

teología en comunidad

Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE)
Facultad Evangélica de Teología

María Cristina Ventura

Nuevas prácticas que anuncian gracia y animan a resistir: el Salmo 130 desde una mirada afrodescendiente

Sofía Chipana Quispe

La Teología Indígena/India y el desafío de la sanación del territorio cuerpo-tierra

Haidi Jarschel

Justicia de género: algunos aspectos bíblico-teológicos

Daniel Beros

Manual Internacional de Ecodiaconía y cuidado de la creación

Arianne van Andel

Naturalmente Humanos. Sobre la dicotomía entre lo natural y lo humano en la Teología

Dan Ortega

Pensamientos sobre Diálogo Interreligioso: ecumenismo y la opción radical del Protestantismo

Clemildo Anacleto da Silva

Proyecto Político-evangélico en Brasil: sus consecuencias para la laicidad y el diálogo interreligioso

Nancy Cardoso Pereira

La sombra de mi techo: acogida, espiritualidad y pastoral

Nº 27

teología en comunidad

Revista de Estudios Teológicos y Pastorales

Comunidad Teológica Evangélica de Chile

Facultad Evangélica de Teología

Año 18, No. 27, I y II semestre de 2022

ISSN 0718-9060 - *Publicación anual*

REGISTRO DE PROPIEDAD INTELECTUAL 191584

Director

Daniel Godoy Fernández

Representante Legal

Nestali Aravena Bravo

Comité Científico

Dr. Hans de Witt, Universidad Libre de Amsterdam, Holanda

Dr. Karl Appl, Basel Mission, Basilea, Suiza

Dra. Magali Cunha, Instituto de Estudos da Religião (ISER),
Brasil

Dra. Carmen Sánchez de León, Comunidad Teológica de México

Dr. Violeta Rocha, Universidad Iberoamericana, México.

Dr. Néstor Míguez, FAEI, Argentina

Dr. Nicolás Panotto, Flacso, U. Arturo Prat, Chile

Dr. Javier Ortega, Seminario Alianza Cristiana y Misionera, Santiago

Dr. Martín Hofmann, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José,
Costa Rica

Dr. Juan Sepúlveda, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,
Chile

Dr. Pablo Barrera, Universidad Federal de Juiz de Fora, Brasil

Dr. Dan Ortega, Comunidad Teológica de México, ciudad de México.

Dra. Gloria Rojas, Facultad Evangélica de Teología, Santiago, Chile

Dr. Luis Orellana U, Universidad Arturo Prat, Chile

Directorio

Presidente, *Obispo Nestali Aravena Bravo*

Vicepresidente, *Rvdo. Jorge Cárdenas Brito*

Secretaria, *Sra. Gabriela Ramos B.*

Tesorero, *Rvdo. Benjamín Fuentealba Garay*

Rector

Profesor, Dr. Daniel Godoy F.

Decanos

Profesora, Mg. Cecilia Castillo N.

Profesor, Lic. Carlos Caamaño E.

Contador

Juan José Espina

Mayordomo

Camilo Gaete M.

Secretaria

Marcela Grandón Q.



Comunidad
Teológica
Evangélica
de Chile (CTE)

Bibliotecas

Profesor Jaime Alarcón V. (director)

Yéxika Hernández F.

Diseño y Diagramación

Jeannette Tapia T.

Revisión y corrección


Ximena Román P.


Contactos:


Redacción y Administración


Domeyko 1938, 3er piso, Santiago

ctesantiago@ctedechile.cl

 www.ctedechile.cl

 [ctedechile](https://www.facebook.com/ctedechile)

 [@ctedechile](https://twitter.com/ctedechile)

 [ctedechile/](https://www.instagram.com/ctedechile/)

Casa Central,

Domeyko 1938, 3er piso, Santiago

Teléfono: (56 2) 22 6970630

ctesantiago@ctedechile.cl

Sede Regional,

Bulnes 835, Concepción

Teléfono: (56 41) 2236065

cteconcepcion@ctedechile.cl

Este número de la revista es apoyado por Mission 21. Su valiosa contribución hace posible que se visibilice, desde nuestro contexto, el trabajo de la transversalización de las cátedras teológicas.

Índice

Daniel Godoy Presentación	Pág. 7
María Cristina Ventura Nuevas prácticas que anuncian gracia y animan a resistir: el Salmo 130 desde una mirada afrodescendiente	Pág. 11
Sofía Chipana La Teología Indígena/India y el desafío de la sanación del territorio cuerpo–tierra	Pág. 27
Haidi Jarschel Justicia de género: algunos aspectos bíblico-teológicos	Pág. 47
Daniel Beros Manual internacional de Ecodiaconía y cuidado de la creación	Pág. 63
Arianne van Andel Naturalmente Humanos. Sobre la dicotomía entre lo natural y lo humano en la teología	Pág. 81
Dan Ortega Pensamientos sobre Diálogo Interreligioso: ecumenismo y la opción radical del protestantismo	Pág. 101
Clemildo Anacleto da Silva Proyecto Político-evangélico en Brasil: sus consecuencias para la laicidad y el diálogo inter-religioso	Pág. 123
Nancy Cardoso Pereira La sombra de mi techo: acogida, espiritualidad y pastoral	Pág. 145

Presentación

En tiempos de adviento, nos preparamos para recibir al niño Jesús que se hace humanidad en medio del mundo, reiniciando así el tiempo de paz y esperanza. Donde los poderosos son bajados de sus tronos y los humildes son exaltados, los/as necesitados/as se sacian de bienes y los saciados reciben lo necesario. Es el inicio del tiempo para hacer nuevas todas las cosas y alcanzar la plenitud de vida en todas sus expresiones.

Así, en esa perspectiva de hacer nuevas todas las cosas este año 2022, la Comunidad Teológica cumplió 58 años al servicio del pueblo evangélico chileno. Desde sus orígenes abrazó la propuesta de ofrecer un programa de educación teológica orientado hacia el liderazgo de las iglesias evangélicas y que respondiera a las demandas pastorales.

Desde 1964 ha acogido mujeres y hombres como estudiantes quienes provienen de las iglesias históricas y de las iglesias pentecostales. Su cuerpo docente y directivo también tiene esa interdenominacionalidad, así como un grado importante de cooperación internacional que se manifestó desde sus orígenes, la cual se mantiene hasta el presente.

Ha sido un tiempo anidado y fortalecido por la fe, la gracia, los desafíos, así como logros, y no pocas frustraciones acompañadas de miedos y temores. Estas décadas o lustros han llenado páginas, vidas, iglesias y buena parte de la sociedad también se refleja en esta historia. Cientos de graduados y graduadas dan cuenta de esta historia de la Educación Teológica en nuestro país y fuera de él.

Ahora que avanzamos hacia el primer cuarto del siglo XXI los desafíos y horizontes bíblico-teológicos son una invitación para seguir navegando hacia aguas más profundas. Las preguntas son variadas y nuevas o se renuevan tratando de dar respuestas, desde la fe, a lo que el devenir programático de la educación teológica demanda y a su vez le es demandado.

En esta historia vivida, recreada y fortalecida, la Comunidad Teológica Evangélica busca ofrecer espacios amplios y abiertos para la reflexión, formación, articulación y proyección del Evangelio. Entendible es entonces, que en estos últimos años amplíe su identidad, y avance de lo

interdenominacional y ecuménico, hacia el diálogo interreligioso y la inclusión, como área, de las ciencias sociales. Toda una ampliación de su identidad, proyecto y testimonio de respeto y aceptación de los desafíos que se advienen con este siglo y lo que significa para el quehacer teológico de cara a las nuevas necesidades que se hacen presente y que no podemos dejar de ver y oír.

Este ejercicio de ver y oír está unido a la tarea de juzgar. De esta manera recuperamos esta rica metodología del trabajo interpretativo latinoamericano y la ponemos al servicio de lo que el contexto pone como desafío. Así, la Comunidad Teológica, por intermedio de su Facultad Evangélica de Teología, desde sus entrañas identitarias, implementa las cátedras teológicas temáticas como mecanismo para integrarlas como ejes transversales de la educación teológica en su currículo y en su propuesta educativa. De esta forma y a través de las cátedras, todo el programa se nutre de ellas, el cuerpo estudiantil y las iglesias reciben y participan de estos desafiantes temas del siglo XXI.

Es, como dijimos, “el inicio del tiempo para hacer nuevas todas las cosas y alcanzar la plenitud de vida en todas sus expresiones”.

Como señal de este tiempo, este número de la Revista pone de relieve las cátedras teológicas temáticas, sus ejes principales y la necesidad de fortalecerlas y dar, a través de ellas, la transversalidad que requiere hacer teología en el siglo XXI. Las Cátedras son: Teología y Medio Ambiente; Justicia de Género y Teología y Teología, Diálogo Interreligioso y Derechos Humanos. Se integran como parte del trabajo, y también recogen parte de los grandes desafíos presentes en nuestro país y región. Sus ejes centrales son: Fortalecimiento y desarrollo de un compromiso y liderazgo contundente con la acción y reflexión ecológica en las iglesias protestantes y evangélicas en Chile. Impulsar y profundizar la reflexión e investigación eco-teológica en el estudio teológico evangélico en Chile. Impulsar la investigación eco-teológica protestante y evangélica en Chile. Fomentar un liderazgo ambiental en las iglesias locales, vinculado a la sociedad civil.

Contribuir a la formación de lideresas evangélico-protestantes, ecuménicas, interreligiosas, de la sociedad civil y gubernamentales desde la perspectiva crítica de las teologías con justicia de género. Sensibilizar y formar, a través de las diversas herramientas metodológicas y de contenidos que nos proporcionan las teologías

contextuales, y los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) para hacer incidencia de las lideresas en sus comunidades y la sociedad civil. Incidir en las prácticas cotidianas de las mujeres desde sus propias experiencias y trabajo hacia la comunidad de fe y sociedad civil.

Quienes participan de las cátedras teológicas temáticas se transforman en multiplicadoras y multiplicadores de la experiencia de aprendizaje en sus comunidades de fe y otros espacios de participación.

Este número de la revista, como indicado, es un aporte a la formación, reflexión y desafíos teológico-pastorales que asume el programa y propuesta educativa de la Comunidad Teológica y que es fortalecido con la creación, mantención y proyección de las Cátedras Teológicas Temáticas.

Enunciamos los trabajos que contiene este número de la revista:

María Cristina Ventura, desde República Dominicana, ofrece un abordaje exegético del Salmo 130, bajo la búsqueda de “Nuevas prácticas que anuncian gracia y animan a resistir; desde una mirada afrodescendiente”.

Sofía Chipana Quispe, desde Bolivia, desarrolla su trabajo titulado: La Teología Indígena/India y el desafío de la sanación del territorio cuerpo-tierra. Es un aporte que nos hace dialogar con las teologías ancestrales y desde allí desafía al diálogo, encuentro y enriquecimientos mutuos.

Haidi Jarschel, desde Brasil, reflexiona sobre justicia de género, destacando algunos aspectos bíblico-teológicos y abordando varios textos bíblicos ubicados en sus respectivos contextos. Desarrolla, además, algunas cuestiones socio-culturales, pre-teológicas que sustentan la teología judeo-cristiana de cuño patriarcal.

Arianne van Anandel, desde Chile-Holanda, escribe sobre lo Naturalmente humanos. Sobre la dicotomía entre lo natural y lo humano en la teología. Destaca y problematiza la dicotomía entre lo humano y lo natural en nuestra cosmovisión moderna, y cuestiona la manera en que esta separación ha sido legitimada en la teología, llevando a una desvinculación entre la naturaleza y lo espiritual en la mayoría de las iglesias evangélicas.

Daniel Beros, desde Argentina, realiza una breve presentación del Manual Internacional de Ecodiaconía y cuidado de la creación. Usando

las palabras del autor: describe el marco general, los principales desafíos y las motivaciones específicas que dieron origen a la iniciativa; el proceso organizativo y redaccional relativo a la producción de la obra; sus objetivos estratégicos, así como también los principios rectores y la estructura del Manual en sus dos versiones, global y regional.

Dan Ortega, desde México, ofrece, lo que denomina: Pensamientos sobre el Diálogo interreligioso. Ecumenismo y la opción radical del protestantismo. Combina en su texto, lo testimonial apoyado en documentos y experiencias que se desarrollan desde tiempos, en este desafiante y complejo mundo del Diálogo Interreligioso.

Clemildo Anacleto da Silva, desde Brasil, analiza y estudia lo que denomina: Proyecto político-evangélico en Brasil y sus consecuencias para la laicidad y el diálogo interreligioso. Este trabajo discute la relación entre política, religión y voto en Brasil, tomando en cuenta la asociación entre una ideología política ultraconservadora y el proyecto político-evangélico.

Cierra esta revista el artículo de Nancy Cardoso Pereira, quien trabaja el tema La sombra de mi techo. Acogida, espiritualidad y pastoral. La hospitalidad, según la autora, funciona como mecanismo de reciprocidad fundamental en los intercambios de actividades económicas, políticas, de religión y de relaciones sociales. En las memorias bíblicas estas situaciones de movilidad humana y de acogida están siempre marcadas por situaciones de riesgo y de conflicto.

Dejamos registrada nuestra gratitud a las profesoras Arianne van Andel y Cecilia Castillo Nanjarí por su colaboración y aportes para que la revista ofrezca estas perspectivas bíblico-teológicas.

Nos unimos, al concluir la presentación de la revista, a la voz de María: *“Mi alma engrandece al Señor y mi espíritu se regocija en Dios, mi Salvador”* (Lc 1,46).

Profesor, Dr.
Daniel Godoy
Adviento de 2022

NUEVAS PRÁCTICAS QUE ANUNCIAN GRACIA Y ANIMAN A RESISTIR.

El Salmo 130 desde una mirada afrodescendiente

María Cristina Ventura¹

*1Canto de las subidas.
Desde las profundidades clamo a ti, Yavé.*

*2Señor, escucha mi voz.
Estén tus oídos atentos en dirección
al ruido de mi súplica.*

*3Si iniquidades guardas, Yavé, Señor, quién
permanecerá.*

*4Es que junto a ti el perdón para que
seas temido.*

*5Espere Yavé.
Esperó mi garganta.
Y para su palabra me hice esperar.*

*6Mi garganta en dirección al
Señor.*

*Más que los que guardan en
dirección a mañana.
Los que guardan en
dirección a mañana.*

*7Espera Israel a Yavé.
Es que con Yavé la solidaridad y
abundancia,
en su compañía redención.*

*8Y él redimirá a Israel desde todas sus
iniquidades.
(Salmo 130)²*

¹ Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo, investigadora de la Universidad Teológica de Centroamérica (UTAC). San José, Costa Rica.

Resumen

En este ensayo, en primer lugar, proponemos reflexionar sobre el tema gracia partiendo de la concepción de la presencia divina en todos los grupos humanos. Es parte de una aproximación detenida al Salmo y una mirada constante a situaciones de pecado, de manera específica, las vividas por personas afrodescendientes. En segundo lugar, sentir la gracia divina no sólo en la aceptación de las diferencias entre los distintos grupos humanos, sino también en la manera de vivir la diversidad de posibilidades de existir. Finalmente, una invitación a descubrir en las relaciones históricas humanas de pecado y gracia, la presencia divina, que lleva a la resistencia e invita al perdón encausando la redención. La reflexión se genera del diálogo no sólo con el texto bíblico, sino también con distintos autores y autoras: Mary Grey, Leonardo Boff, Charlene Spretnak, Edgar Jones, Bell Hooks. Gina Paola Rodríguez.

Palabras claves: gracia, perdón, resistencia, afrodescendientes, racismo, opresión, redención

Abstract

In this essay, in the first place, we propose to reflect on the theme of grace starting from the conception of the divine presence in all human groups, based on a careful approach to the Psalm and a constant look at situations of sin, specifically those experienced by people of African descent. Secondly, to feel the divine grace not only in the acceptance of the differences between the different human groups, but also in the way of living the diversity of possibilities of existence. Finally, an invitation to discover in the historical human relationships of sin and grace, the divine presence, which leads to resistance and invites to forgiveness channeling redemption. The reflection is generated from the dialogue not only with the biblical text, but also with different authors: Mary Grey, Leonardo Boff, Charlene Spretnak, Edgar Jones, Bell Hooks. Gina Paola Rodriguez.

Keywords: grace, forgiveness, resistance, afrodescendants, racism, oppression, redemption.

Introducción

En una realidad de opresión desvelar la gracia divina es esperanza de libertad. Se trata de una experiencia histórica, muchas veces manifestada en una espera activa, que se define al levantar la voz. Se identifica en la resistencia.

Nuevas prácticas se hacen necesarias para que la gratitud divina pueda ser real y efectiva en medio de grupos e individuos marcados por experiencias de marginación y opresión. Para que llegue el mañana son necesarias nuevas prácticas: el perdón traerá redención. Y es esa combinación de perdón y redención la mayor muestra de gracia en la relación humano-divina; y al mismo tiempo reflejo de interrelaciones humanas de justicia.

El Salmo 130 parece invitarnos a reflexionar sobre la gracia divina en esta dirección de resistencia histórica de los grupos, a través de la relación perdón-redención. De esa manera, es una invitación a vivir la gracia divina desde las experiencias particulares y grupales, expresadas en mi actitud hacia los otros, y no por la actitud de los otros. Como afirma Leonardo Boff (1976, p. 63) “amo no porque el otro es bello y bueno. Sino que es bello y bueno porque le amo”.

La presencia divina frecuentemente es reconocida a través de normas que son definidas y establecidas a partir de ideas preconcebidas por un grupo determinado de personas. Estas personas se sienten con la autoridad de definir esta presencia. Una presencia que es entendida de forma contractual, no por obra y gracia de la propia divinidad. Esta realidad nos lleva a preguntarnos, ¿cómo puede ser sentida y vivida la gracia divina en un mundo marcado por experiencias de opresiones y marginaciones?

La gracia como experiencia de denuncia de opresiones y como relaciones constructoras de dignidad ha estado ausente en las experiencias de muchos grupos humanos. Generalmente, la gracia divina ha sido secuestrada y puesta a la orden de pensamientos monolíticos que, por un lado, la desvinculan de su relación con el

pecado, entendido desde su polisemia de sentidos y manifestaciones. Y por otro, la intentan separar de las estructuras que impiden la participación tanto en el orden divino como en la justicia social a grupos previamente y preconceptuosamente desaprobados.

El tema de la gracia siempre me pareció muy abstracto, algo que sólo podía ser explicado desde palabras y conceptos doctrinales, muy distante de las vidas cotidianas de las personas. Con frecuencia, me llamaba la atención que, en muchas de nuestras iglesias, la referencia a la gracia sólo era en la relación Dios y ser humano. Por ejemplo, el apóstol Pablo en Efesios señala: “Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios; no por obras, para que nadie se gloríe. Porque somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para buenas obras...” (Ef 2,8ss). Al parecer, no teníamos que hacer nada para recibir perdón y vida. Aunque ya, el mismo Pablo, había recomendado practicar las buenas obras. Con frecuencia en nuestras predicaciones y estudios no se hacía referencia a lo que sucede entre los humanos para que la gracia exista y sea experimentada. Desde mi propia experiencia, el ser parte de un grupo sexual, social y racialmente definido como inferior, periférico y discriminado: mujer, negra, empobrecida; ¡de gracia, sólo la desgracia de no poder ser!

En este sentido, la gracia divina entre grupos humanos, que viven experiencias de opresión manifestadas de muchas maneras, sólo puede ser real si la resistencia se hace realidad y si por medio de ésta se ponen en prácticas relaciones justas entre todas las personas. Por eso, es importante también en esta reflexión, el anhelo de comprender, de saber cómo funciona la vida en el texto bíblico, pero también qué sentido tiene la gracia para las personas más vulnerables, de forma particular para las afrodescendientes. Y este interés coloca este ensayo en conexión con el pensamiento crítico. Pues: “el anhelo de saber, de comprender cómo funciona la vida es el motor del pensamiento crítico”, (Bell Hooks, 2022, p. 17).

En contacto con el Salmo 130

El Salmo 130 pertenece al conjunto conocido como Salmos de Subida o de Peregrinación (120-134). Este conjunto está formado por tres partes. El Salmo 130 inicia la tercera parte, la cual es la conclusión de todo el

conjunto. Por ser conclusiva esta parte retoma las anteriores, pero hay aquí un fuerte énfasis en la presencia y acción de Yavé.

Por ser parte de un conjunto, este salmo trae la marca del contexto en el que el conjunto es ubicado. Este contexto está marcado por realidades de opresión y resistencia, expresadas de diferentes maneras. Aunque es difícil determinar el origen del salmo, por su contenido se puede afirmar que hace referencia a una realidad en la que abundan las iniquidades. Sin embargo, se trata de una situación en la que la resistencia es también una marca, manifestada en la denuncia, en la espera y confianza en Yavé.

Al igual que los Salmos 120 y 123, el Salmo 130 combina invocación y súplica, lo que permite caracterizarlo como un salmo de lamento. Puede ser considerado tanto individual como colectivo, pues sabemos que sentimientos de haber cometido iniquidades acosan a individuos en su comunidad (Ne 9; Dn 9). El contexto post exílico parece ser el escenario desde donde se están cantando estos salmos; un escenario marcado por las experiencias de opresión, pero también experiencias de resistencias animadas por grupos de mujeres y hombres que caminan, hablan, en fin, animados, animadas y animando el movimiento de sus cuerpos.

Es por la particularidad que tienen estos textos, inmersos en realidades no sólo socio-políticas, pero también religiosas, y particularmente el salmo 130, que se hace necesario detenernos para conocer las novedades que nos trae.

Un acercamiento cuidadoso a la estructura

Y afirmo cuidadoso, porque el cuidado es una acción, una actitud, que tiene que ver no sólo con leer el texto desde las distintas dimensiones de su contexto, sino también teniendo presente el lugar epistémico desde el cual estoy en contacto con el texto. Esto me permitirá hacer destacados que desde otros lugares no me serían posible.

El texto, después del título, puede ser dividido en dos estrofas: vv.1b-4 y vv.5-8. Existe relación semántica y sintáctica entre las dos estrofas y al interior de ellas.

La primera estrofa, vv.1b-4, trae una invocación (v.1b), seguida de una súplica (v.2). En la invocación destacamos los términos

“profundidades”, así como “clamar”, “llamar”, en paralelo con la frase imperativa “escucha mi voz” (v.2a), y “estén tus oídos atentos a la voz de mi súplica” (v.2b).

En los vv.3-4 encontramos la expresión de la súplica. El v.3 con la partícula “si”, indicando que se trata de una frase condicional. Aquí el tema central gira en torno a las “iniquidades”. Aparecen también las raíces, “guardar”, “proteger” y “permanecer” en relación de contraste. El v.4 es la explicación de la condición del v.3. En él se destaca la expresión “para que seas temido” (v.4). Este término “temer” tiene relación con “tributar reverencia”.

El llamado a Yavé con el que abre esta primera estrofa, al indicar que se hace desde las “profundidades”, ya alude a alguna situación. El término ‘profundidad’, puede estar relacionado a la destrucción de la vida humana, causado por algún fenómeno de la naturaleza, con frecuencia simbolizada con agua. Un contexto parecido se puede observar en los Salmos 69,2 y 124,4-5. Por lo tanto, quien está en esa situación pide de Yavé “escuchar la voz” (v.2a) y “tener sus oídos atentos” (v.2b). Después del pedido viene la explicación o, más bien, la presentación de la denuncia, la que es hecha por medio de la frase condicional -¿si iniquidades guardas Yavé, Señor, quien permanecerá?- (v.3). Con esta pregunta condicional se explica lo que no es real. Entendido éste como el elemento dramático que resiste a ser integrado simbólicamente en la vida social. La pasión por lo real es alimentada por las formas del imaginario, pero se intenta imaginar lo que habría resultado si estuviera sucediendo (M. Cristina Ventura, 2004).

Lo que realmente sucede es que las iniquidades no están siendo “guardadas”. Por eso, alguien “permanecerá. Si las iniquidades no están siendo “guardadas”, esto es, no están siendo obstáculo para que Yavé se manifieste, es porque en la presencia divina existe “perdón”, ya que es la manera por la que el “temor” puede hacerse efectivo (v.4).

Observamos con esto, la relación de correspondencia entre “permanecer”, “perdonar” y “temer”, las que están en contraste con las “iniquidades”. Y son esas “iniquidades” las causantes de las “profundidades” (v.1b). El “temor” debe ser entendido como “reverencia” en el sentido de respetar, venerar, de relacionarse con Yavé.

La segunda estrofa, vv.5-8, está construida a base de repeticiones. El tema central parece girar en torno a la “espera”. El v.5 lo forman tres frases que se corresponden. En ellas se destacan los verbos “esperar” y “guardar”. Y también tenemos los sustantivos “garganta”, “vida”, “palabra”, “habla”.

El v.6 está formado por tres frases en paralelo. La segunda y la tercera son las mismas. En este versículo se vuelve a hablar de “garganta”, y además se repite el verbo “guardar” del v.3.

El v.7 está formado también por tres frases. Retoma el verbo “esperar” del v.5; esta vez de forma imperativa. Se destaca en seguida la expresión “es que” y los sustantivos “solidaridad”, “amistad”, “favor” y “redención”, “liberación”. Finalmente, el v.8 cierra la estrofa. Retoma los términos “redención” e “iniquidades” de los vv.7 y 3, respectivamente.

En esta segunda estrofa, se habla de la actitud de quien se siente, o toma consciencia de estar en las “profundidades, quien pidió la atención de Yavé. Así, se dice que esa actitud es de espera. Existe una espera por la “palabra”, lo que significa la acción de Yavé, en beneficio de la “garganta”, parte del cuerpo que representa toda la vida. Eso mismo es reafirmado en el v.6, destacándose que la espera es en dirección al Señor, el otro nombre que recibe la divinidad dentro del texto.

El tipo de “espera” es explicada diciendo que es mayor a la de quienes aguardan la llegada de la mañana. Se trata de una espera activa. Quienes vigilan, por ejemplo, pasan la noche y están a la espera del nuevo día con gran atención. La espera tiene sentido, según el poeta, porque con Yavé hay “favor”, esto es, hay solidaridad y abundancia; sobre todo, hay “redención”, liberación, rescate, salvación. Cada una de estas acciones está en contraste con las “iniquidades”. En la parte final del salmo (vv.7-8) se habla de Israel, lo que significa que la redención no es algo individual. Ella es, precisamente, la ayuda, acción, presencia de lo divino que es esperada para la comunidad.

Después de estas observaciones podemos afirmar que la estructura del texto funciona de forma bien compacta. Cada estrofa está internamente bien relacionada. Los paralelos y las repeticiones son comunes. El v.3 es enlace entre las dos estrofas. Dos términos de este versículo se repiten en el v.6 y el v.8 cierra con la misma palabra que abre el v.3.

El hecho de esperar, en medio de situaciones de opresión, es señal de que no todo está perdido. Es revelador que la opresión no tiene la última palabra. La resistencia es una espera activa, provocadora de nuevas maneras de entrar en relación. ¡Es la gracia divina manifestándose!

La novedad de la gracia revelada por la redención liberadora

El Salmo 130, al igual que en los demás del conjunto, advertimos la existencia de grupos que parecen resistir a situaciones de opresión practicadas por otros grupos conocidos sólo a través de los primeros. En ese sentido, podemos decir que los grupos están mediados por la opresión de unos y la resistencia de los otros. No lo podemos imaginar sin pensar en esas relaciones. Sin embargo, estas relaciones deben ser vistas de forma interconectadas, entrelazadas en el tiempo y en el espacio.

El tiempo en nuestro texto está identificado por la espera del mañana. Un mañana que anuncia un nuevo momento. En cuanto el espacio es la “profundidad”, “desde las profundidades clamo a ti Yavé” (v.1). Está relacionado a *xeol*, tiene un componente mítico a través del cual se expresa el caos, la destrucción, generalmente, a través de las aguas. Este caos es causante de aflicción tanto física como mental (Is 51,10; Ez 27,34; Sl 69,2; 124,3).

El clamar o llamar a Yavé desde las profundidades, implica que este lugar está en oposición al lugar donde éste habita, siempre relacionado con lugar alto. Sin embargo, también desde ese lugar opuesto, Yavé puede entrar en relación con el otro, y puede escuchar: “estén tus oídos atentos a mi súplica” (v.2b). Según el salmista, la presencia de Yavé va más allá de la geografía. Así como su autoridad trasciende lo espacial, también trasciende lo humano y dentro de lo humano mismo, no importando sus características. Por eso, tiene autoridad para hacer lo inesperado.

En la teología institucional del post exilio, se entiende que la actuación de Yavé depende significativamente de la actuación humana. La intervención de Yavé en la historia es más bien para reconocer errores y castigar, o buenas actuaciones y premiarlas. Así, si se actúa mal te irá mal. La imagen de Dios es la de un pagador según las actuaciones humanas, manipulada según los intereses de grupos determinados. Lo

que impresiona en este salmo es la nueva propuesta que critica a la teología “oficial”, la teología de la retribución.

Sin embargo, en situaciones de muerte, donde no hay espacio para la esperanza y el sueño, donde las aspiraciones son disminuidas, el salmista afirma que en Yavé hay perdón, favor, abundancia, en su compañía hay redención (v.7c). Generalmente, en los textos bíblicos, redención está en relación con la sangre que ha sido derramada, por una persona esclavizada o una nación en el exilio. Ambas son definidas como situaciones de crisis. Por eso, es preciso una acción redentora o salvadora. Quien ejecuta esa acción es *go'el* (Edgar Jones, 1964).

El contexto que envuelve el conjunto de salmos de subida está marcado por: esclavitud, existe una clara referencia a experiencias y sentimientos de exilio, las espaldas están siendo labradas (Sl 129). Significa que se trata de una situación de crisis. Se puede afirmar que se trata de una situación en la que está de manifiesto la racionalidad violenta, que amenaza destruir toda forma de racionalidad alternativa. Y estos actos de violencia son fuente de dolor y sufrimiento que no puede ser entendido como redentor. Por eso, Yavé se declara como el propio *go'el*. Es el redentor que restaura la dignidad de las personas, para que no exista más desprecio (Sl 123). Una redención para toda la comunidad junta (Sl 131,1; 130,8).

Anunciar el restablecimiento de la dignidad de las personas es decir no al dolor provocado por la opresión. Es una manera de afirmar la presencia divina, la presencia de Yavé con quien se puede entrar en relación, quien perdona para ser respetado.

De esta manera, desenmascarar los falsos relatos que afirman a un Dios castigador, que encajonan lo divino en patrones predeterminados, machistas, racistas, sexistas, provoca el surgimiento de una manera diferente y nueva de entender la presencia divina, de reconstruir la esperanza. Y con esto, una nueva manera de entender redención, como la búsqueda de empoderamiento económico, político y religioso, así como la restauración del *status* civil (Emilie Townsend, 1989). Es la gracia misma manifestándose desde las realidades concretas de sufrimiento, pero también de liberación. En definitiva, el poder ¡clamar a Yavé es gracia!

En un mundo marcado por el racismo y la xenofobia - Intentando explicar la relación perdón y gracia.

El estudio del Salmo 130, como mujer afrodescendiente, me provocó descubrirme poseedora de gracia. Por medio de esta gracia podemos entrar en relación no sólo con lo divino, sino también con otras personas y grupos. Esa gracia en el salmo se desvela por la resistencia, pero también por la práctica de perdón que se impone en contextos cargados de dominaciones y opresiones.

Lo anterior me provoca, entonces, estar atenta a cómo vivimos las mujeres y hombres afrodescendientes, a nuestros sueños y a la situación de bienestar o no en que nos encontramos. Por eso, al hablar de gracia, me preocupo por no dejar de lado las realidades concretas en las que vivimos muchos grupos en América Latina. De manera particular, presto atención al racismo que en la mayoría de nuestros países sigue fuerte desde la época colonial.

A pesar de que la raza se genera en circunstancias no elegidas y, al mismo tiempo, produce aptitudes e invisibilidades en configuraciones culturales históricas donde existe desigualdad de poder (Quijano, 2014). Sin embargo, hasta la fecha se alimenta y perpetúa un sistema de prejuicios y valores que, desde lo individual hasta lo colectivo, consolida la exclusión política, social, económica y cultural de afrodescendientes y pueblos originarios que habitan nuestro territorio.

La gracia no está desprendida de las situaciones concretas en las que nos encontramos. Y más, no está desprendida de los cuerpos y sus experiencias. Cuerpo no solo de las personas; pero también, el cuerpo de la Tierra como manifestaciones de creatividad divina en el cosmos (Charlene Spretnak, 1994).

Por eso, en una realidad marcada por la desgracia de la mayoría, pensando en América Latina y otras partes del mundo, donde la gracia parece ser privilegio de unos cuantos, tenemos que preguntarnos, ¿cómo hablar de la relación perdón y gracia en un mundo marcado por la falta de justicia, el irrespeto a la diversidad, y las relaciones asimétricas a todos los niveles? Desde el texto fue más o menos tranquilo poder descubrir la importancia de la presencia de Yavé con propuestas de relacionamientos diferentes a los que en ese momento se estaban

planteando por las instituciones responsables de mantener el sistema religioso.

Poniendo los pies en nuestros contextos tenemos que analizar con mucha tranquilidad, cómo dialogar desde nuestras realidades actuales la propuesta que nos trae el salmista. Pues no se trata de hablar de una realidad distante, sino de una manera de vivir en la actualidad, de la cual somos parte. Entonces, ¿cómo entender la presencia de Dios, una presencia sin preferencias grupales o culturales, pero Dios que puede hacerse Dios también con los otros? ¿Cómo descubrir la gracia divina a través de diferentes maneras de pensar y sentir lo divino?

La relación perdón y gracia nos envuelve en una situación no sólo de relación con lo divino sino también de relaciones entre los humanos. Por muchos aspectos hemos sido negros, mujeres y otros grupos marginalizados, considerados ausentes de la propia gracia divina, y por lo tanto desprotegidos y no amados/os por Dios.

Si llevamos en serio nuestra experiencia al hablar de y vivir la gracia, las personas afrodescendientes tenemos la tarea no sólo de recordar los papeles que nos han sido asignados por la sociedad racista, sino también ver de qué manera la presencia de Dios en nuestras vidas nos ha permitido denunciar situaciones de marginalización a las que hemos sido sometidas. Sin negar la dependencia de comunión, hoy día queremos afirmar la gracia divina a través de nuestra propia valoración y en la construcción de nuevos imaginarios que nos permitan la confianza y autoestima para poder ser humanas y humanos en el sentido pleno.

La insistencia constante en la deconstrucción de imaginarios, que nos construyen como personas de segunda categoría, puede permitir sobreponernos del sufrimiento y marginalización originados por el racismo. En este sentido, la gracia no sólo implica don de Dios, sino también ética, generalmente apuntando a la acción comunitaria con consecuencias sociopolíticas. Ambas participaciones, encaminando acciones por la justicia, son divinas.

Para que exista perdón debe haber una superación de las opresiones y marginalizaciones. Para eso, ambos grupos, tanto los sometidos al racismo como quienes los practican, precisan realizar una nueva interrelación que anule los antagonismos. El camino para esa

interrelación debe ocurrir de modo distinto para racistas y quienes lo sufren. Entendemos que estas prácticas si han llegado hasta donde están, y cada día especializándose, ha sido no sólo la práctica de unos, sino en muchos casos también la complicidad y sumisión de los otros.

Si los racistas tienen que participar de modo más intenso en el trabajo de construir nuevas relaciones, quienes han sido y son discriminados, o se han comportado como cómplices, sumisos/as, tienen que recuperar el amor-propio, avanzar en dirección al ser con autoestima y autoridad. Caminar a ser sujeto. Para eso hace falta el desenmascarar los falsos relatos, o como decíamos anteriormente, las falsas imágenes que se han construido y que han invadido el interior de nuestra consciencia, individual y colectiva, sirviéndose de nuestros miedos. Sólo el descubrimiento y la aceptación de relatos e imágenes liberadoras podrán redimirnos del poder seductor y embaucador de la mentira que nos piensa y nos ha hecho pensarnos inferiores.

Es en ese momento, cuando hayamos recuperado una cierta esperanza, que cabe comenzar a pensar en el perdón como una posibilidad real para que la gracia divina se manifieste. Si la opresión exige la colaboración del sacrificio, entonces, las personas afrodescendientes tienen que aprender a tomar en serio sus propias preocupaciones sacrificantes y sacrificiales, y entender que su liberación es la contribución más importante para la liberación universal.

Se trata de una experiencia de descubrir nuestros rostros, para sentir la gloria de Dios (2Cor 3,18). Es ese descubrir el rostro que posibilita relaciones e interrelaciones nuevas. Estas relaciones, a la vez que posibilitan el desvelo de las realidades de opresión, al mismo tiempo permiten la construcción del perdón y, con esto, la posibilidad de desvelar la gracia.

Dios se manifiesta al escuchar el clamor de quienes están en las profundidades. De nuevo la gracia divina viene de la manifestación de Dios y también de la resistencia a no continuar invisibles o invisibilizadas. El silencio, en este caso, refuerza la opresión; en cambio, el alzar la voz pone nombre a quienes están haciendo uso de la violencia racial contra las personas y los pueblos. Permanecer en silencio es no ser consciente de la racialización a la que hemos estado sometidas/os como si fuera mandato divino.

Gracia no es una realidad existente fuera de la vida. De gracia no se sabe sólo porque hablemos de ella. Hay que practicarla, experimentarla. Sólo podemos hablar de lo divino, si se da dentro de la experiencia cotidiana de la vida misma. Esa experiencia se define en la manera y medida que nos relacionamos con las demás personas. Si la forma de relacionarnos es de sumisión, entonces la gracia divina, desvelada por la resistencia, nos debe provocar a la liberación. Experimentar esa gracia se da en la espera constante que como indicamos en la primera parte de este ensayo, nada tiene que ver con una espera pasiva, acomodada. Se da en la transformación misma.

Concluyendo para continuar

El estudio de este salmo nos desafía a no olvidar las experiencias que machucan, que provocan el dolor, que generan miedo. Somos desafiadas a dejar la gracia manifestarse y practicar o exigir prácticas nuevas. Tenemos que enseñar el perdón en el reconocimiento de los gestos de acogida y cariño. Transformar la aridez que la violencia provoca en los cuerpos. Cuerpos de muchos hombres y mujeres, niños y niñas afrodescendientes sin brillo, resecaos, adoloridos, velados por las situaciones de sufrimiento; por la falta no sólo de comida, techo, educación, pero todo eso expresado por medio de palabras y gestos violentos. Estos cuerpos, anhelan por toques, manos que acogen, que dan cariño, que abrazan.

Por eso, hablar de perdón no significa aceptar resignadamente las experiencias de opresión, de violencia. Con esto, no se pretende estimular ni la ceguera o mudez irresponsable, ni el inmovilismo o la corrupción de la complicidad, todo lo contrario. Perdón no es sumisión, es una respuesta alternativa surgida de la resistencia misma en contra de la violencia. El perdón que las víctimas ofrecen a sus torturadores es el que hace que éstos se decidan a arrepentirse de los agravios cometidos y a iniciar la reconstrucción de su propia humanidad. En este sentido, “el perdón alude a una «ética hiperbólica», en la que éste es una gracia absoluta, aparentemente sin condiciones y, por tanto, no es el producto de una negociación o un cálculo” (Gina Paola Rodríguez, 2011).

Yo afirmaré más, la práctica del perdón resultado de la resistencia no es sólo la evidencia de la gracia divina sino, principalmente, es la muestra de la propia divinidad de la víctima. Es la muestra de la semejanza con

Dios “perdonar las deudas” como también lo hace Dios. El propio texto de Pablo a los corintios, nos recuerda que, al descubrirnos el rostro, así como explicamos anteriormente, se hace realidad la gloria del Señor, y al mismo tiempo pasamos a hacer parte de esta misma imagen, “con una gloria siempre mayor”, (2Cor 3,18c).

Por medio de esto recordamos también el evangelio de Mateo con su preocupación en mostrar que en comunidad no hay maestros, son todos hermanos y hermanas en una asamblea con derechos iguales. Para evitar sectarismos, Mateo introduce el tema del perdón dentro de la ética comunitaria, por eso, “no deberías tú también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti” (Mt 18,33).

Continuamos soñando con relaciones en las que podamos sentir al otro, como la misma gracia divina. Queremos contribuir al fortalecimiento o la construcción del sueño de comunidad de muchos de nuestros pueblos negros e indígenas, donde las diferencias sean el abono para la construcción de la igualdad. ¡Soñamos con la manifestación y el reconocimiento de la Gracia originada en el bien vivir de todas las personas!

Bibliografía

- BOFF, Leonardo (1976). *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes.
- GREY, Mary (1993). *The Wisdom of Fools? – Seeking Revelation for Today*. London: SPCK.
- HOOKS, Bell (2022). *Enseñar pensamiento crítico*. Víctor Sabaté (trad.). Barcelona: Rayo Verde Editorial.
- JONES, Edgar (1964). *The Greatest Old Testament Words*. London: SCM Press.
- RODRIGUEZ, Gina Paola. “Los límites del perdón. Notas sobre la justicia transicional en Sudáfrica, Centroamérica y Colombia”. En: *Justicia Juris*. vol. 7, no. 2. 2011, pp. 52-66. <https://dialnet.unirioja.es>
- SPRETNAK, Charlene. “Lo sagrado en el cuerpo de la tierra y en el cuerpo personal”. En: *Del cielo a la tierra*, Santiago: Sello Azul, 1994.
- TOWNSEND Gilkes, Emilie. “Mother to the Motherless”. En: *Semeia*. Atlanta: The Society of Biblical Literature, vol. 47, 1989.
- VENTURA Campusano, María Cristina. “Desconstruyendo Imaginarios una propuesta para la re-construcción de un mundo sin discriminación racial”. En: *Debarim – Revista Bíblica Cubana*. La Habana: Red Bíblica Cubana, año 3, No. 1/2004. (Tesis de doctorado).
- VENTURA Campusano, María Cristina. *A opressão e a resistência reveladas pelos corpos peregrinos – Um estudo de gênero, etnia a partir dos Salmos de Subida (Salmos 120-134)*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2003.

LA TEOLOGÍA INDÍGENA/INDIA Y EL DESAFÍO DE LA SANACIÓN DEL TERRITORIO CUERPO-TIERRA

Sofía Chipana Quispe¹

Resumen

El texto tejido que ofrezco, busca presentar los desafíos en la articulación de las Teologías Indias/Indígenas, en el contexto de las resistencias de los pueblos en *Abya Yala*, ante las políticas extractivas, que se sostienen en la vigencia de las espiritualidades ancestrales cósmicas que recrean los mundos plurales que siguen siendo y estando, asumiendo el desafío de gestar la Vida en Plenitud, el Buen Vivir, la Tierra sin males, desde la organización comunal que tiene el reto de la descolonización de las nociones de dominio heredados a partir de la noción antropocéntrica y androcéntrica.

Palabras claves: espiritualidad, mundos plurales, buen vivir, descolonización,

Abstract

The woven text that I offer, seeks to present the challenges in the articulation of Indian/Indigenous Theologies, in the context of the resistances of the peoples in *Abya Yala*, before the extractive policies, which are sustained in the validity of the cosmic ancestral spiritualities that recreate the plural worlds that continue being and being, assuming the challenge of creating Life in Plenitude, the Good Living, the Earth without evils, from the communal organization that has the challenge of

¹ Aymara del Estado Plurinacional de Bolivia, miembro de la Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de Abya Yala.

decolonizing the notions of domination inherited from the anthropocentric and androcentric notion.

Keywords: spirituality, plural worlds, good living, decolonization,

Introducción

*Vengo para mirar de nuevo,
para deducirlo
y despertar el ojo ciego.
Sin miedo, tú y yo,
descolonicemos lo que nos
enseñaron.
Ana Tijoux*

Inicio este compartir a partir de la invitación que nos ofrece la rima de la composición de Ana Tijoux: Vengo, que conlleva los procesos de descolonización que implica desaprender las enseñanzas colonizadoras, para despertar a la conciencia cósmica de las relaciones plurales o biodiversas de la que somos parte y que se fueron negando a partir de las imposiciones religiosas monoteístas y el pensamiento moderno que buscó separar a la humanidad de lo que considera como naturaleza, a fin de someterla a partir de la revolución industrial que empieza a ver la vida de las y los diversos seres como cosas que se pueden dominar, vender y comprar.

En este entretejido de palabras presentaré, de modo general, el caminar de las Teologías Indias/Indígenas que desafió al paradigma hegemónico de la noción teológica de occidente, y en el segundo punto, plantearé que en nuestros contextos dichas teologías se ven desafiadas a reorientar sus rutas a partir del despertar de los mundos plurales que desafían al mundo de lo uno, desde el sentido de las ontologías relacionales que buscan frenar el mito del desarrollo ilimitado planteado por el extractivismo colonial y capitalista; para concluir con el aporte de las organizaciones de mujeres que buscan, a partir de las relaciones cósmicas ancestrales, la sanación del territorio-cuerpo.

Se trata de aportes que se fueron recreando de maneras dinámicas y constantes, a fin de seguir con la sabiduría vivida de las abuelas y

abuelos, de “caminar en el presente, mirando el pasado que encamina el futuro”, y que ahora más que nunca asumen el desafío de hacer frente al cambio climático provocado por la ambición humana, que criminaliza la defensa de la vida.

1. Los caminos de herradura de la Teología India/Indígena

La articulación del proceso de la Teología India/Indígena cristiana, es parte de los diversos caminos teológicos que se gestaron a partir de la experiencia de lo que podría denominarse como los cristianismos indígenas, aunque se distingue de las propias formas de concebir lo sagrado y la vivencia de sus espiritualidades que tienen los pueblos denominados como indios o indígenas, a lo que se denominará como una Teología India/Indígena.

Se trata de un proceso que se inició a partir de lo que se considera la inculturación promovida en el ámbito católico por el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965), que planteó un programa de renovación teológica, pastoral, litúrgica, catequética, etc., que reorienta la presencia del cristianismo y resignifica su tradicional sentido “misionero”, de conversión, para entrar en diálogo con lo que se denomina la cultura moderna.

Aunque dicho proceso en nuestros contextos derivará de las perspectivas liberadoras respecto a las estructuras desiguales, en la que no se consideró suficientemente los contextos coloniales, al establecer la noción de clase, desde la que se hace una opción preferencial por los empobrecidos, donde la diversidad de los pueblos que habían sido invisibilizados, silenciados y exterminados en los diversos territorios de *Abya Yala*², fueron ubicados en las poblaciones empobrecidas, por lo que la Teología India/Indígena busca responder desde la realidad de los mismos pueblos, según Josef Estermann:

Se inserta en una serie de contextualizaciones socio-culturales y étnicas del quehacer teológico que han tomado cuerpo en los últimos treinta años, tanto en América Latina, como en África y Asia. No es solamente el fruto de una creciente toma de

² En el idioma del pueblo Kuna de Panamá, se traduce como tierra en plena madurez, de sangre vital, de pleno florecimiento. Expresión asumida por los diversos pueblos como alternativa al nombre colonial de América Latina.

conciencia de los pueblos indígenas y sus cosmovisiones, sino también de una labor en el campo de la reflexión intercultural” (2006, p. 144).

Considerando que, para los procesos de las políticas liberales, los pueblos indígenas fueron considerados como residuos históricos, por lo que el genocidio y la desaparición de las mismas son parte de una especie de limpieza racial, como se narra en el texto de Eduardo Galeano, titulado como, *Fundación de las desapariciones*: “Miles de muertos sin sepultura deambulaban por la pampa argentina. Son los desaparecidos de la última dictadura militar”.

La dictadura del general Videla aplicó, pero no la inventó. Un siglo antes, el general Roca había utilizado contra los indios esta obra maestra de la crueldad, que obliga a cada muerto a morir varias veces y que condena a sus queridos a volverse locos persiguiendo su sombra fugitiva.

En la Argentina, como en toda América, los indios fueron los primeros desaparecidos. Desaparecieron antes de aparecer. El general Roca llamó conquista del desierto a su invasión de las tierras indígenas. La Patagonia era un espacio vacío, un reino de la nada, habitado por nadie.

Y los indios, siguieron desaparecidos después. Los que se sometieron y renunciaron a la tierra y a todo, fueron llamados indios reducidos: reducidos hasta desaparecer. Y los que no se sometieron y fueron vencidos a balazos y sablazos, desaparecieron convertidos en números, muertos sin nombre, en los partes militares. Y sus hijos desaparecidos también: repartidos como botín de guerra, llamados con otros nombres, vaciados de memoria, esclavitos de los asesinos de sus padres (2013, p. 229).

En ese sentido el proceso de la Teología India/Indígena, supuso el paso de la pastoral indigenista de misioneros/as, a un camino conjunto con las propias poblaciones indígenas que plantean una doble fidelidad, al vínculo con su ancestralidad y a la herencia cristiana a la que se le fue dando su propio sentido, después de un largo camino de negación de lo propio. Caminar que se fue orientando a partir de la inculturación del evangelio en las culturas, en las que se reconoce la semilla del Verbo Encarnado, mucho antes que llegase el cristianismo, a fin de ofrecer

dignidad a los pueblos indígenas considerados como objetos de conversión y civilización que podría definirse como la salvación de su condición demoníaca.

Sin duda, que dicho proceso supuso el reconocimiento a sus propios modos de ser, ante un sistema que empujaba a las poblaciones indígenas a una aculturación que conllevaba negar lo suyo. Aunque el paso de las pastorales indigenistas a las Teologías Indias/Indígenas, buscó superar la noción de ver a las poblaciones indígenas sólo como empobrecidas y ayudarlas a salir de su condición de pobreza y exclusión, también asumió reconocer en ellas los otros modos de vida a partir de sus propios saberes y sus otros modos de concebir la vida y las relaciones.

No obstante, el proceso tiene sus propios desafíos ya que, desde la centralidad del mensaje del evangelio, se buscó reconocer aquello que se equiparaba a dicho mensaje, y mejorar o dignificar lo que cada pueblo conserva como parte de su legado ancestral, superando de algún modo la vocación satánica a la que habían sido atribuidas las prácticas religiosas y las espiritualidades de los pueblos sometidos por parte de los primeros misioneros, como lo menciona Manuel Marzal:

En esa cultura española el demonio sirvió para explicar muchas cosas: la semejanza entre el cristianismo y las religiones americanas era una parodia diabólica... Y en general todo lo malo o inexplicable era atribuido al demonio. Esta dimensión ideológica, pasó también en el proceso de transculturación indígena..." (1988, p. 213).

Pese a los procesos que buscan superar la destrucción y negación de lo propio, quedan ciertos prejuicios que no permiten concebir el carácter holístico de las cosmovivencias indígenas en las que no se disocia lo que se podría considerar como el aspecto religioso, ya que las diversas realidades se interrelacionan y se corresponden como uno de los principios de vida. Por lo que se podría reconocer que la destrucción de los espacios considerados como sagrados en los primeros tiempos de la invasión colonial, no limitó las ritualidades que permanecieron por los otros modos en que se viven las relaciones con las diversas fuerzas vitales, lo que deja entrever lo planteado por el sacerdote Eleazar López:

Más que arrasar y derribar los templos y las manifestaciones indígenas religiosas, lo que hicieron fue bautizarlos poniendo encima o en primer lugar alguna expresión marcadamente cristiana (un nuevo templo, una cruz o algún santo), de modo que lo que ahí se realiza en adelante ya no estuviera dirigido a la divinidad indígena sino al Dios cristiano (2000, p. 53).

Dicha sustitución, supuso para muchas poblaciones indígenas, procesos de asimilación, aculturación, o sincretismo con toda la fuerza peyorativa que adquiere en nuestros contextos dicho término. Sin embargo, cabe plantear que en algunos pueblos el vínculo con la ancestralidad quedó como una vivencia clandestina que fortaleció las memorias, resistencias y recreaciones que orientaron las organizaciones comunales. Y desde su carácter relacional, se asumieron algunos símbolos de la religión impuesta que se fue integrando a partir de una propia interpretación y vivencias, en las que no se establece un carácter jerárquico, sino una apropiación que le da su espacio y su lugar en relación con las y los seres que son considerados/as como las energías vitales.

Por su parte, el proceso de las Teologías Indias/Indígenas, por lo anteriormente planteado, supone cierta distancia con las formas y métodos teológicos de occidente, lo que la llevó a transitar por caminos de herradura, pues sus procesos de reflexión no se limitan a aspectos bíblicos, dogmas, doctrinas y tradiciones cristianas, ya que supone asumir las otras palabras, narraciones y saberes que vinculan con la memoria, sabiduría y espiritualidad de los pueblos que reflejan diversos modos de relacionarse con lo que se considera lo sagrado, o las otras formas que tiene cada pueblo de reconocer a las fuerzas vitales.

Sin duda, que se busca asumir el desafío de superar el carácter hegemónico de la teología y las nociones de las verdades únicas, al reconocer que la categoría de lo “indio” no representa a los muchos mundos de pueblos, naciones, comunidades y poblaciones vinculadas a sus raíces milenarias, hermanadas en la relación cósmica y cosmogónica de la reciprocidad. Como lo plantea López, que “no existe una única Teología India, sino múltiples teologías indias, cada una caminando por senderos propios según el Espíritu le inspira y según las circunstancias históricas le permitan desarrollarse” (Ibid. p. 7). Por ello, en su organización busca la relación territorial de los mismos, a partir del

siguiente reconocimiento regional: Mesoamérica, Sur, Andina, Caribe, Amazonía, en la que se considera el proceso ecuménico y macro ecuménico.

Aunque queda como un gran desafío, el camino de diálogo interreligioso que considere a las espiritualidades ancestrales, ante el predominio de las tendencias que rechazan todo aquello que salga de una sana doctrina que se sostiene en una perspectiva de exclusión y rechazo de la diversidad; pero también las perspectivas inclusivas que buscan reconocer la diversidad en la medida en que se asuma desde el carácter cristiano, pues aún se concibe un horizonte teológico en el que no cabe la pluralidad.

No obstante, el desafío de abrirse a las otras formas de vida que tienen los pueblos se hace aún más relevante en los contextos actuales, donde los pueblos milenarios empiezan a tener mayor fuerza y visibilidad en *Abya Yala*. Pero también viven una mayor criminalización de sus resistencias ante la extensión extractivista de la minería, las petroleras, las hidroeléctricas, la ganadería, la tala de los bosques, el narcotráfico, la extensión de las fronteras agrícolas, las semillas transgénicas, el monocultivo, y todo aquello que atenta contra la comunidad de la vida de todas las formas de vida, que ha llevado a lo que se denomina la crisis ambiental, que está afectando en gran medida la vida relacional en los territorios, y empujando a una salida masiva de las poblaciones indígenas hacia las ciudades engrosando las periferias urbanas.

Ante estos contextos las Teologías Indias/Indígenas/Cristianas precisan establecer mayor diálogo con los procesos que generan vínculos con las fuentes ancestrales en las que se sostiene lo que, casi en consenso por las diversas organizaciones de los pueblos, se considera como espiritualidades ancestrales, diferenciándose de la noción cristiana, a fin de profundizar en sus fuentes y ubicarse en el sentido holístico, como plantea Esterman:

No se limita a un cierto campo o a ciertas instituciones y especialistas, sino que está presente en todos los aspectos de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, desde la siembra a la cosecha, y por supuesto en todo lo que tiene que ver con la mejora de las condiciones de la vida (2008, p. 59).

2. El despertar de los mundos plurales que desafían al mundo de lo uno, a partir de las ontologías relacionales

En la aproximación a los contextos y realidades de *Abya Yala*, no se puede negar la supremacía del mundo colonial de lo uno, que impera a partir del paradigma hegemónico de un modo de comprender la vida, que se potencia a partir del pensamiento moderno que formula la noción de lo universal a partir de la constitución binaria entre lo que se considera como lo falso y lo verdadero, lo objetivo y lo subjetivo, pero sobre todo la imposición de la razón, “pienso luego existo” que diferencia a algunos humanos de otros como una especie dominante separada de su ámbito natural, de la que surge la noción del antropocentrismo.

Dicha noción en nuestros territorios se extenderá a partir de la clasificación de lo que se considera como “raza”, que será una forma de marcar las desigualdades, y dar mayor predominancia a una raza superior, la blanca, vinculada a un linaje occidental, noción que responde a la constitución colonial que tiene sus extensiones en los estados que gestaron las independencias de los poderes coloniales, pero conservando la ambición del poder por medio del tener, que orientó los espejismos del capitalismo que se presentó como “desarrollo” que se busca copiar con esmero del mundo de lo uno y sus formas de vida.

Es así que en nuestras tierras y territorios se padece, hace más de quinientos años, el avasallamiento, genocidio y exterminio sistemático de los diversos pueblos ancestrales, pues las políticas extractivistas ven como amenaza a los mundos plurales, que se resisten a morir y buscan seguir siendo y estando, recreándose como pueblos a partir de la ancestralidad que no queda en el pasado, ya que para la sabiduría ancestral el pasado, está por delante y anima su caminar.

Pues para muchos pueblos, el pasado tiene que ver con la comprensión de la vida, desde la que aprende a releer sus propias historias, no sólo desde la memoria de los vencidos, sino desde las memorias transgresoras, a fin de encaminar las transformaciones a partir de la orientación de su organización, dignificando sus propios saberes que se entretajan con los principios vitales que se articulan a partir de la noción de que todo tiene vida, que despierta la conciencia de las relaciones de correspondencia recíproca con los y las diversos seres, que en los mundos andinos se denomina como la crianza mutua, que parte de la

conciencia de que todas las formas de vida requieren de otros/as seres para vivir.

Por lo que, las personas humanas, conciben su desarrollo a partir de su ser en relación, reconociendo que en la red de la vida fluyen las diversas fuentes de vida o energías que hacen posible los ciclos vitales. En ese sentido, las espiritualidades ancestrales se presentan como un modo de vida, aunque sean catalogadas por el pensamiento hegemónico como animistas, panteístas y politeístas, por lo tanto, como malas o demoniacas para un mundo que le teme a la diversidad, a lo plural.

Sin embargo, los pueblos milenarios, se ubican en una especie de pluriverso que no se limita al reconocimiento de la diversidad humana, sino de reconocerse como parte de la biodiversidad acuerpada en la vida de los territorios, por ello, se seguirá sembrando las placentas en los árboles, o reconociendo la ancestralidad en las altas montañas, lagunas, ríos, ojos de agua, bosques con quienes será necesario dialogar, y ofrecerles comida y bebida en señal de gratitud. O dedicarles cantos propios de conexión que emiten las mujeres, como se puede sentir en la fuerza que se logra establecer en el canto tejido de Elvira Espejo, denominado: Los alientos de vida:

Aliento del sol
Aliento de la luna
Aliento de las estrellas
Aliento de los vientos
Aliento de la tierra
Aliento del amanecer
Tú estás por mí, y yo estoy por ti
de una vez nos juntaremos.
Alientos, alientos...

Para establecer el vínculo con los diversos alientos que se corresponden en los cuerpos, y con quienes se habita. No se trata de una única fuerza o aliento vital, sino de los diversos alientos que procuran el equilibrio y la armonía en la comunidad de vida. Pues las fuerzas solitarias o únicas, son asumidas con respeto y cuidado, ya que ellas pueden provocar ciertos desequilibrios si no son tratadas como corresponde, a lo que la influencia cristiana catalogó como las fuerzas malignas, que de algún

modo se asumió como un aprendizaje, ya que por lo general los lugares o seres de mucho respeto son vistos desde esa óptica, aunque para las sabias y sabios, será pertinente usar ese discurso, como estrategia a fin de que se preserve el respeto de las mismas/os.

El reconocimiento de las fuerzas plurales, se asume a partir de la noción de la dualidad, que para algunos se la reconoce como las fuerzas femeninas o masculinas, aunque trascienden las nociones sexuales genitales, ya que se trata de fuerzas o energías que desde sus diferencias se corresponden. Por ello, será pertinente evocar la palabra del feminismo comunitario de Bolivia que plantea que “las mujeres somos la mitad de cada pueblo”, desde la que se busca reconocer la fuerza que se fue negando a partir del referencial masculino.

Como lo presenta Aura Cumes a partir de la cosmogonía del pueblo Maya, que “en términos de raíz de pensamiento, según los sentidos de mundo contenidos en nuestros idiomas, los hombres no están en el centro del todo” (2021, p. 19), como se puede presentar en el relato del Popol Vuh, aunque por las traducciones pierde esa noción, no obstante, la pluralidad es muy evidente:

Según el Popol Vuh, se autoconvocan cerca de once parejas que representan todo lo que da vida: el corazón del cielo y de la tierra, los ríos y los lagos, los animales pequeños y grandes, las “deidades” mujeres y las “deidades” hombres, entre otros. Todo lo que ya tiene vida se autoconvoca para hacer a *winak*, la gente, no al hombre. Además, las y los Creadores y Formadores no es uno, ni es hombre, es todo lo que nos rodea, lo que nos da vida es plural; la mención de las energías siempre está en par (Ibid. p. 23).

En ese sentido, se aprecia la noción en la que se reconoce el sentido de las diversas fuerzas o energías que se expresan en las relaciones de pares, que no se limita a la noción de varón y mujer, sino que esos pares pueden tener nociones duales de correspondencia, como lo presenta Cumes:

El Popol Vuh dice que Ixpiyacoc e Ixmucané crearon a los primeros cuatro hombres y a las primeras cuatro mujeres, con masa de maíz molido en la piedra. Estos nombres tienen el prefijo *ix*, que es exclusivo para las mujeres. Hasta ahora he visto que todos los traductores del Popol Vuh piensan que Ixpiyacoc es

hombre e Ixmucané es mujer, porque en su descripción se les nombra como dos veces abuela, dos veces abuelo, pero no; Ixpiyacoc e Ixmucané son autoridades muy respetadas, que tenían la calidad de madre-padre y abuela-abuelo, pero ambas son energía de mujer (Ibid. p. 24).

Las nociones duales complementarias planteadas por Cumes, se pueden hallar en diversas narraciones cosmogónicas, aunque la influencia de los primeros evangelizadores, quienes fueron los primeros que tuvieron acceso a los relatos que presentan las cosmogonías ancestrales y empezaron a plantear la grafía de sus lenguas, generando una serie de modificaciones en las traducciones, que desde la educación originó una especie de rechazo u ocultamiento del sentido de la pluralidad, pues ante el mundo de lo uno, las representaciones sagradas plurales fueron vistas de manera negativa, llevando a una suerte de repudio a todo aquello, que podía representar lo malo.

Del mismo modo las experiencias de los cuerpos plurales son reconocidos mucho más en algunos pueblos, a partir de las fuerzas o energías que fluyen más allá de sus cuerpos sexuados, que, la intolerancia religiosa racista y homofóbica, etiquetó como pecado todo aquello que sale de la noción binaria de la sexualidad, creando la figura de los indios sodomitas. Si bien, la regulación religiosa implantó las normas morales y corrigió toda distorsión relacionada a la sexualidad por medio de castigos corporales, no se extinguió la fuerza del goce y placer en las comunidades indígenas, aunque se generó una mayor estigmatización de las relaciones que salen del binarismo varón-mujer. Sin embargo, en el espacio de la fiesta que responde a los ciclos de la vida en los territorios y cuerpos, hay figuras que representan las fuerzas de los cuerpos plurales que se expresan en el espacio de la fiesta, el juego, la sensualidad, el erotismo.

La insurgencia de las nociones plurales de los pueblos ancestrales cuestiona y generan fisuras en el sistema patriarcal, capitalista, sexista, racista, clasista, adultocéntrico, del mundo de lo uno y sus heteronormas que se extienden por medio de las diversas instancias que tienen la finalidad de configurar sus propósitos enajenantes y de dominio. A su vez, las fuerzas plurales se entrelazan en las sabidurías y espiritualidades ancestrales para formar un tejido vivo de relaciones

recíprocas que posibilitan la reconstitución y la interacción con las fuerzas vitales, se presentan como fuentes profundas que propiciarían una mayor proximidad a las cosmovivencias en los procesos interculturales de las Teologías Indígenas Cristianas.

Ya que los caminos de liberación no pasan sólo por la revelación del Dios cristiano en los pueblos indígenas, sino en la reciprocidad de la sanación que implica el restablecimiento integral de los territorios cuerpos y el territorio-tierra desde la que se reconstituye la organización comunal ancestral, que posibilita el ritmo del tejido de saberes, sabidurías y espiritualidades ancestrales, en las que se vive experiencias propias de lo que se considera sagrado, vivido y sentido de maneras plurales, en la que ciertos símbolos cristianos integrados desde sus propias interpretaciones tienen su tiempo y espacio.

3. Las mujeres en comunidad y la vivencia de las espiritualidades relacionales cósmicas, ancestrales en la sanación del territorio-cuerpo.

La articulación teológica India/Indígena conserva la noción comunal, aunque con sus limitaciones, ya que al estar representada en su mayoría por varones tiende a conservar el predominio masculino y jerárquico. Aunque se debe reconocer que las mujeres que participan en esos espacios, al igual que en sus comunidades, no se ven separadas. No obstante, la influencia patriarcal se evidencia en la organización de las sociedades y en la religión cristiana que tiene como mediadores a los varones de los diversos pueblos. Por ello, la participación de las mujeres es limitada, aunque se reconoce su aporte en el caminar de los pueblos y sus organizaciones desde la que ofrecen su palabra y buscan evidenciar su participación en la comunidad.

Por otra parte cabe destacar que las mujeres indígenas, al estar mucho más vinculadas con el sentido del tejido de la vida, recuperan una serie de sus saberes que pueden verse como limitadas al interior de las familias, sin embargo, desde la corresponsabilidad de la vida buscan integrar la politicidad de la casa en la organización comunal que recibe una serie de influencias externas, lo que refleja su deseo de preservar los principios ancestrales, y desde ellas transformar ciertos usos y costumbres. Para Sylvia Marcos que acompaña a diversas

organizaciones de mujeres indígenas, este “es el sustrato fértil para las demandas de justicia social de la mujer indígena sobre el cual debe entenderse también, el planteamiento de espiritualidad indígena que emergió de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas” (2002, p. 14), en Oxaca-México el año 2002, en la que se planteó salir del tutelaje de la religión hegemónica para beber de sus propias fuentes avasalladas, expropiadas, y fortalecer las prácticas ancestrales y la espiritualidad de sus pueblos.

En ese mismo sentir, el año 2009, nos convocamos mujeres indígenas de diversas territorialidades y denominaciones cristianas para constituir la Comunidad de Teólogas Indígenas de *Abya Yala* (COTIAY) en el espacio del VI Encuentro Continental de Teología India, promovido por la Articulación Ecuaménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI). A fin de ser parte de dicho caminar y ofrecer nuestra palabra, rescatando “nuestra espiritualidad con los hilos rotos, quemados y tejer creativamente mantos multicolores que vayan más allá de las instituciones y nos constituyan en comunidad abierta, acogedora y hospitalaria” (Palabra Viva, 2009). Reconociéndonos en nuestra ancestralidad como:

Descendientes de las culturas milenarias, herederas de las abuelas y abuelos valientes mártires luchadoras como Bartolina Sisa, Gregoria Apaza, Micaela Bastidas, Tomasa Tito, Digna Ochoa, Comandanta Ramona, Transito Amaguaña, Dolores Cacuango, que fueron asesinadas, violadas, humilladas, torturadas, desaparecidas, exiliadas por la defensa de la vida, de la tierra, de los hijos e hijas, por la justicia y derecho a la vida de los pueblos indígenas. Somos también semilla viva de mujeres anónimas, madres e hijas, que día a día cultivaron nuestros saberes ancestrales y transmitieron la cultura de generación a generación, como Rigoberta Menchu, Rosa Ribeiro, Domitila Chungara. Somos herederas de la historia de opresión, persistencia y resistencia de nuestros pueblos (Ibid.).

Nuestra propuesta, se aproxima al sentido de la espiritualidad ancestral que se expresa de manera holística, como acertadamente lo plantea Marcos:

No es asunto de iglesia, de devoción personal o de creencias individuales. Es aquello que unifica e identifica a las colectividades; que les da cohesión. Es lo que se recupera de los ancestros, lo que dota de sentido a sus luchas políticas y sociales. No es, en definitiva, una religión institucional (2013, p. 122).

Noción que devuelve su sentido ante el desarraigo territorial y de influencias, como lo expresaron las mujeres en la primera Cumbre, al asumir la espiritualidad “ligada al sentido comunitario de la visión cósmica de la vida, donde los seres se interrelacionan y se complementan en su existencia. Que la espiritualidad es la búsqueda del equilibrio y la armonía con nosotros mismos y con los demás” (Marcos, 2002, p. 15). Posicionamiento que implica despojarse de la noción dualista de la espiritualidad aprendida que separa la vida entre lo bueno y malo, lo que las silenció por su vínculo con su ancestralidad asociada a la “brujería”, o como vivencias supersticiosas, por lo tanto, como malas. Será desde esas experiencias que en el segundo encuentro de la COTIAY el año 2013 constatamos:

Que un modo hegemónico de hacer teología ha fundamentado la discriminación de género, generacional y cultural, y ha promovido la no valoración a nuestro quehacer teológico como mujeres indígenas. Por lo que nos preguntamos: ¿Qué nos marca o determina en nuestra experiencia como mujeres indígenas teólogas? ¿Qué imagen de Dios nos fue transmitida? (Palabra Viva, 2013)

Se trata de desafíos y preguntas que demandan el reconocimiento de la pluralidad de espiritualidades que precisan tejerse desde sus propias fuentes, y cuestionan a todo aquello que obstruye o atenta contra sus modos de ser, y abrazan todo aquello que pueda fortalecer su posición al interior de sus comunidades, que permita la sobrevivencia de sus comunidades. Por lo que, como comunidad de teólogas vinculadas con sus raíces ancestrales, se hizo un llamado: “a los teólogos y teólogas a deconstruir una teología andro-antropocéntrica que desarraiga de la tierra y de la relación armónica con las/os otras/os seres, y a construir unas teologías impregnadas del Buen Vivir que generan los vínculos con la Tierra... (Ibid.).

Pues como comunidad caminante junto a otras mujeres y sus comunidades, pueblos y nacionalidades, se intuye que las espiritualidades vividas en la clandestinidad requieren salir de los tutelajes de la religión impuesta, para recrear sus modos de vida y enriquecerla a partir del intercambio de saberes entre pueblos que les permita seguir siendo y estando en relación a sus territorios. Por ello será imprescindible la demanda que hicieron las mujeres que participaron en la Primera Cumbre, a “las diferentes iglesias y religiones, respetar las creencias y culturas de los Pueblos Indígenas, sin imponernos ninguna práctica religiosa que contravenga nuestra espiritualidad” (Marcos, 2002, p. 15).

Demanda que expresa la necesidad que tienen las mujeres en los diversos territorios, que buscan hacer una conexión mayor con sus propias espiritualidades que les permiten tejer los saberes que restituyen el equilibrio y la armonía ante las diversas rupturas o desequilibrios que viven las relaciones al interior de las familias y que debilitan la organización comunal, la defensa del territorio y tierra, el cuidado de la soberanía alimentaria.

En esas búsquedas será significativa la propuesta del feminismo comunitario de Guatemala, junto a Lorena Cabnal, que plantea la sanación como camino cósmico político, que sintoniza con la necesidad de armonizar las rupturas, a partir de las memorias sanadoras que traen la intención de hacer política la sanación de los cuerpos feminizados, los territorios y tierras, sobre las que se han construido las múltiples opresiones. Propuesta que se sostiene en las espiritualidades ancestrales cósmicas, fortalece, acompaña y cuida a las mujeres en su defensa de la vida ante las amenazas y violencias del sistema capitalista extractivista, pero también a las violencias que viven al interior de sus comunidades.

A su vez, la propuesta responde a la forma de orientar el sentido de los Derechos de la Madre Tierra, a partir de las relaciones recíprocas que se considera como un principio de vida, que busca cuidar los derechos no sólo humanos, ya que en las cosmovivencias se considera que las acciones que generan desequilibrios afectan a toda la comunidad de vida. En ese sentido, se retoma la dualidad, como el equilibrio que atraviesa las relaciones humanas, entre las fuerzas vitales, entre ellas, las personas y las diversas comunidades de vida.

Por otra parte, los aportes del feminismo comunitario y los feminismos decoloniales o contrahegemónicos a partir de la transversalización de género, raza, clase, sexo, presentan que no hay un solo modo de ser mujer, por lo que las diversas formas de ser mujer en los pueblos ancestrales marcadas por la carga colonial, precisan profundizar en sus propias identidades enajenadas a partir de sus saberes que se tejen con los hilos rotos y quemados, para seguir tejiendo las sabidurías milenarias desde las que se vislumbran relaciones mucho más armónicas. Como se señala en la contratapa del texto de Sylvia Marcos, *La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas*: “las mujeres indígenas concretizan su idea del cosmos a través de la noción de equilibrio, pues representa lo accesible, lo comprensible; así también, resulta la mejor forma de expresar su propia visión del concepto equidad de género” (2002, s/p.)

Se trata de un proceso que escucha al corazón, para sentipensar: en la palabra, los diseños de los tejidos, las energías que habitan en las casas, el cuidado de las semillas, y las ritualidades que aún se conservan en las diversas fases lunares que conectan con la ancestralidad cósmica y humana de abuelas y abuelos, cuyo linaje se conserva en ciertas memorias de las ancestras que tenían la posibilidad de gobernar, heredar la tierra, conservar las técnicas del cuidado de las semillas despertando la fuerza de sus espíritus protectores; y de asumir la función de ser guardianas del abuelo fuego, los territorios y todo lo que habita en ellos, por la que fueron silenciadas, perseguidas, castigadas a medida en que se perdían las relaciones plurales en las que se reconocían, como se refleja en la narración de Galeano respecto a Manuela León³, en su relato, *No digo adiós*:

En 1872, por orden del presidente de Ecuador, fue fusilada Manuela León.

En su sentencia, el presidente llamó Manuel a Manuela, para no dejar constancia de que un caballero como él estaba enviando al paredón a una mujer, aunque fuera una india bruta.

³ Manuela León Guamán (Punín, 1844 - Riobamba, 8 de enero de 1872) fue una mujer libertaria ecuatoriana que participó como líder en la sublevación del pueblo indígena. Proclamada en el 2010 como heroína en la Asamblea Nacional de la República del Ecuador.

Manuela, había alborotado tierras y pueblos y había alzado a la indiada contra el pago de tributos y el trabajo servil. Y por si todo eso fuera poco, había cometido la insolencia de desafiar a duelo al teniente Vallejo, oficial del gobierno, ante los ojos atónitos de los soldados, y a campo abierto la espada de él había sido humillada por la lanza de ella.

Cuando llegó este último día, Manuela enfrentó al pelotón de fusilamiento sin venda en los ojos. Y preguntada si tenía algo que decir, contestó, en su lengua:

Manapi, Nada (2015, p. 120)

Se trata de caminos que no limitan a las mujeres a una condición de víctimas, aunque la violencia y una serie de negaciones atraviesan los cuerpos, pero también se reconoce la capacidad y fortaleza que tienen para recrear la vida por medio de colores, diseños, ritos, sabores, danzas, medicina, cantos a partir de la conexión con la femealogía de sus ancestras. Pues, pese a que el sistema les negó la posibilidad de ser, y las considera aún como un número más entre las analfabetas, las mujeres no dejaron de hacer camino, tejieron y bordaron sus vidas como la hacen con sus vestimentas.

Desde los principios que aún se mantienen en las cosmovivencias de los pueblos, será importante rescatar la relación con la energía femenina, que es sentida, reconocida y nombrada de diversas maneras, lo que permite comprender el vínculo afectivo con el útero que se eligió para nacer, que genera un vínculo especial, lo que hace posible reconocerse como parte de pueblos vivos con la capacidad de recrear una nueva identidad, conservando lo que les hace diferentes.

La memoria de los úteros es la fuerza que conspira en acuerpamiento al cosmos y hace posible la vida de los pueblos, como lo hicieron las abuelas Micaela Bastidas, Bartolina Sisa, Gregoria Apaza y todas las que cada una/o puede nombrar, que buscaron sanar la tierra, la vida. Por ello cierro este compartir con el tejido de las nuevas generaciones que rememoran las fuerzas vitales a partir de su canto que evoca las historias plurales que las habitan, como lo hace Sara Curruchich en su obra titulada, *Mujer indígena*:

*Traigo en mi camino, en mis entrañas,
la historia de mi abuela, de mi madre y mis hermanas.*

*Sin miedo ante el sistema resistiendo estamos,
nos reafirmamos, aquí seguiremos levantándonos,
con latido fuerte, con latido valiente, con latido de fuego,
con digno latido rebelde, esto es lo que soy...
Como mis abuelas con su alma guerrera.
Como la tierra, yo tengo piel morena.
Soy mujer indígena, nieta de la luna,
Esta es mi fuerza...*

A modo de conclusión

La fuerza compartida de las mujeres indígenas y sus comunidades, refleja esos otros modos de ser que buscan superar los dualismos y binarismos opuestos que han fragmentado la vida, y roto las relaciones en la comunidad de vida. Y será a partir de la memoria ancestral cósmica que buscan restaurar el equilibrio y la armonía, poniendo la mirada al interior de sus propias sabidurías y espiritualidades, que les permite cuestionar a la estructura colonial que aún pervive en las diversas instancias sociales y religiosas que las rechazaron y confinaron a la clandestinidad, de la que ahora empiezan a salir, porque no están dispuestas a asumir las imágenes impuestas, y buscan presentarse como fuerza viva del presente.

La presencia de las mujeres, como la otra mitad de las comunidades, pueblos y nacionalidades, demandan no ser incluidas, sino ser reconocidas en el espacio que les corresponde, en ese sentido el camino de las Teologías Indias/Indígenas sin la presencia de esa otra parte de la comunidad quedan incompletas, y lejos del sentido de la comunalidad y complementariedad dual de correspondencias, propias de las cosmogonías ancestrales, donde las mujeres no se presentan como ayudas adecuadas, sino como seres en relación con las energías vitales y todas las formas de vida, en este gran pluriverso que requiere la reciprocidad de la sanación.

Bibliografía

- CUMES, Aura. “La dualidad complementaria y el Popol Vuh: Patriarcado, capitalismo y despojo”. En: *Revista de la Universidad de México*. Consultado el 30 de mayo de 2022. (<https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj>)
- ESTERMANN, José (Ed.) (2006). “La Teología Andina como realidad y proyecto”. En: *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT. pp. 137–162.
- ESTERMANN, José (2008). “El mercado religioso y la religión del mercado”. En: *Religión y desarrollo en los Andes*. La Paz: ISEAT, 2008. pp. 53–60.
- GALEANO, Eduardo (2013). *Espejos: Una historia casi universal*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- GALEANO Eduardo (2015). *Mujeres*: Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- MARCOS, Sylvia (2002). *La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas*. Planetaria. Consultado el 27 de mayo de 2022. (<https://sylviamarcos.files.wordpress.com/2017/02/planetaria-la-espiritualidad-indc3adgena-y-las-mujeres-organizadas-web.pdf>)
- MARCOS, Sylvia (2013). *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. México: Eón.
- MARZAL, Manuel (1988). *La transformación religiosa peruana*. Perú: PUCP
- LÓPEZ, Eleazar (2000). *Teología India: Antología*. Cochabamba: UCB, Guadalupe y Verbo Divino.

JUSTICIA DE GÉNERO:
algunos aspectos bíblico-teológicos

Haidi Jarschel¹

*¡Qué dignidad tan grande la de creer siempre en la vida,
con sólo ver una flor brotando en las ruinas!*
(León Gieco)

*La violencia contra la mujer no es un hecho nuevo. Al contrario,
es tan antiguo cuanto la humanidad. Lo que es nuevo, y muy
reciente,
es la preocupación con la superación de esa violencia
como condición necesaria para la construcción
de nuestra humanidad.*
(Mapa de la Violencia 2015.
Homicidio de mujeres en Brasil.)

Resumen

Este texto apunta hacia algunas cuestiones socio-culturales, pre-teológicas, que sustentan la teología judeo-cristiana de cuño patriarcal. Una teología elaborada y difundida durante siglos en la sociedad occidental, colonizando nuestra mirada y comprensión sobre la desigualdad entre hombres y mujeres, blancos e indígenas y/o personas negras, propietarios y no propietarios, y así seguidamente.

Este sistema patriarcal (patri-padre) es milenario y traspasa toda la literatura bíblica y teológica, lo que nos desafía a una mirada más específica sobre las construcciones discursivas y

¹ Magister en Ciencias de la Religión, Doctoranda en Historia por la Universidad de Campinas, Brasil, Biblista y teóloga luterana brasileña.

de comprensión de esta literatura que opaca la fe cristiana. "Sola scriptura" de los principios confesionales luteranos ya rindió miles de páginas escritas interpretando y difundiendo esta palabra sagrada para cristianas y cristianos. Muchas de estas interpretaciones también rindieron y rinden opresión en vez de liberación. Esto nos desafía a un análisis más profundo y específico de esta Palabra. Necesitamos referencias bíblicas y de una teología del cuidado y de la justicia de género.

Quiero colaborar aquí con esta descolonización de nuestro ver y actuar a partir de la fe cristiana en pro de una vida digna y libre de todos los tipos de violencias para todas las mujeres y personas que no están en el modelo heteronormativo.

Palabras Clave: patriarcado, violencia, cuerpo, mujer, Jesús

Abstract

This text points to some socio-cultural, pre-theological issues that sustain the Judeo-Christian patriarchal theology. A theology elaborated and spread for centuries in Western society, colonizing our view and understanding of inequality between men and women, white and indigenous and/or black people, owners and non-owners, and so on.

This patriarchal system (patri-father) is millenary and crosses all biblical and theological literature, which challenges us to a more specific look at the discursive constructions and understanding of this literature that overshadows the Christian faith. "Sola scriptura" of the Lutheran confessional principles already yielded thousands of written pages interpreting and disseminating this sacred word for Christians. Many of these interpretations also yielded and yield oppression instead of liberation. This challenges us to a deeper and more specific analysis of this Word. We need biblical references and a theology of care and gender justice.

I want to collaborate here with this decolonization of our seeing and acting from the Christian faith for a life of dignity and freedom from all types of violence for all women and people who are not in the heteronormative model.

Keywords: patriarchy, violence, body, woman, Jesus.

1. Cuestiones introductorias

La violencia de género es milenaria en casi todas las sociedades constituidas sobre el pilar del patriarcado. Es característica de una sociedad/cultura patriarcal subyugar y dominar a las mujeres por el simple hecho de ser mujer.

Donde hay violencia, subyugación, dominación, también hay movimientos de resistencia, subversión y rupturas en el tejido social. La propia situación de opresión incita a la resistencia y ruptura con la misma. Por lo tanto, una sociedad no logra asegurar cien por ciento la dominación y opresión. Siempre existe el contra punto, se generan iniciativas y brechas presentes en la historia de las mujeres y grupos oprimidos.

El quehacer teológico es afectado por esta sociedad patriarcal y se inserta en el ámbito cultural como propagador de ideas, ideales, costumbres, comportamientos, valores, a través de los símbolos y del lenguaje trascendental. Y lo trascendente es inobjetable por su esencia. El discurso no es lógico ni racional, este toca el lado (aspecto) sensitivo de las personas y se instala en las profundidades subjetivas, ya que toca en la relación de lo humano con la divinidad. Este quehacer teológico, en Occidente, según nos muestra la historia de las religiones y de las iglesias cristianas, tuvo su protagonismo en lo humano masculino.

El drama humano femenino subyugado y oprimido, humillado y violado, tuvo, lamentablemente, como protagonista y/o cómplice a la teología patriarcal (y muchas veces misógina) de la iglesia cristiana. Promovió horrores en la Edad Media con la Inquisición. Hasta la actualidad excluye sistemáticamente a las mujeres de los espacios sagrados, impidiendo, por ejemplo, la ordenación de mujeres al sacerdocio, intenta reducir a las mujeres a los espacios domésticos y a la maternidad, la esposa casta y santa como María, a los papeles sociales de servicio y servidumbre.

2. Violencia simbólica

"Las cosas no son simbólicas en sí mismas, son constituidas simbólicamente por la experiencia humana." (Croatto, Ribla, 26).

La experiencia humana que atravesó por siglos la teología cristiana fue la experiencia de hombres (masculino), que produjeron en forma de verdad sus cosmovisiones, sus ideales, sus concepciones de existencia. Todo en "nombre de Dios". Crearon dogmas, ritos, liturgias, discursos sagrados a partir de su experiencia de vida, muchas veces fuera de la realidad social de la mayoría del pueblo, mucho menos, de los espacios domésticos donde las mujeres estaban enclaustradas.

La propia experiencia del joven monje Martín Lutero en el convento agustiniano, fue marcada por el sufrimiento y sacrificio del auto flagelo del cuerpo bajo la responsabilidad individual por su salvación. En esta concepción teológica ascética y masculina el cuerpo era una dificultad para la salvación, debía ser castigado y maltratado para poder acercarse a Dios. La liberación del cuerpo y de su existencia ocurre a través del conocimiento, encontrado en la premisa teológica paulina "sola gratie" (Rm 5-6) basada en la teología de la Cruz de los Evangelios.

El cuerpo y la sexualidad de las mujeres continúa siendo flagelado y castigado por la cultura machista que traspasa todas las instituciones patriarcales, especialmente el Estado y la Iglesia que se arrogan bastiones de la moral y de las buenas costumbres. El control y cercenamiento de la libertad femenina ocurre por leyes y por principios morales repetidos diariamente en discursos "cristianos". Nuestros cuerpos son sociales, pero también simbólicos. Y es contra estos cuerpos que se desata la violencia simbólica.

Según Severino Croatto, el símbolo es la clave del lenguaje entero de la experiencia religiosa. Es lenguaje original y fundante de la experiencia con lo trascendente. La expresión religiosa es al mismo tiempo comunicación de lo vivido, y también una nueva vivencia. Una comunicación a través del símbolo, del mito y del rito. El símbolo es generador de un vínculo entre seres humanos y por esa función representa un hecho social. Son patrimonio de la comunidad, inscritos en una tradición cultural. También tiene relación con el inconsciente, con los niveles más profundos del alma. (RIBLA 26, p. 67ss). Eso significa que tenemos una gran herramienta en nuestras manos, para la

liberación o para la opresión. Nos queda a nosotros y nosotras la decisión de cual camino tomar.

Nuestra experiencia social/cultural patriarcal concentra una gama de violencia simbólica de género que está tejida en la trama social y subjetiva de hombres y mujeres. También está entretejida en las religiones y en la teología judeo-cristiana que se fija a través de los discursos y de los símbolos en el inconsciente y en las consciencias a través de la deformación de lo real y la imposición de verdades.

En la tradición judeo-cristiana, las teologías patriarcales produjeron y difundieron algunas "verdades" violentas contra las mujeres que prevalecen en la cultura y son prototipos femeninos aún hoy. Una de ellas que nos causa un daño moral y psicológico colectivo es la narrativa mítica de la creación de Génesis 2-3. Este texto complejo, lleno de injertos redaccionales, procede de un grupo teológico del antiguo Israel de cuño androcéntrico. Reproduce, en esta narrativa, su cosmovisión patriarcal tanto en el ámbito antropológico como sagrado, deconstruyendo un mito matriarcal (árbol/serpiente/mujer) y transformando el protagonismo original de la mujer en armonía con la vida, el poder y la sabiduría, en una mujer desobediente a Dios y vulnerable a una serpiente engañadora. Más grave aún son las interpretaciones posteriores, especialmente del teólogo Agustín de Hipona (fundador de la Orden Agustiniiana), incrementando en su interpretación la sexualización e introduciendo el concepto de "pecado original" de Eva seductora (cf. Uta Ranke Heinemann, "Eunucos pelo Reino de Deus"). Una interpretación de cuño misógino que fue aceptado y proclamado por la iglesia por siglos. Como consecuencia, las mujeres son "culpadas" por todos los males de la humanidad, culpa esa enclavada en la subjetividad femenina. Luise Schotroff, teóloga y exégeta alemana, escribió el libro *Schuld und Macht* (Culpa y Poder), clarificador sobre este tema de la culpa femenina, una reproducción permanente de la teología cristiana patriarcal.

Otra violencia simbólica con graves consecuencias es el silenciamiento e invisibilidad de las mujeres en la tradición evangélica, como María Magdalena, apóstola simbólica en los Evangelios. La extensa y profunda investigación de Elisabeth Schüssler Fiorenza, expuesta en su libro *In Memory of her* (En memoria de ella), expone el silenciamiento e invisibilización de María de Magdala y otras apóstolas, diaconisas,

etc., en la literatura de los Evangelios y en la literatura paulina. La memoria de su importante trabajo misionero en la fundación y organización de las primeras comunidades cristianas, fue deliberadamente borrada del canon y de la tradición cristiana.

3. Modelos de mujer presentados por el cristianismo – refuerzan el patriarcado

Eva y María en la interpretación dualista patriarcal cristiana. Una mujer/símbolo del mal, de la perdición y otra mujer/símbolo del bien y redentora. Cuerpos femeninos relacionados a la moral sexual que prevalece por casi dos milenios en la cultura occidental.

Pero estos símbolos pueden sufrir extinción o modificación en los procesos de objetivación racional de su sentido por algo exterior a la cosmovisión religiosa. Este algo exterior objetivo que coloca una cuña en la teología patriarcal es la hermenéutica que parte de la experiencia concreta de la vida de las mujeres. Este es el origen de la hermenéutica feminista -sus ojos y oídos- se vuelven para la experiencia histórica *glocal* de las mujeres y denuncian la condición de injusticia de género vivenciada por las mujeres.

Traigo aquí, como ejemplo, una ruptura muy significativa y osada protagonizada por la maestra superior, monja Hildegard von Bingen, en la Edad Media (1098-1179), aboliendo en el Monasterio de Rupertsberg en Bingen am Rhein, en la Alemania, el auto flagelo como medio de acercamiento a Dios. No sólo abandonó el espacio compartido con el convento benedictino masculino, sino que produjo una teología donde el cuerpo y la creación fueran apreciadas como presencia de Dios. Ella fue teóloga, mística, médica fitoterapeuta, poetisa, escritora, dramaturga, y consejera de obispos.

Otra mujer que tuvo una iniciativa interesante, a través de la percepción de la desigualdad de derechos, fue Elisabeth Cady Stanton, en Estados Unidos en el siglo XIX. Su indignación sobre la falta de derechos de las mujeres, la llevó a escribir *The Bible Women* (La Biblia de las mujeres) a partir de una hermenéutica de la experiencia, de la sospecha y de la recreación de los textos bíblicos. Una mujer muy osada y valiente para su tiempo. Otra valiosa cuña en la teología que perpetuaba la opresión de las mujeres.

Y en este siglo, surgen las hermenéuticas feministas provocando una sacudida amenazadora para la teología liberal de cuño patriarcal y para las instituciones eclesíásticas. Cuestiona las raíces del patriarcado, materializadas en el discurso, en los modelos institucionales jerárquicos y con el poder del saber. Desestabiliza las relaciones de poder. A través del conocimiento, del acceso de teólogas a los espacios de saber/poder y del cuestionamiento de "verdades" teológicas de los teólogos, se viene produciendo una deconstrucción simbólica en la cultura religiosa cristiana -muy lenta y combatida-. Estamos apenas en el comienzo de un largo proceso rumbo a la justicia de género.

4. Cuestión hermenéutica - cómo interpretamos las escrituras sagradas

"Siendo un proceso crítico de concientización y emancipación, la danza espiral de la interpretación bíblica comienza con la hermenéutica de la experiencia. Desde el inicio, la teoría y la teología feministas entendieron la experiencia como una categoría y norma centrales" (Fiorenza, 2009).

La literatura bíblica es una colcha de retazos, una muestra de la diversidad de pensamientos y maneras de hablar sobre Dios. Cuando ponemos atención en las construcciones de los discursos en los relatos, en los dichos proféticos, en los escritos sapienciales y en las narrativas de los Evangelios, observamos el arte narrativo de grupos que pretendieron registrar su memoria y su concepción sobre relaciones sociales, la visión cósmica, comprensión de lo sagrado. Una literatura democrática y compleja, muchas veces marcada por la contradicción e incoherencia, especialmente en el Primer Testamento.

Cada texto tiene una característica literaria y una historia de redacción. No es un relato factual. Lo "histórico" es literario y no fáctico. Sin embargo, lo que sucede en las narrativas (el mito, la novela, la leyenda, la poesía, etc.) es siempre una forma de hablar de las cosas reales. Pero se habla de ellas *interpretándolas* y no describiéndolas como hace la historiografía. Un hecho histórico leído en una perspectiva religiosa necesariamente debe ser recreado y recontado con una gran carga de símbolos.

Por eso, la necesidad fundamental de comprender el contexto de cada texto. Estamos distantes, temporal y culturalmente de la sociedad que produjo estos escritos. Necesitamos de herramientas que garanticen la visibilización del contexto socio-cultural que estructura las narrativas. Un abordaje fundamentalista, muy común en la religión cristiana, es muy actual, se dispensa el análisis de contexto de esta literatura de la tradición judeo-cristiana. Y esto es bastante peligroso y deshonesto, ya que se transforma en un medio de manipulación de la fe popular en pro de intereses perversos.

Las herramientas que busquemos para la interpretación de esta literatura dependerán de nuestra concepción de mundo, del ser humano, de cómo vivimos y entendemos la sociedad en la cual vivimos. Por lo tanto, ¿cuál es nuestra mirada para las injusticias de género, raciales y de condición social en nuestro medio? ¿Vemos lo que no vemos? ¿Queremos ver, entender, transformar?

La Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana (RIBLA), en el número 41, aborda como tema central la cuestión de las violencias contra las mujeres en la tradición judeo-cristiana. Nancy Cardoso, teóloga y biblista brasileña, hace un estudio muy esclarecedor sobre el libro de Números, e introduce cuestiones hermenéuticas relevantes:

"Recuperar las narrativas bíblicas preguntando por esta experiencia de violencia es en verdad hacer la pregunta por el aspecto discursivo de la violencia y sus mecanismos de justificación y de naturalización. "Los sujetos están constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico (no sucede fuera de los significados establecidos) pero no está confinada a una orden fija de significados... La experiencia es una historia del sujeto. El lenguaje es el lugar donde la historia es encerrada. La explicación histórica no puede, por lo tanto, separar las dos... La experiencia es, al mismo tiempo, una interpretación y algo que necesita de interpretación" (Scott, Joan, 1999, p. 42).

Así, el objetivo de este ejercicio de relectura es el de evaluar y criticar la presencia y pertenencia de la violencia sexista, no al discurso de los textos bíblicos y extensivamente a los discursos teológicos disponibles a partir de ahí. La violencia constituye el acontecimiento y su interpretación, contaminando los discursos y el orden socio-simbólico

con su rencor y rigor, ocultando su motivación de reproducción de las estructuras del poder falocéntricas. No hay duda de que la teología cristiana patriarcal hegemónica en el continente latinoamericano alimenta y justifica la lógica sacrificial que hace de los cuerpos de las mujeres lugar de punición y castigo. Estas formas de violencia se estructuran a partir de las relaciones sociales de género por eso se las llama sexistas.

La relevancia de la hermenéutica no sexista está ahí para contraponerse a la violencia sufrida por las mujeres en las iglesias sistemáticamente a través del discurso y de los ritos. Esta hermenéutica presupone la sospecha de estos discursos a partir de lo cotidiano y experiencial de la vida de las mujeres. Presupone también la desconstrucción de este discurso teológico y la recreación de una teología de la inclusión, de la justicia, de la reparación, de la transfiguración para todas las mujeres y todas las personas colocadas al margen de los espacios sociales y sagrados. Esta tarea nos exige un trabajo colectivo de mucho coraje y ahínco, amparado en el deseo de cambios en las relaciones injustas en los espacios sociales y eclesiales, especialmente. Estos principios de la sospecha, de la desconstrucción y de la recreación son la esencia de la hermenéutica feminista elaborada por Elisabeth Schüssler Fiorenza y adoptada por muchas teólogas mujeres del hemisferio norte y sur.

Esta "*sola scriptura*" -Biblia Sagrada para nosotros- tiene textos indigestos para las mujeres y tenemos todo el derecho de vomitarlos y devolverlos. Pero, ¿no son sagrados? ¿No es palabra de Dios? Como mencioné antes, hay varias formas de hablar de Dios a partir de las experiencias diversas y divergentes de grupos. Por eso la necesidad del estudio de estos textos y de los conjuntos literarios para llegar lo más cerca posible de las raíces (etimología) de las palabras. También es necesario comparar los textos con textos (entre las versiones) para analizar las contradicciones en la fe de los colectivos en aquella sociedad. Ni todas las palabras promueven la paz, la misericordia, la justicia, la liberación. Tenemos derecho de cuestionar y rechazar textos que promueven la discriminación y la exclusión de las mujeres y niñas, violencia contra pueblos y etnias, contra enfermos y personas con discapacidad. Si Dios es amor (1Jn 4,7-8), este puede ser el principal criterio para dejar de lado los textos que promueven nuestra marginalización.

5. El movimiento de Jesús y su postura ética en relación a las mujeres: vea relatos de los Evangelios

En este punto, traemos algunas reflexiones sobre textos que nos dan luces para el camino de la justicia de género y no-violencia hacia las mujeres. Me centré preferencialmente en textos de los Evangelios que narran acerca del movimiento de Jesús de Nazaret. Este movimiento se caracteriza como contra cultura al sistema de "pureza-impureza" adoptado por el Templo de Jerusalén desde el período del post exilio (550 a.e.c.) y se transformó en referencia religiosa política para el judaísmo tardío. Los movimientos de resistencia anti templo de Jerusalén, desde su restauración (532 a.e.c.), también produjeron literatura muy interesante (en el Primer Testamento), y que tiene continuidad con el movimiento de Juan Bautista y de Jesús de Nazaret.

Las narrativas de cada Evangelio son parte de esta memoria, nacen de comunidades específicas y en un contexto geopolítico peculiar, por eso las diferencias de enfoques en todo el Evangelio son producciones colectivas generadas en el vientre comunitario. Reflejan las interpretaciones sobre el movimiento de Jesús de Nazaret y sus desdoblamientos. En cada uno de ellos hay un inicio y un final diferente, así como también la secuencia de los textos no sigue la misma lógica, variando el lugar de las narrativas. Sin embargo, las narrativas esenciales de la experiencia en este movimiento prevalecen en los cuatro evangelios.

Estos Evangelios nos inspiran para una vida de fe, ya que propagan la Buena Nueva, que es fuente de agua viva, luz para el caminar, sal para condimentar, pan para alimentar. El lenguaje en forma de metáforas incluye todos los aspectos para el Buen Vivir. Menciono algunos textos que pueden iluminar nuestro caminar en la búsqueda por justicia de género, especialmente en la propuesta pedagógica y ética de la *praxis*:

a) En Mateo 5,1-11 y Lucas 6,20-23, tenemos una síntesis de las enseñanzas de Jesús de Nazaret. Las "bienaventuranzas" hablan de los/as humildes, de los/as que lloran, de los/as mansos/as, de los/as que tienen hambre, de los/as misericordiosos/as, de los/as limpios de corazón, los/as pacificadores/as, los/as perseguidos/as, los/as pobres. A todas estas categorías sociales hay una promesa de bienaventuranza, de vivir bien en el reino de Dios; en el reino que propone otra lógica

distinta del reino imperial bajo el cual la gran mayoría está oprimida y subyugada. Tanto en el texto de Mateo como el de Lucas, la última bienaventuranza menciona la persecución de quienes siguen esta propuesta y este movimiento: "Bienaventurados sois cuando los hombres os odiaren y cuando os expulsaren de su compañía, os injuriaren y rechazaren vuestro nombre como indigno, por causa del Hijo del hombre" (Lc 6,22). Así, pertenecer al grupo de Jesús tiene riesgos, y riesgos de muerte de cruz. Aun así, muchas mujeres y hombres hicieron una opción de vida porque en este proyecto encontraron libertad, salvación, una puerta abierta por donde entra luz y aire. Veamos quiénes eran las mujeres que adhirieron a esta opción.

b) Lucas 8,1-3 presenta a las mujeres que se agruparon junto a Él. cf. los vv.2-3 "también algunas mujeres que habían sido sanadas de espíritus malignos y de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la cual salieron siete demonios; y Juana, mujer de Cuza, procurador de Herodes, Susana y muchas otras, las cuales le daban asistencia con sus bienes". Observamos aquí dos características sobresalientes para el contexto de la época: el primero es la apertura de este movimiento a la participación de las mujeres, sin ninguna restricción -en ningún otro texto hay siquiera una palabra de prohibición o inhibición de estas mujeres- y el segundo es la sanidad de sus enfermedades físicas y psicológicas, liberándolas de sufrimientos psico-físico-sociales. Esta sanidad provocó cambios de rumbo en la vida de estas mujeres, abrió otros caminos y posibilidades de existencia social, haciéndolas sentir incluidas en una comunidad y propuesta de vida. De la inercia al movimiento, del abandono y juicio a la acogida y participación. De la restricción a la apertura. Ellas sintieron y vivenciaron esta sanidad (*soter* -en griego-) en su integralidad corporal, emocional y social. Este fue el chasquido soteriológico y el abrazo a este proyecto del Reino.

c) Otros dos textos significativos para una teología del cuidado y de la acogida los encontramos en Lc 8,43-48 (también en Mt 9,20-22 y Mc 5,24b-34) y Lc 13,10-13. Ambos textos son sobre mujeres enfermas, una con flujo de sangre por 12 años y la otra encorvada por 18 años. Estos dos textos nos muestran la postura de Jesús con las dos mujeres; él siente el intercambio de energía (*dynamis*) cuando es tocado por la mujer con hemorragia en medio de una gran multitud y ve a la mujer

encorvada en la sinagoga, la llama y le dice: "Mujer, estás libre de tu enfermedad", imponiéndole las manos. En ambas situaciones él es empático con las mujeres que sufren, hay una sensibilidad aguda y una mirada para estas situaciones de opresión de las mujeres. Hay interés y apertura, por eso las siente y las ve. Esta ética del cuidado en estos dos relatos es coherente con la síntesis del "sermón de la montaña", quienes sufren, quienes lloran... La teología y la ética del cuidado nos pide conocer los problemas sociales y sus raíces para comprender, acoger, no juzgar, estar al lado y "sanar" estas heridas que son estructurales y vivenciadas individualmente con mucho sufrimiento.

Podemos buscar muchos otros textos/narrativas, tanto en el Primer como en el Segundo Testamento, a través de esta mirada y sentir que viene de la indignación causada por la experiencia femenina de la injusticia y violencia, y recrear la interpretación a favor de la vida de las mujeres y de la humanización de todos/as. Con seguridad, tenemos que repensar nuestros principios éticos y nuestra fe/espiritualidad, lo que también nos hará sentir incómodos ante comportamientos, certezas, costumbres, valores, relaciones tóxicas, discursos y ritos que nos aprisionan. La simbología cristiana de la cruz, del amor incondicional y gratuito de Jesús y de muchos/as otras cristianas que sufrieron el martirio en la resistencia, nos incomoda y nos inspira para ser agentes de transformación y una fe corporificada. ¡El feminicidio y toda violencia nos llama a la oración y acción!

6. Estado laico y Derechos Humanos de las mujeres en Brasil. Compromiso de las iglesias

En la lucha por los Derechos Humanos de todas las personas, una comunidad o iglesia no se pueden acomodar, callarse, ser cómplice, omitirse. El Evangelio de Jesucristo crucificado nos llama a ser activos y humanos en pro del Buen Vivir de todo, de todos/as. Somos personas que profesamos una fe y somos ciudadanas/os de una nación. Necesitamos conocer nuestros fundamentos de fe, la Declaración de los Derechos Humanos (ONU) y nuestra Constitución Federal.

Una iglesia o centro religioso en Brasil está sometido a la Constitución Federal, Carta Magna, que rige un país democrático. En Brasil, la Constitución Federal de 1988 proclama y afirma la separación entre el

Estado y la Iglesia. Este principio fue iniciado por los reformadores europeos en el siglo XVI. Lutero fue uno de los que protestaron contra la soberanía de la iglesia y su dominación sobre las cosas públicas. Esa crítica a la soberanía religiosa fue el detonante e inicio de la Edad Moderna.

Nuestra Constitución del año 1988, en los moldes de la de 1967, reafirma la libertad religiosa y el carácter laico del Estado. El inciso I del art. 19 dispone que:

“Queda prohibido a la Unión, a los Estados, al Distrito Federal y a los Municipios establecer cultos religiosos o iglesias, subvencionarlos, entorpecer su funcionamiento o mantener con ellos o sus representantes relaciones de dependencia o alianza, excepto, en los casos que determine la ley, la colaboración de interés público”.

El Artículo 3º enumera, como uno de los objetivos fundamentales de la República Federativa de Brasil, la promoción del bien de todos, “sin perjuicio de origen, raza, sexo, color, edad y cualquier otra forma de discriminación” (inciso IV). Entre las demás formas de discriminación, existe, por supuesto, cualquier impedimento a la libre expresión del pensamiento. El caput del art. 5to., consagra el principio cardinal del orden democrático, el principio de igualdad, fundamento principal del Estado de Derecho.

Estos artículos son muy explícitos en relación a la laicidad del Estado y el principio del bien de todos/as, sin discriminación de origen, raza, sexo, color, edad y otras formas de exclusión. Por lo tanto, nos corresponde recibir y respetar estos principios constitucionales en nuestra convivencia comunitaria y eclesial. Estos artículos están basados en la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU (1948) y varias convenciones internacionales en las que Brasil es signatario. Entre éstas, una que se refiere específicamente a la violencia contra las mujeres es la Convención Interamericana para Prevenir, Castigar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará, 1994), de la cual nuestro país es signatario.

Corresponde a todas las personas, sean ellas de cualquier religión o ateas, conocer y respetar la Declaración Universal de los Derechos

Humanos, la Constitución que garantiza la igualdad entre todas y todos los ciudadanos/as, el derecho a la vida y a la libertad.

Finalmente, una comunidad que sigue a Jesús, el crucificado por amor incondicional a todas/os nosotros/as y a toda la creación, es llamada al compromiso bautismal de participar del proyecto salvífico para todas las criaturas y creación, de participar con alegría y gratuitamente por una sociedad del Buen Vivir, donde todas y todos puedan disfrutar de la gracia y de los dones de la creación de Dios.

¡Ruah/Santo Espíritu, ¡anímanos para esta tarea gratificante y salvífica!

Bibliografía

Los números 26 y 41 de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana/RIBLA están disponibles, y todos los otros números publicados, en su versión digital. En: <https://www.centrobiblicoquito.org>

CROATTO, Severino. “Simbólica cultural y hermenéutica bíblica”. En: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, No. 26, Quito: pp. 67-77

RUETHER, Rosemary Radford (1993). *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Editora Sinodal.

SCOTT, Joan (1999). “Experiência”. En: *Falas de gênero*. Florianópolis: Editora Mulheres.

SCHÜSSLER, Fiorenza Elizabeth. *As origens cristãs a partir da mulher*. São Paulo: Paulinas.

SCHÜSSLER, Fiorenza Elizabeth. *Caminhos da sabedoria. Uma introdução à interpretação bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SCHOTTROFF, Luise e M. Marie-Theres Wacker (2007). *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. Gütersloher: Verlaghaus.

SCHOTTROFF, Luise (1995). *Mulheres no Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas.

WASELFISZ, Julio Jacobo. Mapa da violência 2015: Homicídio de mulheres no Brasil. Disponible en www.mapadaviolencia.org.br

MANUAL INTERNACIONAL DE ECODIACONÍA Y CUIDADO DE LA CREACIÓN.

*(International Handbook On Creation Care And Eco-Diakonia)
Breve Presentación*

Daniel Carlos Beros^{1*}

Resumen

El presente artículo se propone realizar una breve presentación del proyecto “International Handbook on Creation Care and Eco-diakonía”/“Manual Internacional de Ecodiaconía y Cuidado de la Creación”, así como de las características de la obra en que se concretó. Describe el marco general, los principales desafíos y las motivaciones específicas que dieron origen a la iniciativa; el proceso organizativo y redaccional relativo a la producción de la obra; sus objetivos estratégicos, así como también los principios rectores y la estructura del Manual en sus dos versiones, global y regional. Finalmente, traza un cuadro que da cuenta de los principales “aprendizajes” realizados a lo largo del desarrollo de este amplio proyecto de cooperación ecuménica internacional.

Palabras clave: cuidado de la Creación, ecodiaconía, justicia climática, ética de la sostenibilidad

Abstract

This article is a brief presentation of the project “International Handbook on Creation Care and Eco-diakonia” / “Manual Internacional de Ecodiaconía y Cuidado de la Creación”, as well as the characteristics of the work in which it materialized.

¹ Doctor en Teología (Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg, Alemania), Profesor responsable del Área de Teología Sistemática y Ética, y Coordinador General de la Red Ecuménica de Educación Teológica (REET).

It describes the general framework, the main challenges and specific motivations that gave rise to the initiative; the organizational and editorial process related to the production of the work; its strategic objectives, as well as the guiding principles and structure of the Handbook in its two versions, global and regional. Finally, it outlines the main “lessons” learned during the development of this wide-ranging project of international ecumenical cooperation.

Keywords: creation care, eco-diakonia, climate justice, ethics of sustainability.

Introducción

Hacia fines de 2020 varias organizaciones ecuménicas regionales (la Conferencia Cristiana de Asia [CCA], la Conferencia de Iglesias del Pacífico [PCC], la Conferencia Panafricana de Iglesias Cristianas [AACC]), juntamente con organizaciones ecuménicas de Alemania (Misión Evangélica Unida [VEM], Pan para el Mundo [BfW]) y un espacio ecuménico latinoamericano de reflexión y formación teológica (la Red Ecuménica de Educación Teológica [REET]) se propusieron impulsar la elaboración de un nuevo libro de recursos en común desde las iglesias del hemisferio sur sobre cuestiones relacionadas con el cuidado de la creación y la ecodiaconía: el “International Handbook on Creation Care & Eco-diakonia”². Además de su versión global en idioma inglés, el proyecto incluyó la edición de una versión regional, en lengua castellana: el “Manual Internacional de Ecodiaconía y Cuidado de la Creación”³.

A continuación, brindaré una breve presentación del proyecto y de las obras a que dio lugar. Para ello recurriré libremente a documentos de trabajo y apuntes de uso interno a los que he tenido acceso como miembro del comité editorial del proyecto.

² Daniel Beros, Eale Bosela *et al.* (eds. 2022). *International Handbook on Creation Care & Eco-diakonia. Concepts and Theological Perspectives of Churches from the Global South*. Oxford/Buenos Aires: Regnum Books / REET y La Aurora.

³ Daniel C. Beros y Marisa Strizzi (eds. 2022). *Manual Internacional de Ecodiaconía y Cuidado de la Creación. Contribuciones desde América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: REET y La Aurora.

1. Origen de la iniciativa

La realidad histórica actual a nivel g/local revela con creciente intensidad el impacto nocivo de diversas cuestiones sistémicas no resueltas, relativas a la crisis ambiental, al cambio climático y a la destrucción de la biodiversidad y las especies. Tales fenómenos son una resultante sintomática de la honda crisis en que el modelo civilizatorio capitalista y patriarcal dominante ha sumido a la humanidad y al planeta en su conjunto. En ese sentido, la reciente pandemia de la COVID19, con sus trágicas consecuencias, ratificó palmariamente que nuestra civilización continúa transgrediendo los límites planetarios, trastocando y amenazando con destruir por completo la trama de relaciones vitales en que se sostiene la vida humana y animal en la Tierra.

Sobre ese trasfondo enormemente apremiante, un grupo de organizaciones ecuménicas identificaron una serie de señales y factores contextuales relevantes que las llevaron a tomar la determinación de realizar una contribución específica ante los agudos desafíos a los que nos confrontan la compleja problemática ambiental y climática. Al respecto destacaron que:

- De acuerdo con reportes científicos confiables (como el Sexto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático [IPCC]) las consecuencias desastrosas de la crisis golpearán con especial virulencia a los sectores poblacionales más empobrecidos y vulnerables, radicados mayormente en los países y regiones del Sur global;
- Las iglesias de África, América Latina y el Caribe, Asia y el Pacífico, han venido intensificando los esfuerzos por mejorar su testimonio público y diaconal en el ámbito del cuidado de la creación, la ecodiaconía, la protección de la biodiversidad y la ética de la sostenibilidad, dando impulso así a la -muchas veces aún incipiente- “ecologización de la religión”, de la mano de un fortalecimiento creciente del diálogo y la cooperación Sur-Sur;
- Está teniendo lugar el desarrollo de una reflexión relevante y diversa a partir de la escucha atenta y comprometida de las voces específicas de los pueblos, colectivos y minorías, iglesias e interlocutores interreligiosos del Sur global relativas a las cuestiones del cuidado del medio ambiente, la destrucción de los

hábitats y los impactos del cambio climático a nivel global y regional;

- Han aparecido, aunque mayormente dispersos, nuevos recursos contextuales que promueven la concienciación ecoteológica y la formación para la defensa profesional competente en cuestiones de sostenibilidad por parte de las iglesias del Sur global, que merecen ser más visibilizadas y accesibles para todos;
- Aún persiste un acceso escaso y desigual a recursos teológicos, éticos y estratégicos, y a materiales prácticos para la educación ecológica y la investigación sobre el cambio climático y la pérdida de biodiversidad, especialmente en los países del Sur global.

La profundización de la reflexión y el diálogo entorno a este conjunto de situaciones, motivos y dinámicas, derivó en la decisión de trabajar mancomunadamente en la creación de una herramienta formativa que contribuya a potenciar y ampliar el aporte de las iglesias y de las organizaciones ecuménicas en la agenda internacional relacionada con los imperativos de resiliencia climática, administración responsable del medio ambiente y conciencia ecológica desde la experiencia y perspectiva de diversas iniciativas eclesiales, para-eclesiales e interreligiosas situadas en el Sur global. En tal sentido, la 11ava Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), que habría de tener lugar en septiembre de 2022 en Karlsruhe, Alemania, se ofrecía como un escenario privilegiado para su presentación al conjunto de la ecúmene cristiana global y al público interesado en general.

2. El proceso organizativo y redaccional

Una vez tomada la decisión de impulsar una obra de tales características por parte de las organizaciones cooperantes, en diciembre de 2020 tuvo lugar una primera serie de intercambios de planificación entre representantes de AACC, CCA y REET, que contaron con el acompañamiento y coordinación del departamento de teología, ecumenismo e investigación de BfW.

Luego, en enero de 2021 -habiendo realizado un relevamiento conjunto preliminar de los principales intereses y necesidades en el área de la

justicia climática, el cuidado de la creación y la ética de la sostenibilidad- se llevó a cabo la elaboración de una planificación inicial y el esbozo de un proyecto de colaboración de dos años entre BfW, AACC, CCA, UEM y REET, centrado en la producción de un volumen sobre cuidado de la creación y la ecodiaconía.

Poco después -en pleno auge de la pandemia de la COVID 19- se realizaron una serie de reuniones remotas mediante videoconferencia que convocaron a un grupo internacional *ad hoc* de personas expertas en reflexión ecoteológica, ética de la sostenibilidad y ecodiaconía, el cual trabajó en la conformación de un Comité Editorial Internacional Ecuménico y en la definición de las áreas temáticas del libro.

Entre marzo y abril de 2021 quedó formado el grupo principal de editores para el proyecto, siendo integrado por el Dr. Lesmore Gibson y el Dr. Bosela Eale, de AACC; el Dr. Kambale Kahongya, de VEM; la Rev. Jun Eun Grace Moon por CCA, el Prof. Dr. Daniel C. Beros y la Prof. Dra. Marisa Strizzi, por REET; el Rev. Dr. Ruomin Liu, de la Red Teológica China en Alemania y el Dr. Dietrich Werner de BfW (coordinador general). En este marco, se decidió publicar, además de la edición global en idioma inglés, una edición regional del Manual Internacional en idioma castellano, que reuniría los aportes de América Latina y el Caribe.

Entre abril y octubre de 2021 fueron enviadas las cartas de invitación a las y los especialistas invitados a realizar contribuciones, se mantuvo una intensa correspondencia y finalmente se refrendaron los compromisos de las y los autores que colaborarían en el proyecto. A partir de entonces, hasta abril de 2022, tuvo lugar un minucioso trabajo editorial, desarrollado en diferentes etapas mediante una intensa comunicación con las y los autores individuales, así como entre el propio equipo editorial a nivel regional y global⁴.

Finalmente, luego del trabajo de maquetación y de una segunda fase de detallada labor redaccional y de revisión estilística y técnico-editorial

⁴ Para el caso de la mayor parte de las y los autores latinoamericanos y caribeños, dicho trabajo incluyó adicionalmente la preparación y revisión de traducciones de sus artículos al inglés, tarea que estuvo a cargo de la Dra. Kathleen Griffin (REET).

(llevada a cabo hasta entrado el mes de junio de 2022), tuvo lugar entre julio y agosto de 2022 la publicación de las diferentes tiradas del Manual Internacional por parte de la casa editora especializada Regnum Books, de Oxford, Inglaterra, así como de tres editoriales de Nairobi, Chiang Mai y Buenos Aires (La Aurora Ediciones). De ese modo, luego de un arduo proceso de trabajo colaborativo interinstitucional de carácter ecuménico e internacional, pudo tener lugar la presentación pública de la obra.

Ello ocurrió primeramente el día 4 de agosto de 2022 en la Ciudad A. de Buenos Aires, mediante la organización de un evento híbrido, presencial y en línea (a través de redes sociales), en el que ambos editores representantes de REET, en colaboración con referentes de Ediciones La Aurora (editorial) y la Fundación Protestante Hora de Obrar (auspiciante), dieron a conocer el proyecto, concretado por la publicación del “Manual Internacional”, en sus dos versiones: global, en idioma inglés; y regional, en idioma castellano.

Sin embargo, fue en el marco de la Asamblea General del CMI que sesionó en Karlsruhe, Alemania, entre el 30 de agosto y el 8 de septiembre del mismo año, que el proyecto pudo concretar su propósito originario de presentar la obra en ese magno foro ecuménico global como contribución a su agenda sobre asuntos de justicia climática, resiliencia climática y ética de la sostenibilidad. Una serie de conversatorios, paneles y espacios de difusión sirvieron de plataforma adecuada para dar a conocer la obra, poniéndola a disposición de las y los representantes de las iglesias y demás organizaciones allí reunidas, así como del público ecuménico mundial en general.

3. Objetivos estratégicos del proyecto

Para la definición de las metas estratégicas del proyecto, el grupo *ad hoc* de personas expertas y el comité editorial internacional ecuménico tuvo en consideración el modo específico en que, hacia fines de 2020 e inicios de 2021, se conjugaban una serie de fenómenos emergentes con los diversos factores y dinámicas estructurales que están a la base de la severa crisis civilizatoria que atraviesa la humanidad y de su impacto en el conjunto de los sistemas de vida del planeta.

En ese contexto particular, se observó particularmente que el desarrollo de la pandemia hacía que muchos gobiernos nacionales y organizaciones internacionales hayan quedado absorbidos por el desafío acuciante de hacer frente a los efectos inmediatos de la expansión vertiginosa de la COVID19. Y que el enfoque de los discursos internacionales tendía a centrarse unilateralmente en las cuestiones atinentes a la vacunación y en las consecuencias de corto plazo de la catástrofe sanitaria.

En una situación así, se ponía de relevancia el papel único que podrían desempeñar las organizaciones religiosas, las iglesias y las redes ecuménicas, articulando su voz pública en las cuestiones sistémicas no resueltas relativas a la crisis ambiental, el cambio climático y la destrucción de la biodiversidad y las especies, las cuales pertenecen a las causas subyacentes a largo plazo de las amenazas relacionadas con la salud, que la humanidad estaba experimentando. Ello resultaba especialmente significativo en la antesala de la Conferencia de Kunming en China sobre la protección de la biodiversidad (15ª reunión de la Conferencia de las Partes [COP 15] del Convenio sobre la Diversidad Biológica [CDB]) y de la entonces inminente Conferencia de las Partes de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (COP26), que tendría lugar en Glasgow, y se centraría en la búsqueda de acordar compromisos vinculantes contra el cambio climático global.

Por otra parte, se tomaba nota de que varias organizaciones ecuménicas regionales (OER), consejos nacionales de iglesias y miembros del CMI y de la Alianza ACT de hecho habían asumido un papel pionero a la hora de mantener en la agenda internacional los imperativos relacionados con la resiliencia climática, la administración del medio ambiente y la conciencia ecológica. Y de que las iglesias, las organizaciones basadas en la fe y de la sociedad civil han venido afirmando cada vez con más fuerza que hay límites a la comercialización, a la financierización y explotación total de la naturaleza, de los “recursos naturales” y de los pueblos indígenas como parte de la transformación que se exige en los objetivos centrales de la Agenda de Desarrollo Sostenible (ODS) desde 2015.

Sobre ese trasfondo, se definieron dos objetivos estratégicos principales para el proyecto del Manual Internacional. Los mismos serían:

- Subrayar el rol de las iglesias del Sur global en la promoción de los principales cambios en las mentalidades, valores y actitudes éticas relacionadas con el cambio climático, la protección de la biodiversidad y la protección del medio ambiente (“cuidado de la creación”), así como de modelos de mejores prácticas y programas de aprendizaje sobre ética de la sostenibilidad y mitigación del cambio climático mediante los cuales contribuyen a los procesos de cambio a nivel de base, así como a través de su labor de abogacía (“ecodiaconía”).
- Contribuir a fortalecer el rol estratégico de las iglesias y de las organizaciones basadas en la fe del hemisferio sur para servir como actores clave en la transformación socio-ecológica global y el proceso de educación para la sostenibilidad, tal como lo exigen la Agenda de los ODS y la Conferencia del Clima de París de 2015.

En virtud de tales objetivos, el proyecto del Manual Internacional y sus contribuciones tendrían tanto una dimensión conceptual y argumentativa como una dimensión estrechamente relacionada con la praxis, ya que ambas resultan absolutamente necesarias para contribuir al avance de la formación ecuménica formal e informal en cuestiones de cuidado del medio ambiente, la resiliencia y la justicia climática.

4. Principios rectores y estructura de la obra

En base a la definición estratégica antes señalada, fueron definidos cuatro principios rectores, aplicables para la definición de contenidos del Manual Internacional tanto en su versión global en inglés como en su versión regional en castellano, a saber:

- Contextualidad: aunque todos los artículos estarían relacionados con las cuatro secciones temáticas principales de la obra (que se especifican abajo), la contextualidad de las contribuciones sería enfatizada mediante la agrupación de las voces de Asia (incluyendo China y el Pacífico), África (incluyendo el Oriente Medio) y América Latina (incluyendo el Caribe). Así se procuraría evitar añadir una perspectiva unificadora o meta-contextual, que intentase consolidar las diversas perspectivas contextuales en una -dudosa- concepción fundamental única.

- Diversidad de enfoques metodológicos: se respetarían los diversos enfoques conceptuales teológicos, históricos, sociológicos, etc. y abordajes metodológicos de las y los especialistas (multidisciplinariedad).
- Inclusión interconfesional y geográfica: se incluyen contribuciones de perspectivas ortodoxas, católicas romanas, protestantes y pentecostales, entre otras.
- Equilibrio de género: aproximadamente la mitad de las autoras son mujeres.

A su vez, se planteó una estructura que organiza los contenidos de la obra en cuatro secciones principales, todas ellas centradas en los dos aspectos temáticos nodales del proyecto, “cuidado de la creación” y “ecodiaconía”:

- I. Fundamentos bíblico-teológicos, éticos y conceptuales
- II. Acercamientos regionales y denominacionales
- III. Trayectorias, temas clave y modelos de buenas prácticas
- IV. Modelos y métodos para la formación y la capacitación

La instrumentación práctica de las directrices editoriales en cada una de las secciones temáticas de la obra confrontó al Comité Editorial responsable con ciertas limitaciones. Pues, aunque todas las regiones apuntadas llegaron a contar con representación en una o más secciones (incluidas América Central, el Caribe, Medio Oriente y el Pacífico), la obra presenta menos contribuciones por parte de algunas de las organizaciones regionales más pequeñas. También incluye contribuciones de autoras y autores católico romanos y pentecostales, y ensayos que reflejan un trasfondo de cooperación interreligiosa; sin embargo, el exigente calendario asumido por el proyecto impidió la inclusión de una mayor cantidad de aportes desde diversas perspectivas interreligiosas - como hubiese sido deseable.

5. Apuntando aprendizajes

El proyecto que he presentado en forma sucinta dio lugar, por un lado, a la publicación de una obra que -en idioma inglés- a lo largo de sus 885

páginas reúne 120 ensayos elaborados por destacadas y destacados académicos e investigadores del cristianismo mundial en todo el hemisferio sur. Y por otro, simultáneamente, produjo un libro que a lo largo de sus 470 páginas recoge -en idioma castellano- los 32 aportes de las y los representantes de América Latina y el Caribe.

Seguidamente, señalaré algunos de los principales “aprendizajes” que conllevó comportado para las y los editores responsables de la obra llevar a cabo esta desafiante y prometedora iniciativa. Los mismos pueden ser sintetizados en cinco afirmaciones fundamentales, a saber:

- Las iglesias del Sur global son gigantes con un enorme potencial de movilización para el cambio de valores con respecto a los recursos ecológicos y éticos que la humanidad necesita para acometer la “gran transformación”.

Existe un importante potencial en las contribuciones de los actores eclesiásticos y religiosos en el Sur global para impulsar el aprendizaje mutuo Sur-Sur, Sur-Norte y Este-Oeste sobre modelos de mejores prácticas en virtud de la justicia climática, la protección de la biodiversidad y el cuidado del medio ambiente. Para el diálogo que está teniendo lugar sobre religión y desarrollo, la intersección entre sostenibilidad y religión representa una vía temática crucial para la investigación futura y el diálogo estratégico internacional, que en la actualidad sólo realiza cierta minoría de grupos de reflexión y programas de investigación internacionales, mayormente situados en el Norte global.

Las iglesias, organizaciones eclesiales, ecuménicas e interreligiosas son socios indispensables para la acción conjunta y la colaboración con los actores públicos a nivel local, regional, nacional y mundial. Las voces de las iglesias en el Sur global deben ser escuchadas, visibilizadas y asumidas en un proceso de reflexión y acción g/local, ya que es allí donde los efectos del rápido cambio climático y la pérdida de la biodiversidad están teniendo el mayor impacto en los medios y condiciones de vida de las poblaciones más vulnerables. Existe un inmenso potencial no realizado de las organizaciones basadas en la fe para la transformación ecológica tanto a nivel mundial como regional. Necesitamos una ampliación de las asociaciones entre dichos actores y los sectores públicos, las partes interesadas laicas y las agencias de la

ONU en una era en que la protección de la biodiversidad y la justicia climática resultan imperativos impostergables.

Como señala la teóloga mexicana Elsa Tamez en el prólogo escrito para la versión regional latinoamericana y caribeña:

Si las iglesias, especialmente sus bases, logran avanzar en estas propuestas concretas, comunitarias e individuales, y se unen a las denuncias globales contra los poderes que obstaculizan las propuestas mundiales para detener el cambio climático, la defensa de la biodiversidad y los gases de efecto invernadero, podemos decir con alegría que ha ocurrido una *metanoia*, es decir que se ha logrado el cambio a una conciencia ecológica que mueve a la práctica. Ese es uno de los objetivos de este volumen colectivo del Sur global, pues al compartir conocimientos y experiencias entre Sur-Sur; Norte-Sur, Este-Oeste, todos los pueblos y las personas nos animamos más a trabajar para lograr ese cambio de mentalidad, el cual será real si lo percibimos a través de prácticas concretas ecodiacónicas⁵.

- La reforma ecológica del cristianismo está en pleno desarrollo

La acusación tajante de que el cristianismo o la tradición judeocristiana como tal son la principal causa de la destrucción ecológica de esta Tierra (que ha sido formulada por Lynn White⁶) no refleja cabalmente las realidades históricas de la historia de las misiones -que exigen una visión más diferenciada-, ni las realidades contemporáneas de una porción significativa de las iglesias del Sur global -dado que en muchas de ellas se ha venido produciendo un intenso proceso de concientización-. La sensibilización y la reforma ecológica del cristianismo, el “aterrijaje de la fe cristiana” y la “ecologización de las iglesias”, que se ha reclamado con frecuencia, han comenzado irremediamente y están en desarrollo (aunque con significativas diferencias de velocidad, profundidad y amplitud).

Dado que en este proyecto la mayoría de las y los autores sólo se han reunido “en el papel del libro”, pero no en la realidad, podría representar un resultado estratégico y una utilización adecuada de la obra el uso de

⁵ Daniel C. Beros y Marisa Strizzi (eds. 2022), p. 18

⁶ Lynn White. “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”. En: Science. 155 (1967) 1203-1207

la colección de un amplio espectro de voces comprometidas con la ecología que presenta, -por ejemplo- en el marco de una serie de seminarios de formación regionales o globales; o incluso de academias interconfesionales sobre ética de la sostenibilidad en colaboración con redes regionales de escuelas de teología, como “Fe para la Tierra” o “Religiones por la paz”.

En un sentido análogo, la biblista argentina Mercedes García Bachmann saluda la edición castellana del Manual Internacional expresándose en los siguientes términos:

Saludamos que este Manual Internacional de Ecodíaconía y Cuidado de la Creación no nos permita la ingenuidad ni la autocomplacencia teológica... (...) Y que lo que hoy es una mesa compartida entre los sures asiático, africano, pacífico y americano se convierta también en el intercambio de saberes y esperanzas con los nortes, los estes y los oestes...⁷

- Se ha puesto en evidencia la intersección entre sensibilización ecológica y transformación de los conceptos de masculinidad y justicia de género

Varias autoras y autores han subrayado que existe una intersección entre los roles y actitudes con que se ve y se trata a las mujeres y a otras personas con diversa identidad sexo-genérica y el rol y las actitudes con que se trata a la naturaleza en determinadas culturas. Las heridas y cicatrices que se infligen a las mujeres y personas de diversa identidad sexo-genérica están estrechamente interconectadas con las heridas y lesiones impuestas a la naturaleza en su conjunto. La lucha por la justicia de género y las luchas relativas a la transformación ecológica deben verse en su relación mutua.

Por lo tanto, la intersección entre las ecoteologías, las teologías del cuerpo, la teología de la tierra fértil, la agroecología y la teología de la comunión de la mesa, en la que participan por igual hombres, mujeres y diversidades, jóvenes y personas ancianas, debe seguir desarrollándose y profundizándose. Los principales estudios realizados en el pasado, así como la actual estrategia global de ACT Alianza, subrayan la interrelación entre la justicia de género y la justicia climática.

⁷ Daniel C. Beros y Marisa Strizzi (eds. 2022), p. 15

Como señala en su aporte la teóloga argentina Marisa Strizzi, integrante del Comité Editorial Internacional Ecuménico de la obra y Coordinadora del Área de Teología en Correlación de REET:

Distintos estudios críticos afirman que existe un fuerte vínculo entre colonialismo, capitalismo y patriarcado. La crítica feminista desde temprano revela la relación que implica la sobre explotación de la tierra, de las mujeres y de las otras especies... Marcella Althaus-Reid pone al descubierto cómo el capitalismo, la economía de mercado y el impulso de globalización ideológica neoliberal encuentran su fundamento en la interrelación de discursos teológicos y políticos dominantes. Y, como ella desmenuza: 'los deseos económicos cursan codo a codo con los eróticos y con las necesidades teológicas'. Toda teología da cuenta de las íntimas conexiones entre las construcciones sexuales y sociopolíticas hegemónicas⁸.

- Responder juntamente a los gritos de la Tierra y al clamor de las y los pobres

Las contribuciones de este Manual Internacional muestran que no existe una contradicción principal entre los enfoques que intentan atender los gritos de las y los pobres y los que intentan responder a los gritos de la creación que sufre. Las iglesias se esfuerzan por combinar una sensibilidad triangular específica hacia la justicia, hacia las personas vulnerables y hacia las criaturas vivas de la creación, como también sostiene el Papa Francisco en la Carta Encíclica *Laudato Si'*. El grito de la Tierra sigue sonando con fuerza en las múltiples manifestaciones de la crisis ecológica contemporánea: sequías, inundaciones y huracanes, destrucción de los ecosistemas que sustentan la vida y niveles sin precedentes de pérdida de biodiversidad, contaminación de la tierra, la atmósfera y las masas de agua, escasez de agua, deforestación, y mil otras formas que exponen el trabajo y la agonía de la Madre Tierra, nuestra Pachamama.

La composición demográfica de la mayoría de las iglesias del Sur global es muy diferente a la de las poblaciones envejecidas del Norte. En los últimos años se han visto masas de niños y jóvenes saliendo a la calle en todo el mundo, en un número grande y creciente, expresando su

⁸ Daniel C. Beros y Marisa Strizzi (eds. 2022), pp. 33-34

frustración por la apatía y la inacción de los dirigentes políticos. Entre los colaboradores de este volumen hay varias autoras y autores jóvenes: escuchar las voces de las generaciones más jóvenes, que nos devuelven la pregunta y nos dicen claramente que no tenemos derecho a robarles su futuro, puede revitalizar el diálogo intergeneracional dentro de las iglesias y las sociedades sobre la justicia climática y la transformación ecológica.

Este punto de vista es subrayado por el ecoteólogo uruguayo Guillermo Kerber en su presentación de la versión regional castellana del Manual Internacional, cuando recuerda que:

A nivel global, el Consejo Mundial de Iglesias ha mostrado desde la década de 1980 que la crisis ambiental no puede ser considerada aisladamente de la crisis social, económica, política. El proceso conciliar Justicia, Paz e Integridad de la Creación dio origen en las décadas siguientes a programas tales como Cuidado de la Creación y Justicia Climática, Eco-Justicia económica y ecológica, la Red Ecuménica del Agua, Eco-Justicia, entre otros... (...) En el año 2015, la encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común del papa Francisco, cataliza la reflexión ecuménica de décadas afirmando que “todo está relacionado” y que hay que escuchar a la vez el grito de los pobres y el grito de la Tierra. No es por azar que la encíclica haya sido publicada el año en que el secretario general de Naciones Unidas convocara una Cumbre sobre el Clima y que la Asamblea General de Naciones Unidas adoptara los Objetivos de Desarrollo Sostenible⁹.

- Accesibilidad desigual de los recursos para la educación ecológica y la investigación sobre el cambio climático y la pérdida de biodiversidad

Sin embargo, la accesibilidad a los recursos éticos, teológicos y estratégicos, a la formación y a los materiales prácticos, sigue siendo bastante desigual y escasa, especialmente en los países del Sur global. Por lo tanto, el Manual Internacional también puede ser visto como un apasionado reclamo por el desarrollo de más y mejores recursos para la formación teológica, de programas de investigación internacionales e

⁹ Daniel C. Beros y Marisa Strizzi (eds. 2022), pp. 22-23

intercontextuales centrados en cuestiones de ecología, cambio climático y cuidado de la creación (algunos de los cuales se indican en la sección IV de la obra).

También necesitamos, tanto a escala regional como mundial, programas de becas ecuménicas más específicos para las generaciones más jóvenes que intentan desarrollar su competencia y experiencia en áreas como la ecoteología, la justicia climática y la ética de la sostenibilidad. De lo contrario, no se podrá dar respuesta a las enormes necesidades de conocimientos especializados y de centros de investigación para la gigantesca transición mundial en términos de transformación ecológica, ni se podrán desarrollar adecuadamente las competencias profesionales y técnicas correspondientes.

A partir de su impronta latinoamericana específica, este desafío en el campo de la educación e investigación teológica al servicio de la ecodíaconía, es recogido por el teólogo mexicano Dan González-Ortega, cuando rescata que:

Desde una educación teológica contextual, a nuestra comunidad educativa latinoamericana y caribeña ‘le interesa acompañar el proceso de construcción discursiva del ‘Vivir Bien’ para aterrizarla como referente político: la sociedad que vamos a construir debe dar alegría y generar convivencia entre personas y otros seres que comparten con nosotras y nosotros su paso por este mundo’¹⁰.

A modo de cierre

Habiendo el proyecto y los principales resultados de este esfuerzo ecuménico singular, comparto como corolario del presente artículo las “palabras de salutación” que brindara el destacado teólogo Jürgen Moltmann a la obra. Pues nos reclaman, con fuerza singular, un compromiso consecuente, que articule y proyecte sus percepciones fundamentales; que profundice y amplíe las experiencias transformadoras que recoge - como horizonte urgente y prometedor de su más pertinente lectura y recepción:

¹⁰ Daniel C. Beros y Marisa Strizzi (eds. 2022), p. 449

This unique International Handbook on Creation Care and Eco Diakonia is bringing together major ‘voices of the global South’. The peoples and nations in Asia, Pacific, Africa and Latin America have been victims of western imperial powers and industrialized modernity. Those who in former centuries had been colonized and exploited by slavery in Africa, Asia or Latin America now raise their voices in this volume. The ‘cry of the earth’ and the ‘cry of the poor’ inseparably belong together. Social and ecological justice are intimately bound together and should never be separated¹¹.

¹¹ Daniel Beros, Eale Bosela *et al.* (eds. 2022), XIII. Mi traducción al castellano: “Este singular Manual Internacional sobre el Cuidado de la Creación y la Ecodiaconía reúne las principales ‘voces del Sur global’. Los pueblos y naciones de Asia, el Pacífico, África y América Latina han sido víctimas de las potencias imperiales occidentales y de la modernidad industrializada. Quienes en siglos pasados fueron colonizados y explotados por la esclavitud en África, Asia o América Latina alzan ahora su voz en este volumen. El ‘grito de la tierra’ y el ‘grito de los pobres’ van inseparablemente unidos. La justicia social y la ecológica están íntimamente unidas y nunca deben separarse”.

Bibliografía

- BEROS, D. BOSELA E. *et al.* (eds. 2022). *International Handbook on Creation Care & Eco-diakonia. Concepts and Theological Perspectives of Churches from the Global South*. Oxford/Buenos Aires: Regnum Books/REET y La Aurora.
- BEROS, D. C. y STRIZZI, M. (eds. 2022). *Manual Internacional de Ecodiaconía y Cuidado de la Creación. Contribuciones desde América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: REET/La Aurora.
- WHITE, L. (1967). “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”. En: *Science*, 155: pp. 1203-1207

NATURALMENTE HUMANOS.

Sobre la dicotomía entre lo natural y lo humano en la teología

Arianne van Andel¹

Resumen

En este artículo la autora problematiza la dicotomía entre lo humano y lo natural en nuestra cosmovisión moderna, y cuestiona la manera en que esta separación ha sido legitimada en la teología, llevando a una desvinculación entre la naturaleza y lo espiritual en la mayoría de las iglesias evangélicas. Desde el contexto de la pandemia y la crisis climática, muestra la insostenibilidad del pensamiento dicotómico e invita a revisar nuestra epistemología para buscar una mirada más holística en que lo humano, lo natural y lo divino se reconectan.

Palabras claves: epistemología, naturaleza, antropología, eco-teología, espiritualidad

Abstract

In this article the author expands on the dichotomy between the human and the natural within our modern worldview, and questions the way in which this dualistic thinking has been legitimized by theology in the separation of the natural from the spiritual world in most evangelical churches. Reflecting on the context of the pandemic and the climate crisis, the article shows the unsustainability of this dichotomic reasoning and invites us to revise our epistemology in the search for a more holistic view in which the human, the natural and the divine are reconnected.

¹ Eco-teóloga reformada, Coordinadora de la Cátedra de Teología y Medio Ambiente en la Comunidad Teológica Evangélica y de Religión y Medio Ambiente en Otros Cruces. Coordinadora de la Alianza Interreligiosa y Espiritual por el Clima en Chile.

Keywords: epistemology, nature, anthropology, eco-theology, spirituality.

En el curso Teología y Medio Ambiente, que se inició este año en la Comunidad Teológica Evangélica, reflexionamos con los y las estudiantes sobre las causas de la crisis ecológica en las narrativas imperantes en la sociedad, incluyendo la tradición cristiana. Nos dimos cuenta que muchas de nuestras experiencias profundas de fe se vinculan con la naturaleza, pero que no solemos tematizar este hecho. En gran parte de las iglesias, la naturaleza sigue siendo el trasfondo del actuar humano y de Dios, sin tener protagonismo o subjetividad. Lo espiritual se ve lejano de lo natural y el ser humano, para poder ser espiritual, de alguna forma también se tiene que alejar de una preocupación por lo material, por la naturaleza. Junto con una interpretación de la escatología que coloca la salvación en un más allá de la Tierra, la separación de lo natural de lo espiritual y de lo natural de lo humano, ha llevado a que muchas iglesias evangélicas no tengan el tema ambiental en su radar de preocupación. En este ensayo, basado en un artículo anteriormente publicado en mi libro *Teología en Movimiento*, analizo la dicotomía entre naturaleza y seres humanos y sus consecuencias en la teología².

La eco-teología y específicamente la teología ecofeminista, ha alertado desde hace tiempo que la epistemología de nuestro mundo occidental, incluyendo nuestro pensamiento teológico, está en gran parte basado en binarios o dicotomías jerarquizadas. Teólogas como Catherine Halkes, Rosemary Radford Ruether e Ivone Gebara tematizan las dicotomías Cultura-Naturaleza, Cielo-Tierra, Espíritu-Cuerpo, Razón-Emoción, Varón-Mujer³. En estas dicotomías la primera parte del binario –cultural, racional y espiritual– está más valorado y además asociado al género masculino. Gebara agrega que en la teología estos binarios suelen interpretarse de manera esencialista:

La epistemología propia del cristianismo y particularmente desarrollado en la Iglesia Católica, afirma las verdades de la fe

² A. van Andel (2021). *Teología en Movimiento. Ensayos eco-teológicos y feministas para tiempos de cambio*. Miami: Juan UNO1, 223-258.

³ Por ejemplo: Catherina J.M. Halkes (1989). *...en alles zal worden herschapen. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur*. Baarn: Ten Have, 17-26.

como inmutables en el interior mismo del proceso histórico. Es como si todo cambiase, pero algunas cosas permanecieran siempre iguales para garantizar la inmutabilidad de Dios. Este esquema, que encubre la estructura básicamente dualista de la teología cristiana, no permite la formulación de los valores humanos inherentes a la experiencia de los seguidores de Jesús de forma diferente de aquella establecida dogmáticamente y considerada como verdad incuestionable⁴.

Los y las estudiantes en el curso de Teología y Medio Ambiente confirmaron la necesidad de superar estos dualismos y llegar a una percepción del mundo más holístico. En este ensayo profundizamos en el origen del carácter dicotómico de nuestro pensamiento y su vínculo con la cosmovisión moderna, y problematizamos en especial el binario de lo natural y lo humano en el contexto de la crisis ecológica.

El origen de nuestras dicotomías

La manera dualista de pensar el mundo tiene sus orígenes en la filosofía Platónica y el pensamiento griego. En la teología, San Agustín y después Lutero, son los que ponen su sello dualista al pensamiento dogmático. Simultáneamente, ha tenido un impulso fuerte en el tiempo de la Ilustración (Siglo XVII) con el surgimiento de la ciencia moderna, que empezó a conocer la realidad dividiéndola en partes. “Conocer era dividir”. Aunque esta manera de conocer el mundo ha traído grandes avances en el conocimiento académico, su pretensión universalista ha causado la desvalorización de muchos otros sistemas de conocimiento. Es por eso que, De Sousa Santos plantea la necesidad de un distanciamiento del pensamiento crítico europeo con el objetivo de “abrir espacios analíticos para las realidades que son “sorprendentes” porque son nuevas o han sido ignoradas o invisibilizadas, es decir, consideradas no existentes por la tradición crítica eurocéntrica”⁵.

⁴ Ivone Gebara (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Editorial Trotta, 65.

⁵ Boaventura de Sousa Santos, “Epistemologías del Sur”. En: *Epistemologías del Sur - Epistemologías do Sul*, Boaventura De Sousa Santos ... [et al.]; coordinación general de María Paula Meneses; Karina Andrea Bidaseca - 1a ed. Ciudad Autónoma de

La ecología ha ido mostrando, junto con la nueva ciencia, que el mundo está interconectado de manera muy compleja. Leonardo Boff ha escrito extensamente sobre esta “nueva historia” de la Creación, que muestra el planeta como un organismo vivo, con una interdependencia que se despliega hacia cada vez más diversidad: “De este modo, la Tierra surge como un inmenso super-organismo vivo que se auto-regula y que James E. Lovelock denomina «Gaia», que era el nombre que daban los griegos a la diosa Tierra, en la que pensaban como algo vivo”⁶.

La magnitud y complejidad de las interconexiones entre todo lo vivo está, por ejemplo, muy bien demostrado en el documental de Latif Nasser: “Connected, the hidden science of everything” (Conexiones)⁷. A pesar de estos descubrimientos científicos, seguimos hablando del mundo en categorías que simplifican y dividen. La tradición cristiana muchas veces sigue esta misma tendencia.

Las dicotomías que conocemos del pensamiento europeo moderno han sido criticadas por intelectuales de otras culturas, especialmente por su jerarquización y peso colonial. Conocido es en este sentido, la crítica de Edward Said en su libro *Orientalismo*, sobre el pensamiento occidental acerca del Oriente. Said muestra cómo la dicotomía occidental y oriental, pensada desde Occidente, ha objetivizado y estereotipado a las culturas orientales de una forma despectiva e irreal, alineado con los intereses del poder dominante: “(...) La cultura europea adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente, al que consideraba una forma inferior y rechazable de sí misma”⁸.

Mignoli y Schiwy describen cómo esta misma manera dicotómica jerarquizada se impuso en Latinoamérica con la colonización:

Quizás el problema más común y ampliamente discutido de las dicotomías en el pensamiento occidental es la lógica generalizada

Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: Centro de Estudos Sociais (CES), 2018: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias_del_sur_2018.pdf, 26.

⁶ Leonardo Boff (2008). *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*. Maliaño: Sal Terrae, 51.

⁷ Documental “Connected, the hidden science of everything”. Producción: Christopher Collins (et al.) Presentación: Latif Nasser. Zero Point Zero Production Inc, Netflix 2020.

⁸ Edward W. Said (2002). *Orientalismo*. Madrid : Editorial Debate, 22.

que las subyace. Aunque dicotomías podrían ser identificadas en comunidades y sociedades antes o paralelas a la macro-narrativa de la civilización occidental, nuestra preocupación está con la remodelación de las dicotomías jerárquicas y contradictorias impuestas por la expansión de la civilización occidental. Dicotomías, en el mundo moderno/colonial (i.e. desde 1500, con la emergencia del circuito Atlántico) han sido organizadas (y siguen siendo reproducidas) como diferencias coloniales⁹.

Respecto a la religión, llama la atención en este sentido la dicotomía entre lo religioso y lo pagano, donde lo pagano es visto como “hereje” e “incorrecto”. Los pueblos originarios en Latinoamérica sufren los estigmas que conlleva esta dicotomía hasta el día de hoy. Las dicotomías jerarquizadas objetivizan al “otro lado” como “opuesto”, y tienden hablar “*sobre* lo otro, más que *con* lo otro”.

¿La necesidad de dicotomías?

Nuestro conocimiento está tan impregnado de “categorías” dicotómicas, que al criticarlas surge la pregunta de si podemos vivir sin ellas. Cuestionar las dicotomías para mí no significa relativizar toda la posibilidad de llegar a alguna afirmación consensuada sobre la realidad. Menos cuestionar los métodos científicos en sí. Eso es importante clarificar en épocas de posverdad. Decir que los métodos de la ciencia moderna no sirven para nada sería crear otra dicotomía.

Es obvio que hacemos afirmaciones de la realidad que necesitan ser averiguadas, sobre la cual racionalmente necesitamos encontrar acuerdos

⁹ Walter D. Mignolo and Freya Schiwy, “Beyond Dichotomies, Translation/transculturation and the Colonial Difference”. En: Elisabeth Mudimbe-Boyi. (ed.) *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures, and the Challenge of Globalization*. Albany: State University of New York Press, 2002, 251: “Perhaps the most common and widely discussed problem of dichotomies in Western thought is the pervasive logic that underlies them. Although dichotomies could be identified in communities and societies either before or next to the macro-narrative of Western civilization, our concern here is with the reshaping of the hierarchical and contradictory dichotomies imposed through the expansion of Western civilization. Dichotomies, in the modern/colonial world (i.e. since 1500, with the emergence of the Atlantic circuit), have been organized and are still being reproduced as colonial differences”. (Traducción por la autora).

mínimos de convivencia. En ámbitos de derechos y dignidad humana a veces es imprescindible pensar en dicotomías claras: verdad o mentira, atropello o no a los derechos humanos, votos válidos o no válidos, corrupción o no, injusticia o no. Pero también en estos casos es necesario contextualizar, y ver las situaciones concretas, con sus saberes. Como dice De Sousa Santos acertadamente:

Las Epistemologías del Sur no buscan reemplazar las Epistemologías del Norte y poner al Sur en el lugar del Norte. Su objetivo es superar la dicotomía jerárquica entre el Norte y el Sur. El Sur que se opone al Norte no es aquel Sur que el Norte constituyó como víctima, sino un Sur que se rebela para superar el dualismo normativo existente. La cuestión no es borrar las diferencias entre el Norte y el Sur, sino borrar las jerarquías de poder que los habitan¹⁰.

En lo que sigue tematizo la dicotomía jerárquica de lo natural y lo humano, y su impacto en la teología. Muestro que la realidad misma nos desafía en nuestras estructuras mentales. Reflexiono sobre la manera en que la pandemia nos mostró los límites de esta dicotomía, más claro aún de lo que ya lo estaba haciendo la crisis ecológica y el cambio climático en específico. Finalmente muestro algunas propuestas teológicas, que tratan de superar este dualismo, en pos de una reconexión desde las iglesias con la naturaleza y su cuidado.

Lo natural y lo humano

En el evento reciente de la pandemia del coronavirus, la separación entre lo humano y lo natural se volvió difusa. Desde el inicio de la propagación del coronavirus se discutió sobre si éste se originó humanamente en un laboratorio, o si fue un accidente de la “naturaleza”. Aunque hay un consenso oficial de que el virus “saltó” desde un murciélago en un mercado chino a un ser humano, cada tanto tiempo se levantó un científico o político que aseguraba que fue creado por seres humanos, a propósito, o por casualidad¹¹. Científicos/as discuten si

¹⁰ De Sousa Santos, “Epistemologías del Sur”, 35.

¹¹ Vea, por ejemplo: Redacción médica, “Covid-19: los datos que indicarían que se creó en un laboratorio chino”, en:

tenemos que considerar a la pandemia un desastre o catástrofe “natural” o no, sobre todo con el objetivo de analizar nuestra respuesta más adecuada según categoría¹².

La discusión nos indica una situación más profunda, lo que ya estaba saliendo a la luz en las reflexiones sobre el cambio climático: no es tan clara la división entre lo humano y lo natural. No obstante, nuestra percepción de esta separación y el lenguaje que usamos, determina gran parte de la responsabilidad que tomamos por lo que ocurre, y nuestra estrategia para enfrentarlo.

Lo que tenemos que asumir es que, como especie, ya hemos intervenido de tal forma en la naturaleza, que las categorías “humana” o “natural” se complejizan. El médico y activista ambiental Hernán Sandoval explicó en un seminario que la propagación de este virus tenía que ver con un traspaso del mundo animal salvaje al mundo humano, debido a la intervención humana en el mundo natural. Cada vez más las urbanizaciones se extienden y ocupan los hábitats de especies salvajes, aumentando la posibilidad de transmisión de virus y bacterias no humanas a nuestra especie. Lo mismo pasa, afirmaba, donde la bioindustria manipula cantidades de animales domesticados en espacios muy reducidos, como es el caso de la crianza de pollos o cerdos para el consumo. Ahí se genera una disminución de la variedad genética que debilita a estas especies, y las hace más propensas a enfermedades, que fácilmente se transmiten a seres humanos, como hemos visto con la gripe aviar y la gripe porcina¹³.

Vandana Shiva escribe que, en los bosques tropicales como la Amazonia, encontramos miles de virus y bacterias, bien guardados en

<https://www.redaccionmedica.com/secciones/sanidad-hoy/origen-coronavirus-laboratorio-chino-covid-2180>, accedida el 23/11/2020.

¹² Sandrine Revet, “¿Puede la crisis del Covid-19 considerarse un desastre ‘natural’?” En: SciencesPo Centre de Recherches Internationales, entrevista por Miriam Perier. En: <https://www.sciencespo.fr/cei/fr/content/puede-la-criisis-de-covid-19-considerarse-un-desastre-natural>, accedida el 23/11/2020; José Massa, “El coronavirus es una catástrofe natural, no una guerra” en: https://cincodias.elpais.com/cincodias/2020/03/24/opinion/1585068265_358106.html, accedida el 23/11/2020.

¹³ Apuntes exposición de Hernán Sandoval, Médico Cirujano y Decano Facultad de Ciencias de la Salud Universidad de Las Américas-UDLA, Reunión con la Mesa Ciudadana sobre Cambio Climático Chile, 1 de abril, 2020.

muchas especies. Si destruimos estos bosques, éstas fácilmente se pueden liberar hacia nosotros¹⁴. Lo mismo cuenta por los hielos en los glaciares y el Ártico. El problema que enfrentamos es “natural”, porque no “creamos” el virus, y su origen viene de otras especies, pero es “humano”, ya que nosotros hemos causado las condiciones para su propagación. Se trata, más que nada de una consecuencia de la disminución de la biodiversidad, “madre de todas las batallas”, según Sandoval. La variedad de especies en nuestra tierra mantiene un balance en el sistema vida, que nos sostiene. Si este equilibrio se pierde, y las especies mueren o se enferman en ambientes que reducen su dignidad, estamos todos y todas mucho más expuestos/as a enfermedades.

El coronavirus no tiene directamente que ver con el cambio climático, pero la pérdida de biodiversidad se ve agravada por el cambio climático. Y el cambio climático es causado por la especie humana, aunque la discusión sobre eso ha sido aún más fuerte que con el coronavirus. ¿No fue el clima asunto natural, y –en tiempos precientíficos– asunto de Dios? ¿No es arrogancia decir que nosotros somos capaces de intervenir en el clima? Todavía hay grupos –sobre todo religiosos– que argumentan así, diciendo que el clima ha cambiado siempre, con o sin nosotros. Sin embargo, la ciencia climática ha probado con certeza que nuestra especie ha sido capaz, por la quema indiscriminada de combustibles fósiles, el cambio de uso de suelo y la deforestación, de cambiar la concentración de CO₂ y otras GEI¹⁵ en la atmósfera, elevando así la temperatura promedio en la Tierra¹⁶. El cambio climático es natural en sus síntomas, pero es claramente creado por nosotros los seres humanos que intervenimos en los procesos naturales. Los huracanes que azotan Centroamérica y Florida mientras escribo este, son humanos y naturales a la vez. Somos responsables de estos desastres. No son enviados por Dios.

El coronavirus y el cambio climático nos muestran que las categorías “humano” y “natural” se necesitan repensar. Porque, aunque nos cuesta convencernos: lo humano ES natural. Lo único es que la especie humana

¹⁴ Rachel Berry, “Ecological Reflections on the Coronavirus from Dr. Vandana Shiva”, *Sierra Harvest*, 27 de marzo, 2020. En: <https://sierraharvest.org/ecological-reflections-on-the-corona-virus-from-dr-vandana-shiva/>, accedida el 03/05/2020.

¹⁵ GEI: Gases de Efecto Invernadero.

¹⁶ IPCC, AR5 Synthesis Report: Climate Change 2014. En: <https://www.ipcc.ch/report/ar5/syr/>, accedida el 29/11/2020.

está siendo una fuerza “natural” con tanta influencia en la Tierra que llamamos a nuestra época Antropoceno, la edad de los humanos¹⁷. Y eso no es buena noticia, tampoco para nosotros. La separación entre lo humano y lo natural en nuestro lenguaje está expresado en el desastre que estamos generando. En este sentido, son importantes los aportes de ambientalistas y eco-teólogo/as que han señalado que el mismo concepto de “naturaleza” y “natural” es una construcción occidental.

Rosemary Radford Ruether clarifica lo problemático de la palabra “naturaleza” en la cultura occidental:

La palabra naturaleza es usada en cuatro sentidos diferentes (...): (1) como lo que es “esencial” a un ser; (2) como la suma total de la realidad física, incluyendo a los/as humanos; (3) como la suma total de la realidad física, excluyendo los/as humanos; y (4) como el mundo “creado” aparte de Dios y la gracia divina. (...) Sin embargo nosotros, particularmente en el Occidente, hemos construido un concepto de nosotros mismos como seres humanos por sobre todo lo que no es humano, y así hemos construido nuestro concepto de “naturaleza” como no-humano y no-divino a la vez¹⁸.

“No podemos pretender estar sanos en un mundo que está enfermo”, escribió el papa Francisco en una misiva para el 5 de junio 2020, Día Mundial del Medio ambiente, dando cuenta de la interconexión intrínseca entre lo natural y lo humano¹⁹. Sin embargo, la dicotomía

¹⁷ Liz-Rejane Issberner y Philippe Léna, “Antropoceno, la problemática vital de un debate científico”. En: *Correo de la UNESCO, Un solo mundo, múltiples voces*. En: <https://es.unesco.org/courier/2018-2/antropoceno-problematica-vital-debate-cientifico>, accedida el 25/11/2020.

¹⁸ Rosemary Radford Ruether (1992). *Gaia and God, An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York: HarperCollins Publishers, 5: “The word *nature* is used in four distinct senses in Western culture: (1) as that which is “essential to a being; (2) as the sum total of physical reality, including humans; (3) as the sum total of physical reality apart from humans; and (4) the “created world apart from God and divine grace. (...) Yet we, particularly in the West, have constructed our concept of ourselves as humans against all that is nonhuman, and thereby constructed our concept of “nature” as both the nonhuman and the non-divine” (Traducción propia).

¹⁹ EFE, “Papa Francisco: ‘No podemos pretender estar sanos en un mundo enfermo’”. *Cooperativa*, 6 de junio, 2020. En: <https://www.cooperativa.cl/noticias/mundo/vaticano/papa-francisco/papa-francisco->

entre lo natural y lo humano también ha influenciado grandemente nuestra teología.

Lo humano y lo natural en la teología

El carácter “antropocéntrico” de la teología cristiana ha sido cuestionado desde el artículo de Lynn White de 1967 en *Science*, donde acusa la tradición cristiana no solo de un dualismo entre hombre y naturaleza, sino también de la convicción que era la voluntad de Dios que los seres humanos explotáramos la Tierra para nuestro propio beneficio²⁰. La dicotomía entre lo humano y lo natural en la tradición cristiana se ha vinculado con otras dicotomías jerárquicas paralelas: lo espiritual es considerado humano, lo terrenal natural, lo sagrado humano, lo profano natural.

Para Dios tenemos imágenes humanas o naturales, pero ha sido difícil integrar las dos, porque en la tradición cristiana ha sido muy importante que Dios es Espiritual, y por eso NO parte de lo material de la naturaleza. El papa Francisco reafirma que la tradición judeocristiana hace una separación entre Dios y su creación, enfatizando que la naturaleza es frágil y necesita nuestra protección: “Sin dejar de admirarla por su esplendor y su inmensidad, ya no le atribuyó carácter divino. De esta manera se destaca todavía más nuestro compromiso ante ella”²¹.

Sin embargo, más que percibir a Dios como creador en lo cotidiano de la vida de que somos parte, se suele asociar a Dios con procesos que nos sobrepasan en entendimiento, como desastres naturales o enfermedades. En tiempos de coronavirus hemos visto un renovado debate de grupos conservadores cristianos sobre el rol de Dios en la pandemia. ¿Es esta pandemia un castigo de Dios por algún comportamiento humano? O, según el clásico dilema de la teodicea: ¿Por qué Dios no interviene para detener el virus? ¿no puede o no quiere, o ni siquiera es consciente de su existencia?

no-podemos-pretender-estar-sanos-en-un-mundo-enfermo/2020-06-05/195239.html, accedida el 29/11/2020.

²⁰ Lynn White. “The Historical Roots of Our Environmental Crisis”, *Science*, vol. 155, núm. 3767, 1203-1207, 1967. En: <http://science.sciencemag.org/content/155/3767/1203>, accedida el 10/09/2016.

²¹ Francisco (2015). *Carta Encíclica: Laudato Si'. Sobre el cuidado de nuestra casa común*. Ciudad del Vaticano, párr. 78.

Lo que se revela acá es una imagen de Dios que sugiere que Dios es el que manda a los procesos naturales. Esa es una suposición que ha sido compleja en todos los momentos en que la naturaleza despliega sus fuerzas destructivas, pero se hace aún más espinoso ahora que ya no es tan fácil separar los acontecimientos de la naturaleza de los causados por nosotros mismos. La imagen de Dios como castigador en sí es sumamente humana, porque la naturaleza no suele tener una “razón de retribución justa” en su actuar. Las personas que creen que sí es así necesitan encontrar razones para el castigo, que generalmente reflejan sus propios prejuicios o enemigos, sea contra una cierta orientación sexual, opciones políticas determinadas, o el alejamiento espiritual de otros humanos. Con eso quitamos nuestra responsabilidad en el problema ecológico y lo cargamos en Dios, visto como un parche o un superhumano héroe que puede resolver nuestros problemas²².

Vinculado a la dicotomía humano y natural en las imágenes de Dios encontramos la dicotomía transcendencia e inmanencia, parte de mucha discusión teológica profunda, que tampoco logra bien ir más allá de la división. La teología cristiana da una posibilidad de superarlo en Jesús, donde se encuentran la inmanencia y la transcendencia en una sola persona, pero queda restringido a un ser humano. Aunque Dios debería superar todas nuestras dicotomías, la pregunta es si podremos valorar y alabar a Dios en los ecosistemas y la Tierra, si no valoramos lo natural como a nosotros mismos.

¿Tiene Dios que ver con el coronavirus o el cambio climático? Seguramente no, de una forma directa y castigadora, pero es difícil decir que no tiene nada que ver. Es una discusión teológica, de épocas, hasta qué punto Dios está presente en su creación, y de qué manera. Me atrae la posición pan-en-teísta de Spinoza, Boff y McFague. Sallie McFague propone explorar la metáfora de la Tierra como “cuerpo de Dios”, como una imagen que contrarresta la distancia de Dios de su creación en las imágenes monárquicas²³. El pan-en-teísmo hace posible afirmar que Dios sufre con el resto de la creación bajo el maltrato de los seres humanos, y que se encuentra su Espíritu en las fuerzas que se resisten a

²² Vea sobre la tendencia humana de proyectar nuestras cualidades en Dios: Reza Aslan, *Dios. Una historia humana*. Santiago de Chile: Penguin Random House, 2019.

²³ Sallie McFague (1994). *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Maliaño: Sal Terrae, 109-153.

la muerte de su creación en conjunto. Por otro lado, justo porque Dios en la tradición cristiana no es idéntico a su creación, las fuerzas destructivas de ella no necesitan ser interpretadas como “acciones de Dios”. Menos, si eso significa que huimos de nuestra propia responsabilidad como seres humanos en la situación que hemos creado.

Las dicotomías entre cielo y tierra, espíritu y cuerpo y razón y emoción en la teología también se revelan en la antropología, y muestran la tensión entre nuestro ser “polvo de la tierra” e “Imagen de Dios”, que determina nuestro papel como seres humanos en relación con el resto de la creación. Un tema complejo en todo eso es hasta dónde creemos que en la creación se reflejan leyes naturales que nos determinan como seres humanos y qué tienen que ver estas leyes con Dios. Cada vez más la ciencia descubre que la naturaleza tiene un orden definido, evolutivo, que despliega hacia una diversidad cada vez más grande. Por su perfección es atractivo asociar ese diseño con Dios, pero eso también significa que volvemos a asociar a Dios con un cierto determinismo. ¿Es el impulso de la evolución igual a la voluntad de Dios? Pero ¿dónde cabemos nosotros ahí como seres humanos? ¿Dónde desafiamos estas leyes y dónde las seguimos? Para la teología es un desafío repensar este tema a la vista del COVID y la crisis ecológica, en una manera que estimula nuestra responsabilidad por el conjunto de la vida, más que nos la quita como víctimas pasivas de la voluntad de Dios.

La misma tendencia de dicotomizar se percibe cuando tratamos de vincular lo sagrado a la naturaleza. Pedro Pablo Achondo lo tematiza bien en su artículo “Hacia una ecoteología crítica y lúdica”, cuando describe que somos también nosotros mismos quienes definimos lo que en la naturaleza merece ser llamado “sagrado” o no. Cuando hablamos de lo asombroso de la creación muchas veces tenemos una visión romántica de “lo salvaje”, prístino, intocado y virgen. Llamamos algunos territorios “santuarios de la naturaleza”, mientras otros pueden ser “zonas de sacrificio”.

La sacralización de la naturaleza no humana –y no intervenida por el humano; o antropocéntricamente elegida por él– aparece, muchas veces, como un subproducto del capitalismo –verde– en tiempos de crisis (Tsing, 2017). Expertos humanos se encargarán

de decidir y designar qué especies merecen ser sacralizadas y separadas del resto profano²⁴.

¿Quién decide qué es sagrado de la naturaleza y qué no? ¿Qué puede ser sacrificado y qué no? ¿Podemos matar a millones de visones porque, en vez de darnos piel, tienen un virus que nos amenaza?²⁵ ¿Podemos hacer comida artificial desde monocultivos y producir biocombustible con una agricultura que amenaza a grandes territorios amazónicos e indígenas? ¿Podemos cambiar el clima con métodos de geoingeniería para salvar “el mundo”?

Tengo la hipótesis que la ecología en nuestras iglesias y teologías sigue siendo un tema “marginal” a causa de todas estas dicotomías que describí. Vemos que cuidar la naturaleza es algo terrenal, algo concreto en nuestras actividades, aparte de lo espiritual. Alabamos las maravillas de Dios en la naturaleza, pero sin asociarla con nuestra propia corporalidad, o las calles en que vivimos. En mi experiencia la prioridad de muchas comunidades cristianas sigue conectada con lo que se percibe como “la misión esencial” de la iglesia: el culto, el estudio bíblico, el pastorado y la ayuda social. No en desmedro de los esfuerzos que algunas iglesias hacen para incorporar el tema del medio ambiente, cuesta transversalizarlo. La ecología es asociada con los árboles, huertos, plantas y flores, y menos con nuestros edificios, nuestra economía, nuestro estilo de vida: transporte, energía, dieta. Seguimos viendo el trabajo por “el cuidado de la creación” como una responsabilidad para algo que está “fuera” de nosotros, no como “autocuidado”.

Es urgente repensar nuestra manera de percibir la naturaleza, y empezar a habitar otras palabras para el sistema vivo del que somos parte: como Gaia, o Misterio de Vida. También sería interesante explorar más la idea de que Dios pueda estar presente justamente en la superación de la dicotomía que creamos entre la naturaleza y nuestra especie, invitando a

²⁴ Pedro Pablo Achondo, “Hacia una ecoteología crítica y lúdica”, *Religión e Incidencia Pública*, núm. 7, 2019, 25. En: <http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/numero-7/>, accedida el 29/11/2020.

²⁵ Morten Buttler, “Dinamarca sacrifica más de 15 millones de visones por coronavirus”, Perfil, en: <https://www.perfil.com/noticias/internacional/bc-mutacion-de-covid-en-visones-daneses-genera-nuevas-restricciones.phtml>, accedida el 28/11/2020.

ver a Dios en el espacio entremedio, o atravesando la relación con el mundo que habitamos, como sugiere Panotto²⁶.

Más allá de las dicotomías

Si buscamos ir más allá de las dicotomías, necesitamos crear nuevos lenguajes. Y eso es un lindo desafío para la teología cristiana, con la ayuda de la poesía, los testimonios de vida y los ritos espirituales. Iniciemos con un tiempo de escucha, de silencio, del no saber, para que surjan nuevas formas de nombrar. Para terminar este ensayo, doy algunas pistas más de lugares donde podemos empezar a deconstruir y reconstruir.

Primero, la teología bíblica no tiene las dicotomías modernas que he descrito. Sus orígenes hebreos más bien cuestionan las exclusiones que hacemos por dogmas dicotómicos. Es muy interesante ver los relatos bíblicos bajo la luz de la voz de la naturaleza, que muchas veces está conectada a Dios, pero también se vincula estrechamente con el actuar de los seres humanos. En las acciones de Jesús, la espiritualidad interna y la acción externa van de la mano. Sus metáforas y relatos están llenos de los elementos cotidianos de la naturaleza, y se encuentra en una relación tan estrecha con las fuerzas de la naturaleza, que calma las tormentas, que son simultáneamente humanas y naturales.

Segundo, hay un camino ya hecho por científicos sociales y teólogos y teólogas, que nos ayudan a profundizar más en una nueva epistemología desde diferentes ángulos. Sociólogos como Boaventura De Sousa Santos con sus propuestas de “decolonizar el saber” y “la ecología de saberes” hacen buenas propuestas desde la cual podemos repensar la teología²⁷,

²⁶ Nicolás Panotto, “Posdesarrollo ecológica, diferencia e identidades socio-culturales: ‘lo divino entre-medio’ como un aporte a la epistemología de la ecoteología”. Taller de Oikotree sobre Educación Transformadora, del 3 al 9 de febrero de 2015, Matanzas, Cuba. En: https://www.academia.edu/11791979/Posdesarrollo_diferencia_e_identidades_socio_culturales_lo_divino_entre_medio_como_aporte_a_una_epistemolog%C3%ADa_de_la_ecoteolog%C3%ADa, accedida el 23/11/2020.

²⁷ Boaventura de Sousa Santos (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 29-62. En: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_final%20-%20C%C3%B3pia.pdf, accedida el 29/11/2020.

como también la filósofa y teóloga Ivone Gebara con sus cuestionamientos de binarios del bien y del mal, de muerte y de vida²⁸. Leonardo Boff está abogando por la razón cordial y el senti-pensar²⁹. Raimon Panikkar llama a la intuición cosmoteándrica, donde asumimos la interdependencia entre el cosmos, *theos* y nosotros mismos³⁰. La teología feminista integra la cotidianidad en las narrativas cristianas.

También podemos aprender muchísimo de los pueblos originarios de Latinoamérica para incorporar nuevas categorías en nuestro lenguaje. El discurso del vicepresidente Choquehuanca en Bolivia, el 9 de noviembre 2020, da una muestra de la riqueza de epistemologías menos binarias ya presentes en Latinoamérica:

Hemos heredado una cultura milenaria que comprende que todo está interrelacionado, nada está dividido, nada está fuera (...). Por eso nos dicen que todos vayamos juntos, que nadie quede atrás. Que todos tengan todo, que a nadie le falta nada. Que el bienestar de todos es el bienestar de uno mismo³¹.

Habló del concepto Ayllu:

Ayllu no es solamente organización de la sociedad de seres humanos, es un sistema de organización de vida de todos los seres, de todo lo que existe, de todo lo que fluye en equilibrio en nuestro planeta o Madre Tierra³².

Son solo algunas entradas para una teología que sea ecológica en su integralidad: con una mirada holística de la realidad, más

²⁸ Ivone Gebara (2014). *Filosofía feminista. Brevisima introducción*. Montevideo: Doble Clic Editoras, 17-49.

²⁹ Leonardo Boff (2015). *Derechos del corazón. Una inteligencia cordial*. Madrid: Editorial Trotta.

³⁰ Raimon Panikkar (1999). *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Editorial Trotta.

³¹ CNN Chile, “Bolivia: El primer discurso del vicepresidente Choquehuanca reivindicó la sabiduría ancestral”, *CNN Chile*, 9 de noviembre, 2020, párr. 2. En: https://www.cnnchile.com/mundo/discurso-david-choquehuanca-vicepresidente-bolivia_20201111/, accedida el 28/11/2020.

³² CNN Chile, “Bolivia: El primer discurso”, párr. 4.

fenomenológica y contextual, donde somos más humanos frente a la naturaleza, y más conectados con nuestra propia naturalidad como humanos. Desde esta reconexión, puede brotar una teología y una espiritualidad acorde al contexto de la crisis ecológica que vivimos, en que como cristianos y cristianas nos sentimos verdaderamente responsables y con la vocación de proteger este gran misterio interconectado de la vida que Dios nos regaló.

Bibliografía

- ANDEL, van. A. (2021). *Teología en movimiento. Ensayos eco-teológicos y feministas para tiempos de cambio*. Miami: JuanUNO1.
- ACHONDO, Pedro Pablo (2019). “Hacia una ecoteología crítica y lúdica”. *Religión e Incidencia Pública*, núm. 7, 11-31. En: <http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/numero-7/>, accedida el 29/11/2020.
- ASLAN, Reza (2019). *Dios. Una historia humana*. Santiago de Chile: Penguin Random House.
- BBC News Mundo. 19 de noviembre, 2018. “5 emociones que no son exclusivas de los humanos”. *BBC News*. En: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-46116495>, accedida el 29/11/2020.
- BERRY, Rachel. 27 de marzo, 2020. “Ecological Reflections on the Coronavirus from Dr. Vandana Shiva”. *Sierra Harvest*. En: <https://sierraharvest.org/ecological-reflections-on-the-coronavirus-from-dr-vandana-shiva/>, accedida el 03/05/2020.
- BOFF, Leonardo (2008). *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*. Maliaño: Sal Terrae.
- BOFF, Leonardo (2015). *Derechos del corazón. Una inteligencia cordial*. Madrid: Editorial Trotta.
- CNN Chile. 9 de noviembre, 2020. “Bolivia: El primer discurso del vicepresidente Choquehuanca reivindicó la sabiduría ancestral”. *CNN Chile*. En: https://www.cnnchile.com/mundo/discurso-david-choquehuanca-vicepresidente-bolivia_20201111/, accedida el 28/11/2020.
- De SOUSA Santos, Boaventura (2002). “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”. En: *El otro derecho*, núm. 28, 59-83. Bogotá D.C., Colombia: ILSA.
- De SOUSA Santos, Boaventura (2018). “Epistemologías del Sur”, En: *Epistemologías del Sur - Epistemologías do Sul*, Boaventura De Sousa Santos ... [et al.]; coordinación general de María Paula Meneses; Karina Andrea Bidaseca - 1a ed. (Ciudad Autónoma

- de Buenos Aires: CLACSO; Coímbra: Centro de Estudos Sociais – CES. En: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias_del_sur_2018.pdf, accedida el 23/11/2020.
- De SOUSA Santos, Boaventura (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce. En: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%200el%20saber_final%20-%20C%C3%B3pia.pdf, accedida el 29/11/2020.
- Documental “Connected, the hidden science of everything”. 2020. Producción: Christopher Collins (et al.), presentado por Latif Nasser, Zero Point Zero Production Inc, Netflix.
- DW. 30 de julio, 2019. “Bolsonaro expresa su intención de legalizar la minería en la Amazonía”. *Deutsche Welle*. En: <https://www.dw.com/es/bolsonaro-expresa-su-intenci%C3%B3n-de-legalizar-la-miner%C3%ADa-en-la-amazon%C3%ADa/a-49796241>, accedida el 29/11/2020.
- EFE. 6 de junio, 2020. “Papa Francisco: ‘No podemos pretender estar sanos en un mundo enfermo’”. *Cooperativa*. En: <https://www.cooperativa.cl/noticias/mundo/vaticano/papa-francisco/papa-francisco-no-podemos-pretender-estar-sanos-en-un-mundo-enfermo/2020-06-05/195239.html>, accedida el 29/11/2020.
- FRANCISCO (2015). *Carta Encíclica: Laudato Sí’. Sobre el cuidado de nuestra casa común*. Ciudad del Vaticano.
- GEBARA, Ivone (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- GEBARA, Ivone (2014). *Filosofía feminista. Brevisima introducción*. Montevideo: Doble Clic Editoras.
- HALKES, Catharina J.M. (1989). *...en alles zal worden herschapen. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur*. Baarn: Ten Have.
- IPCC. 2014. AR5 Synthesis Report: Climate Change 2014. En: <https://www.ipcc.ch/report/ar5/syr/>, accedida el 29/11/2020.

- ISSBERNER, Liz-Rejane y Philippe Léna (2018). “Antropoceno, la problemática vital de un debate científico”. En: *Correo de la UNESCO, Un solo mundo, múltiples voces*. En: <https://es.unesco.org/courier/2018-2/antropoceno-problematica-vital-debate-cientifico>, accedida el 25/11/2020.
- MASSA, José (2020). “El coronavirus es una catástrofe natural, no una guerra”. En: https://cincodias.elpais.com/cincodias/2020/03/24/opinion/1585068265_358106.html, accedida el 23/11/2020.
- McFAGUE, Sallie (1994). *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Maliaño: Editorial Sal Terrae.
- MIGNOLO, Walter D. y Freya Schiwy (2002). “Beyond Dichotomies, Translation/transculturation and the Colonial Difference”. En: Elisabeth Mudimbe-Boyi (ed.) *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures, and the Challenge of Globalization*, Albany: State University of New York Press.
- MOLTMANN, Jürgen (1987). *Dios en la Creación*. Salamanca: Sígueme.
- PANIKKAR, Raimon (1999). *La intuición cosmoteándrica: las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Editorial Trotta.
- PANOTTO, Nicolás (2015). “Posdesarrollo ecología, diferencia e identidades socio-culturales: ‘lo divino entre-medio’ como un aporte a la epistemología de la ecoteología”. Taller de Oikotree sobre Educación Transformadora, del 3 al 9 de febrero de 2015, Matanzas, Cuba. En: https://www.academia.edu/11791979/Posdesarrollo_diferencia_e_identidades_socio_culturales_lo_divino_entre_medio_como_aporte_a_una_epistemolog%C3%ADa_de_la_ecoteolog%C3%ADa, accedida el 23/11/2020.
- RADFORD Ruether, Rosemary (1992). *Gaia and God, An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York: Harper Collins Publishers.
- Redacción médica, “Covid-19: los datos que indicarían que se creó en un laboratorio chino”. En: <https://www.redaccionmedica.com/secciones/sanidad->

hoy/origen-coronavirus-laboratorio-chino-covid-2180, accedida el 23/11/2020.

REJET, Sandrine. “¿Puede la crisis del Covid-19 considerarse un desastre ‘natural’?”, En: SciencesPo Centre de Recherches Internationales, entrevista por Miriam Perier. En: <https://www.sciencespo.fr/cei/fr/content/puede-la-tesis-de-covid-19-considerarse-un-desastre-natural>, accedida el 23/11/2020.

SAID, Edward W. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Editorial Debate.

SHIVA, Vandana y David Suzuki. 23 de mayo, 2020. “SF2020: Vandana Shiva & David Suzuki: The Virus is a Wake-up Call”. *Indian Summer Festival Canada*. Video, 1:21:49. En: https://www.youtube.com/watch?v=EABBDs2TFd0&ab_channel=IndianSummerFestivalCanada, accedida el 29/11/2020.

WHITE, Lynn (1967). “The Historical Roots of Our Environmental Crisis”, *Science*. Vol. 155, núm. 3767, 1203-1207. En: <http://science.sciencemag.org/content/155/3767/1203>, accedida el 10/09/2016.

**PENSAMIENTOS SOBRE
DIÁLOGO INTERRELIGIOSO:
*ecumenismo y la opción radical del protestantismo***

Dan González-Ortega¹

*Estoy afligido por el temerario desprecio en que [Lutero] tiene a
Santiago[...]
Cuidaos de no tomar una fe de papel y sin amor por la obra más
grande.*

Andreas Bodenstein zu Karlstadt²

Resumen

Vivimos tiempos de exacerbada violencia en el mundo, Hans Küng afirmó que "no habrá paz entre las naciones si no hay paz entre las religiones", entonces, se vuelve indispensable que construyamos espacios de diálogo interreligioso para cooperar en procesos de construcción de contextos menos violentos en nuestros países.

El desafío para las iglesias cristianas en América-latina y el Caribe es revocar las prácticas sectarias y anti-ecuménicas que hoy son tendencia. La tradición teológica de la Reforma Radical debería ser revisada por nuestra eclesiología en la región: su impacto en la vida de la identidad evangélica es de diálogo, respeto, ecumenismo práctico de base y no violencia activa.

Palabras claves: ecumenismo, diálogo interreligioso, paz, no violencia, reforma radical.

¹ PhD en Filosofía, mención Biblia, Antiguo Testamento, por el Seminario Mayor Conciliar de Colombia; PhD en Filosofía, mención Biblia, Nuevo Testamento, por Logos Christian University de Florida, USA. Rector de la Comunidad Teológica de México.

² Dan González Ortega (2014). *Teologías de la Reforma Protestante de los siglos XVI y XVII*. México: CUPSA, p. 15.

Abstract

We live in times of exacerbated violence in the world, Hans Küng affirmed that "there will be no peace among nations if there is no peace among religions", therefore, it becomes indispensable that we build spaces for interreligious dialogue to cooperate in processes of construction of less violent contexts in our countries.

The challenge for the Christian churches in Latin America and the Caribbean is to revoke the sectarian and anti-ecumenical practices that are today a trend. The theological tradition of the Radical Reformation should be reviewed by our ecclesiology in the region: its impact on the life of the evangelical identity is one of dialogue, respect, practical grassroots ecumenism and active non-violence.

Keywords: ecumenism, interreligious dialogue, peace, nonviolence, radical reformation.

Introducción

La visita del Papa Francisco a Israel en el mes de mayo de 2014 ha dejado evidencia de la importancia que las religiones tienen en la construcción de la paz. El llamado que Francisco hizo a los líderes políticos de Israel, Shimon Peres y, de Palestina, Abu Mazen, es más que sólo una participación diplomática de parte del estado Vaticano frente a otros dos estados en permanente conflicto étnico. Significa además un profundo testimonio de incidencia pública y política desde la fe, no sólo en Dios, sino en la humanidad. Esta acción del Obispo de Roma confirma la veracidad de las palabras del teólogo católico suizo Hans Küng quien en su propuesta de ir hacia una ética mundial que construya paz, afirma: "No habrá paz entre las naciones mientras no haya paz entre las religiones"³.

En pleno siglo XXI hablar de paz desde el cristianismo es apelar a un profundo compromiso ecuménico y una contundente perspectiva

³ Consultado el 29 de mayo de 2011 en: <http://estebanlopezgonzalez.wordpress.com/2013/09/28/el-indecible-al-que-se-orientan-todas-las-religiones/>

interreligiosa. El ecumenismo que se construye desde el intercambio de perspectivas cristianas que tienen en común los valores de la ética de Jesús y la apertura del valor humano común de la paz, a través de la cooperación interreligiosa.

El movimiento ecuménico moderno fue construido gracias al gran impulso del protestantismo en el siglo XX. Reuniones de líderes de iglesias bautistas, metodistas, presbiterianas y anglicanas en Suecia y Estados Unidos dieron como resultado movimientos muy dinámicos como la “Young Men's Christian Association” (YMCA), la “Young Women Christian Association” (YWCA) o la “World Student Christian Federation” (WSCF), espacios que existen hasta hoy como testimonio del gran compromiso de personas como el laico metodista John R. Mott, premio Nobel de la Paz en 1946, que intentaban buscar en el compartir de la unidad cristiana el servicio a la humanidad. La fuerza “centrífuga” de este impulso tuvo su concreción en la llamada “Conferencia Mundial de Edimburgo 1910” que sentó las bases del movimiento ecuménico cristiano que desembocó en la organización del World Council of Churches (WCC) en 1948, como un esfuerzo cristiano por colaborar en la construcción de la paz ante el mundo convulsionado después de dos guerras mundiales⁴.

En el ámbito de la Iglesia Católica Romana también encontramos una impronta contundente de apertura ecuménica a partir del pontificado de Juan XXIII, el “Papa Bueno”, quien con su propuesta de caminar hacia el “aggionamento” logró, a través del “Concilio Vaticano II”, abrir las ventanas de su iglesia para que entrara aire fresco por medio del reconocimiento del aporte del resto de las iglesias y tradiciones cristianas. Incluso con la presencia activa de la voz protestante a través de teólogos como el latinoamericano metodista José Míguez Bonino. Desde una perspectiva protestante el resultado del “Concilio Vaticano II”, en cuanto a la apertura ecuménica de la Iglesia de Roma, resulta aún discreta por su impulso “centrípeta” de invitar a “los hermanos separados” a volver al seno de la Iglesia, sin embargo, fue un buen punto de inicio en la construcción de un horizonte más amplio de relación y diálogo que a través de los años se ha fortalecido y ampliado.

⁴ Se puede consultar la historia del movimiento ecuménico mundial en: <http://www.oikoumene.org/es/about-us/history>

Definitivamente la paz ha sido el baluarte a través de lo cual las religiones han logrado ponerse de acuerdo, por lo cual, en 1970 Kyoto (Japón) fue la sede de la conformación de la primera Asamblea Mundial de “Religions for Peace” (WARP)⁵. Hoy por hoy, la organización más amplia y representativa de los esfuerzos por incidir en el mundo construyendo procesos de paz desde la “Cooperación Interreligiosa”⁶.

Con este preámbulo podemos iniciar un recorrido de reflexiones que nos motiven a pensar sobre la importancia de seguir construyendo un diálogo ecuménico y la cooperación religiosa hacia la construcción de la paz en el mundo.

Por esta razón, mi humilde contribución en este artículo será a partir de una metodología medianamente mayéutica donde no pretendo otra cosa sino invitar a la reflexión de este tema a partir de tres preguntas. No intento llegar a conclusiones resolutivas sobre las preguntas cuasi existenciales que a continuación planteo, apenas hago cuestionamientos propios en voz alta, por si eso ayuda a alguien más en el mundo a reflexionar sobre estos temas.

La teología cristiana es pública o carece de pertinencia, eso es lo que desde el principio demostró Jesús de Nazaret.

⁵ Se puede consultar la historia de este movimiento en: http://www.religionsforpeaceinternational.org/sites/default/files/The%20Kyoto%20Declaration%20on%20Confronting%20Violence%20and%20Advancing%20Shared%20Security%20Religions%20for%20Peace%20Eighth%20World%20Assembly_Spanish.pdf

⁶ “Desde el punto de vista de Religiones por la Paz, nada es tan importante como trabajar juntos para enfrentar los problemas más críticos de nuestros tiempos. Es una necesidad urgente construir mecanismos y plataformas de cooperación en todos los niveles porque los esfuerzos coordinados posibilitan fortalecimiento y ampliación de nuestras acciones en pro de la paz, de la justicia y del desarrollo sostenible. La cooperación interreligiosa muestra una fuerza poderosa por medio de la cual las religiones pueden contribuir más significativamente en la construcción de paz, prevención o transformación de conflictos y ser una voz activa por un mundo sin discriminación, injusticia o destrucción del planeta.” Consultado el 29 de mayo de 2014. En:

https://www.academia.edu/5660993/Manual_de_Capacitacion_para_la_Construccion_de_Redde_Interreligiosas_Juveniles_-_Religiones_por_la_Paz

1. Tres preguntas sobre la identidad de la paz en el cristianismo motivadas por el encuentro con el budismo.

1.1. ¿Cómo ayudar a que las religiones reconozcan sus contradicciones internas y admitan que sus ideales originales de paz han sido contradichos por una historia de violencias?

Es conocida la opción budista por la no-violencia, en dos palabras-clave: “pacificarse y pacificar”. Otras religiones sintonizarían con ello. Pero seamos realistas, una cosa es el ideal a que aspiran las religiones y otra la realidad histórica: cada una ha traicionado ese ideal a lo largo de su historia.

“Las religiones son manipuladas por los fanatismos. Fieles extremistas, políticos sin escrúpulos y medios sensacionalistas secuestran a las religiones”. Así hablaba el Secretario General de la “WCRP”, Dr. William F. Vendley, en la sesión de apertura del VIII Congreso Internacional de esta asociación, celebrado en Kyoto del 25 al 29 de agosto, 2006.

El tema de la VIII Conferencia Mundial de Religiones por la Paz fue: “Confrontar toda clase de violencia para lograr una paz y seguridad verdaderamente compartidas”. Preocupación central de la Conferencia: la relación ambigua entre religiones y violencias. Como mencioné antes, bajo las siglas WCRP (World Conferance of Religions for Peace) la “Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz” celebró la primera reunión en Kyoto en 1970. De nuevo en Kyoto, casi cuatro décadas después, era evidente que el compromiso por la paz crece, pero aumenta la escalada de violencias, sin descontar las provocadas por las religiones o alimentadas en su seno por fanatismos e ideologías.

Con el lema de “Confrontar la violencia”, quienes fuimos convocados para esta nueva Asamblea, nos dimos a la tarea de trabajar tres desafíos urgentes:

- a. ¿Cómo salvar la fisura entre el mundo religioso y el político-económico, para que sea posible cooperar a la construcción de la paz?
- b. ¿Cómo mediar concretamente, para acompañar los procesos de paz?

- c. ¿Cómo autocriticar la violencia en el interior de las religiones para depurarlas de exclusivismos hacia fuera e “inquisitorialismos” hacia dentro?

Tuvo especial relevancia en aquella Asamblea la noción de “justicia en situaciones de transición” (“transitional justice”), en relación con el papel de la cooperación interreligiosa en los procesos de pacificación. Tras el trauma social producido por violaciones de derechos humanos, -tanto por el terrorismo como por su represión-, los caminos hacia la pacificación son, a menudo, largos, penosos y exigen voluntad decidida de reconciliación en todas las partes implicadas. No basta el enfoque criminal de una justicia compensatoria. Se requiere una perspectiva de “justicia restauradora, reconciliadora y rehabilitadora de la sociedad”, dice la Declaración final de dicha Conferencia. Al mismo tiempo que se recuerda el pasado, para evitar que se repita, hace falta responsabilidad para ceder de cara al futuro. Los precedentes iniciados en estos últimos años en diversas partes del mundo (Sierra Leona, Ruanda, Bosnia...) deberían animarnos, se decía, a explotar mejor los recursos de las mediaciones interreligiosas en los procesos de paz. Se insistió en la acción por la paz, sin reducirse a la mera plegaria por la paz.

Pero para que las religiones unidas cooperen por la paz, es necesario un éxodo, que cada religión salga de sí misma. Desde mi perspectiva existen dos rasgos comunes de las religiones: por un lado, todas heredan tradiciones de paz, pero por otro, todas traicionan estas tradiciones con la violencia. ¿Cómo podríamos ayudar a reconocer esta contradicción?

1.2 ¿Estará condenada al fracaso la autocrítica y la reforma en el seno de cada religión?

La iglesia católica dio un giro de 180 grados hacia su reforma en los días del Concilio Vaticano II. Pero medio siglo después la nueva contrarreforma ha provocado en los últimos treinta años una situación penosa de cisma soterrado. ¿Se renunciará a la autocrítica y a la reforma urgente de la iglesia? ¿O, bajo pretexto de unidad, triunfará la uniformidad y homogeneización?

Me hablaba un budista, en aquella asamblea de Kyoto, sobre una mística de espiritualidad común a toda religión, “del mismo modo que en épocas

y culturas muy diversas, a la hora de regar, en todo el mundo necesitamos agua, ya sea de lluvia, de pozo o de ríos.” Es la típica postura de acentuar lo que nos une y fomentar la cooperación. ¿Quién no la desea? Pero, pasado el primer optimismo de descubrir en el diálogo lo que nos une, tropezamos con una realidad contradictoria: la resistencia, en el seno de cada religión, a la reforma y la autocrítica.

Además, con la buena intención de fomentar unidad, se tiende fácilmente a promover la uniformidad. Hoy día, desde la Casa Blanca se convida a todo el mundo a beber la misma Coca-Cola y desde los dicasterios vaticanos a entonar los mismos latines. La metáfora del agua, que usaba mi amigo budista, es apropiada para hablar de la vida y la espiritualidad. Pero una cosa es alimentarse del agua, absorbiéndola por raíces semejantes o, abrir hojas y pétalos a la misma bendición de la lluvia y; otra cosa es empeñarse en que todos los árboles, flores y frutos sean iguales a la fuerza. La diversidad hace posible el crecimiento y enriquecimiento mutuos.

Estas comparaciones acuáticas sugieren también alusiones de vitivinicultura; por ejemplo, a propósito de la calidad de los “vinos de marca”. En japonés, “ji-zake” significa “vino del país”. Cuando unos japoneses visitaron Mendoza, Argentina aprendieron los “secretos” de la “fabricación” del vino, pero no pudieron llevarse a Japón en el equipaje: el sol, agua y aire de esa tierra. Dígase lo mismo del vino de arroz japonés de Osaka. El agua, químicamente hablando, es siempre H₂O. Pero el sabor local de los respectivos vinos, según el agua, sol y aire de la tierra, es intransferible.

También en las religiones la pluralidad local es riqueza; no se riega la espiritualidad con agua destilada. Pero en cada lugar, con el paso del tiempo, se contamina la denominación de origen o se olvida el sabor originario de lo propio. El contacto con lo ajeno, por contraste, nos hace caer en la cuenta de las propias desviaciones. Surge entonces la urgencia de autocrítica y reforma. Hay que pasar por un éxodo de autocrítica para llegar a un “Pentecostés” de transformación mutua.

1.3. Para las tradiciones judeo-cristiana e islámicas, el encuentro con religiosidades como, por ejemplo, la budista ¿ayudará a la reforma o provocará peores encierros de cada una dentro de su caparazón?

Al formular esta tercera pregunta he titubeado. Parecía más apropiado o, políticamente correcto, referirse al judaísmo o al islam.

Ciertamente. Pero, parafraseando (traduciendo) a Paul Ricoeur, aunque podemos tener buenas relaciones de amistad con muchas personas, no podemos tener un número ilimitado de amigos íntimos⁷⁷. Con las religiones ocurre como con el lenguaje: Si sólo conozco la lengua propia ni siquiera conozco bien la mía. Conociendo, al menos, una o dos diferentes, me abro a la transformación de la mía. Pero para lograr, con tres o cuatro religiones más, una familiaridad como la que me proporcionan treinta y ocho años de contacto con el cristianismo, necesitaría prolongar mi vida más allá de los ciento cincuenta años.

Evidentemente no es posible. Por eso aduzco el ejemplo del budismo, pero sin que signifique conocerlo a fondo ni sobrevalorarlo o darle preferencia sobre otras religiones.

Tiene, como todas, sus luces y sus sombras. Podemos, pues apreciar las sombras, así como recordar también las luces. Por un lado, observemos que incluso una religión tan conocida por su énfasis en la no-violencia, ha caído también en la violencia a lo largo de su historia. Junto a estas sombras, las luces. Me preguntarán: ¿Será fructífero en las próximas décadas el encuentro con el budismo, como lo es para la tradición budista el encuentro con el cristianismo? Ejemplificaré algunos aspectos en que podría contribuir el budismo a la autocrítica cristiana.

En primer lugar, el budismo nos puede aportar paz: calma interior y armonía social, para “pacificarnos y pacificar” y, así, salir del ambiente anómalo de crispación en que vivimos en nuestra sociedad y en nuestras iglesias cristianas.

En segundo lugar, nos puede ayudar a redescubrir el silencio, frente al exceso de palabras y explicaciones. En sánscrito, *upaya* significa algo así como “recursos salvíficos”, diversos lenguajes con que predica el Buda, según la capacidad de cada oyente. No hay tres o cuatro vehículos

⁷⁷ Frase escrita en francés en un muro de la colección “Fonds Ricoeur” en la biblioteca del “Institute Protestant de Théologie” de la Universidad de Paris, Francia.

distintos, son maneras variadas de conducir a cada persona al descubrimiento del secreto único de la vida. Para salvar a toda la humanidad, se anuncia con diversos lenguajes una única verdad. El budismo nos puede enseñar a relativizar todo lenguaje y valorar el silencio.

No comparto con quienes tienen miedo al relativismo⁸. Temo más al dogmatismo, sobre todo en países como los nuestros, en Latinoamérica, proclives a imposiciones de corte cuasi dictatorial.

En tercer lugar, el budismo nos aporta capacidad de tolerancia, tan necesaria para librarnos de los excesos de dogmatismo, fanatismo y fundamentalismo que acarrearán algunas tradiciones occidentales.

Finalmente, el budismo nos puede ayudar a redescubrir algo tan evangélico como la práctica de la compasión, la ternura, el ágape, que nos libre de resentimientos, exclusivismos y discriminaciones.

No son más que unos cuantos ejemplos de cómo nos podría fecundar el encuentro. Pero ¿será así? ¿Pasaremos por un éxodo pascual de autocritica, que nos depure, para encaminarnos hacia un “Pentecostés” comunicativo, en el que nos dejemos fecundar más y más mutuamente por las otras religiones hermanas?

2. Oración, luz y solidaridad como expresiones espirituales que nos encaminan hacia la paz.

Un amigo budista me dijo una vez, algo que me ha dado vueltas en la cabeza por años, ocho por lo menos, él me dijo: “Si enseñáramos a nuestros niños y niñas a meditar adecuadamente, erradicaríamos la violencia en una generación”. Aún me cimbran esas palabras pues me confrontan en mi compromiso como cristiano. ¿Cómo pretendo construir la paz si no hago oración? ¿Cómo pretendo que cese la violencia si no motivo a mis hijos para que recen y pacifiquen su propia vida... su espíritu? No cabe duda que la violencia que habita nuestra vida oscurece nuestra perspectiva de fe ante la solidaridad y la paz entre personas y pueblos.

⁸ O en términos del Papa Benedicto XVI: “*la dictadura del relativismo*” En: <http://www.conocereisdeverdad.org/website/index.php?id=5743>

Hay una figura literaria con la cual las personas cristianas nos arropamos frecuentemente, ya que es un imperativo identitario dado directamente por Jesús como una herencia a sus creyentes, esta imagen es la de: “Ser Luz” (Mateo 5,14-16). Y lo que sucede es que Jesús, como ser humano total, exige de sus seguidores lo que él mismo dice ser: “Yo soy la luz del mundo” (Juan 8,12). Esta impronta religiosa puede meternos en algunas complicaciones si no la valoramos en su justo lugar, si bien es cierto la luz “no se pone debajo de un cajón” sino sobre el candelero, esto obedece a razones muy obvias, la finalidad de la luz es dar oportunidad para ver claramente el lugar que es alumbrado. Sin embargo, la tentación en la que podemos caer es esperar que la luz se convierta en un fin en sí misma. Esto es, que la luz no sirva para hacer evidente el contexto que alumbra, sino que se torne en elemento principal de contemplación. Si esto es así, la luz pierde su función pues produce que las personas sean deslumbradas y cegadas.

Ante la violencia que vivimos en América-Latina y el Caribe y, que es eco de la violencia que sacude al mundo entero, es indispensable que quienes nos consideramos creyentes en Jesús sigamos su ejemplo como luz en medio de la oscuridad. La intención no puede ser volvernos el punto de atracción, sino para tornarnos en una pequeña herramienta al servicio del infortunio de las víctimas de la violencia que necesitan ver con esperanza lo nebuloso de su situación.

Vale para ello ser luz a través de la oración. Esta es una de las más importantes y nobles tareas que cualquier persona religiosa puede implementar para alumbrar vidas opacadas por el desastre. La oración como medio y/o testimonio de solidaridad. Por ello, hoy quiero conectar con esta práctica que atraviesa a muchas religiones, en particular si lo vemos como elemento que conecta la fe cristiana con la práctica budista.

En general, las personas asocian el budismo con la meditación silenciosa y reflexiva. Sin embargo, la recitación y la entonación de las enseñanzas han sido particularmente importantes en la historia de las prácticas budistas. La articulación sonorizada, que manifiesta la fe y el juramento religioso en forma de oración, es un acto visible para los demás. El budismo de Nichiren Daishonin pone énfasis en la entonación de la oración como postura esencial, en lugar de la meditación silenciosa.

A diferencia de la mera abstracción espiritual íntima, la práctica religiosa expuesta por el budismo se centra en hacer emerger el potencial

inherente más elevado que posee el ser humano, dentro del ámbito de la sociedad, en beneficio de toda la humanidad. Nichiren solía citar la máxima de un antiguo filósofo budista que afirma: "La voz lleva a cabo la tarea del Buda"⁹.

La oración frecuentemente conduce a experiencias de "éxtasis", este estado también se designa "Cielo" (en japonés: "ten"). Esta palabra define el plano donde habitan los seres celestiales, y también se traduce como "deidad". Originalmente significaba "brillo", en el sentido de irradiar luz. En el budismo, este "cielo" no se concibe como un sitio adonde la vida de uno va a parar después de la muerte, sino como un estado que se experimenta en vida, a cada momento. El mundo de los seres celestiales significa el estado de satisfacción que experimentan las personas cuando realizan sus deseos. Y es esto lo que yo quiero rescatar en este apartado: que las oraciones sean gritos de luz, que los buenos deseos se tornen en destellos de esperanza para el pueblo que sufre el infortunio. Que nuestro brillo no deslumbre, sino que ilumine y permita vislumbrar esperanzas, alternativas de salida, espacios celestiales en medio de lo que a veces se percibe como un "infierno".

Que sea nuestra voz colectiva, el clamor multicolor desde todos los rincones del mundo, el que haga otra vez el milagro de resucitar la esperanza de la paz. Las religiones, pero aún más, las expresiones religiosas como la oración deben ser oportunidades para construir la solidaridad que traiga paz y erradique la violencia.

La dimensión espiritual debe ser la que fundamente la acción pública de quienes profesamos, en mi caso, la fe cristiana. Sin el cultivo de la espiritualidad, que no es más que la experiencia de la fe cotidiana, difícilmente se lograrán construir lazos ecuménicos con otras tradiciones cristianas y mucho menos la cooperación con otras tradiciones religiosas.

Vuelvo al punto introductorio inspirado por Hans Küng: "No habrá paz entre las naciones si no hay paz entre las religiones". Pero en esta ocasión voy más allá, pues creo que no habrá paz entre las religiones si no se cultivan las prácticas religiosas que iluminan la vida humana con la paz interior.

⁹ Consultado el 29 de mayo de 2014 en: <http://sgi-es.org/publicaciones/mensual/abril-2012/>

3. La tradición de la Reforma Radical una oportunidad de rescate teológico para el compromiso con la paz.

Hace un poco de tiempo la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latino-Americana y Caribeña (CETELA) presentó una de sus más recientes publicaciones, con el título *Una herencia del anabautismo en México: entre menonitas étnicos y conversos*. El texto es un testimonio político sumamente importante; da cuenta del significativo aporte de la teología protestante para la vida religiosa de occidente, particularmente la que se sigue construyendo en México, desde los albores del siglo XX hasta la fecha.

Tal como se señala desde la introducción del opúsculo, ese trabajo es un gran esfuerzo colaborativo que intenta generar diálogo transcomunitario e intergeneracional, tomando como telón de fondo los 100 años del arribo oficial de la familia confesional menonita a México y a 500 años del movimiento anabautista en el mundo denominado Reforma Radical.

En parte, este conjunto ensayístico busca rescatar elementos teológicos y antropológico-religiosos de la tradición anabautista para dar una descripción precisa del lugar que ocupó la Reforma radical en su contexto, así como el desarrollo que ésta ha significado a través de la historia para el protestantismo mundial.

Los ecos de la obra ensayística hasta acá relatada hacen que resuene, en la mente de quien hoy les escribe, apreciables lectores, pensamientos sobre la radicalidad del llamado al evangelio y las posturas cristianas que deben manifestar pertinencia coyuntural en un mundo desafiante como el que vivimos en la tercera década del siglo 21. Como bien dijo alguien por ahí: “El teologismo rebelde no se puede comprobar, pero qué importa. Es sagaz y es oportuno”.¹⁰

Un libro como el que CETELA se ha atrevido dar a la luz, en la coyuntura latinoamericana del siglo 21, que reconstruye en forma tan pertinente el “ala izquierda” del protestantismo (Reforma radical) comprometiéndose tan puntualmente con el evangelio de la paz de la tradición menonita, brinda una oportunidad profética casi única.

¹⁰ Francisco Pérez de Antón (2018). *Cisma sangriento. El brutal parto del protestantismo: un alegato humanista y secular*, México: Taurus, reimpresión de 2018, p. 61.

En el actual contexto latinoamericano y caribeño, salvo algunas muy modestas iniciativas locales, las iglesias cristianas y las religiones en general no tienen formas organizadas para cooperar colectivamente en trabajar y hacer seguimientos o acompañamiento a procesos de paz con justicia restaurativa, se privilegia el trabajo en solitario, se acentúan las diferencias y ante esto, lo poco que se hace es como si no se hiciera nada.

La obtusa religiosidad y el actualmente exacerbado celo confesional crea espejismos mesiánicos. Hacer un alto en el camino del quehacer teológico y de la vida cotidiana de iglesias cristianas, en nuestro subcontinente, debería brindarnos la oportunidad de mirar con atención la violencia en la que estamos inmersas todas las personas, religiosas y no religiosas. Esta encrucijada casi alucinante en la que iglesias protestantes y evangélicas latinoamericanas nos hemos dejado arrastrar y que nos separa por competencias de poder y representatividad, nos significa un desafío respecto de la importancia de la unidad ecuménica entre las iglesias cristianas y la cooperación por la paz entre religiones.

La teología anabautista es una oportunidad sistemática para el compromiso con la solidaridad, y su perspectiva es tan inclusiva que nos podemos identificar muy fácilmente con esa llamada Reforma Radical, así provengamos de otras familias confesionales o de otras espiritualidades. Ya lo decía aquel tremendo reformador radical Thomas Müntzer:

“El hombre [como la mujer] debe saber y tiene que oír que Dios está dentro de él y que no debe inventárselo ni imaginárselo como si estuviera a mil millas de distancia de él, sino pensando en que el cielo y la tierra están absolutamente penetrados de Dios y que el Padre engendra incesantemente al Hijo en nuestro interior y que el Espíritu Santo se ocupa de transfigurar en nosotros nada menos que al Crucificado mediante una aflicción del corazón.”¹¹

En América Latina y el Caribe parece que las iglesias cristianas no han logrado construir estrategias de incidencia pública y política que les permita proyección e involucramiento consistente en la vida socio-política de las comunidades y en toda la sociedad. La tradición menonita apunta hacia un ser-estar en el mundo con un profundo compromiso

¹¹ Dan González Ortega, op. cit., pp. 27s.

político que manifiesta públicamente la forma de dar testimonio de una fe comprometida con la justicia y la paz. Así recuerda Carlos Martínez-García, en su ensayo, las palabras de Menno Simons: “Porque la verdadera fe evangélica es de tal naturaleza que no puede quedarse inactiva”¹².

El evangelio de paz, la vida de Jesús y su énfasis en el amor y la justicia permite a las iglesias cristianas hacerse de un potencial ético y social que aporta credibilidad en las propuestas desarrolladas por la paz y la no violencia. Esto permitirá que cuando las iglesias participen en iniciativas de paz, puedan abonar testimonio y coherencia en sus discursos y acciones en perspectiva prospectiva. Como bien hace referencia Sandra Márquez:

“La prospectiva puede definirse como aquel esfuerzo por lograr una previsión o anticipación que permita aclarar la acción presente a la luz de los futuros posibles y deseables, así el futuro se convierte en la razón de ser del presente, esto importa porque ambos conceptos están vinculados, tener una prospectiva de una situación determinada posibilita el actuar para construir la nueva realidad a la que se aspira.”¹³

Toda esta gran herencia de Reforma Radical resulta tan vigente que recobra sentido la forma de comprender la fe. Lo que se afirmaba en el anabautismo incipiente crece en su reserva de sentido a través de prácticas como:

- a. La solidaridad con el sufrimiento de Cristo
- b. La renuncia total al “yo”
- c. Valor hasta el martirio
- d. Práctica del bautismo clandestino de personas adultas
- e. La simplicidad del culto priorizando el compañerismo
- f. La vida de los fieles laicos dedicada a la oración
- g. La fuerza militante en el ayuno, la fe y la oración

¹² Abraham Friesen (2015). *Menno Simons; Dutch Reformer Between Luther, Erasmus and the Holy Spirit*, Xlibris, s/l, p. 310.

¹³ Michel Godet y Philippe Durance (2007). “Prospectiva Estratégica: Problemas y Métodos”. En: *Cuadernos de LIPSOR*, París.

Resulta un rescate profético de la identidad menonita el oponerse firmemente a la violencia, al uso de las armas para cualquier fin, al servicio militar y aun al servicio civil. En el siglo 16, resultaba una afrenta pública separarse de las estructuras coercitivas de la sociedad negándose a portar armas, a servir en el ejército, a pagar impuestos para la guerra, a jurar o aceptar el oficio de magistrados.

Paradójicamente el sentido de inclusión al defender la tolerancia religiosa incluyendo judíos y “turcos”¹⁴ hacía de los menonitas agentes militantes del ecumenismo y el respeto interreligioso. Las hordas menonitas de antaño concebían como acto de fe la justicia económica por lo cual tenían una profunda solidaridad con los más pobres; promovían la estricta igualdad entre las personas, por lo que resultaban extremadamente anticlericales y antiaristócratas.

El énfasis de su espiritualidad radicaba en la noción de la “luz interior” a manera de una intuición o sensibilidad espiritual especial que dirigía la vida de cada creyente, pero eso mismo es lo que hoy se nos presenta como aporte teológico pertinente y contextual. En este sentido Víctor Pedroza nos da una referencia importantísima:

“Los reformadores entendían la gracia como justificación por la fe por medio de la obra de Cristo. Los anabautistas interpretaron la gracia como el poder transformador de Dios obrando en los que habían sido justificados. (Por eso) rechazaban la predestinación y la ‘fe sin obras’ de las iglesias protestantes. (Y) sus iglesias las formaban aquellos que se habían comprometido a ser discípulos”¹⁵.

De una vez por todas en América-Latina y el Caribe debemos tomar más en serio la tradición anabautista y radical que tanto ha aportado a la vida socio-económico-política de sus contextos locales. Su legado, así como su vigencia, deben ser rescatadas además en el ámbito religioso y teológico. Y esto es un ejercicio que requiere mucha seriedad y responsabilidad intelectual tanto como espiritual.

Ser parte del pueblo de Cristo, ser iglesia, fue y sigue siendo una responsabilidad profunda para la tradición menonita. Mientras que para

¹⁴ Forma común de llamar a los “musulmanes” en el siglo XVI.

¹⁵ Stuart Murray (2011). *Anabautismo al desnudo. Convicciones básicas de una fe radical*. Harrisonbourhg, VA: Herald Press.

Lutero y Calvino el bautismo representa una promesa de Dios, para Menno Simons es una decisión que representa la fe de la persona creyente, por ello en el movimiento radical actual no se puede evadir la responsabilidad social de una teología que se vuelve pública a través de acciones concretas y que esto sea el resultado mínimamente esperado como consecuencia del tránsito bautismal.

Recobrar la influencia que la Reforma Radical logró permear en todas las tradiciones evangélicas es una oportunidad de acceso al sentipensar del buen vivir desde las experiencias menonitas. Pero es también un llamado a la reconciliación que pide perdón por el pasado. Quienes venimos de familias cristianas distintas a la Reforma Radical tenemos hoy acceso a un pensamiento incomprendido, muchas veces desdeñado y perseguido por nuestros “héroes del protestantismo” y, con ello tenemos oportunidad para el arrepentimiento añejado, la búsqueda de perdón histórico y la reconciliación en justicia.

Desde esta perspectiva foránea y humilde me permito entregar en manos de quien lee este documento conmemorativo, haciendo mías las palabras de la Federación Luterana Mundial:

“Así, los luteranos [calvinianos y católico-romanos¹⁶] siguiendo el ejemplo de los exiliados en Nehemías 9, se atreven a pedir perdón por el daño de sus antepasados en el siglo XVI, cometidos contra los anabaptistas, por olvidar e ignorar esta persecución en los siglos siguientes. Y por todas las imágenes inapropiadas, engañosas e hirientes de anabaptistas y menonitas hechas por autores luteranos [calvinianos y católico-romanos], en publicaciones tanto populares como académicas, hasta nuestros días¹⁷.”

¹⁶ Y cuantos perseguimos y asesinamos a anabautistas en el pasado por razón de su forma de vivir la fe cristiana.

¹⁷ Citado por Craig L. Nessel en “Más allá de la Reforma ética de Lutero: campesinos, anabaptistas y judíos”. En: Martin Hoffmann, Daniel C. Beres y Ryth Mooney (eds.), *Radicalizando la Reforma*. Buenos Aires/San José: La Aurora/UBL, p. 316.

Conclusiones

Acá es donde los líderes eclesiásticos, agentes de pastoral, clérigos y responsables de la toma de decisiones en las iglesias, juegan un papel importantísimo para la construcción de diálogo y cooperación. Deben estar dispuestos a mantener sus agendas abiertas al trabajo pastoral por la paz, no como una tarea más, sino como una prioridad de la “*Missio Dei*” en las manos del pueblo cristiano. Esto permitirá que las personas de cada comunidad de base, de cada parroquia, de cada iglesia de barrio, participen en acciones, movimientos y redes de solidaridad, que fortalezcan el testimonio de fe demandando desde la justicia, la equidad, una vida digna que conduzca a la paz.

Al lado de la violencia que vivimos en México nos encontramos con brotes de violencia en el continente, Venezuela y Brasil en estos últimos días, toda la región mesoamericana comparte con nosotros, desde hace años, la escalada de violencia en las calles y en los hogares. Los diarios nos dan cuenta, además, de la situación en Siria y el connato de guerra civil en Ucrania; no cesa la guerra étnica en pueblos del África. Eso sin considerar la falta de equidad entre las personas en todas partes, por cuestiones de género; la falta de distribución justa de las riquezas; y la debacle ecológica que es otra forma de violencia. El mundo vive en medio de la violencia.

Desde una perspectiva cristiana diría que “El mundo está en tinieblas (oscuridad)” y necesitamos que la luz de la esperanza surja. Un principio bíblico que se ha convertido en eslogan protestante (calvinista) reza así: *Lux lucet in tenbris*, o sea, “La Luz alumbraba en las tinieblas”. Juan Calvino expresó además que “El mundo es el escenario de la Gloria de Dios”, por ello desde el protestantismo más clásico es imposible creer o conformarse con que la oscuridad prevalezca en la realidad del mundo y la humanidad. Quienes creemos en Jesucristo, de hecho, afirmamos llevar la luz a donde alguien habita en tinieblas.

El 13 de noviembre del 2012, en pleno día de mi cumpleaños, era para mí un gran honor que se celebrara la fiesta hindú del “Deepawali”, que en castellano sería algo así como: “Festival de las luces” que conmemora la muerte de “Narakasura” a manos de “Krishna” y la liberación de dieciséis mil doncellas que éste tenía prisioneras. Celebra también el regreso a la ciudad de “Ayodhyā” del príncipe “Rāma” tras su victoria

sobre “Rāvaṇa”, rey de los demonios. Según la leyenda, los habitantes de la ciudad llenaron las murallas y los tejados con lámparas para que “Rāma” pudiera encontrar fácilmente el camino. De ahí comenzó la tradición de encender multitud de luces durante la noche. El simbolismo de la fiesta consiste en la necesidad del ser humano de avanzar hacia la luz de “La Verdad” desde la ignorancia y la infelicidad, es decir, obtener la victoria del “dharma” (virtud) sobre “adharma” (falta de virtud). Esta es, de alguna manera, la fiesta de la liberación en las religiones de la India, particularmente del mundo hindú.

Para esta celebración en 2012, en un acto de acercamiento interreligioso, el Cardenal Católico Romano, Jean-Louis Tauran, Presidente del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso del Vaticano hizo una invitación contundente a la juventud:

"En estos momentos de la historia humana, en que varias fuerzas negativas, en muchas regiones del mundo amenazan las legítimas aspiraciones a una coexistencia pacífica, queremos servirnos de esta preciosa tradición para compartir con vosotros la reflexión sobre la responsabilidad de hindúes, cristianos y otros a la hora de hacer todo lo posible para formar a las personas, especialmente a las generaciones jóvenes, para ser artífices de paz"¹⁸.

Estas palabras resuenan de nuevo en mis oídos cada vez que escucho de un marido que violenta a su esposa, o de un adulto que abusa de algún niño/a, ante la posibilidad de un ataque militar en alguna población; también cuando leo en la prensa de la organización de “auto-defensas” en los pueblos de Michoacán y Guerrero como última alternativa ante la impiedad de la delincuencia y la ineficacia del Estado.

El derecho a la libertad, donde la justicia y la paz sean baluartes de la verdad, es la esencia misma de varias religiones en el mundo, pero también una aspiración irrestricta de cualquier nación para sus ciudadanos y ciudadanas. Por ello, es nuestro derecho como ciudadanos y ciudadanas del mundo y, como personas espirituales desde cualquier religión, oponernos a cualquier tipo de violencia que ponga en riesgo la

¹⁸ Consultado el 14 de noviembre de 2012 en: <http://www.aciprensa.com/noticias/vaticano-formar-jovenes-cristianos-e-hindues-para-ser-artifices-de-paz-84497/#.Ui9EQdJFVcg>

armonía y la paz, con justicia, que toda persona merece. No podemos permitirnos a nosotros mismos otros catastróficos “11 de septiembre” tanto como “feminicidios en Ciudad Juárez”, debemos intentar erradicar los atentados a la libertad y a la diferencia. Bien lo decía aquella misma invitación del Cardenal Tauran: “en toda educación la paz, y las diferencias culturales deben considerarse, ciertamente, una riqueza y no una amenaza o un peligro”¹⁹.

Ahora, ¿cuál es el mayor desafío del cristianismo y las religiones ante la violencia? Desde mi punto de vista la clave, evocando de nuevo a Küng, está en la “[...] paz entre las religiones”.

Así se expresaba el entonces Cardenal Ratzinger, Benedicto XVI, hace años en sus respuestas a Peter Seewald:

“Los países occidentales ya no pueden aportar un mensaje de carácter moral sino sólo técnica; la religión cristiana ha abdicado: no existe ya como religión [...] quedan sólo restos de una moderna idea ilustrada; no tenemos la religión que resiste. Así los musulmanes tienen ahora la conciencia de que el Islam, al final, ha quedado en el escenario como la religión más vital, tiene algo que decir al mundo y son la fuerza religiosa del futuro. Antes la *sharia* y todo el resto habían salido del escenario y ahora poseen un nuevo orgullo. Así se ha despertado un nuevo entusiasmo, una nueva intensidad en querer vivir el Islam. Ésta es su gran fuerza: tenemos un mensaje moral, que se mantiene sin interrupción desde la edad de los profetas²⁰.”

Es paradigmática la relación entre el mal llamado “Occidente cristiano” y el peor llamado “Islamismo de Medio Oriente”, ni uno ni otro representan con veracidad la religiosidad a partir de su lugar étnico y geográfico. Lo importante es que después del famoso “11 de septiembre” hay un escenario de “competencia” de identidades religiosas, es útil recordar con Amartya Sen que ni cristianismo ni Islam van irremediabilmente ligados con un tipo de sociedad y de civilización:

“Incluso la frenética búsqueda Occidental de “el musulmán moderado” confunde moderación en creencias políticas con tibieza

¹⁹ *Idem*

²⁰ Joseph Ratzinger (2005). “La sal de la Tierra”. Madrid: Palabra, p. 123.

de fe religiosa. Una persona puede tener fe religiosa fuerte — islámico o cualquier otra— junto con una política tolerante. El emperador Saladin, que luchó esforzadamente a favor del Islam en las Cruzadas del siglo XII, pudo ofrecer, sin contradicción alguna, un lugar de honor en su corte real egipcia a Maimónides cuando el filósofo judío huyó de una Europa intolerante. Cuando, al final del siglo XVI, el hereje Giordano Bruno era quemado en Campo dei Fiori de Roma, el emperador del Gran Mogol Akbar (que nació musulmán y murió musulmán) acababa, en Agra, su gran proyecto de codificar jurídicamente los derechos minoritarios, incluidos el de libertad religiosa para todos.”

“El punto que hay que resaltar es que lo mismo que Akbar fue libre de seguir su política liberal sin dejar de ser un musulmán, no impuso esa liberalidad —ni mucho menos la prohibió— en nombre del Islam. Otro emperador del Mogol, Aurangzeb, negaría después los derechos minoritarios y perseguiría a los no-musulmanes sin dejar, por eso, de ser un musulmán, exactamente de la misma manera que Akbar no dejó de ser musulmán a causa de su política tolerantemente pluralista²¹.”

Así que, de la fe musulmana, que lleva la paz en su propio nombre: “Islam” (del árabe “Salam” y el hebreo “Shalom” que significan “Paz” [en la integridad de lo humano]), debemos retomar los esfuerzos que hacen expresiones tan dignas como el de la Red de Musulmanas por la Paz quienes afirman:

“*Yihad* significa ‘luchar o esforzarse en el camino hacia Dios’. Nos dedicamos a combatir cualquier forma de violencia —especialmente la llevada a cabo en nombre del Islam— en todas sus escalas: desde el extremismo violento a la violencia de género. Nosotras, musulmanas, debemos reclamar el manto de la autoridad cultural, intelectual y religiosa, declarando nuestra oposición a la violencia con una voz enérgica y unificada.”²² Ellas hacen esta tarea

²¹ Amartya Sen (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny (Issues of Our Time)*. New York: W. W. Norton & Company, p. 164.

²² Red de Musulmanas por la Paz. “Yihad contra la violencia: La lucha de las musulmanas por la paz”. Texto adaptado y ampliado de la primera campaña del Consejo *Shura* de Musulmanas de la Red Internacional WISE (julio de 2009). Inédito: (Fotocopias).

fundamentando su compromiso pacifista en las palabras del “Sagrado Corán” que, entre muchas otras cosas, dice: “¡Oh vosotros que habéis llegado a creer! Manteneos conscientes de Dios, buscad la cercanía a Él y luchad [*jahidu*] por Su causa, para que así alcancéis la felicidad” (Sura 5, v 35).”

Todas las iglesias y todas las religiones tenemos, de por sí, batallas difíciles de librar *ad intra* y *ad extra* para reconocer los valores fundamentales que comunican y afirman la paz. Habrá que librarnos de los dogmatismos negativos que amenacen con hacernos involucionar en este sentido.

Construir la paz no es tarea fácil, pero es una tarea que debemos priorizar si nos consideramos personas vinculadas a alguna espiritualidad o proclamamos alguna fe. El cristianismo (Católico Romano, Ortodoxo, Protestante o Pentecostal) así como las religiones del mundo (Judaísmos, Cristianismos, Islamismos, Hinduismos y Budismos) tenemos una gran oportunidad histórica: construir el diálogo ecuménico y la cooperación interreligiosa para construir la paz y transformar el mundo.

*“Llévame de la muerte a la vida;
de la falsedad a la verdad.
Llévame de la desesperación a la esperanza;
del miedo a la confianza.
Llévame del odio al amor;
de la guerra a la paz.
Permite que la paz llene nuestro corazón,
nuestro mundo,
nuestro universo”*

Oración Universal por la Paz²³.

²³ Se puede consultar en:
https://www.academia.edu/5660993/Manual_de_Capacitacion_para_la_Construcion_de_Redess_Interreligiosas_Juveniles_-_Religiones_por_la_Paz

PROYECTO POLÍTICO-EVANGÉLICO EN BRASIL:

sus consecuencias para la laicidad y el diálogo inter-religioso

Clemildo Anacleto da Silva¹

Resumen

Este texto tiene como objetivo discutir la relación entre política, religión y voto en Brasil, tomando en cuenta la asociación entre una ideología política ultraconservadora y el proyecto político-evangélico. En ese sentido, partimos de la hipótesis de que el proyecto político-evangélico tiene como preocupación principal ocupar espacios políticos e instituciones públicas a nivel municipal, estatal y federal, por medio de representantes electos o indicados, con la finalidad de aumentar la representatividad evangélica en los organismos de decisión y donde se discuten los valores sociales a la luz de los principios bíblicos. Esa estrategia fue puesta en práctica, principalmente en las últimas dos elecciones presidenciales en Brasil (2018 y 2022), por intermedio de la alianza política entre el presidente Jair Bolsonaro y la mayoría de las iglesias evangélicas. Se constata en este caso que esa alianza, además de provocar divisiones en las iglesias, persecuciones a los fieles y la demonización de los partidos de izquierda, comprometió también la laicidad y el diálogo inter-religioso.

Palabras-clave: religión, política, laicidad, diálogo interreligioso

Keywords

This text aims to discuss the relationship between politics, religion and voting in Brazil, taking into account the association

¹ Doctor en Ciencias de la Religión. Magíster en Educación. Graduado en Filosofía y Teología. Profesor en el Centro Universitario Metodista IPA de la ciudad de Porto Alegre, Brasil.

between an ultraconservative political ideology and the political-evangelical project. In this sense, we start from the hypothesis that the main concern of the political-evangelical project is to occupy political spaces and public institutions at the municipal, state and federal levels, through elected or appointed representatives, in order to increase evangelical representation in decision-making bodies and where social values are discussed in the light of biblical principles. This strategy was put into practice, mainly in the last two presidential elections in Brazil (2018 and 2022), through the political alliance between President Jair Bolsonaro and the majority of evangelical churches. It is noted, in this case, that this alliance, in addition to causing divisions in the churches, persecution of the faithful and demonization of leftist parties, also compromised secularism and inter-religious dialogue.

Keywords: religion, politics, laicism, interreligious dialogue

Introducción

En este texto reflexionaremos no sólo sobre la relación que se viene desarrollando últimamente en Brasil entre religión y política, sino también sobre las consecuencias de esa relación en lo que se refiere al establecimiento de un diálogo inter-religioso. Seguramente, esta temática no es actual. No obstante, en cada época, se presenta con un ropaje diferente, a pesar de un discurso estructuralmente semejante.

En esa perspectiva, partimos del presupuesto que no se trata solo de una estrategia acotada en épocas de elecciones. Esto es, esa aproximación, principalmente entre evangélicos y grupos políticos conservadores de Brasil, tiene por objetivo establecer un proyecto político-religioso para administrar el país según los valores que ellos entienden ser cristianos, en consonancia con los valores económicos liberales.

Nos referimos aquí, por lo tanto, a un proyecto político-religioso evangélico. Evidentemente que el asunto sobre religión y política ya viene de muchos años y también mucho se ha publicado al respecto sobre el tema. En esa perspectiva, se cree que uno de los primeros en darse cuenta y escribir sobre ello ha sido el pastor Ricardo Gondin. En ese contexto, según Gondin (2015, s/p), “los evangélicos sueñan con el

día en que la ciudad, estado y país se conviertan en masa, y la tierra de los tupiniquins tenga el rostro de sus denominaciones”.

Así, la preocupación principal es desarrollar una hegemonía evangélica. Por lo tanto, es necesario que los otros grupos disminuyan o incluso sean combatidos. En ese proyecto de un Brasil evangélico, según Gondin, surgirían los fiscales de la fe con el propósito de exorcizar y purificar la cultura, la ciencia y la educación brasileña de todo aquello que sea considerado una amenaza al credo. Proféticamente, el pastor Ricardo Gondin visualizó lo que está ocurriendo actualmente en el gobierno del presidente Bolsonaro.

Para que esto suceda es primordial mostrar una gran estructura de comunicación orientada hacia las iglesias y una estrategia de acciones en las redes sociales, con la finalidad de reforzar temas-claves y de combatir otros temas considerados maléficos para la familia, la iglesia y la sociedad.

Teniendo en cuenta lo anterior este texto tiene por objetivo demostrar cómo ese proyecto se viene desarrollando, a través de esa alianza entre política y religión, con el propósito de transformar el país en una extensión de la iglesia evangélica en lo que se refiere a la defensa de valores morales conservadores y a intereses específicos de los evangélicos. Se pretende también no sólo indicar de qué forma esa estrategia redunde en votos y elecciones de candidatos evangélicos, sino también señalar las consecuencias que esas acciones conllevan; la desvalorización de la laicidad, la discriminación contra grupos no evangélicos el diálogo inter-religioso.

Iglesias como palcos políticos

A partir del año 2018, la alianza entre iglesias evangélicas y política en Brasil se hizo más evidente y más fuerte. Anterior a ese período ya existía un movimiento que siempre buscó el apoyo de las iglesias en época de elecciones, pero nada se compara a lo que ocurrió en Brasil desde el año 2018, en adelante.

En otras épocas los apoyos de las iglesias y de sus líderes ocurrían de forma más discreta, a veces hasta de manera avergonzada, porque entendían que la iglesia no era el espacio adecuado para la discusión

política. La política siempre fue vista, por la mayoría de las iglesias evangélicas conservadoras, como espacio profano.

Sin embargo, de un momento a otro, la política pasó a ser vista como instrumento divino para transformar la realidad. Esa forma de ver la política, como instrumento de transformación social, era muy común en los movimientos políticos y religiosos más progresistas de la Iglesia Católica y de algunas iglesias vinculadas al protestantismo histórico. Ahora los evangélicos conservadores también piensan de la misma forma, pero con un objetivo diferente. Sacando la política del ambiente profano y transformándola en instrumento sagrado y espiritual, las iglesias consiguieron movilizar y convencer a sus fieles que la política podría ser un gran instrumento de transformación social y corroborar los “valores cristianos”. Es decir, solamente la conversión de la persona no es suficiente para transformar la sociedad.

Aquí en Brasil, tanto en la elección presidencial de 2018 como en la de 2022, la mayoría de los evangélicos resolvió apoyar al presidente Jair Bolsonaro². Éste logró formar una base de apoyo que involucró principalmente: los evangélicos, los militares y los empresarios del agronegocio. Tenían en común una pauta conservadora en lo que se refiere a cuestiones relacionadas a las costumbres y a la defensa de una política económica liberal.

En lo referido específicamente a los evangélicos, Jair Bolsonaro consiguió el apoyo de las iglesias que tienen el mayor número de fieles: las iglesias pentecostales y neopentecostales. Pero tuvo también el apoyo de las iglesias denominadas históricas. En el Censo demográfico de 2010³, los evangélicos representaban el 22% de la población. (Agencia IBGE, 2012, s.p.). Ahora ese número probablemente creció ya que, según “las primeras investigaciones Datafolha de 2022, por ejemplo, muestran que, a nivel nacional 49% de los entrevistados se identifican como católicos, 26% evangélicos y 14% sin religión, (Carrançá, 2022, s.p).

² Político tradicional, ex capitán del ejército, ultraconservador y defensor de pautas relacionadas a la extrema derecha. Electo diputado federal desde 1989.

³ No presentamos números actualizados del Censo, porque cuando escribíamos este texto el Censo demográfico del año 2022 se estaba realizando. Por lo tanto, aún no había números actualizados sobre la estadística religiosa.

El candidato, en ese caso, adoptó el discurso que tenía como lema “Dios, Patria y Familia”. Como consecuencia, “la gran mayoría de los candidatos identificados como bolsonaristas hacen referencias al presidente a través del lema “Dios, patria y familia”, (Reis, 2022, p. 320).

Jair Bolsonaro también iniciaba o cerraba sus intervenciones con el siguiente refrán: “Brasil arriba de todo y Dios sobre todos”. En esa misma línea, utilizaba aún el versículo bíblico: “Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres.” (Jn 8,32). Así, el objetivo era desarrollar un sentimiento nacionalista y religioso, dotado de dichos como lemas contundentes, los cuales fueron reproducidos en las campañas de todos los candidatos bolsonaristas.

Bases del proyecto político-evangélico

Esa estrategia fue bien aceptada por el público evangélico porque vino al encuentro de una antigua idea, según la cual Brasil sería bendecido, desarrollado y comprometido con los valores protestantes, cuando se eligiera un presidente evangélico. No es casualidad que en la propaganda realizada por la campaña del candidato y en los materiales dirigidos específicamente al mundo evangélico se destaque el siguiente versículo: “Bienaventurada la nación cuyo Dios es Jehová...”, (Sl 33,12). Así, se parte del presupuesto de que los males sociales que afligen al pueblo, vienen con los valores defendidos por la sociedad que, según ellos, contrarían la voluntad divina y deben ser combatidos. Entre esos están: la homosexualidad, la discusión sobre género, el derecho al aborto, el carnaval, las religiones de matriz africana, el comunismo, el socialismo etc. El relato siguiente demuestra de forma clara la intención de ese proyecto de gobierno.

Caíque Mafra (Republicano), que se identificó en los Medios de Comunicación como bolsonarista, usó la bandera de la monarquía y el diseño de un arma en su emblema, tenía como propuesta acabar con el financiamiento público del carnaval y el día del orgullo gay se identificó como un cristiano combativo, (Reis, 2022, p. 320).

De esta forma, gran parte de las iglesias evangélicas, crearon una narrativa en la cual el candidato Jair Bolsonaro pasó a presentarse como

esa persona escogida por Dios para realizar esa misión. Sin embargo, no era un ejemplo de un creyente evangélico tradicional. Para eso fue necesario, a través de un proyecto de marketing, transformarlo en esa persona. En ese aspecto, algunas acciones debieron ser realizadas.

El candidato fue bautizado en 2016 en el Río Jordán en Israel por un conocido líder pentecostal de las Asambleas de Dios y presidente del Partido Social Cristiano (PSC), pastor Everaldo Dias Pereira. Por ironía del destino, en 2020, el pastor y sus hijos fueron presos bajo la acusación de corrupción en el área de la salud en el Estado de Río de Janeiro.

Además de ese evento que dio inicio a la “conversión” del candidato, también comenzó a frecuentar cultos, eventos religiosos, hacer reuniones con pastores, invitar al liderazgo evangélico para la celebración de cultos y oraciones en su residencia oficial (Palacio de la Alvorada).

Anualmente, comenzó a participar como atracción principal de la Marcha para Jesús⁴. Las personas no iban a la Marcha solamente para oír a los predicadores, sino lo hacían para oír, principalmente, al candidato y presidente Jair Bolsonaro. Luego la Marcha se convirtió en un evento de carácter político-religioso, la que también tenía como objetivo presentar al candidato que estaba siendo apoyado por las iglesias. Así, el punto alto de la marcha era el discurso del presidente y la multitud esperaba ese momento ansiosamente.

Algún liderazgo evangélico intentó “convertir” o transformar al presidente en un “creyente” para que se hiciera más cercano para la comunidad. Sin embargo, el pasado del candidato y su testimonio personal demostraban incompatibilidad entre la práctica cristiana evangélica y sus acciones y discursos. Incontestablemente, el testimonio en el mundo evangélico es muy valorizado porque tiene relación con la coherencia del creyente entre la enseñanza bíblica y su relación con la realidad en el día a día. Es una preocupación no ser motivo de escándalo para los que no profesan la misma fe. En ese sentido, el creyente se presenta como un ejemplo de virtud cristiana.

⁴ Este evento se celebra hace treinta años en Brasil y ocurre todos los años en locales públicos y abiertos a todo público. Se acostumbra a reunir miles de cristianos de las más variadas iglesias. Es un encuentro que ocurre en varias ciudades. Su programa incluye muchas presentaciones musicales de cantantes famosos del mundo gospel y predicaciones del liderazgo de las principales iglesias pentecostales y neopentecostales.

Además, el presidente Jair Bolsonaro, adoptó una actitud que va en contra de todo aquello que los evangélicos más tradicionales defienden y predicán. Su testimonio personal no estaba en concordancia con lo que se entiende como cristiano evangélico o protestante. Así es, Jair Bolsonaro defiende la tenencia de armas y, consecuentemente, la práctica de armar a la población. Explicitó un discurso de odio, de amenaza e incentivo a la violencia contra enemigos políticos y demostró su desprecio e insensibilidad por las víctimas durante la pandemia del Covid-19. Sus reacciones a preguntas hechas por electores o periodistas frecuentemente incluían groserías e insultos; además fue acusado de estar involucrado en corrupción, grupos paramilitares y despreciar a las mujeres, (Pessoa, 2021; Folha, 2021; Sabóia, 2022; Maia, 2022). En resumen, todo eso hizo del presidente una persona que no demuestra, de hecho, ninguna relación con el mundo evangélico en lo que se refiere a la idea de conversión.

Aun así, recibió el apoyo de la mayoría de los evangélicos porque se comprometió a defender pautas relacionadas con el combate al comunismo, al aborto, a la ideología de género, a la defensa de la familia tradicional, la no legalización de drogas, la ideología de género, de posicionarse en contra de la homosexualidad, etc. Junto con ello, elevó al cristianismo evangélico a la categoría de religión oficial, una vez que es practicado y defendido por la mayoría del pueblo brasileño.

De esa manera creó un ejército de responsables electorales que se encargaron de esparcir esa información y difamar a su oponente más directo, el ex presidente Luiz Inácio Lula da Silva. El liderazgo evangélico de los grupos mayoritarios y los fieles de las iglesias actuaron de forma maciza en las redes sociales divulgando al candidato Jair Bolsonaro y demonizando al ex presidente Lula. Éste fue presentado como el anticristo, como alguien que tenía pacto con el demonio, con el crimen organizado, como alguien que destruiría a las familias y que cerraría las iglesias evangélicas.

Por cierto, algunas de esas informaciones, no eran dichas directamente en los púlpitos de las iglesias, pero sí eran divulgadas en los grupos cerrados de las redes sociales. Se asoció al ex-presidente Lula con las religiones de matriz africana. Esa asociación tiene un gran peso dentro de varias iglesias pentecostales y neopentecostales, entre otras, ya que aún existe una gran resistencia, prejuicio y discriminación de las iglesias

evangélicas en relación a esas religiones. Se destaca aquí, que en Brasil los grupos que más sufren intolerancia religiosa son los relacionados a las tradiciones de matriz africana. (Santos, 2016; Neri, 2011; Fonseca, Adad, 2016).

Lo interesante, en este caso, es el hecho de haber sido exactamente en el gobierno del ex presidente Lula que se otorgó la libertad para la creación de las instituciones religiosas a través de la Ley N° 10.825, de diciembre de 2003. El Art. 2°, § 1° de esa ley así se refiere: “Son libres la creación, la organización, la estructuración interna y el funcionamiento de las organizaciones religiosas, siendo prohibido al poder público negarles reconocimiento o registro de los hechos constitutivos y necesarios para su funcionamiento”. De la misma forma, a través de la Ley N° 12.025, de 3 de septiembre de 2009, se instituyó el Día Nacional de la Marcha para Jesús.

Proyecto político-evangélico y la ocupación de los espacios institucionales

Junto con lo anteriormente mencionado, el proyecto político-religioso también se preocupa por expurgar los valores considerados “mundanos” y anticristianos de todas las áreas institucionales. Por lo tanto, es necesario colocar a los fieles de la iglesia en la mayoría de los cargos. Actuando de esta manera, el presidente Bolsonaro nombró ministros evangélicos para los cargos en el Supremo Tribunal Federal, para el Ministerio de Educación, para el Ministerio de Justicia y para el de Derechos Humanos. Según el argumento del gobierno, la situación no se restringe solo para defender los valores cristianos, sino también para dar visibilidad y oportunidad a un grupo con gran inserción en la sociedad. Esa ocupación de espacio no se limita solamente a los cargos mayoritarios. Los fieles son incentivados para postular a cargos sea a nivel de Estado y/o municipal. Tal es el caso de los Consejos Tutelares, por ejemplo.

Sin embargo, cada vez queda más claro que ese proyecto para la ocupación de espacio tiene como objetivo influenciar en la agenda temática de las discusiones y, de ser posible, cambiar los rumbos de las políticas públicas, priorizando otros intereses que se asocian a los valores cristianos. Esa estrategia también se expresó por el hecho de que

el gobierno brasileño se asoció a grupos evangélicos para intentar interferir en órganos de Derechos Humanos en la ONU. Desde el año 2017, el grupo de juristas evangélicos intenta participar o tener acceso a espacios en la ONU, en los que pueda discutir y debatir temas relacionados a los Derechos Humanos. Aún esos intentos no han tenido éxito. “Juristas evangélicos de Brasil no consiguen obtener un status consultivo en la ONU (Organización de las Naciones Unidas), lo que permitiría que el grupo pudiese hablar en reuniones oficiales, organizar debates y hasta entregar informes en diferentes organismos”, (Chade, 2022).

Las iglesias que apoyan el gobierno han obtenido beneficios específicos provenientes de esa fidelidad. Todo indica que, los apoyos políticos buscan conseguir alguna ventaja, sea política, en lo que se refiere a la participación en el poder, o también financiera. Tres ejemplos demuestran esa relación. El primero tiene relación con la exención tributaria para la remuneración de pastores. (Tomazelli, Holanda, 2022). El segundo se refiere a 30 millones destinados a los medios de comunicación evangélicos como presupuesto de propaganda gubernamental. (Correia, Fonseca, 2020). El tercero se constituye en un escándalo de corrupción. Esto es, el Ministerio de Educación mantiene una relación de privilegio para la liberación de recursos destinados a dos pastores que, según la denuncia, fueron indicados por el propio presidente quien hizo esa mediación.

En ese sentido, la Revista ISTOÉ confirma esa información al decir que “los religiosos, cabe recordar, eran oídos por Ribeiro a solicitud de Bolsonaro, según el propio ex ministro”, (Viriato; Strecker, 2022, s.p). De esta forma, “con base en la investigación, la PF (Policía Federal) afirma que el entonces ministro de Educación respaldaba la administración pública a la actuación de los pastores, dando respaldo a la realización de los supuestos crímenes” (O Globo, 2022, s.p).

Al parecer, todo indica, la participación de los evangélicos en el gobierno no se traduce en políticas públicas en beneficio de la población de modo general. Más bien hay preocupación individual y una relación de favores con el gobierno. Existe también afinidad entre la política económica liberal y la Teología de la Prosperidad, defendida por la mayoría de las iglesias pentecostales y neopentecostales de Brasil, en lo que se refiere a la concepción de que es el individuo quien tiene que

buscar por su cuenta una salida para su vida. No puede permanecer esperando ayuda del Estado. No es el Estado que va a resolver su problema de miseria, pobreza, desempleo, etc. Es a través de sus competencias que derriba todas las barreras y se transforma en un vencedor. Por ello, el incentivo al emprendimiento individual. En esa lógica, la persona pasa a ser el responsable que su vida tenga sentido o no.

De la misma forma, en la Teología de la Prosperidad, la persona es desafiada a reaccionar a su situación, a su realidad; a no conformarse, a revelarse contra la miseria, el desempleo, el hambre, las desventuras de la vida. Sin embargo, esos males no se atribuyen como resultado de políticas públicas. Las desigualdades sociales no son entendidas como resultado de la acción humana. Todo es solucionado en la medida en que la persona pueda derrotar el mal que los demonios causan en su vida. En esa lógica, el ser humano se encuentra en el centro de la disputa entre los espíritus del bien y los del mal que desean controlar su vida. De ese modo, si hiciera una demostración de fe a través de un sacrificio, en general financiero, Dios lo recompensará y así entonces prosperará.

Además de las iglesias y líderes religiosos, incentivar a los fieles a ocupar los espacios de organización y poder político en las esferas federal, de cada Estado brasileño y del ámbito municipal, hubo incentivos para que participaran en la política partidaria siendo candidatos a cargos públicos a través de las elecciones. En las elecciones anteriores siempre hubo participación de candidatos/as religiosos/as, en forma general, y evangélicos/as en particular, postulando, no necesariamente por algún partido. Según la investigación realizada en base a los datos del Tribunal Superior Electoral, ese número crece cada vez más. “El año 2018, eran 595 candidatos. El año 2022, fueron 659”. De acuerdo con esto, “la mayor parte de esas candidaturas está vinculada al universo de las iglesias evangélicas (89%)”, (Vasconcelos, 2022, s.p).

Otras investigaciones, sin embargo, demuestran que ese índice puede ser aún mayor. Un monitoreo realizado por un equipo de investigadores/as brasileños/as de ISER (Instituto de Estudio de la Religión) en ocho de las mayores capitales de Brasil reveló que:

A pesar de representar, en media, 10,71% del total de candidaturas, al final de las elecciones los candidatos con identidad religiosa pasaron a ocupar, también en promedio,

51,35% de los escaños de cada Cámara Municipal investigada. Los datos también demuestran que candidaturas que se apoyaron en la religión de forma directa durante la campaña fueron más votadas. (Religião e Poder, 2022. s.p).

Esa investigación presenta un dato interesante al informar que fueron investigadas más de diez mil candidaturas, buscando identificar aquellas que tenían algún vínculo o identidad religiosa y de esas, sólo 1.043 fueron registradas. No obstante, el dato más importante no se encuentra en el número de candidatos que se identifican como religiosos, sino en la efectiva participación y elección de ello. De acuerdo con la pesquisa, “los evangélicos se destacan en todas las capitales, con cerca del 50% del total de candidaturas con identidad religiosa”, (Religião e Poder, 2022, s.p.) Y aún se constata que los “evangélicos fueron mayoría de los elegidos en todas las capitales, menos en São Paulo y Salvador”, (Religião y Poder, 2022, s.p.).

Con todo, Silva (2022, s.p.), al analizar esos mismos datos, indica otra comprensión. Según la autora:

Evangélicos predominaron entre los candidatos, pero, proporcionalmente, los católicos tuvieron mejor resultado en las urnas en relación al número de candidaturas. Esta es la llamada eficacia electoral de los candidatos con identidad religiosa. El índice muestra que católicos fueron mejor: 31% contra 16% de quien se presentó como cristiano (sin especificar la iglesia o denominación) y el 13% fue de evangélicos.

Nos parece que la autora se está refiriendo más en relación a la proporcionalidad que al número de elegidos. En todo caso, las investigaciones demuestran que la asociación entre política y religión ha sido muy eficaz para convencer al electorado. Sin embargo, aún es necesario hacer una observación. La investigación realizada por ISER no se fijó exclusivamente en un grupo religioso. Es decir, estaba preocupada en identificar a los candidatos o candidatas que, de alguna manera, presentaban una identidad religiosa, sea cual fuera (cristiano, católico, evangélico, pastor, padre, sacerdote, babalorixá, yalorixá, madre de santo, padre de santo, religión de matriz africana etc.).

Esto nos lleva a creer que, tanto el liderazgo partidario como los líderes religiosos, descubrieron que, cuando se usa el sentimiento religioso vinculado con el discurso moralista, eso tiene una alta capacidad de atraer votos. Como hablamos, esa estrategia ya había sido colocada en práctica en otras elecciones, pero no con la fuerza, el significado, la estrategia y el poder del marketing utilizado en las últimas elecciones presidenciales en Brasil (2018 y 2022). Luego, además de los motivos ya mencionados, ese tal vez sea el principal motivo por el cual en estas últimas elecciones muchas candidaturas se identificaron con su procedencia religiosa.

También les interesa a las iglesias pentecostales y neopentecostales, que tienen una mayoría de seguidores o fieles en Brasil, construir esa alianza no solamente para elegir a un presidente que se comprometa con un proyecto que atienda los intereses cristianos y más específicamente evangélico. Las iglesias lanzaron, apoyaron e hicieron campaña para elegir candidatos vinculados a sus organizaciones religiosas. Esos candidatos, una vez en el poder, o electos, pasan a representar el pensamiento y los intereses de las iglesias por las cuales fueron elegidos. Eso de a poco se va transformando en una estrategia para tomar el poder y tener influencia en los rumbos de la nación.

Por ello, es fundamental que esos grupos tengan influencia sobre sus rebaños, sean dueños de canales de TV, radioemisoras, diarios; que influyan en los medios de comunicación, redes sociales; que su liderazgo tenga reconocimiento y tengan presencia constante en los Medios de Comunicación Social. Esa estrategia facilita la captación de votos y la influencia en los rumbos políticos del país.

El resultado de esto es que el número de evangélicos elegidos creció a tal punto que en el congreso brasileño pasaron a ser denominados como “la bancada evangélica o el frente parlamentario evangélico”. Los números divergen en cuanto al tamaño del grupo, se cree que actualmente sea entre ciento dieciséis diputados y once senadores.⁵ Son conocidos por defender el liberalismo económico, así como las pautas conservadoras y moralistas.

⁵ Ese número corresponde a los resultados de las elecciones de 2018. Mientras este artículo se escribía, se realizaron nuevas elecciones el día 2 de octubre de 2022. Por lo tanto, aún no es posible determinar la composición de esa nueva bancada.

Laicidad, diálogo interreligioso y el proyecto político-evangélico

El presidente Bolsonaro y sus aliados acostumbran a afirmar que Brasil es un país laico, entretanto utilizan ese argumento para justificar exactamente lo contrario. En otros términos, hacer alianza con iglesias evangélicas, prestigiar esos grupos a través de beneficios y utilizar las dependencias de las instituciones públicas para la realización de celebraciones religiosas demuestra que el gobierno hace opción por un grupo religioso específico en desmedro de otros.

Igualmente, la campaña electoral del gobierno de Bolsonaro del año 2022 para presidente utilizó el discurso en el cual asocia la izquierda, y principalmente al ex presidente Lula, a las religiones de matriz africana. Vídeos e imágenes fueron divulgados (algunos falsos) en donde aparece el ex-presidente Lula en ceremonias de religión de matriz africana o recibiendo personas de esos grupos. Se hace también asociar las religiones de matriz africana a prejuicios demoníacos o satánicos. Esos materiales son divulgados en los grupos de iglesias, así como en las redes sociales, (Reis, 2022, s.p).

Además de hacerse común las celebraciones y cultos evangélicos en las dependencias de los organismos públicos, la señora Michelle Bolsonaro (esposa del presidente) afirmó que las dependencias de las instituciones públicas de la ciudad de Brasilia, principalmente el Palacio de Planalto, por mucho tiempo habían sido consagradas a los demonios, refiriéndose a los presidentes (Lula y Dilma) que antecedieron a su marido.

En otras palabras, la campaña del presidente Bolsonaro y sus seguidores asocian los partidos de izquierda, principalmente el Partido de los Trabajadores, a la delincuencia, al tráfico, a la defensa del aborto, a la toma de tierras, a los grupos LGBTQIA+, al ateísmo, a la pedofilia y a la persecución de la libertad de expresión y la libertad religiosa. Curiosamente, la defensa de la libertad de expresión, por algunos seguidores bolsonaristas, en realidad se configura en la defensa en pro de derechos para divulgar mentiras, odio, prejuicios y discriminación. Por la constitución brasileña, esas acciones no se configuran como derechos y sí como crímenes, (Art. 3º, inciso IV. Art. 5º, inciso XLI. Ley N° 7.716, de 5 de enero de 1989).

Se nota, que todos esos argumentos para demonizar los partidos de izquierda no son nuevos. Delante de esto urge una discusión dentro de los medios evangélicos: ¿es posible ser cristiano de izquierda? Los grupos evangélicos conservadores y fundamentalistas dicen que no. Ser afiliado, participante, simpatizante o defensor de partidos de izquierda es incompatible con la fe cristiana. Esa posición ha generado divisiones dentro de los propios grupos pentecostales y neopentecostales. Muchos fieles siguen lo que sus líderes y pastores recomiendan en lo que se refiere a la indicación política, pero otros/as la cuestionan. Algunos fieles se callan sobre el asunto para no ser reprendidos, perdieron sus cargos o hasta son expulsados de sus grupos religiosos.

Un ejemplo de ello es lo que ocurrió en la Iglesia Presbiteriana de Brasil. Un grupo presentó una propuesta de resolución al Supremo Concilio de la Iglesia que se reunió entre los días 24 y 31 de julio en la Ciudad de Cuiabá-MT, en la cual establecía ser incompatible la fe cristiana con el marxismo y el comunismo.

El texto defiende que miembros de la iglesia deben ser orientados para no seguir los valores "comunistas". En determinada parte el texto afirma que la fe cristiana es incompatible con el "marxismo y derivados (ideología de género, transexualidad, feminismo y agenda abortista)". En otro párrafo, dice que pruebas de personas en esta situación deben ser "presentadas al consejo para los debidos fines". (Nunes, 2022, s.p).

A pesar del intento, el Supremo Concilio rechazó la propuesta. Sin embargo, queda explícito hasta qué punto la discusión política consiguió influenciar las decisiones de las iglesias. Lamentablemente, también hubo casos de agresiones físicas. En la iglesia Congregación Cristiana de Brasil, en la ciudad de Goiânia, un fiel fue alcanzado por un disparo realizado por otro fiel de la misma iglesia (el cual era policía), porque no estaban de acuerdo sobre el uso del espacio del culto para pedir votos.

Djalma Faustino, un colaborador de la iglesia [...] resolvió hablar de elecciones y, leyó una circular, aconsejando a los fieles para no votar en partidos contrarios a los valores cristianos. Disconforme con ello, Daniel levantó su dedo y pidió la palabra. "Por favor, no hable de política en nuestra iglesia. Estamos aquí para hablar de

Dios. [...] Las agresiones verbales se transforman en agresiones físicas. "Estoy, hasta ahora, sin entender. Cuando me di cuenta, escuché un ruido de disparo y caí, (Mariano, 2022, s.p).

Evidentemente que fueron casos aislados que ocurrieron al interior de iglesias, sin embargo, fuera de la iglesia, hubo otros casos que incluyeron agresiones físicas, verbales y hasta muertes. Esto, de algún modo, demuestra el clima que se creó para las elecciones presidenciales en Brasil.

Todo este contexto perjudica una aproximación y el diálogo entre los grupos religiosos, ya que se intensificó el prejuicio, la discriminación y la demonización de las religiones de matriz africana, aumentando aún más el estigma que esos grupos enfrentan hace mucho tiempo. En los grupos evangélicos también hubo divisiones entre los fieles de diferentes iglesias. La división entre los seguidores del presidente Bolsonaro y del ex presidente Lula también se extendió hacia los grupos espíritas llegando incluso hasta la masonería. Aun cuando la masonería no sea considerada un grupo religioso, la izquierda utilizó una imagen del presidente Bolsonaro recibiendo apoyo en una tienda masónica para divulgar, principalmente en las redes sociales, que el presidente no era tan fiel a los evangélicos. Se sabe que algunos grupos evangélicos defienden la incompatibilidad entre ser cristiano y ser miembro de la masonería.

Sobre celebraciones religiosas, además de la Marcha para Jesús, que reúne a miles de evangélicos, otros dos eventos son significativos para la religiosidad del pueblo católico brasileño. Son: el día de Nuestra Señora de Aparecida, patrona de Brasil, que se celebra el día 12 de octubre y la fiesta del Cirio de Nazaret que es celebrado desde el siglo XVIII, en el mes de septiembre, en la ciudad de Belém, Estado de Pará, en memoria de Nuestra Señora.

El presidente Bolsonaro, como fue dicho, participó continuamente en la marcha para Jesús. Y, en el proceso de elección de 2022, resolvió participar además de otras dos celebraciones católicas. Participó en la misa del día 12 de octubre en el Santuario de Aparecida del Norte en São Paulo, la que fue palco de situaciones confusas, insultos, conflictos y enfrentamientos entre los electores del presidente Bolsonaro y los

electores del ex presidente Lula. Seguidores del presidente hostigaron a los periodistas de la TV Aparecida vinculada al Santuario Nacional de Aparecida. Situación semejante ocurrió cuando participó en la fiesta del Cirio de Nazaret.

Además de aquello, también es parte del proyecto del gobierno y del proyecto evangélico la evangelización de los pueblos indígenas. Ese asedio religioso a los pueblos indígenas ocurre desde hace mucho tiempo, sin embargo, antes existía más control y protección. No obstante, en el gobierno actual, la iglesia nuevamente ve la evangelización de los indígenas como una gran oportunidad para convertirlos y, consecuentemente, destruir su cultura, principalmente su religiosidad. Ese tipo de visión no promueve el diálogo cultural o el religioso y sí la dominación.

En otros términos, todas esas acciones forman parte del proyecto político-evangélico para aumentar su poder sobre las varias esferas de la sociedad. Esto quedó claro en las palabras de la ex ministra de la mujer, familia y de los derechos humanos del gobierno de Bolsonaro. Según ella: “No es la política que va a cambiar esta nación, sino es la iglesia. Es el momento de la iglesia gobernar”, (Gustavo, 2019, s.p). Ese proyecto se viene construyendo teológicamente, tanto a nivel nacional como internacional, por medio de algunas publicaciones en las cuales se incentiva la participación del pueblo evangélico en la vida política con la intención de influir en la dirección política de las naciones.

La idea, según esa visión teológica, es que exista un gran proyecto de poder elaborado por Dios para gobernar la nación y es necesario que ese poder esté en las manos del pueblo de Dios, es decir, del pueblo evangélico. De acuerdo con esa visión, la historia bíblica demuestra que Dios siempre ha estado preocupado en levantar liderazgo que no sean sólo orientadores religiosos, pero que estén también al frente de la administración de la sociedad, (Macedo, Oliveira, 2008). Es decir, ese proyecto no tiene como preocupación solamente “salvar almas”, además de buscar eliminar los gobiernos o estructuras que controlan el sistema educativo, familiar, económico, político, artístico, Medios de Comunicación Social -MCS-, etc. Para esa visión teológica, los gobiernos no evangélicos establecerán verdaderas redes demoníacas consolidando valores no cristianos a través de esos sistemas educativo, familiar, económico, político, artístico y de los MCS. Por eso, en un

proyecto de gobierno evangélico, la Biblia será el principio orientador para todas esas áreas, (Guillen, 2009).

En Brasil, los principales liderazgos de las iglesias pentecostales y neopentecostales alimentan esas ideas. Son pocos grupos, sin embargo, representan la mayoría de los fieles evangélicos. Entre esas iglesias se encuentran: Asamblea de Dios, Iglesia Universal del Reino de Dios, Iglesia Internacional de la Gracia, Iglesia Mundial del poder de Dios, Sana Nuestra Tierra, Renacer en Cristo, Iglesia Bautista de la Lagunita, entre otras. Las iglesias históricas o más tradicionales no se pronunciaron públicamente sobre el tema a través de su liderazgo o concilios administrativos. Los apoyos de los líderes, lideresas, pastores o pastoras de las iglesias tradicionales son conocidos de forma más bien individual. Ya las iglesias mencionadas anunciaron su posición oficial de apoyo al presidente Bolsonaro.

Por lo tanto, los fieles electores de partidos de izquierda son considerados como infieles, demoníacos, satánicos, diabólicos y como anticristianos. Se estableció una guerra religiosa. Un conflicto entre el bien y el mal. En vista de esto, la laicidad y el diálogo interreligioso quedan comprometidos y se hace más difícil su práctica.

Conclusión

Delante de lo expuesto es posible concluir que el proyecto político-evangélico de hecho se constituyó en una metodología y estrategia para involucrar a las iglesias evangélicas con el objetivo de conseguir apoyo político. Además, la unión entre la ideología económica y política ultraconservadora se encontró con los anhelos de las principales iglesias, liderazgos pentecostales y neopentecostales, una vez que ellos también tienen el proyecto de ocupar los espacios sociales, institucionales y políticos con representantes de las iglesias evangélicas.

Se nota aún que ese proyecto fue generado dentro de las iglesias por medio de predicaciones, estudios y encuentros con los liderazgos. Además, los medios sociales virtuales fueron herramientas importantes para divulgar y convencer a los fieles en relación a lo que se refiere a la defensa de temas con pautas morales y la demonización de los partidos o líderes de izquierda, (Reis, 2020).

Esa alianza, de hecho, fue eficiente, redundando en muchos votos y en la elección de varios candidatos (para los consejos municipales, Cámaras de los Estados y a nivel Federal) relacionados o lanzados por las iglesias. Además, el candidato a presidente, Jair Bolsonaro, tanto en la elección de 2018 como en 2022, recibió apoyo y voto macizo de las iglesias evangélicas⁶.

Así fue posible también comprender que el vacío de poder dejado por la iglesia y la alianza con la ideología política generó un clima de intolerancia, discriminación y prejuicio contra grupos no cristianos, dificultando el establecimiento de un estado laico y del diálogo interreligioso.

⁶ Mientras este artículo se escribía, se realizó la segunda vuelta de las elecciones presidenciales (30 de octubre). El ex presidente Luiz Inácio Lula da Silva derrotó al presidente Jair Bolsonaro por un margen de cerca de dos millones de votos. Así, a partir del año 2023 el presidente de Brasil será Luiz Inácio Lula da Silva. Ahora es necesario acompañar de qué forma la alianza entre el bolsonarismo y el proyecto político-evangélico se comportarán en las próximas elecciones.

Bibliografia

- AGÊNCIA IBGE NOTÍCIAS. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. 29/06/2012. Disponible en: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espiritas-e-sem-religiao>. Consultado en agosto de 2022.
- CARRANÇA, Thais. Jovens 'sem religião' superam católicos e evangélicos em SP e Rio. BBC News Brasil. São Paulo. 9 maio 2022. Disponible en: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-61329257>. Consultado en agosto de 2022.
- CHADE, Jamil. Adesão de juristas evangélicos brasileiros na ONU é bloqueada. Uol notícias. 05/09/2022. Disponible en: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2022/09/05/adesao-de-juristas-evangelicos-brasileiros-na-onu-e-bloqueada.htm>. Consultado en septiembre de 2022.
- CORREIA, Mariama; FONSECA, Bruno. Governo gastou mais de R\$ 30 milhões em rádios e TVs de pastores que apoiam Bolsonaro. Publica. 15 de junho de 2020. Disponible en: <https://apublica.org/2020/06/governo-gastou-r-30-milhoes-em-radios-e-tvs-de-pastores-que-apoiam-bolsonaro/>. Consultado en septiembre de 2022.
- FOLHA DE SÃO PAULO. Em vídeo, relembre desprezo de Bolsonaro na pandemia e avanço de mortos pela Covid. 14 março de 2021. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/03/em-video-relembre-desprezo-de-bolsonaro-a-pandemia-e-avanco-de-mortos-pela-covid.shtml>. Consultado en septiembre de 2022.
- FONSECA, Alexandre Brasil; ADAD, Clara Jane. Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011- 2015). Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos– Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.
- GONDIN, Ricardo. Deus nos livre de um Brasil evangélico. Meditações. 1/07/2015. Disponible en:

- <https://www.ricardogondim.com.br/meditacoes/deus-nos-livre-de-um-brasil-evangelico/> Consultado en octubre de 2022.
- GUILLEN, Fernando (2009). *7 Montes*. Imaginar Design, s.l.
- GUSTAVO, Túlio. “Como eu descobri o plano de dominação evangélico – e larguei a igreja. The intercept. 1 de de fevereiro de 2019”. Disponible en: <https://theintercept.com/2019/01/31/plano-dominacao-evangelico/>. Consultado en octubre de 2022.
- TOMAZELLI, Idiana; HOLANDA, Marianna. “Governo amplia isenção de impostos a pastores em meio a campanha que mira evangélicos. Folha de São Paulo”. 17.ago.2022 às 10h00. Disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2022/08/governo-amplia-isencao-de-impostos-a-pastores-em-meio-a-campanha-que-mira-evangelicos.shtml>. Consultado en septiembre de 2022.
- MACEDO, Bispo Edir; OLIVEIRA, Carlos (2008). *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil.
- MAIA, Gustavo. “Moraes dá dois dias para Bolsonaro se manifestar sobre ‘discurso de ódio’”. VEJA. Política. 15 jul 2022. Disponible en: <https://veja.abril.com.br/coluna/radar/moraes-da-dois-dias-para-bolsonaro-se-manifestar-sobre-discurso-de-odio/>. Consultado en septiembre de 2022.
- MARIANO, Théo. “Tiro na CCB: culto marcaria tregua em briga antiga, mas 'diabo' atrapalhou”. TAB,Uol. Goiânia, 08/09/2022. Disponible en: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2022/09/08/tiro-na-ccb-culto-marcaria-tregua-em-briga-antiga-mas-diabo-atrapalhou.htm>. Consultado en octubre de 2022.
- NERI, Marcelo Côrtes (coord.) (2011). *Novo Mapa das Religiões*. Rio de Janeiro, FGV/CPS.
- NUNES, Samuel. “Fé, apenas de direita. O bastidor. Política. 20 de julho de 2022”. Disponible en: <https://obastidor.com.br/politica/fe- apenas-de-direita-3736>. Consultado en octubre de 2022.
- O GLOBO. “Corrupção no MEC: veja as evidências levantadas pela PF sobre Milton Ribeiro e pastores”. Agência O Globo, 24/06/2022. Disponible en: <https://exame.com/brasil/corruptcao-no-mec-veja->

as-evidencias-levantadas-pela-pf-sobre-milton-ribeiro-e-pastores/
Consultado en septiembre de 2022.

PESSOA, Maria Eduarda. O-que-e-um-miliciano-e-por-que-a-familia-bolsonaro-e-associada-a-esse-termo. Portal O POVO. Jun 02, 2021. Disponible en: <<https://www.opovo.com.br/noticias/politica/2021/06/02/o-que-e-um-miliciano-e-por-que-a-familia-bolsonaro-e-associada-a-esse-termo.html>. Consultado en agosto de 2022.

REIS, Livia et al.(org.) “Religião e voto: uma fotografia das candidaturas com identidade religiosa nas Eleições 2020”. Rio de Janeiro, RJ: Instituto de Estudos da Religião, 2022. Disponible en: https://drive.google.com/file/d/1O6-tz2LtrlOJz7DhtnkS_avNNSHI07fy/view. Consultado en octubre de 2022.

RELIGIÃO E PODER. “Religião e voto: uma fotografia das candidaturas com identidade religiosa nas eleições 2020”. 28 de abril de 2022. Disponible en: <https://religioepoder.org.br/artigo/iser-divulga-resultados-da-pesquisa-sobre-candidaturas-com-identidade-religiosa-nas-eleicoes-municipais-de-2020/>. Consultado en: octubre de 2022.

SABÓIA, Gabriel. “Relembre declarações com ofensas às mulheres feitas pelo presidente e a família Bolsonaro”. O Globo. Política. 08/03/2022. Disponible en: <<https://oglobo.globo.com/politica/relembre-declaracoes-com-ofensas-as-mulheres-feitas-pelo-presidente-a-familia-bolsonaro-25423642>. Consultado en septiembre de 2022.

SANTOS, Ivanir et al. (Orgs). “Intolerância religiosa no Brasil: relatório e balanço/Religious intolerance in Brazil: report account”. Edição bilíngue. Rio de Janeiro: Klíne: ceap, 2016.

SILVA, Vitória Régia Gonzaga. “Evangélicos são maioria entre os candidatos com identidade religiosa, mas católicos são mais eleitos. Religião e poder”. Eleições. 12 de maio de 2022. Disponible en: <https://religioepoder.org.br/reportagem/evangelicos-sao-maioria-entre-os-candidatos-com-identidade-religiosa-mas-catolicos-sao-mais-eleitos/>. Consultado en octubre de 2022.

- VASCONCELLOS, Fábio. “Candidaturas de religiosos crescem 11%; 9 em cada 10 são de evangélicos. G1, Globo, Política. Eleições”. 31/08/2022. Disponible en: <https://g1.globo.com/politica/eleicoes/2022/eleicao-em-numeros/noticia/2022/08/31/candidaturas-de-religiosos-crescem-11percent-9-em-cada-10-sao-de-evangelicos.ghtml>. Consultado en septiembre de 2022.
- VIRIATO, Ana; STRECKER, Marcos. “Escândalo dos pastores-lobistas é mais um capítulo na série de crimes de Bolsonaro”. ISTOÉ, 01/07/2022. Disponible en: <https://istoe.com.br/delitos-em-serie-2/>. Consultado en septiembre de 2022.

LA SOMBRA DE MI TECHO: *acogida, espiritualidad y pastoral*

Nancy Cardoso Pereira¹

Resumen

En las culturas mediterráneas y medio-orientales en general, la hospitalidad es una característica cultural importante. La hospitalidad funciona como mecanismo de reciprocidad fundamental en los intercambios de actividades económicas, políticas, de religión y de relaciones sociales. En las memorias bíblicas estas situaciones de movilidad humana y de acogida están siempre marcadas por situaciones de riesgo y de conflicto. Presento aquí cinco ejercicios de acogida y de espiritualidad a la luz de las reflexiones de la Pastoral del Migrante y sus desafíos pastorales.

Palabras clave: hospitalidad, memoria, migrante, acogida

Abstract

In Mediterranean cultures, and Middle East in general, the hospitality is an important cultural characteristic. The hospitality functions as the fundamental mechanism of reciprocal exchanges of economic activities, politics, religion and social relations. Biblical memories of human mobility and host are always marked by situations of risk and conflict. I present here five years of welcome and spirituality in the light of the Pastoral of Migrants reflections and pastoral challenges.

Keyword: hospitality, memory, migrant, welcome

¹ Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo, pastora metodista, profesora de teología y miembro del equipo de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana/Ribla.

En mi adolescencia un joven pastor fue hasta el púlpito con una resortera que le colgaba del cuello, durante el culto de la noche. El contraste entre el cuello clerical y el rústico objeto, dejó a toda la comunidad inquieta. No recuerdo nada de lo que se dijo esa noche, sólo recuerdo el impacto y las conversaciones. El pastor Aérton acogió una familia de migrantes de paso por la ciudad de Volta Redonda. Iban o volvían. Una pareja y un niño. Un lugar para dormir, comida y recursos para que continuasen el viaje. En la despedida el niño, agradecido, le dio al pastor su resortera. De este modo el pedazo de madera y goma se volvió un sacramento en el cuello clerical.

Y fue así como yo entendí el llamado del texto de 1Pedro 4,8-9: “Por encima de todo, sin embargo, tengan un amor intenso unos con otros, porque el amor cubre la multitud de pecados. Sean mutuamente hospitalarios, sin murmuraciones”.

El P. Alfredo J. Gonçalves, en un texto de evaluación y retrospectiva de veinte años de Pastoral de los Migrantes (2005, mimeografiado), apunta algunas características y desafíos vitales para el trabajo pastoral con migrantes: acogida, análisis del fenómeno religioso, espiritualidad, lenguaje/comunicación, ciudadanía universal, protagonismo de los migrantes. Otros artículos pueden ser consultados en la página de la Pastoral del Migrante (<http://www.pastoraldomigrante.com.br/>).

“La acogida constituye el ADN de la Pastoral de los Migrantes. Evidente que la PM no descubrió la acogida... La acogida es, antes que nada, una lección de los migrantes. Son ellos quienes, en sus idas y venidas, y debido al sufrimiento que encuentran por el camino, mejor se predisponen a la solidaridad de unos con otros. Los migrantes se abren a la acogida porque viven continuos desplazamientos, porque son obligados a estar de paso y allí muestran la necesidad de un techo amigo”.

Desplazamiento y caminos, idas y venidas trazan una ruta de sufrimiento y de obligación, pero abren posibilidades de solidaridad y hacen posible que los techos sean considerados “amigos”, “fraternos” y “seguros”.

“No basta aguardar que el migrante venga hasta nosotros, es necesario marcar su presencia en los lugares donde él está: en las calles, en los alojamientos, en las fábricas de costura, en los

locales de trabajo esclavo, degradante e informal, en las fronteras entre regiones y países, y así por el estilo”.

¡La acogida y la hospitalidad pueden ser actitudes de riesgo! La migración revela desequilibrios en las relaciones de poder, desigualdades en el acceso a las condiciones de vida y/o modos de vida distintos. La presencia del o la migrante hace evidente estas desigualdades y desequilibrios y/o revela posibilidades diversas de “estar en el mundo” (como por ejemplo los gitanos). En este sentido, acoger a los migrantes puede traer problemas para quien recibe, pues puede generar conflictos con quien quiere hacer desaparecer al o la migrante, para que el grupo social no tenga que lidiar con sus desigualdades y desemejanzas.

El P. Alfredo continúa: “...poco a poco tenemos la tendencia de desconocer la escucha, el diálogo y el respeto por el otro. La burocratización y la institucionalización de la acción pastoral nos pueden desviar de una vinculación más estrecha y sistemática con las bases, del trabajo de “hormiguitas”, de la presencia pastoral junto a los “infiernos del sufrimiento humano”. Tenemos la tendencia a no volver más al campo real de los pobres”.

Acoger e ir al encuentro del o la migrante es un aprendizaje, es abrirse para aprender con hombres y mujeres que migran más en el mundo, en los países y en sus relaciones económicas... en su desplazamiento, los y las migrantes hacen un análisis de la coyuntura vivencial, sobre las posibilidades y expectativas de vida, visibilizan las estructuras sociales y vuelven evidentes los techos “amigos”, capaces de acogida.

Quien se abre y acoge al o la migrante es modificado por la presencia del otro/a. La migración es así una oportunidad de aprendizaje, oportunidad de entender mejor el mundo y un desafío de evaluación del techo que se tiene sobre la cabeza.

En las culturas mediterráneas y medio-orientales en general, la hospitalidad es una característica cultural importante, probablemente por cuenta del ADN de la migración y desplazamiento constantes que estas poblaciones experimentaron a lo largo de los siglos, en el difícil proceso de asentamiento humano en la región, en el cuadro de relaciones de poder en el Mediterráneo y en la Creciente Fértil. La hospitalidad funciona como mecanismo de reciprocidad fundamental

en el intercambio de actividades económicas, políticas, de religión y de las relaciones sociales².

La hospitalidad expresa esta participación en los procesos de movilidad... peregrinos y extranjeros eran, y fueron muchos los motivos para las andanzas y migraciones, eran todas conocidas. Acoger al migrante hace de quien ofrece la hospitalidad un participante de la trayectoria del otro/a, rehace su propio camino, hace memoria de sus propios desplazamientos. En las memorias bíblicas, estas situaciones de movilidad humana y acogida están siempre marcadas por situaciones de riesgo y de conflicto. Recibir a alguien en casa puede ser acoger problemas... pero es también acoger la oportunidad de volverse “techos” y estructuras sociales amigables y seguras. El impacto de la acogida puede generar contradicciones y traer conflictos al grupo que recibe, de manera especial a los grupos más vulnerables.

La lectura más cuidadosa de estos textos puede ayudarnos a entender el desafío radical de Jesús: “¿Cuándo te vimos extranjero y te hospedamos o desnudo y te vestimos? En verdad les digo que cuando lo hicieron con uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicieron” (Mt 25,38-40).

Ejercicios de Acogida

Reconociendo la tendencia a desconocer la escucha, el diálogo y el respeto por el otro/a, queremos aquí hacer una lectura pastoral de algunos textos bíblicos que presentan la dimensión de la acogida como ejercicio contra la burocratización y la institucionalización de la acción pastoral. Son ejercicios de encuentros inesperados, difíciles, transformadores y generadores de oportunidades y vida comunitaria. Quien acoge y quien es acogido establecen relaciones delicadas, que

² Ronald Wilson Marques Rosas. Roma e as interações com as sociedades da Antiguidade, Núcleo de Estudos da Antiguidade, <http://www.nea.uerj.br/ronald.html> (disponible el 21/01/2009); Paulo Roberto García, Isto é o meu corpo – Rituais de Alimentação e Interação Social no Cristianismo Primitivo, <http://www.metodista.br/ppc/caminhando/caminhando-20-1/201cisto-e-o-meu-corpo201d/> (Consultado el 2/02/2009).

desafían la realidad de desplazamiento, de sufrimiento y de vulnerabilidad.

Primer ejercicio: en el mayor calor del día (Génesis 18)

En el texto de Génesis 18, Sara y Abraham reciben la visita de tres hombres. La visita es precedida por la experiencia de la aparición del Señor (v.1). Las actitudes de Abraham, a partir del momento que percibe la presencia de los visitantes son:

- Corrió a su encuentro (v.2)
- Se inclinó a la tierra (v.2)
- Convida a que se queden (v.3)
- Ofrece agua para lavarles los pies (v.4)
- Ofrece un lugar de descanso debajo del árbol (v.4)
- Ofrece pan para el sustento del interior/corazón (v.5)
- Pide que Sara amase 3 medidas de harina y prepare una torta (v.6)
- Apresuradamente escoge una ternera y pide al mozo que prepare la carne para la comida (v.7)
- Toma manteca y leche para ofrecerles (v.8)

La acogida que Abraham ofrece se ocupa del bienestar de los visitantes, se preocupa de que se sientan bienvenidos, se preocupa de crear las condiciones de descanso y recuperación de fuerzas, condiciones de limpieza y de alimentación. Abraham entiende la presencia de los visitantes como expresión de la aparición del Señor. Todo el grupo familiar de Abraham va a participar del encuentro y todos los recursos del grupo son puestos a disposición de ellos.

La presencia de los visitantes va a interferir en la vida del grupo que los hospeda. Los visitantes preguntan por Sara (v.9) y anuncian la llegada de un hijo (v.10). El texto de Génesis se ocupa de recordar las dificultades reproductivas de Sara y Abraham (vv.11-12) en la expresión de risa de Sara. Pero el anuncio es reafirmado en forma de

hijo, como resultado de la visita del Señor (v.14). La experiencia de acogida crea las condiciones para el anuncio de la novedad.

En el v.16, los visitantes retoman su camino con dirección a Sodoma (v.16) y Abraham les muestra el camino, mientras se desarrolla la acción. El texto presenta el juzgamiento de la ciudad opresora (v.20) y los visitantes parten dejando a Abraham interesado y ocupado en desentrañar la historia. Los visitantes dejan con Abraham el contexto y los motivos de su viaje, y en la experiencia de acogida Abraham tiene la oportunidad de ser parte de sus preocupaciones.

Los hombres partieron y se dirigieron a Sodoma, mientras Yahvé se quedaba de pie delante de Abraham. Se acercó entonces Abraham y le dijo: “¿Es cierto que vas a exterminar al justo junto con el malvado? Tal vez haya cincuenta justos dentro de la ciudad: ¿es cierto que vas a acabar con todos y no perdonar el lugar en atención a esos cincuenta justos? (Gn 18,22-24).

Segundo Ejercicio: la sombra de mi techo (Génesis 19)

En la continuación del texto de Génesis, la acción se desplaza a Sodoma y presenta a Lot sentado en la puerta de la ciudad (v.1). A la llegada de dos mensajeros (*hammal'ākîm*), Lot los acoge del mismo modo que Abraham:

- Va al encuentro de ellos (v.1)
- Se inclina con el rostro en tierra (v.1)
- Los convida para que entren en su casa (v.2)
- Les ofrece agua para lavarse los pies (v.2)
- Les prepara una comida festiva (v.3)
- Les prepara tortas sin levadura (v.3)

El texto va a presentar el rechazo de los mensajeros y la insistencia de Lot (v.3). Al acoger a los mensajeros, Lot acoge también el conflicto. La presencia de los mensajeros no fue bienvenida y el conflicto con los hombres de la ciudad (v.4) entra también en la casa de Lot. La amenaza de violencia (sexual) a los visitantes revela las

contradicciones del grupo familiar de Lot, que ofrece sus hijas a los hombres de la ciudad para preservar la vida de los visitantes (v.8). El argumento de Lot es que los visitantes no pueden sufrir el mal, porque “vinieron a la sombra de mi techo” (v.8). Las contradicciones se vuelven más evidentes y el conflicto se vuelve contra Lot.

Pero ellos (los hombres de la ciudad) le respondieron: “¡Quítate del medio! ¡Eres un forastero y ya quieres actuar como juez! Ahora te trataremos a ti peor que a ellos”. Lo empujaron violentamente y se disponían a romper la puerta (Gn 18,9).

Lot también es considerado migrante, también es un morador sin derechos y los ciudadanos no van a aceptar que Lot quiera ser juez en todo. La violencia se vuelve contra Lot y su casa. En la experiencia de acogida de los visitantes, Lot evidenció su propia experiencia y su trayectoria como migrante queda explicitada; él pasa a ser parte del problema y debe enfrentar la falta de hospitalidad y los abusos por parte de los hombres de Sodoma.

En este momento son los visitantes los que acogen y defienden a Lot:

Aquellos hombres, sin embargo, extendieron sus manos e hicieron entrar a Lot dentro de su casa, y cerraron la puerta (Gn 18,10).

Tercer Ejercicio: no pases la noche en la plaza (Jueces 19)

La historia de Jueces 19 es conocida por sus detalles de violencia. El texto narra la historia de un levita que peregrina por los lados de la montaña de Efraín (v.1). En las andanzas del levita, éste toma una concubina de Belén de Judá (v.1). Todo el marco del texto es de desplazamiento de gente, fuera de su tierra. La crisis en la relación con la concubina lleva al levita hasta Belén, a la casa del padre de la mujer (v.2) donde ha estado su concubina por cuatro meses. Todo el procedimiento en la casa de la familia de Belén sigue las costumbres de hospitalidad (vv.4-14).

A partir del v.5, el levita, la mujer y un mozo están de nuevo en camino y se encuentran en Gabaa, sentados en la plaza, porque no hubo quien los acogiese en casa, para que pasasen allí la noche. El versículo 18 presenta un nuevo personaje... también él migrante.

Un anciano volvía al final de la jornada de su trabajo en el campo. Ese hombre era de la montaña de Efraím, pero vivía en Gabaa cuyos habitantes pertenecían a la tribu de Benjamín.

La secuencia de los acontecimientos es muy parecida a otros textos aquí estudiados: el hombre mira e identifica la presencia del grupo de afuera y se interesa por ellos, preguntando: ¿De dónde vienen? ¿Para dónde van? (v.17). Sobre este hombre sabemos que es un anciano, también él es efraimita y campesino en la región de Gabaa. El levita se presenta y describe su trayecto diciendo: y nadie me ha acogido en su casa (v.18). El viajante presenta su capacidad de sobrevivir allí mismo, en la plaza: él tiene pan y vino para todo su grupo, y alimento también para sus animales.

El interés del campesino deja de ser curiosidad y pasa a ser solidaridad cuando dice:

“La paz sea contigo; yo te daré lo que necesitas, pero no pases la noche en la plaza. Lo invitó a su casa y dio forraje a los burros mientras los viajeros se lavaban los pies. Comieron y bebieron (vv.20-21). El encuentro en la casa del campesino va a ser de alegría (v.22) hasta que el conflicto de los hombres de la ciudad con los extranjeros reaparece con la misma fuerza del texto de Génesis 19.

La casa va a ser cercada por los hombres de la ciudad, golpean la puerta exigiendo que el visitante sea entregado para ser conocido, es decir abusado (sexualmente). El viejo campesino considera la situación como una locura (v.23) y nuevamente –como en Génesis 19– la situación de vulnerabilidad y de amenaza pone al grupo familiar del campesino en contradicción, y la hija va a ser ofrecida para aplacar el deseo de los hombres de la ciudad, junto con la mujer del levita. Tengo una hija que es todavía virgen y él tiene también su concubina. Se las entregaré, pueden violarlas y tratarlas como quieran, pero no cometan una cosa tan fea con este hombre” (Jc 19,23).

La resolución del conflicto inmediato va a ser también de violencia: el levita entrega a su mujer y la saca de la casa para que los hombres de la ciudad la conocieran y abusaran de ella toda la noche (v.25). El anciano consigue proteger a su huésped, pero a costa del abuso de la integridad de las mujeres.

Las consecuencias de la violencia van a ser administradas por el levita clamando por más violencia, convocando a la ira de las otras tribus y familia en contra de la ciudad de Gabaa y Benjamín (Jc 20,10). Esta narración tiene como fondo ideológico la disputa entre las tribus en el Israel bíblico, pero vuelve la incapacidad de acogida un justificativo para acciones de venganza que actúan de modo específico y violento en la vida de las mujeres: la hija amenazada del campesino, la mujer del levita violada doblemente (por el levita y por los hombres de Gabea –y las jóvenes de Silo que van a ser emboscadas y arrebatadas- (Jc 21,21).

Cuarto Ejercicio: en la casa de Judas, en la calle Recta (Hechos 9)

La experiencia de vulnerabilidad, de estar de paso, puede expresarse también como una situación límite, una situación de crisis. El libro de Hechos narra la historia de Saulo/Pablo como alguien que sabía quién era, dónde estaba y qué quería: la defensa de su judaísmo, de sus valores, de su ciudad. La ida de Saulo a Damasco es descrita como un viaje corto, con un objetivo claro. Era una ida con retorno, marcada por la seguridad de la acción celosa de Saulo. Pero el viaje transforma al hombre. Saulo va a ser sorprendido por una experiencia que es descrita en Hechos como:

“Cayó al suelo y oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Preguntó él: ¿Quién eres, Señor? Y él respondió: Yo soy Jesús, a quien tú persigues” (vv.4-5).

La experiencia de Saulo/Pablo en el encuentro con Jesús, “a quien tú persigues” va a consolidarlo en el aprendizaje de acogida: “levántate, entra en la ciudad donde te dirán lo que te conviene” (v.6). Saulo va a ser guiado por una mano y llevado a Damasco (v.8), donde va a ser acogido en la casa de Judas, que quedaba en la calle Recta (v.11). La casa de Judas parece un lugar seguro donde Saulo recibe la visita de Ananías, quien ha sido llamado por Dios.

El texto expresa la desconfianza que la comunidad de Damasco tiene con relación a Saulo. Ananías argumenta presentando sus motivos: él ha oído a muchos de lo que Saulo ha hecho a la comunidad de los cristianos/as; él ha venido a Damasco con orden de prisión para todos/as los que invocan el nombre de Jesús (vv.13-14). La

controvertida presencia de Pablo en Damasco dará la oportunidad de conversión y de cambio radical de itinerario... pero la acogida de Judas y Ananías va a ser vital para que la experiencia de Saulo con Jesús se concrete. Ser acogido en este momento de conversión de vida confirma a Saulo/Pablo lo que es vivir en la comunidad de Jesús. Judas y Ananías también cambian, llevan a la práctica el ejercicio fundamental de apertura de la comunidad cristiana a los otros/as inesperados/as, transformándolos/as en el encuentro con Jesús.

Ananías entra en la casa de Judas y acoge a Saulo llamándolo “hermano” (v.17) anunciándole la recuperación de la vista y la plenitud del Espíritu Santo. En casa de Judas, en la calle Recta, Saulo/Pablo es bautizado (v.18). La experiencia de acogida del diferente, de aquel que amenaza, de quien se desconfía, se concretiza al compartir el alimento (v.19). Un Saulo/Pablo acogido en su debilidad y falta de visión, ahora puede ver y se siente fortalecido: “entonces permaneció en Damasco algunos días, con los discípulos” (v.19).

El proceso de acogida tendrá que desplegarse en presencia de la comunidad de apoyo a Saulo/Pablo, en sus primeras experiencias de anuncio del evangelio, llenas de contradicción y de amenazas de violencia. Todos en Damasco estaban atónitos (v.21). No era fácil acoger a alguien a quien se tiene miedo y genera confusión. El cuidado de la comunidad de Damasco va a mostrarse en un plan de fuga para que Saulo/Pablo escape del enfrentamiento con los “judíos” que planeaban quitarle la vida (v.23): “Pero, sus discípulos lo tomaron durante la noche, lo pusieron en un cesto y lo bajaron por la muralla” (v.25).

A partir de esta experiencia Saulo/Pablo va a ser siempre un viajante, un forastero que pasa por ciudades y comunidades, descubriendo posibilidades de acogida, siempre en medio de controversias y desconfianzas. Saulo/Pablo llega a Jerusalén (v.26) y quiere juntarse con los discípulos, pero, una vez más, todos le temen, no creyendo que él fuese discípulo. En esta situación, el ejercicio de acogida va a realizarse por medio de Bernabé, quien acoge a Saulo/Pablo, lo lleva hasta la comunidad y lo defiende (v.27).

El texto, entonces, cuenta de la acogida de Saulo/Pablo en la comunidad de Jesús en Jerusalén: estaba con ellos en Jerusalén,

entrando y saliendo, predicando osadamente en nombre del Señor (v.28). Estos ejercicios de acogida en Damasco y Jerusalén preparan a las comunidades cristianas para el gran desafío de ir al encuentro de personas de origen y trayectorias diversas. Las idas y venidas y los sufrimientos abren a las comunidades a la solidaridad. El aprendizaje de ser un techo amigo define y explica lo que es ser comunidad/iglesia de Jesús.

Quinto ejercicio: una casa asaltada en Tesalónica (Hechos 17)

Jasón verá como su casa es asaltada por hombres perversos y vagos (Hchs 17,5). Jasón será llevado delante de las autoridades de la ciudad de Tesalónica (v.6) y va a tener que dar explicaciones y pagar una fianza (v.9). Todo esto porque Jasón hospedó a Pablo y a Silas (v.7).

Tesalónica es una ciudad portuaria, centro de comercio, capital de Macedonia, situada en la Vía Ignacia, que unía Roma con toda la región al norte del mar Egeo; era una sede política importante, con la presencia del procónsul.

La presencia de los misioneros itinerantes en esta ciudad importante del imperio Romano explica el gran alboroto producido. El surgimiento de una comunidad de Jesús en Tesalónica, formada por judíos, así como una numerosa multitud de griegos piadosos y muchas mujeres nobles (v.4) crea fuertes divergencias y animadversión con relación a los visitantes.

Los argumentos presentados contra los visitantes eran: “esos hombres que han revolucionado todo el mundo han llegado también hasta aquí y Jasón los ha hospedado en su casa. Todos ellos objetan los decretos del César, pues afirman que hay otro rey, Jesús” (vv.6-7). Los líderes de la sinagoga alborotan la ciudad, procurando que Pablo y Silas sean encontrados.

Pero será en la casa de Jasón donde la agitación se va a expresar de forma más evidente: Jasón hospedó a los misioneros itinerantes. La acogida de Jasón tenía serias consecuencias. Al hospedar a Pablo y a Silas, Jasón trajo a su casa el conflicto y pasó a ser blanco de la ira de la turba de la ciudad (v.5). Porque los acogió, Jasón verá su casa asaltada, será arrastrado, apresado y llevado delante de las autoridades,

donde será interrogado y tendrá que pagar una fianza. Jasón no pasará solo por todo esto: algunos hermanos también serán llevados ante la presencia de los magistrados, demostrando una acción comunitaria, de acogida y protección.

¡La acogida y la hospitalidad pueden ser actitudes de riesgo! Jasón y los hermanos de Tesalónica acogerán el evangelio, acogerán a los misioneros itinerantes y dejarán sus casas, sus cuerpos y sus recursos para participar activa e intensamente de los conflictos que estos visitantes trajeron a Tesalónica.

Esta experiencia difícil y peligrosa ahora le crea dificultades a Jasón para continuar el compartir de la misión del evangelio y de la vida de Pablo. En Romanos 16,21, cuando Pablo hace sus saludos a la comunidad, lo hace también en nombre de Jasón (¿sería el mismo?): “los saludamos Timoteo, mi colaborador, y Lucio y Jasón y Sosípatro mis parientes”. Después de ser apaleado, asaltado, amenazado e interrogado, y de haber gastado dinero por haber hospedado a los visitantes indeseados, Jasón se convirtió en pariente de Pablo. Quien se abre y acoge al y la migrante es cambiado/a por la presencia del otro/a.

Otros ejercicios: en mi casa y en su casa

La acogida crea la comunidad nacida en las casas de “techos amigos”, como en Hechos 16,15: “después de ser bautizada, Lidia y toda su casa, nos suplicó: ‘si ustedes piensan que mi fe en el Señor es sincera, vengan y quédense en mi casa’ Y nos obligó a aceptar...”.

La acogida es así parte vital de la experiencia del pueblo de Dios en la Biblia. En las viejas tradiciones del Antiguo y Nuevo Testamento hay hombres y mujeres que se abren a Dios en la acogida de los extranjeros, peregrinos, diferentes. Esta apertura y la capacidad de ir al encuentro del y la migrante anticipan la promesa del pueblo y crea las condiciones para ser comunidad.

En palabras del P. Alfredo:

“...quien camina necesita de una tienda, de una casa y de una mesa para restaurar las fuerzas. Necesita de una puerta abierta y amiga que lo acoja y abrigue. Sólo así podrá retomar el camino.

Tales necesidades crean un terreno fértil para el reconocimiento de la alteridad, para el desarrollo de la fraternidad y para la intimidad con Dios. En última instancia, la apertura al otro y al extraño conducen al descubrimiento del totalmente Otro o totalmente Extraño”.

Desplazamiento y caminos, idas y venidas, trazan un derrotero de sufrimiento y de obligación, pero abren posibilidades de solidaridad y hacen posible que los “techos” sean considerados “amigos”, “fraternos” y “seguros”.

Esta dimensión será recordada muchas veces en todo el Nuevo Testamento. También en la carta a los Romanos 16,23 Pablo dice: “Los saluda Gayo, que me ha dado alojamiento y que presta también su casa para las reuniones de la Iglesia”. Este Gayo puede ser el mismo del texto de Hechos 19,29 y de 3Juan 5 y 8 de quien se dice: “Amado, procede fielmente en aquello que practicas con los hermanos y eso mismo hazlo cuando sean extranjeros... Por lo tanto, debemos acoger esos hermanos, para volvernos colaboradores de la verdad”.
¡Practica la hospitalidad! (Rm 12,13)

¡No se olviden de la hospitalidad! (Hb 13,2)

¡Era forastero y me hospedaste! (Mt 25,35)

Era lo que decía la resortera en el cuello clerical del joven pastor: Dios con nosotros.

