entre fe y política con una expresión fuerte y valerosa “El amor de Dios... para nosotros, hoy, debe convertirse ante todo en obra de justicia para con los oprimidos y en esfuerzo de liberación de quienes más lo necesitan” (DP 327), (Boff, 1985, p. 89). Por lo tanto, la política existe para poder organizar mejor la sociedad de modo que todos los ciudadanos sin distinción de ninguna índole puedan tener un acceso justo y equitativo a los bienes que han de ser administrados por el Estado. Además, ellos insisten en que la Iglesia tiene por misión mediar en los “conflictos que amenazan al género humano y al continente



latinoamericano frente a los atropellos contra la injusticia y la libertad” y al mismo tiempo debe oponerse radicalmente a la injusticia institucionalizada (DP 562). Por lo tanto,

(...) es clara la articulación coherente entre la Biblia, la fe y el momento presente. La fe, por tanto, no es fruto exclusivo de un acto intelectual, sino también de un marco interpretativo (narraciones), de una ‘memoria’ que permite comprender la vida diaria y los sucesos cotidianos en los que se juega la vida en comunidad. (Elvis Plata y Cáceres Mateus, 2015, p. 517)

Estas directrices confirman que la Iglesia ha de cumplir un papel decisivo y protagonista en el desarrollo y la consecución de los Acuerdos de Paz.

De otra parte, la teología tiene un fuerte asidero porque su ser y quehacer se construye a partir de estas dos dimensiones: la fe y la política.

314

El lugar de la fe y el lugar de la realidad social dentro de la cual se vive la fe. El lugar de la fe viene dado: el lugar de la realidad social ha de ser identificado. Los padres de la fe en los primeros siglos decían que la teología posee dos ojos: uno delante y otro detrás (...). Con el ojo posterior, la teología dirige la vista hacia el pasado en el que irrumpió históricamente la presencia salvadora y definitiva de Dios; mira las escrituras cristianas, los textos fundamentales que definieron el credo de la comunidad eclesial en los concilios ecuménicos, los testimonios de los Santos y de los doctores, la tradición del pueblo de Dios. Con el ojo anterior mira el presente, detecta los desafíos planteados por la realidad socio-histórica y se esfuerza por articular la fe con la vida, el amor de Dios con el amor político, las esperanzas humanas con las promesas divinas. (Boff, 1985, p. 9)

Una de las fuentes de donde la teología se nutre para deliberar sus propios contenidos es a partir de la fe en Jesús recibida de los apóstoles, depositada en la Sagrada Escritura. De ahí el cometido de la fe hoy, que “consiste en testimoniar y proclamar el hecho de que Dios, por medio de su Hijo eterno intervino en la historia para liberarla (...) y llevarla a su plenitud

de vida y realización” (Boff, 1985, p. 10). Por lo tanto, la función de la teología es la de reflexionar críticamente sobre el testimonio de la fe, donde “su tarea es la de transformar el grito de la fe (testimonio) en un discurso racional, gramaticado y sujeto a ciertas reglas (teología)” (p. 11). La realización de esta tarea exige de los buenos oficios de la inteligencia y la argumentación que pongan en entredicho los reduccionismos que sostienen que basta con decir que tengo fe, ser piadoso o poseer un corazón inflado de amor. Aquí cabe señalar que la función primordial de la teología es la de dar a luz una esperanza activa y no pasiva que dinamice la transformación de la historia en la perspectiva del advenimiento del reinado de Dios en justicia, reconciliación y paz.

Desde la perspectiva vinculante que fusiona lo trascendente y lo inmanente, la fe y la política han de ser los dinamizadores de la liberación integral del ser humano, liberación que se traduce en armonía con todas las presencialidades de seres que habitan el planeta, como anticipo del acontecer de Dios en la historia. Es decir, se dan en la medida en que la fe se convierta en una aliada para empoderar al mismo ser humano con la finalidad de “iniciar procesos de resistencia y desarrollo social y económico” (Elvis Plata y Cáceres Mateus, 2015, p. 499). Sin embargo, la fe y la política mal concebidas pueden ejercer una función y un liderazgo totalmente contrario y contraproducente cuando son usadas por la dominación, como fue el caso de la fe de los fariseos o la política de los opresores en detrimento de las necesidades y expectativas del mismo pueblo.

315

De otra parte, es necesario precisar que,

La fe y la política no son lo mismo. La fe es el oxígeno que el Señor nos da. Al respecto, el apóstol Pablo afirma, a través de la fe captamos la presencia de Dios en el que ‘somos, existimos y nos movemos’. Así como el aire nos da vida, la fe nos hace partícipes de la vida de Dios. (Betto, 2018, párr. 2)

La fe es un don encarnado que es propio de la realidad espacio-temporal y sociohistórica, porque “en el cielo no tendremos fe, pues veremos al Padre



cara a cara. Toda vivencia de fe es vivencia de una comunidad políticamente situada" (párr. 6). En otras palabras, cuando cualquier comunidad cristiana dice que su actuar es solo religioso y que no mezcla la fe con política, es porque su saber y actuar son ingenuos o simplemente usa la fe para encubrir sus reales intereses políticos. En efecto, toda comunidad cristiana aparentemente apolítica resulta siendo encubridora porque solo favorece la política dominante. Si vamos a Jesús, encontramos que, debido a su fe, fue hecho prisionero político y asesinado por la fusión del poder político y religioso. De ahí que el cristiano, como Jesús, ha de vivir su fe en el compromiso liberador con los oprimidos, el cual, sin duda, tendrá consecuencias políticas. En efecto, "la vida de fe es necesariamente política. En síntesis, a la fe se le puede presentar una doble funcionalidad contradictoria, de una parte, puede sacralizar la opresión o, de otra parte, iluminar la liberación" (párr. 8).

316

Ahora bien, la política es la organización de la vida humana que tiene que ver con el proceso de la sociedad. Es inherente y esencial a la sociedad para su desarrollo y organización. Sin ella no es factible la convivencia porque, más que una dimensión, abarca todas las dimensiones de la vida social. Al respecto, uno de los grandes humanistas cristianos, Emmanuel Mounier, declara: "Todo es político, aunque lo político no lo sea todo" (Casaldáliga, 2007, párr. 1). De ahí la urgencia y la necesidad de reivindicar una verdadera política humana y humanizadora que integre lo local, lo regional y lo mundial, y que esté cimentada en la justicia, la transparencia, el servicio y la participación de la ciudadanía.

Para ello es de gran ayuda el aporte de Max Weber, quien ilustra la distinción entre la política como profesión y la política como vocación. Al respecto, Rubem Alves, citado por Casaldáliga (2007), escribió en un memorable artículo sobre política y jardinería que "de todas las vocaciones, la política es la más noble... De todas las profesiones, la profesión política es la más vil" (párr. 9). La política debe ser un ejercicio de amor, una celebración diaria de una convivencia verdaderamente humana. La política no es una profesión ni una carrera personal, sino un

servicio a los demás y a la sociedad en general. En consecuencia, urge la puesta en marcha de una política fraterna y sororal que, estimulada por la fe, pueda ofrecer un testimonio profético y carismático que anticipe las aspiraciones del reinado de Dios. Ello exige la idoneidad política, es decir, ser políticos y hacer política sin neutralidades y sin hipocresías, al estilo de los grandes mártires de América Latina como fue el caso de monseñor Romero, quien afirmó:

Ser a favor de la vida o de la muerte. Cada día veo con más claridad que esta es la opción a seguir. En eso no existe neutralidad posible. O servimos a la vida o somos cómplices de la muerte de muchos seres humanos. Aquí se revela cuál es nuestra fe: o creemos en el Dios de la vida o usamos el nombre de Dios sirviendo a los verdugos de la muerte. (Casaldáliga, 2007, párr. 11)

Al justificar la política como parte de la fe cristiana, cuando se habla de la "la venida del reino de Dios" tan dicente en la oración del Padre Nuestro, decimos que es una afirmación teológica sobre Dios y su cercanía. Es decir, más que evocar un territorio o una situación material, tiene que ver con el poder y la soberanía de Dios en la historia.

317

Pero la expresión "reinado" implica una forma determinada de entender el acercamiento de Dios y evoca incidencia histórica, alternativa transformadora, denuncia de otros dioses y de otros señores (...) es indudable que en aquel tiempo y en Israel la expresión "reino de Dios" implicaba un ideal político teocrático. (Aguirre, 2010b, p. 16)

Para Jesús, el reinado de Dios equivale a

la revelación de su misericordia y de su soberanía, que ha de cambiar de raíz la realidad. (...); esto es una gran noticia, buena y esperanzadora, y quiere que todos los seres humanos despierten con el alborear de este nuevo mundo y vivan de él y para él: 'El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en esta buena noticia'. (Aguirre, 2010b, p.18)



En este sentido, el reinado de Dios

(...) implica siempre una experiencia de contraste con la realidad presente y afina la mirada y la sensibilidad para criticar las injusticias de toda situación dada, porque nos remite a un futuro de libertad y de justicia plena. El reino de Dios no deslegitima todo poder, pero sí lo relativiza impidiendo que se convierta en instancia última. (Aguirre, 2010b, p. 26)

Al seguir ahondando en la comprensión de la dimensión política de la fe cristiana es muy diciente el testimonio de monseñor Romero⁴¹, quien sostiene que la fe cristiana y la actuación de la Iglesia siempre han tenido repercusiones sociopolíticas.

Por acción o por omisión, por la connivencia con uno u otro grupo social los cristianos siempre han influido en la configuración sociopolítica del mundo en que viven. El problema es cómo debe ser el influjo en el mundo sociopolítico para que ese influjo sea verdaderamente según la fe. (Romero y Galdámez, 1981, párr. 3)

Además, especifica que conforme a las intenciones del Concilio Vaticano II que,

La esencia de la Iglesia está en su misión de servicio al mundo, en su misión de salvarlo en totalidad, y de salvarlo en la historia, aquí y ahora. La Iglesia está para solidarizarse con las esperanzas y gozos, con las angustias y tristezas de los hombres (LG 8). (Romero y Galdámez, 1981, párr. 4-5)

La esencia y misión de la Iglesia es concretizada en la experiencia evangelizadora vivida en medio de las penurias e injusticias de su pueblo, experiencia que fue inspirada y movida por la lectura atenta de la Sagrada Escritura y los documentos eclesiales de Medellín y Puebla: "He oído el clamor de mi pueblo, he visto la

⁴¹ Canonizado por el papa Francisco, mártir y profeta entregado a su pueblo, que abogó por la justicia y la igualdad en su pueblo salvadoreño.

opresión con que le oprimen" (Ex 3: 9). Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo (Medellín, Justicia, n. 1).

Y en Puebla se declara

(...) como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada por ejemplo en salarios de hambre, el desempleo y subempleo, desnutrición, mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, inestabilidad laboral. (DP 29)

Mons. Romero hace una defensa de los pueblos pobres y marginados que por su condición no deben considerarse menos personas. Estas son sus palabras:

Nuestro mundo salvadoreño no es una abstracción, no es un caso más de lo que se entiende por "mundo" en países desarrollados como el de Vds. Es un mundo que en su inmensa mayoría está formado por hombres y mujeres pobres y oprimidas. Y de ese mundo de los pobres decimos que es la clave para comprender la fe cristiana, la actuación de la Iglesia y la dimensión política de esa fe y de esa actuación eclesial. Los pobres son los que nos dicen qué es el mundo y cuál es el servicio eclesial al mundo. Los pobres son los que nos dicen qué es la "polis", la ciudad y qué significa para la Iglesia vivir realmente en el mundo. (Romero y Galdámez, 1981, párr.7)

El papa Francisco (2018) define la política como servicio inestimable de entrega para la consecución del bien común de la sociedad. El mismo papa advierte que la política "no es sierva de ambiciones individuales, prepotencia de facciones o centros de intereses". Asimismo, pone como ejemplo el servicio a la manera de Jesús, "que vino a servir y no a ser servido". Analógicamente, es "el tipo de servicio que se pide a los políticos". Al respecto, "precisa que se necesitan dirigentes políticos que 'vivan con pasión su servicio a los pueblos', 'antepongan el bien común a sus intereses privados' y 'no se dejen amedrentar

por los grandes poderes financieros y mediáticos”. El papa Francisco sugiere que hay que encaminarse “hacia democracias maduras, participativas, sin las lacras de la corrupción, o de las colonizaciones ideológicas, o las pretensiones autocráticas y las demagogias baratas”. También, recuerda que los laicos han de cumplir un papel protagónico en la sociedad. Ello exige no ser indiferentes a la cosa pública, ni quedarse replegados dentro de los templos. De la misma manera advierte que

No es la ley del más fuerte sino la fuerza de la ley, la que es aprobada por todos, la que rige la convivencia pacífica. Se necesitan leyes justas que puedan garantizar esa armonía (...) (que) nacen del deseo de resolver las causas estructurales de la pobreza que generan exclusión y violencia (...) Les pido que escuchen a los pobres, a los que sufren. Mírenlos a los ojos y déjense interrogar en todo momento por sus rostros surcados de dolor y sus manos suplicantes. (Giraldo Javier, 2017, p. 3)

320

5-. *Algunas generalidades sobre el episcopado como actor en los procesos de paz en Colombia*

Finalmente, en coherencia con el objetivo de investigación propuesto, se plantea una descripción bíblica, teológica y social del episcopado, ya que constituye uno de los grandes actores en los procesos de paz realizados en Colombia.

En su misión de pastorear al pueblo encomendado, el episcopado ha desempeñado su labor, respondiendo a los tiempos y las condiciones que le ha correspondido vivir. Según el contexto en que se desempeña, sea local o regional, nacional e incluso internacional, ha estado atento a lo que ha considerado necesario dar respuesta, y a las situaciones y realidades históricas del presente en que ha vivido.

En los comienzos de la época colonial se destaca la figura de Bartolomé De Las Casas, quien tomó posición a favor de los indígenas y fue puente ante

la Corona Real para dar a conocer las condiciones en las que los naturales de estas tierras vivían y a las que eran sometidos. Por otro lado, hacia 1780, año que, en nuestra historia, tiene que ver con el movimiento comunero, el arzobispo Antonio Caballero y Góngora participó en la ciudad de Zipaquirá con una delegación del Virreinato en el diálogo con los comuneros para discutir las reivindicaciones de los campesinos y los pueblos organizados. El arzobispo, cuestionado por su falta de coherencia con lo pactado, se puso de espaldas a los justos reclamos de la población. Lamentablemente, estos dos ejemplos de épocas distintas se siguen manifestado en diversos ámbitos y lugares en algunos miembros de clero donde incide más el interés personal que el evangélico.

Dando un salto hasta el periodo reciente, a mediados del siglo pasado y en el actual se pueden percibir compromisos de la jerarquía con tiempos difíciles. Por su compromiso social, el obispo Angelleli, murió en un supuesto accidente automovilístico en 1976. Esto nos trae a la memoria también la muerte del obispo de Buenaventura, monseñor Gerardo Valencia Cano, en un supuesto accidente aéreo.

321

En la década del 70 y 80 fue notorio el papel de la Vicaria de la Solidaridad en la defensa de los derechos humanos en Chile. Hacia los 80, el papel del arzobispado en la situación del pueblo salvadoreño fue fundamental, por la misión y el compromiso histórico de monseñor Romero, cuando tuvo que intervenir muchas veces para ser mediador y facilitar el respeto a la vida y el rescate de personas afectadas por la guerra. Por su labor profética, monseñor Romero fue asesinado. De igual modo, fue de gran importancia la misión que desarrolló monseñor Arturo Rivera y Damas en la construcción de la paz, que culminó en el año de 1992 con los acuerdos de paz legalizados en el Castillo de Chapultepec, México, entre la guerrilla y el gobierno salvadoreños.

Otro obispo de gran significado en la década del 90 fue Samuel Ruiz García, de la Diócesis de San Cristóbal de Chiapas, México, quien fue mediador en el conflicto entre el indigenista Ejército Zapatista de Liberación



Nacional y el Gobierno Federal mexicano; lo mismo su colaboración como mediador en diversidad de conflictos de la región y de Latinoamérica.

En la década del 90 en Sudáfrica, el obispo anglicano Desmond Tutu, destacado activista de derechos humanos y premio nobel de paz en el año 1984 por la lucha contra el apartheid, participó en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, y fue vocero de víctimas en diversos países del mundo.

En Guatemala, el obispo Juan José Gerardi Conedera contribuyó a los acuerdos de paz, firmado por el gobierno de Álvaro Arzú y la guerrilla guatemalteca. Luego dirigió el proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI) que dio como resultado el informe Guatemala, nunca más en el año 1998. El obispo Gerardi, por su papel activo en este proceso, fue asesinado a los pocos días.

322 Es necesario destacar la promoción de la jornada mundial por la paz en Asís, o las jornadas de oración por la paz desarrolladas por el papa Juan Pablo II, iniciadas el 27 de octubre de 1986, en donde se convocaba por el encuentro interreligioso y por la paz en el mundo. Este espíritu de oración también lo promovió el Consejo Mundial de Iglesias (CMI) que se reúne cada año el día 21 de septiembre, bajo el denominado “Día Internacional de Oración por la Paz”. El CMI, además de esta jornada, realizó la “Convocatoria Ecueménica Internacional por la Paz” (CEIP) en el año 2012, para mantener la colaboración y la acción común sobre la base del llamamiento ecuménico a la paz justa.

A esto se suma la importancia que ha dado el papa Francisco a la solución de conflictos y la promoción de la paz en diversos lugares del continente, como es el caso de Venezuela y Colombia. En la primera, propone que la misma jerarquía sea facilitadora de los diálogos entre las partes y, recientemente en nuestro país, con su visita personal en la que llama a que ella se haga “desde abajo” y con la participación de todos, interpela a la jerarquía colombiana a la que presiona a intervenir en la construcción de la paz.

Hay que decir que la misma Iglesia, en la década de los 60, lanzó al mundo dos documentos importantes para la paz: la encíclica *Pacem in terris* del papa Juan XXIII (11 de abril de 1963) y la *Populorum Progressio* del papa Pablo VI (26 de marzo de 1967). Para que ello no quedase en fórmulas, el mismo Pablo VI creó la “Comisión Pontificia Justicia y Paz” (PP 5). Además, en nuestro continente fue significativo el documento de Medellín (1968).

Se destacan en los dos documentos unas frases significativas: en la *Pacem in Terris*, el título “La paz entre todos los pueblos, fundada sobre la verdad, la justicia, el amor y la libertad”, y de la *Populorum progressio* aquella frase en la que el papa Pablo VI afirma que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz”.

De tres documentos mencionados se resaltan unos breves ejemplos que convocan a trabajar por la paz. De la *Pacem in Terris* se destaca:

A todos los hombres de alma generosa incumbe, pues, la tarea inmensa de restablecer las relaciones de convivencia basándolas en la verdad, en la justicia, en el amor, en la libertad: las relaciones de convivencia de los individuos entre sí de los ciudadanos con sus respectivas comunidades políticas, de las varias comunidades políticas unas con otras, de los individuos, familias, entidades Intermedias y comunidad política respecto de la comunidad mundial. Tarea ciertamente nobilísima, como que de ella derivaría la verdadera paz conforme al orden establecido por Dios. (PT 166) Como Vicario –aunque indigno– de aquel a quien profético proclamo Príncipe de la Paz. (PT 70)

Creemos que es el anuncio obligación nuestra consagrar todo nuestro pensamiento, todo nuestro cuidado y esfuerzo a obtener este bien en provecho de todos. Pero la paz será vacía si no está fundada sobre aquel orden que nosotros, movidos de confiada esperanza, hemos esbozado en sus líneas generales en esta nuestra Encíclica: la paz ha de estar fundada sobre la verdad, construida con las normas de la justicia, vivificada e integrada por la caridad y realizada, en fin, con la libertad. (PT 167)

De la *Populorum Progressio*:

Menos humanas: la penuria material de quienes están privados de un mínimo vital y la penuria moral de quienes por el egoísmo están mutilados. Menos humanas: las estructuras opresoras, ya provengan del abuso del tener, ya del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: lograr ascender de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las plagas sociales, la adquisición de la cultura. Más humanas todavía: el aumento en considerar la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza [19] la cooperación al bien común, la voluntad de la paz. (PP 21)

Y en las conclusiones se reafirma:

324

Combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover, junto con la mejora de las condiciones de vida, el progreso humano y espiritual de todos y, por lo tanto, el bien común de toda la humanidad. La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, prosiguiendo aquel orden querido por Dios, que lleva consigo una justicia más perfecta entre los hombres. (PP 76)

A su vez, el documento de Medellín, en el capítulo I, en el tema de la justicia (pp. 1-23) y la parte segunda, aborda el tema de la paz (pp. 1-33); en esta última destacamos este texto:

Frente a las tensiones que conspiran contra la paz, llegando incluso a insinuar la tentación de la violencia; frente a la concepción cristiana de la paz que se ha descrito, creemos que el episcopado latinoamericano no puede eximirse de asumir responsabilidades bien concretas. Porque crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana. A nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz. (PP 20)

Del mismo documento de Medellín siguen unas pistas de acción desde el número 21 al 33. El número 33 particularmente enfatiza en la labor de los pastores de la Iglesia: alentar y elogiar las iniciativas y trabajos de todos aquellos que, en los diversos campos de la acción, contribuyen a la creación de un orden nuevo que asegure la paz en el seno de nuestros pueblos.

Tal como se puede ver en estos documentos eclesiales de primera importancia, la construcción de la paz basada en la justicia es una tarea que compete a todos los cristianos y personas de buena voluntad. Por ello mismo, es una tarea a la que las jerarquías de cada país han de dedicar más ahínco, ejemplo y esfuerzos, particularmente los obispos, quienes han de ser irreprochables (Tito 1: 7^a), hospitalarios, amantes de lo bueno, sobrio y justo (Tito 1,8), capaces de exhortar con “sana enseñanza y comprender a los que contradicen (Tito 1: 9).

Con estos breves trazos, el presente trabajo se propuso indagar acerca de cuál ha sido el papel y cuál el compromiso en la construcción de la paz, que han tenido los obispos de Colombia en el presente de la historia, ya que a ellos se les encomendó una comunidad a la que han de apacentar “cuidando de ella, no por fuerza, sino voluntariamente, no por ganancia deshonestas, sino con ánimo pronto” (1Pedro 5: 2). En consonancia, las oraciones de inicio y final de la eucaristía del Misal Romano que pide por los obispos, recita: “para que, pastoreando fielmente al pueblo que se le ha confiado, realice el misterio de la Iglesia en el mundo” (Misal romano, oración colecta); y concluye con: “para que ejerza dignamente el ministerio pastoral y consiga los premios eternos por su fidelidad en tu servicio” (Misal Romano, oración después de la comunión).

325

El papa Francisco traza el perfil de un auténtico discípulo y misionero con aquellos rasgos que han de acompañar y moldear la vida:

(...) ir a lo esencial; renovarse e involucrarse, traduciendo este último como “ensuciarse” o “mancharse”, prefiriendo la solidaridad a doctrinas y normas. Por eso también señala como exigencia al discípulo: crecer en arrojo, en



coraje evangélico y derrumbar fronteras, seguros de que la Iglesia no es una aduana donde se prohíbe el paso a lo no configurado estrictamente por doctrinas, normas y comportamientos impolutos. (Giraldo Javier, 2017, p. 7)

De igual manera, describe las características de orden histórico y cultural de la identidad que ha de distinguir el ser y el hacer de un obispo:

(...) el primer paso de su identidad es el de no tener miedo de salir de sí mismos por amor, y que es tan esencial cuidar ese punto de partida porque 'sin ese núcleo languidecen los rasgos del Maestro en el rostro de los discípulos'. Pero el salir de sí mismos los obliga a mirar con amor el polo de su entrega, y en este caso, el rostro de la Iglesia colombiana y latinoamericana, dejándose enriquecer por lo que ese 'otro' les puede ofrecer: tomar en serio las diversas y legítimas fuerzas de este pueblo, reservando especial sensibilidad hacia sus raíces afrocolombianas que generosamente han contribuido a plasmar el rostro de la tierra; tener en cuenta las sensibilidades pastorales, las peculiaridades regionales, las memorias históricas, pues 'Pentecostés consiente que todos escuchen en la propia lengua'. Esta inculturación lleva a tocar con humildad la carne herida de la propia historia y de la historia de su gente, lo que equivale a tocar la carne del cuerpo de Cristo, o también a 'migrar de sus aparentes certezas en búsqueda de la verdadera gloria de Dios que es el hombre viviente'. De allí que el oficio pastoral no debe caer en la tentación de quienes buscan en los obispos una 'casta de funcionarios, o de técnicos y políticos, plegados a la dictadura del presente'; su mirada debe estar fija siempre, no en un concepto abstracto de hombre sino en el hombre concreto de carne, huesos, historia, fe, esperanza, sentimientos, desilusiones, frustraciones, dolores y heridas. La interpelación más esencial de los obispos al país debe ser 'la verdad de Dios', concentrada en la pregunta: '¿dónde está tu hermano?'. (Giraldo Javier, 2017, pp. 7-8)

El camino que le queda a la IC es aprender el lenguaje de Jesús:

(...) hablar en parábolas: imágenes que involucran y hacen participar al oyente; que transforman al oyente en personaje del relato. Afirma que el

Santo Pueblo de Dios en América Latina no entiende otro lenguaje sobre él; por eso hay que salir en misión, no con conceptos fríos que se contentan con lo posible, sino con imágenes que multiplican sus fuerzas en el corazón, transformándolo en grano sembrado en tierra buena, o en levadura que incrementa su capacidad de hacer pan de la masa, o en semilla que esconde la potencia del árbol fecundo. (Giraldo Javier, 2017, p. 8)

Los obispos están llamados a ser profetas que anuncien la buena nueva del evangelio con valentía y arraigo, a ser pastores que cuiden y velen por el bienestar del pueblo:

No tengan miedo de perderse si salen de sí mismos (...) No enmudezcan la voz de aquel que los ha llamado ni se ilusionen en que sea la suma de sus pobres virtudes o los halagos de los poderosos de turno quienes aseguran el resultado de la misión (...) No se midan con el metro de aquellos que quisieran que fueran solo una casta de funcionarios plegados a la dictadura del presente (...) Construyan una Iglesia que ofrezca a este país un testimonio elocuente de cuánto se puede progresar cuando se está dispuesto a no quedarse en las manos de unos pocos (...) No tengan miedo de tocar la carne herida de la propia historia y de la historia de su gente (...) No sirven alianzas con una parte u otra sino la libertad de hablar a los corazones de todos (...) algunos continúan propagando la cómoda neutralidad de aquellos que nada eligen para quedarse con la soledad de sí mismos (...) No pocos proclaman el nuevo dogma del egoísmo y de la muerte de toda solidaridad, palabra que hay que sacarla del diccionario (...) No participen en ninguna negociación que malvenda sus esperanzas. (Giraldo Javier, 2017, p. 3)

De igual manera, los obispos están llamados a evitar los reduccionismos, las manipulaciones y las esterilizaciones en el anuncio y la vivencia del evangelio: "yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10: 10):

No se puede reducir el Evangelio a un programa al servicio de un gnosticismo de moda, a un proyecto de ascenso social o a una concepción de Iglesia

como una burocracia que se auto beneficia, como tampoco esta se puede reducir a una organización dirigida, con modernos criterios empresariales, por una casta clerical (...) El Evangelio es siempre concreto, jamás un ejercicio de estériles especulaciones. Conocemos bien la recurrente tentación de perderse en el bizantinismo de los doctores de la ley, de preguntarse hasta qué punto se puede llegar sin perder el control del propio territorio demarcado o del presunto poder que los límites prometen (...) Se trata de que se metan día a día en el trabajo de campo, allí donde vive el Pueblo de Dios que les ha sido confiado. No nos es lícito dejarnos paralizar por el aire acondicionado de las oficinas, por las estadísticas y las estrategias abstractas. Es necesario dirigirse al hombre en su situación concreta; de él no podemos apartar la mirada. La misión se realiza en un cuerpo a cuerpo (...). (Giraldo, 2017, pp. 4-5).

328

Otro de los grandes desafíos que la IC tiene en su papel de mediadora es articular la búsqueda de la paz con la participación activa y protagónica de las comunidades locales, regionales y la sociedad civil, en la defensa y procura de sus derechos fundamentales. Si queremos una paz estable y duradera ha de tener en cuenta la verdad, la justicia, el bien común, la equidad, la reparación, la reconciliación y el respeto de la naturaleza:

Colombia hace décadas que a tientas busca la paz y, como enseña Jesús, no ha sido suficiente que dos partes se acercaran, dialogaran; ha sido necesario que se incorporaran muchos más actores a este diálogo reparador de los pecados. 'Si no te escucha tu hermano, busca una o dos personas más' (Mt. 18: 15). Hemos aprendido que estos caminos de pacificación, de primacía de la razón sobre la venganza, de delicada armonía entre política y derecho, no pueden obviar los procesos de la gente. No se alcanza con el diseño de marcos normativos y arreglos institucionales entre grupos políticos o económicos de buena voluntad. Jesús encuentra la solución al daño realizado en el encuentro personal entre las partes. Además, siempre es rico incorporar en nuestro proceso de paz la experiencia de sectores que, en muchas ocasiones han sido invisibilizados, para que sean precisamente las comunidades quienes colorean los procesos de memoria colectiva. El

autor principal, es el sujeto histórico de este proceso, es la gente y su cultura, no es una clase, una fracción, un grupo, una élite, es toda la gente y su cultura. No necesitamos un proyecto de unos pocos para unos pocos, o una minoría ilustrada o testimonial que se apropie de un sentimiento colectivo. Se trata de un acuerdo para vivir juntos, de un pacto social y cultural (...) Las heridas hondas de la historia precisan necesariamente de instancias donde se haga justicia, se dé posibilidad a las víctimas de conocer la verdad, el daño sea convenientemente reparado y haya acciones claras para evitar que se repitan esos crímenes: pero eso solo nos deja a las puertas de las exigencias cristianas. A nosotros cristianos se nos exige generar "desde abajo" un cambio cultural: a la cultura de la muerte, de la violencia, responder con la cultura de la vida, del encuentro. (pp. 5-6)

Conclusiones

Son muchos los retos que debe enfrentar la IC de cara al presente y futuro de la paz en Colombia. En primer lugar, el mayor desafío es poder llevar a la práctica lo que el Concilio Vaticano II propuso y que las Conferencias Episcopales del CELAM, principalmente Medellín, Puebla y Aparecida, no han podido realizar y está por hacerse. Por ejemplo, fortalecer la colegialidad episcopal y las Iglesias locales, la formación y el liderazgo del laicado, respetar la legítima autonomía de la creación, asumir con convicción la crisis ecológica, dialogar protagónicamente con todas las religiones para buscar conjuntamente la justicia, la paz y la integridad de la creación.

329

Pero el desafío más urgente y necesario al que se debe apostarle hoy es que la Iglesia dé testimonio del evangelio de Jesús de Nazaret, sin el cual otros desafíos no serían viables. Es decir, la IC como pueblo de Dios debe volver de manera renovada al evangelio de Jesús y dejarse guiar por su espíritu, de lo contrario su razón en el mundo será en vano:

(...) Los cambios en la Iglesia y en la sociedad ordinariamente vienen de abajo. El Espíritu del Señor actúa desde abajo. De una Iglesia convertida al



evangelio podrá nacer una Iglesia sencilla, pobre y de los pobres, sincera, acogedora, que promueva el diálogo, la cercanía y la ternura, que sienta la alegría de conocer, vivir y anunciar el evangelio, una Iglesia que testimonie al mundo el amor y la misericordia del Padre, que suscite esperanza, una Iglesia preocupada, ante todo, por el dolor y sufrimiento humano, que denuncie la idolatría del dinero y las estructuras económicas que excluyen y matan al pueblo, una Iglesia que salga a la calle, vaya a las fronteras y a los márgenes sociales y existenciales, que respete a los que piensan diferente y no los juzgue, una Iglesia que sea casa y hogar de puertas abiertas y no quiera reconquistar el poder y prestigio perdido ni volver a una nueva cristiandad, sino ser levadura y fermento en un mundo pluralista. (FAJE - Enciclopedia digital, 2019, párr. 33)

La configuración una iglesia fiel al espíritu del nazareno como lo testimoniaron en sus orígenes los apóstoles y discípulos es tarea de todos los bautizados de la comunidad eclesial que nos exige audacia y creatividad.

330

De igual manera como iglesia, hemos de estar atentos a discernir los nuevos signos de los tiempos; uno de esos signos es la política, que continúa siendo una de las tareas humanas más nobles e importantes en la que se juega el destino de la humanidad. De ahí nuestra labor de estar atentos en su buena orientación y funcionamiento, y para ello como cristianos no nos queda otra alternativa que involucrarnos. Nuestra fe vivida con seriedad y conciencia nos pide a gritos estar atentos al clamor y sufrimiento de tantos hermanos que es producido en parte por las malas decisiones políticas. De ahí que nuestra labor para con la política no es para manipularla ni dejarnos arrastrar por los intereses de los gobernantes de turno, sino asumirla como compromiso por el reinado de Dios que exige la construcción de una sociedad donde florezcan la justicia, la solidaridad, el amor, la verdad, la reconciliación y la paz.

Referencias

- Aguirre, R. (2010). *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (2a ed.). Recuperado de www.verbodivino.es
- Betto, F. (2018). *Los 10 mandamientos de la relación Fe y Política*. Recuperado de <http://tawantinsuyano.blogspot.com/2018/09/los-10-mandamientos-de-la-relacion-fe-y.html>
- Boff, L. (1985). *La Fe en la Periferia del Mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Stander: Sal Terrae.
- _____. (2016). ¿Por dónde pasa el futuro del cristianismo? *Revista Sur*. Recuperado de <https://www.sur.org.co/por-donde-pasa-el-futuro-del-cristianismo/?pdf=1566>
- _____. (2013). *Cristianismo. Lo mínimo de lo mínimo*. Madrid: Trotta.
- Bravo Retamales, A. (2014). La crítica profética al culto a YHWH. *Síntesis de la historia de la investigación desde Wellhausen*: 1-10. Recuperado de [http://repositoriodigital.ucsc.cl/bitstream/handle/25022009/171/Arturo](http://repositoriodigital.ucsc.cl/bitstream/handle/25022009/171/Arturo%20Bravo%20Retamales.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Bloch, M. (2015). *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Caicedo-Alvarez, J. F. (2017). *Pensar desde la tierra y el conflicto: aproximación al concepto de historia en la obra de Enrique Dussel*. Cali: Fundación Guagua - Galería de la memoria Tiberio Fernández Mafla.
- Casaldáliga, P. (2007). *La política murió... ¡Viva la Política!* Recuperado de <http://www.redescristianas.net/la-politica-murio-¡viva-la-politicadom-pedro-casaldaliga/>
- Castillo, J. M. (2004). *El Reino de Dios por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____. (2010). *La humanización de Dios*. Madrid: Trotta.
- Castrillón Guerrero, L., Rivera Fiallo, V., Knudsen, M. L., López López, W., Correa Chica, A. y Castañeda Polanco, J. G. (2017). *Comprensiones de perdón, reconciliación y justicia en víctimas del desplazamiento forzado en Colombia*. Recuperado de <http://bdbib.javerianacali.edu.co:2058/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=4&sid=b51114c3-57c9-43c4-af77-6b77b83d2996%40pdv-v-sessmgr05>
- CELAM (s.f.) *Documento de Puebla III. Conferencia del Episcopado Latinoamericano* (273)
- Concilio Vaticano II (1964). *Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

331

- _____. (1965). *Constitución Pastoral Gaudium Et Spes Sobre La Iglesia En El Mundo Actual*. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Conferencia Episcopal Colombiana (2017). *Francisco en Colombia*. Bogotá: Conferencia Episcopal Colombiana.
- Ellacuria, I. (1984). *Historicidad de la salvación cristiana*. 19. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol26/101/101_ellacuria.pdf
- Elvis Plata, W., y Cáceres Mateus, S. (2015). Resistir a los violentos y tejer sociedad desde la fe: El Garzal (Colombia). *Theologica Xaveriana*, 65(180), 497-525. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx65-180.rvts>
- FAJE - Enciclopedia digital. (2019). *Eclesiología*. Recuperado de <http://theologicalatinoamericana.com/?p=1153>
- Florez Suarez, L. E., Ospina Arias, D. F. y Kremer Alvarez, J. A. (2017). *Humanismo cristiano luz para los pueblos*. Cali: Sello Editorial Unicatólica.
- Giraldo, J. (2017). *El papa Francisco en Colombia: una palabra que se sacudió de libretos contra-direccionados*. Recuperado de http://www.javiergiraldo.org/IMG/pdf/el_papa_francisco_en_colombia.pdf
- Jiménez Gómez, H. (1983). La crítica social en el profeta Amós. *Cuestiones Teológicas*, 10(27), 1-13. Recuperado de <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/8473/7755>
- Hobsbawm, E. J. (1994). *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Crítica, Grijalbo Mondadori, S.A.
- León XIII (1891) *Encíclica Rerum Novarum*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
- Lukacs, G. (2011). *El futuro de la historia*. España: Turner Noema.
- Noratto, J.A. (2002). El ser humano en la cultura semita. Breve acercamiento narrativo. *Theologica Xaveriana*, 599-614. Recuperado de <http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co/busquedas.php?Cn=18>
- Ottonelli Porcile, H. (2014). Fe y política. Perspectivas del discernimiento sociopolítico de los cristianos. Recuperado de <https://www.institutojuanpabloterro.org.uy/files/Documentos%206%20-%20H%20Ottonelli.pdf>
- Pajoy Córdoba, M. H. (2018). *El humanismo semita: una lectura ético-política y antropológica de América Latina en la obra de Enrique Dussel*. Recuperado de <http://repository.lasalle.edu.co/handle/10185/28512?show=full>

- Papa Francisco. (2018). La corrupción no se combate con el silencio. Recuperado de <https://jesuitas.co/la-corrupcion-no-se-combate-con-el-silencio-papa-francisco-22167>
- Ramón, E. (2016). *La praxis cristiana y el compromiso político desde la experiencia latinoamericana*. Recuperado de <https://www.aporrea.org/internacionales/a239037.html>
- Romero y Galdámez, Ó. A. (1981). La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Recuperado de <http://repositorio.uca.edu.ni/3521/>
- Schökel, L. A. (1991). *Mensajes de los profetas*. Recuperado de https://mercaba.org/FICHAS/PROFETA/profeta_isaias_1.htm





Este libro fue editado y publicado por el Sello Editorial de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium. Su texto se compone con letra tipo Palatino y Greenlight Script.

Se terminó de imprimir y encuadernar en los talleres de Ingeniería Gráfica S.A. en Septiembre de 2019, con un tiraje de 150 ejemplares.