

CONTENIDO

Editorial	7
-----------------	---

TRABAJOS

Resucitados resucitantes: la resurrección de los muertos en la actualidad	13
<i>Diego Andrés Cristancho Solano, S.J.</i>	

Ni caliente ni frío. Aproximación textual a Ap 3,16 a partir de su contexto histórico y literario	29
<i>Francisco Ricardo Díaz Arango, S.J.</i>	

Teología de la liberación y desarrollo humano: agencia, liberación y Reino de Dios	51
<i>Héctor Adrián Martínez Díaz</i>	

El primer día de clases en educación religiosa escolar	79
<i>Luis Miguel Peña Hernández</i>	

Interpretación en clave feminista de tres escenas del libro de Jueces	99
<i>Jorge Rodríguez Chávez, MSpS</i>	

El Reino de Dios como un proyecto presente	115
<i>Laura Catalina Ruiz Ortegón</i>	

Francisca Josefa de la concepción Castillo y Guevara. Literatura de una mística religiosa de la época colonial	137
<i>Yajaira Jaramillo Velásquez</i>	
<i>Alide Perdomo Perdomo</i>	
<i>Paulina Salinas Roncancio</i>	

Teología de la realidad histórica. La revelación de Dios como mayéutica histórica	161
<i>Juan Esteban Santamaría Rodríguez</i>	

EDITORIAL

Nos encontramos en un contexto en el que la educación ha entrado de lleno en la dinámica del mercado, y las instituciones de educación superior compiten entre sí para obtener el mayor reconocimiento por su calidad, prestigio y proyección social. Los criterios para la ubicación de las universidades en las listas de *rankings* se han centrado, de modo especial, en el número de programas de posgrado, de grupos de investigación reconocidos y clasificados por Colciencias, de profesores con título de Doctorado y de revistas indexadas en repositorios científicos.

La Facultad de Teología, como estamento constitutivo de la Pontificia Universidad Javeriana, no ha sido ajena a estas dinámicas del mundo de la ciencia y la academia, y si bien las ha debido asumir e implementar para conservar su visibilidad en medio de la comunidad teológica, lo ha querido hacer desde una perspectiva crítica con la óptica del Evangelio, teniendo presente que cualquier normativa o proceso de calidad no puede estar por encima de las personas sino a su servicio (a la manera de que “el Sábado es para el hombre y no el hombre para el Sábado”, Mc 2,27-28), que la participación en la realización del Reino de Dios con una opción preferencial por los débiles, excluidos y marginados es un absoluto al lado del cual todo lo demás se relativiza (Lc 6,20-26), y que si por los frutos se conoce al árbol (Mt 7,20; Lc 6,44), la academia teológica puede ofrecer mejores frutos, tales como el testimonio cualificado de sus egresados en las diversas coyunturas sociales y la reflexión teológica de sus estudiantes.

Respecto de este último aspecto, tenemos la convicción de que los escritos de los estudiantes ayudan a conocer la naturaleza e identidad de la formación que imparte cualquier institución educativa, pues reflejan su apropiación crítica de cada una de las asignaturas así como el esfuerzo investigativo y pedagógico de los docentes al impartirlas.

En tal sentido, los escritos publicados en el presente número de *Reflexiones teológicas* son un diáfano reflejo de los diversos ámbitos de incidencia de la formación teológica ofrecidos por la Facultad, ya que provienen de cada uno de ellos: la Carrera y la Licenciatura en Teología,

la Licenciatura en Ciencias Religiosas, la Maestría en Teología (como parte del programa de posgrados), el Centro de Formación Teológica y los centros afiliados a la Facultad, tales como el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México (IFTIM).

Sea esta una invitación para que las demás facultades de Teología, seminarios mayores, institutos de formación teológica e institutos afines se animen a enviarnos los escritos de sus estudiantes, para continuar en la construcción de una comunidad teológica en diálogo constante mediante la visibilización de estos “frutos” de teología renovada y renovadora.

En el escrito “Resucitados resucitantes: la resurrección de los muertos en la actualidad”, Diego Andrés Cristancho Solano, S.J., estudiante de la Carrera de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, se plantea varias preguntas: ¿Qué pasa con nosotros y en dónde estaremos cuando la muerte nos arrebate? ¿Efectivamente vamos a resucitar? Con el presupuesto de que el cristianismo sigue afirmando que hay esperanza, que todo no acaba con la muerte, que esta no tiene la última palabra, el autor se propone reflexionar sobre uno de los temas escatológicos por excelencia: “la resurrección de los muertos”; aborda, además, el desafío de “vivir como resucitados” para hacer de la muerte una realidad comprensible a los contemporáneos.

Francisco Ricardo Díaz Arango, S.J., estudiante de la Carrera de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, en su escrito “Ni caliente ni frío: aproximación textual a Ap 3,16 a partir de su contexto histórico y literario”, ofrece una aproximación textual a Ap 3,16 en el que la ubicación del versículo en su contexto simbólico apocalíptico permite comprender mejor los rasgos históricos y literarios del mensaje a los miembros de la Iglesia de Laodicea. Al interpretar el contexto y el texto, Díaz encuentra que el lector tiene la posibilidad de sentirse receptor del mensaje, dejándose interpelar por la Palabra viva de Dios que le invita a dejar sus “tibiezas” y a asumir una actitud constante de firmeza y de fortalecimiento de su fe en su vida cristiana.

En el escrito “Teología de la liberación y desarrollo humano: agencia, liberación y Reino de Dios”, Héctor Adrián Martínez Díaz, estudiante de la Carrera de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, a partir de los postulados de la teología latinoamericana, recuerda que los pobres son lugar de encuentro con Dios, y que la justicia y la liberación son

opción fundamental del cristianismo. Su escrito propone un diálogo entre tres teólogos de la liberación y el economista Amartya Sen en torno del tema del desarrollo económico; además, muestra cómo la teoría de las capacidades y de la agencia de Sen puede ofrecer herramientas a la teología de la liberación para ayudar a liberar a los pobres de América Latina de estructuras opresoras y esclavizantes; y concluye que es preciso el trabajo conjunto de la teología y otras ciencias para combatir el problema de la pobreza.

Luis Miguel Peña Hernández, estudiante de la Licenciatura en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, en su escrito “El primer día de clases en ERE”, afirma que este día es la primera oportunidad para hacer cercana, comprensible y atractiva la educación religiosa; y asegura que si este día es pensado y preparado con interés y novedad, se puede constituir en el inicio de una fructífera relación entre los estudiantes y su dimensión trascendental y religiosa. El autor afirma, además, que la planeación de este día involucra elementos respecto de la idoneidad del profesor o la profesora, del principio de correlación como principio articulador y del posterior desarrollo del curso de educación religiosa escolar.

En el escrito “Interpretación en clave feminista de tres escenas del libro de Jueces”, Jorge Rodrigo Pérez Chávez, M.Sp.S., estudiante del Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, IFTIM, sostiene que la constatación de ideologías dominantes y excluyentes ha apremiado a la humanidad a pensar en sus causas individuales y estructurales, así como en las acciones que modifiquen dichos paradigmas. La Sagrada Escritura, como experiencia escrita de un pueblo que relee su historia a la luz de la fe en Yahveh, no es ajena a este dinamismo humano, y lo acompaña con infinidad de relatos que, en la inversión del orden establecido, demuestran el compromiso y la acción liberadora de Dios. Desde estos dos movimientos, compromiso divino y acción humana, el autor invita a pensar en torno de la situación desfavorable de la mujer latinoamericana adelante el modelo androcéntrico, que llega incluso a definir a la totalidad del ser humano.

Laura Catalina Ruiz Ortegón, estudiante de las carreras de Estudios Literarios y de Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana, en el escrito “El Reino de Dios como un proyecto presente” pretende mostrar que el

Reino de Dios predicado por Jesús no es una abstracción sino una realidad que puede y debe darse en el presente. Para esto inicia con la presentación de algunas características del Imperio Romano y del contexto histórico de la época de Jesús; en seguida expone las condiciones para ser parte del Reino de Dios y ayudar en su construcción; finalmente, lo planteará como una realidad presente en defensa de la vida.

En el escrito titulado “Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara: literatura de una mística religiosa de la época colonial”, las estudiantes Paulina Salinas Roncancio, Alide Pedomo Perdomo y Yajaira Jaramillo Velásquez, de la Licenciatura en Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad Javeriana, pretenden revisar la investigación de Maestría en Estudios Literarios de Inés Fonseca Zamora, quien, a juicio de las autoras, se atrevió a desempolvar las letras de la madre Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara, para darla a conocer como esa voz que clama y gime su propio dolor y su propia vida, en una época marcada por el colonialismo y por la exclusión de las mujeres de la educación y de las oportunidades. El aporte literario-poético de Francisca Josefa describe esa experiencia mística cristiana que plasma las luchas ambivalentes de voces humanas y divinas, para encontrarse finalmente consigo misma y con su camino a Dios.

Juan Esteban Santamaría Rodríguez, estudiante de la Maestría en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, en el escrito “Teología de la realidad histórica: posibilidad de comprensión de la revelación de Dios como mayéutica histórica en la persona víctima del conflicto armado”, propone una teología de la realidad histórica para comprender cómo opera la revelación de Dios en la persona, en especial, en la que es víctima del conflicto armado. La aproximación a las categorías realidad histórica, mayéutica histórica, e inteligencia sentiente será vital, pues a por medio de ellas podrá identificarse el proceso de autocomunicación de Dios desde los dinamismos históricos del sujeto. Finalmente, será reconocida la realidad histórica como lugar teológico, y su constitución como opción fundamental para consolidar el modo por el que la teología tiene la posibilidad de hacerse cargo de la realidad y de transformarla en escenarios de vida más humanos (teopraxia).

Con estos escritos de investigación y reflexión teológica deseamos seguir aportando a la consolidación y divulgación del pensamiento de las nuevas generaciones de teólogas y teólogos como respuesta concreta a los desafíos sociales, eclesiales e institucionales del mundo de hoy.

Juan Alberto Casas Ramírez
Editor

RESUCITADOS RESUCITANTES: LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS EN LA ACTUALIDAD*

*Diego Andrés Cristancho Solano, S.J.***

Fecha de recepción: 6 de junio de 2014
Fecha de evaluación: 15 de septiembre de 2014
Fecha de aprobación: 17 de septiembre de 2014

Resumen

Ante el afán de encontrar un sentido después de la muerte y seguir sosteniendo que la vida no termina con nuestra salida de este mundo, las preguntas se nos acumulan: ¿Qué pasa con nosotros y en dónde estaremos cuando la muerte nos llegue? ¿Efectivamente vamos a resucitar? El cristianismo sigue afirmando que hay esperanza, que no acaba todo con la muerte, que ella no tiene la última palabra. Desde tal presupuesto, en este artículo buscamos reflexionar sobre uno de los temas escatológicos por excelencia: “la resurrección de los muertos”. Además, abordamos el desafío de “vivir como resucitados” para que la muerte adquiera sentido en la sociedad contemporánea.

Palabras clave: *Resurrección, lenguaje, cuerpo, comunidad, transformación.*

* El presente artículo es fruto de la reflexión personal realizada en el curso de Escatología (primer semestre de 2014), que hace parte de la Carrera de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, orientado por la profesora Olga Consuelo Vélez.

** Estudiante de la Carrera en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá); Bachiller en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana; Ingeniero Electrónico, Universidad Pontificia Bolivariana, Seccional Bucaramanga. Religioso de la Compañía de Jesús. Correo electrónico: cristanchod@javeriana.edu.co

¿Cuándo ha sido medible la confianza? ¿Cuándo ha sido demostrable el amor? Quien exija que su compañero le “demuestre” su amor, en aquel momento lo echa todo a perder. Quien exige que se le demuestre la resurrección (pues también él “querría creer” en la resurrección de Jesús) comete el mismo trágico error.

Gerhard Lohfink¹

INTRODUCCIÓN

La resurrección se ha entendido, en algunos casos, como milagro que justifica la fe; pero esto no es así: ella constituye el núcleo central de la fe cristiana que está resumida en la frase de San Pablo de “si Cristo no ha resucitado, es vana nuestra proclamación, es vana nuestra fe” (1Co 15,14).

La resurrección es la forma como el cristianismo ha asumido la esperanza en que todo no acaba con la muerte. Si bien todos sabemos que en algún momento vamos a morir, la pregunta por lo que sucederá después de este evento sigue acompañando al ser humano. Este se resiste a desaparecer, a pensar que la vida tendrá un final negativo, y por esto, desde tiempos antiguos, las grandes civilizaciones y las grandes religiones han buscado la manera de dar un sentido global a la existencia humana.

La mayoría de las religiones, entre sus enseñanzas, sigue transmitiendo la esperanza en una vida más allá de la muerte. Esto se ha visto reflejado, a lo largo del tiempo, mediante los rituales funerarios, los mitos y algunas normas éticas para la vida con relación a la muerte.

El cristianismo no es ajeno a esta realidad y la pregunta por lo que nos aguarda después de la muerte sigue siendo una cuestión por explicar. En las últimas décadas ha habido avances importantes en los estudios sobre la resurrección; sin embargo, sigue existiendo un vasto terreno que reclama por nuevas formulaciones iluminadas por las diversas configuraciones culturales de la humanidad.

En el presente trabajo intentaremos ilustrar, en primer lugar, la comprensión que el pueblo de Israel tenía sobre la resurrección de

¹ Lohfink, “La resurrección de Jesús y la crítica histórica”, 141.

los muertos; en segundo lugar, cómo se empieza a elaborar una nueva comprensión a partir de la resurrección de Jesús; en tercer lugar, el desarrollo histórico que la doctrina sobre la resurrección de los muertos ha tenido, empezando por las primeras comunidades cristianas, pasando por los padres de la Iglesia y otros desarrollos posteriores. Finalmente, buscaremos mostrar cómo es posible hablar de resurrección de los muertos hoy, con un lenguaje cercano y comprensible para nuestros contemporáneos.

1. LA RESURRECCIÓN EN EL PUEBLO DE ISRAEL

En la tradición israelita, fuente de la que bebe el cristianismo, la comunión con los muertos es el escenario desde el cual se comprende la resurrección. El pueblo de Israel entiende que los vivos son la referencia de dicha comunión, pues por medio de su descendencia y de sus acciones en vida ellos están integrados al destino del pueblo histórico. No obstante, lo definitivo en el escenario israelita es la comunión con Dios, de los justos que han muerto, para lograr la comunión con el pueblo elegido.

Para Occidente, es posible que esta concepción resulte un tanto extraña, porque al explicar la realidad humana nuestra tendencia es más bien disgregadora, separadora e individualista, y no de comunión.

Ahora bien, la esperanza del pueblo de Israel no era la abolición de este mundo y la instauración de uno nuevo, sino la renovación y transformación definitiva de las realidades de opresión, injusticia y esclavitud. Esta experiencia la fue expresando y simbolizando por medio del reinado o soberanía de Dios., reinado que no corresponde a ningún mundo espiritual, sino a este mismo mundo liberado y puesto en orden. Así, cuando se dé esa renovación del pueblo, tendrá lugar la resurrección real de los muertos, pues ellos participarán también de la liberación definitiva.

La resurrección tiene que incluir una renovación de la existencia completa del hombre, criatura del Dios creador, y de toda su historia, con todo lo que ha vivido con manos y con corazón, y en comunión con el grupo humano y con la creación en la que ha estado asentada su existencia.²

²Vidal, *La resurrección en la tradición israelita*, 56.

Lo dicho es necesario si queremos hablar de la comprensión de la resurrección de los muertos en el cristianismo. Primero, porque esa fue la tradición por la que estuvo marcado Jesús de Nazaret. Segundo, porque el cristianismo antiguo asumió algunas de las formas en las que el pueblo judío interpretaba la resurrección. Y tercero, porque conviene tener una idea de la comprensión que se pretende superar después del acontecimiento Jesucristo.

No hay duda de que el cambio en la comprensión de la resurrección introducido por el cristianismo se debe a la resurrección de Jesús experimentada e interpretada por sus primeros seguidores; pero ellos no parten solo del acontecimiento en sí, sino que cuentan también con la comprensión que el mismo Jesús, por medio de su predicación, ya había mostrado (Mc 12,18-27).

Si no hay conexión entre los actos y las palabras, entre lo sucedido y la reflexión sobre ello, las palabras quedarán en el aire y no corresponderán con ninguna realidad. “Solo porque el acontecimiento tenía ya a partir de él una palabra es que se lo podía seguir transmitiendo en palabras.”³

En efecto, las palabras y el lenguaje con el que contamos no pueden agotar todo el sentido y significado de un hecho que no se puede demostrar empíricamente. Esto no quiere decir dejar de buscar formas de comprensión que nos resulten cada vez más aceptables y convincentes, dado que las utilizadas hasta ahora parecen ser todavía muy lejanas e incomprensibles para las personas de hoy. Y esto habrá que hacerlo, sin alejarse o desconocer el testimonio que nos brinda la Escritura.

2. RESURRECCIÓN DE JESÚS Y REALIDAD ACTUAL

Hablar de la resurrección de los muertos, en la actualidad, no solo exige la capacidad para comprender el lenguaje metafórico con que ella se expresa a lo largo del Nuevo Testamento, sino el reconocimiento de las dificultades que aparecen a la hora de comunicar un acontecimiento y una experiencia que está por encima de lo que el mundo humano puede conocer. La tumba vacía (Mc 16,1-8), las apariciones (1Co 15,3-8) y el sentimiento de una presencia que actuaba en ellos fue la manera que

³Ratzinger, *Escatología*, 133.

encontraron los primeros creyentes para interpretar la experiencia que habían tenido del Resucitado.

Sin embargo, la resurrección no es solo una metáfora. Se trata de una categoría teológica que abarca tanto el presente como el futuro; una categoría que brota de la cultura hebrea y de su manera de entender el mundo; por eso la dificultad nuestra, al estar influenciados por la cultura griega, para entender en profundidad su sentido. Al resucitar, lo que ocurre es una verdadera metamorfosis: "...es un evento que no podemos captar con los ojos de nuestro cuerpo o con la razón, sino que solo puede confesarse mediante la experiencia de fe."⁴ De ahí las diversas formas como se ha expresado esta realidad: exaltación, glorificación, elevación, ascensión al cielo, reivindicación.

A lo largo de la historia ha habido diversas maneras de entender y ver el mundo, y nuestra época no es la excepción. Los cambios culturales que han llevado a la desacralización, desmitificación y al reconocimiento del funcionamiento autónomo del mundo según sus propias leyes, nos exige realizar una lectura nueva de los datos.⁵ Por ejemplo, hoy en día prácticamente nadie acepta la ascensión o el relato de la tumba vacía como algo que ocurrió efectivamente, pues resulta absurdo; de la misma manera, la creación y la revelación no se entienden como intervención o manipulación de la historia por parte de Dios.⁶

Las narraciones que hablan de la tumba vacía y de las apariciones no se pueden tomar al pie de la letra. Hay que entenderlas como relatos que corresponden a las confesiones de fe de los primeros cristianos. Por tanto, esas maneras de expresar la resurrección hablan de un acontecimiento histórico que vivieron los discípulos y del que dan testimonio mediante esos géneros literarios o metáforas. Habrá que enmarcarlas en un largo proceso de comprensión, que incluía además las características propias de las tradiciones oral y escrita, para dar testimonio de la resurrección de Jesús.⁷

⁴ Barbaglio, "Jesús resucitado", 64.

⁵ Concilio Vaticano II, "Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy" No. 36.

⁶ Idem, "Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación" No. 2.

⁷ Lohfink, *La resurrección de Jesús y la crítica histórica*, 133.

Si la resurrección de Jesús ha de ser verdaderamente conocida, solamente puede ocurrir en la fe. No hay otro acceso al Resucitado. Correspondientemente a esta verdad, cuando el acontecimiento de la resurrección es anunciado a otro, no se trata nunca de un probar, demostrar o convencer, sino simplemente de dar un testimonio, de un kerigma.⁸

Por tanto, hablar de resurrección hoy implica aceptar su carácter trascendente y buscar los medios que nuestra cultura nos facilita para interpretarla de la mejor manera. No se trata de encontrar las pruebas que nos permitan decir si la resurrección ocurrió de este u otro modo, sino de lograr una visión de conjunto que resulte comprensible, compatible y convincente para nosotros.

La resurrección de Jesús, la verdadera resurrección, significa un cambio radical en la existencia, en el modo mismo de ser: un modo trascendente, que supone la comunión plena con Dios y escapa por definición a las leyes que rigen las relaciones y las experiencias en el mundo empírico.⁹

Entonces, la resurrección ya no se considera como milagro o como hecho histórico verificable o demostrable. Esto no quiere decir que se niega su realidad, sino que se afirma que es una realidad que no es de este mundo, que no es empírica y que no se puede captar por medio de los sentidos ni por los métodos empleados por la ciencia o la historia tradicionales. Quizás solo podemos decir por ahora que se trata de un tránsito o de un nuevo nacimiento: este mundo sería el útero del que estamos saliendo o muriendo para pasar a una realidad nueva.

3. DESARROLLO HISTÓRICO DE LA DOCTRINA SOBRE LA RESURRECCIÓN

Como hemos afirmado en este escrito, la creencia en la resurrección de los muertos estaba ya presente en el pueblo judío cuando Jesús apareció en escena. Lo que va a ocurrir entonces no es una ruptura sin más de dicha concepción, sino una ruptura en la continuidad. La vida del Nazareno,

⁸ Ibid., 140.

⁹ Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, 315.

su relación auténtica con Dios y su predicación contrastan con el final terrible de su muerte en la cruz; y esto solo podía ser superado con la fe de los creyentes en la resurrección: “Dios lo resucitó, librándolo de las angustias de la muerte, porque no era posible que ella tuviera dominio sobre él” (Hch 2,24).

El Jesús presentado en los Sinópticos hará notar a sus contemporáneos que el Dios en el que ellos creen no es un Dios de muertos, sino de vivos; quizás sea el Evangelio de Juan en el que la resurrección contiene una mayor elaboración teológica. El cuarto Evangelio menciona de diversas maneras este acontecimiento:

Sé que resucitará en la resurrección del último día. (11,24).

Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera, vivirá. (11, 25).

...porque viene la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán: los que hicieron lo bueno, resucitarán para la vida; los que hayan hecho el mal, resucitarán para el juicio. (5,28-29).

La importancia de la resurrección deriva del hecho de que ella es la emergencia escatológica de la vida de Cristo, ahora misteriosamente oculta, aunque ya operante, en los creyentes.¹⁰

En la doctrina paulina la resurrección es tema central. La problemática vivida por el Apóstol con la comunidad de Tesalónica respecto de aquellos hermanos que ya han muerto lo lleva a afirmar que, así como Dios resucitó a Jesucristo, “de la misma manera, Dios llevará con Jesús a los que murieron con él” (1Ts 4,14). Con ello, Pablo establece la conexión entre la resurrección de Jesús y lo que depara a los difuntos.

La resurrección escatológica suprime la diacronía del proceso histórico, las diferencias temporales que separan a los cristianos, y reconstruye la comunidad de los creyentes según la totalidad de sus miembros para la hora triunfal de la parusía.¹¹

Retomamos el pasaje citado al inicio (1Co 15,14), no solo por ser el centro de la fe cristiana, sino porque también es el centro de toda la teología paulina sobre la resurrección. Para Pablo, la resurrección habla

¹⁰ Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación. Escatología*, 151.

¹¹ *Ibid.*, 152

de una salvación encarnada y escatológica. Frente a la pregunta de los corintios por el tipo de cuerpo con el que resucitarían los muertos, les subraya que no se puede dejar de lado el carácter somático de la existencia resucitada y les muestra las diversas formas de corporeidad existentes (1Co 15,39-44). Nuevamente,

...la fe en la resurrección implica una dialéctica entre continuidad y ruptura, identidad y mutación cualitativa; el sujeto de la existencia resucitada es el mismo de la existencia mortal, pero no es lo mismo; ha experimentado una profunda transformación. [...]. Toda la existencia cristiana ha sido un proceso de asimilación, conformación, transformación en, a, con Cristo.¹²

Pablo da un paso más en la presentación de su doctrina sobre la resurrección. Considera que ninguna persona resucita de forma individual o privada, sino que lo hace como miembro del cuerpo de Cristo resucitado (1Co 6,15). El cuerpo de Cristo es realmente el sujeto de la resurrección, y no estará completo hasta cuando todos los que lo integran hayan resucitado. Así, “se comprende bien por qué la resurrección ha de ser un evento escatológico: habida cuenta de su índole comunitaria, eclesial, corporativa, no puede producirse, en rigor, hasta que el número de los miembros de Cristo esté completo”.¹³

La tendencia que se da en los padres de la Iglesia corresponde a un esfuerzo por defender este artículo de fe. Las energías se concentran en responder a todos los que rechazan la resurrección, tanto al interior de la Iglesia como las críticas provenientes de los intelectuales de la época; y principalmente, a la cuestión del cuerpo con que resucitaría la persona.

Desde Justino hasta Agustín, pasando por Orígenes, las explicaciones frente a la resurrección fueron variadas; sin embargo, se la presentó siempre como la manifestación del poder creador de Dios. Y respecto del problema de la identidad del cuerpo, trató de dejarse claro que se trataba del mismo cuerpo, pues de lo contrario no se puede decir que sea el mismo ser humano el que va a ser salvado.

A lo largo de la historia la Iglesia ha seguido afirmando la resurrección de los muertos en las profesiones de fe de los concilios. La

¹² Ibid., 155.

¹³ Ibid., 156.

ha presentado como hecho escatológico, pues tendrá lugar al final de los tiempos; como evento universal, pues se trata de la resurrección de todos los varones y mujeres; y como concepto que incluye la identidad somática; es decir, no se contenta con admitir que resucita un cuerpo humano, sino que es necesario creer que se trata de la resurrección del mismo cuerpo humano.¹⁴

Estas comprensiones e interpretaciones, junto con las respectivas categorías que utilizan, si bien son válidas y han respondido a contextos y situaciones particulares, hoy en día resultan poco convincentes y claras. Por esto se hace menester buscar nuevas maneras de explicar este hecho.

La resurrección corporal de Jesús no debe reducirse a la esfera personal. En el lenguaje bíblico, el cuerpo no hace referencia a una sustancia material, sino abarca la totalidad de la persona que se relaciona con los otros, con el mundo, con la historia y con lo totalmente otro. Así, la resurrección de Jesús se entiende necesariamente como un acontecimiento social y cosmológico.

No corresponde a la felicidad privada de una persona independiente, sino es un suceso en el que Jesús “incluye a sus hermanos los hombres, junto con su historia y con el mundo que es la ‘obra’ de ellos, en la consumación de la nueva creación”.¹⁵ Jesús es el primero, mas no el único: todos resucitamos como miembros de un mismo y único cuerpo, que es el cuerpo de Cristo.

La resurrección –como ya sabemos– no consiste entonces en el retorno de un muerto a la vida, para que viva mejor. Resucitar es nacer al amor que ya está presente en nosotros; es entrar en intimidad con Dios, de manera que podamos dar pleno sentido a esta misma vida. “Vivir como resucitados” implica que estamos salvando la historia al hacer bien la tarea; es decir, que estamos transformando las realidades desordenadas en dinámicas de solidaridad y de perdón.¹⁶ En este sentido, posiblemente

¹⁴ Ibid., 165

¹⁵ Kehl, “Eucaristía y resurrección. Una interpretación de las apariciones pascales durante la comida”, 240.

¹⁶ Moingt, *Despertar a la resurrección*, 55.

podemos lograr la conexión que esperamos entre esta historia y la vida futura después de la muerte.

Para el cristianismo, a diferencia de las propuestas presentadas por otras corrientes religiosas o seculares, la fe en la resurrección no ve en la muerte algo negativo, y tampoco la niega, la apacigua o la contrarresta. En cambio, no da a la muerte la última palabra, sino que ante ella predominan el poder y el amor infinitos de Dios para con el ser humano. Lo que la fe promete y espera es la resurrección, y no una respuesta al instinto biológico de supervivencia.

El varón y la mujer no son un compuesto de piezas a la manera de un rompecabezas (cuerpo + alma + espíritu = ser humano), sino son seres complejos que se comprenden como totalidad, como unidad, no solo en tanto seres humanos sino en tanto criaturas. Así, entendemos lo afirmado por Moltmann: “La salvación es la sanación de la creación entera y de todas las criaturas. [...] Sin la salvación de la naturaleza tampoco puede darse una salvación definitiva del ser humano, pues los seres humanos son seres naturales.”¹⁷ Por eso, con la resurrección de Cristo se entiende no solo el lado personal de la resurrección, sino que se empieza a visualizar una nueva creación, un futuro en el que ya no habrá muerte.

La resurrección y la vida eterna son promesas de Dios para los seres humanos de esta Tierra. Por eso tampoco una resurrección de la naturaleza conducirá al más allá, sino al nuevo más acá de la nueva creación de todas las cosas. Dios no salva su creación llevándola al Cielo, sino que renueva la Tierra. [...] Esto obliga a todos cuantos esperan la resurrección a permanecer fieles a la tierra, a cuidarla y a amarla como a sí mismos.¹⁸

Si bien la resurrección del varón y de la mujer no solo abarca la esfera personal, sino también el entorno vital en el que él y ella existen, hay una responsabilidad del ser humano de hacer que en el “aquí y ahora” de su vida se empiecen a sentir destellos de la nueva creación que se promete y se espera. El ser humano está llamado a sanar lo que en el mundo se encuentra roto y enfermo, al saber que la salvación definitiva vendrá al final de los tiempos.

¹⁷ Moltmann, “Resurrección de la naturaleza. Un capítulo de la cristología cósmica”, 86.

¹⁸ *Ibid.*, 93-94.

4. ¿CÓMO HABLAR HOY DE RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS?

Estas comprensiones sobre la resurrección, que abarcan la dimensión individual y la colectiva y cósmica, necesitan hoy lenguajes nuevos y experiencias nuevas: ser traducidas como compromisos históricos y respuestas a los desafíos de la realidad. De ahí que hablar de resurrección hoy sea equivalente a hablar de justicia social, de las víctimas, de la no explotación por parte de los más poderosos, de igualdad, de no exclusión o marginación, entre otras realidades que constituyen la vida que realmente queremos vivir en este mundo.

En este sentido, la resurrección también se comprende como un gran proceso de transformación que se va dando por medio de las opciones libres y responsables que hacen las personas. La resurrección se sitúa en lo cotidiano de la vida, que exige tomar postura frente a la realidad. Esto puede llevar a la persona por dos caminos claramente definidos:

- El primero es el resultado de la opción que se hace cuando se acude al poder, a la explotación de las fuentes de vida que hay alrededor para la supervivencia personal, y a la satisfacción de los intereses propios.
- El segundo está basado en la predicación y en la práctica de Jesús, y apunta en sentido opuesto. La preocupación no consiste tan solo en la supervivencia personal, sino en la supervivencia de todos; y no se trata de satisfacer el interés individual, sino que invita al reparto de los recursos y de la propia vida.¹⁹

Este último camino es en el que está enmarcada la resurrección: “Quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mi causa, la encontrará” (Mt 16,25).

La fe en la resurrección es un claro “sí” a la vida. Es la inscripción en una dinámica que no solo incluye la evolución biológica y la realización del ser humano, sino el progreso de toda la creación. El varón y la mujer han sido creados a imagen y semejanza de Dios, esto es, para la vida y no para la muerte; “y las otras cosas sobre la haz de la Tierra han sido

¹⁹ Ver Dos Anjos, *La resurrección como una vida nueva*, 101.

criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado”.²⁰ En otras palabras, la fe en la resurrección es seguir optando por la prolongación de la historia, “no es realidad solitaria, posesión exclusiva, es compartir, comulgar con la vida del universo y con la de los demás hombres”.²¹

Es importante recordar en este punto la experiencia del bautismo, pues en ella se da un doble movimiento: somos sepultados, pero también somos resucitados con Cristo. Esta comprensión genera un cambio de mentalidad que lleva a considerar la resurrección como la participación en una vida nueva. Es un hecho que empieza a ser cierto “ya”, con la adopción de nuevas actitudes y prácticas que nos llevan a perder el miedo a la muerte y a compartir completamente nuestra vida, sabiendo que la plenitud final solo se alcanzará cuando todos hayamos resucitado, es decir, cuando todos nos hayamos transformado. En palabras citadas por Márcio Fabri: “...resucitar es descubrir, más allá de la muerte, una vida nueva, que comporta nuevas relaciones entre los hombres y entre los hombres y Dios.”²²

El desafío está en cómo establecer esas nuevas relaciones cuando lo que vemos diariamente son dinámicas humanas que dan muerte a los pobres y a la mayoría de las personas que se transforman y que buscan transformar lo que hay de negativo en la creación. Por tanto, aquí no hay que olvidar el sentido de justicia que también tiene la resurrección de Jesús. Él no murió de forma natural tras vivir un cierto número de años, sino como víctima inocente; y su resurrección no consistió en dar nueva vida a su cadáver, sino en haber recibido justicia de parte del Padre.

Así, es posible tomar el testimonio primitivo que aparece en la Escritura: “Dios lo ha resucitado”, para aplicarlo a las víctimas de la historia: Dios las ha resucitado. Ir en contravía de las dinámicas que generan muerte, aumentará sin lugar a dudas las posibilidades de morir en este mundo; cuestionar “el sistema” o vivir en él, sin seguir sus “reglas”, nos convertirá en personas indeseadas para la sociedad. Por tanto, si la

²⁰ De Loyola, *Ejercicios espirituales* [23].

²¹ Moingt, “Despertar a la resurrección”, 58.

²² Dos Anjos, “La resurrección como el proceso de una vida nueva”, 103.

resurrección del Crucificado es cierta, la esperanza para las víctimas está garantizada.

Ahora bien, ¿cómo podemos vivir “ya” como resucitados? ¿Cómo aplicar el testimonio de los primeros cristianos, igual que lo hicimos antes con las víctimas, de manera personal, para poder decir “Dios me ha resucitado”? Jon Sobrino propone tres formas de lograrlo:

- La libertad que vence al egocentrismo.
- El gozo que vence al sufrimiento.
- Y la justicia y el amor para bajar de la cruz a los crucificados.²³

Entonces, en la medida en que nos vamos dejando habitar, llenar y transformar por Dios, en la medida en que vamos estando abiertos a su acción salvadora y liberadora, vamos resucitando. Empezamos a comprender y a experimentar que, al servir a los demás, no estamos muriendo sino naciendo a una forma de ser y de vivir en la que no se elimina el sufrimiento, pero se supera la tristeza al celebrar la alegría de caminar juntos; y ese servicio no solo permitirá vivir y experimentar la resurrección propia, sino también la resurrección de otros y otras.

Hablar sobre resurrección hoy implica entonces hablar sobre un compromiso histórico con el que no es fácil comprometerse. No se trata solo de asumir las actitudes y las acciones que el Espíritu nos va suscitando, sino de buscar nuevas formas que lleven al mejoramiento de la calidad de vida de las personas: de seguir luchando por erradicar la pobreza, la desigualdad, la violencia, la marginación que generan las dinámicas actuales de la sociedad.

Vivir como resucitados o “amenazados de resurrección” es no acomodarse, no perder la esperanza, no seguir reproduciendo las estructuras opresoras y alienantes de la sociedad. Si no nos sentimos invitados a vencer el individualismo y a encontrarnos los unos con los otros para construir comunidades fraternas y solidarias, entonces la posibilidad de resurrección irá disminuyendo.²⁴

²³ Ver Sobrino, “Ante la resurrección de un Crucificado. Una esperanza y un modo de vivir”, 115.

²⁴ Támez, “El desafío de vivir como resucitados”, 125-126.

Muchos de nosotros conocemos personas que han vivido experiencias límite, bien sea por enfermedad o porque han sufrido un accidente. En la mayoría de casos, tales experiencias han llevado a esos individuos a cambiar su estilo de vida; han caído en cuenta de muchos detalles que antes les pasaban desapercibidos, sienten que se les ha regalado una segunda oportunidad, han descubierto nuevas razones para amar y para vivir de un modo más pleno...

En otras palabras, viven como si hubieran resucitado. Y esto los lleva a realizar acciones concretas: son solidarios con los más necesitados, son más críticos del poder que oprime a los débiles, son más libres y transmiten su esperanza a quienes no ven salidas y sufren²⁵; y lo hacen porque se han sentido amados y amadas por Dios; han sentido la fuerza y el impulso del Espíritu que libera.

CONCLUSIÓN

La muerte sigue siendo el final de esta vida terrena, y un final por explicar. A lo largo del tiempo y de la historia se la ha comprendido e interpretado de diversas maneras, pero siempre queda la insatisfacción con lo expuesto. Esto se debe, en buena parte, a la finitud propia de la condición humana, que solo posee un lenguaje limitado para expresar acontecimientos históricos no verificables ni demostrables empíricamente, pero sobre los cuales se tiene certeza.

El pueblo de Israel entendió la resurrección como dinámica de transformación total de la persona y de comunión plena con el grupo; dinámica que llevaría en últimas a la transformación de la sociedad. El cristianismo, al partir de esta base, afirmará que la resurrección es la acción gratuita de Dios que quiere salvar toda la realidad. No es una cuestión privada o individual, sino un acontecimiento colectivo: resucitamos como miembros del cuerpo de Cristo.

A lo largo de este artículo, hemos tratado de explicar que, en la medida en que morimos al mundo, a las dinámicas negativas de exclusión, marginación, individualismo, injusticia y opresión, estamos resucitando

²⁵ Ibid., 129-130.

y haciendo resucitar a otros y a otras a una nueva vida, a una creación que se funda en relaciones de inclusión, acogida, fraternidad, justicia y solidaridad; a una creación fundada en el amor.

Sin embargo, sabemos que la plenitud de esa nueva creación solo se alcanzará al final de los tiempos. Las limitaciones propias de las criaturas finitas no pueden eliminar nuestra tendencia a desviarnos de vez en cuando del camino. Por eso, solo resucitaremos plenamente cuando todos alcancemos la libertad total, cuando todos nos hayamos transformado y configurado completamente con Cristo; es decir, cuando después de la muerte, por medio suyo, nos unamos definitivamente al Padre.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbaglio, Giuseppe. “Jesús resucitado.” *Concilium* 318 (2006): 59-68.
- Concilio Vaticano II. “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo de hoy.” *Vatican*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (consultado el 11 de febrero de 2015).
- _____. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación.” *Vatican*, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html (consultado el 11 de febrero de 2015).
- De Loyola, Ignacio. *Ejercicios espirituales*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Dos Anjos, Márcio Fabri, “La resurrección como el proceso de una vida nueva.” *Concilium* 318 (2006): 95-105.
- Kehl, Medard. “Eucaristía y resurrección. Una interpretación de las apariciones pascales durante la comida.” *Selecciones de teología* 39 (1971): 238-248.
- Lohfink, Gerhard, “La resurrección de Jesús y la crítica histórica.” *Selecciones de teología* 33 (1970): 131-141.
- Moingt, Joseph. “Despertar a la resurrección.” *Selecciones de teología* 181 (2007): 53-60.

- Moltmann, Jürgen. “Resurrección de la naturaleza. Un capítulo de la cristología cósmica.” *Concilium* 318 (2006): 85-94.
- Ratzinger, Joseph. *Escatología*. Barcelona: Herder, 2007.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *La pascua de la creación. Escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Sobrino, Jon. “Ante la resurrección de un Crucificado. Una esperanza y un modo de vivir.” *Concilium* 318 (2006): 107-117.
- Támez, Elsa. “El desafío de vivir como resucitados.” *Selecciones de teología* 166 (2003): 125-132.
- Tórres Queiruga, Andrés. *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*. Madrid: Trotta, 2003.
- Vidal, Senén. “La resurrección en la tradición israelita.” *Concilium* 318 (2006): 49-58.

NI CALIENTE NI FRÍO. APROXIMACIÓN TEXTUAL A AP 3,16 A PARTIR DE SU CONTEXTO HISTÓRICO Y LITERARIO*

*Francisco Ricardo Díaz Arango, S.J.***

Fecha de recepción: 4 de noviembre de 2014

Fecha de evaluación: 2 de diciembre de 2014

Fecha de aprobación: 4 de diciembre de 2014

Resumen

El presente trabajo ofrece una aproximación textual a Ap 3,16 que, ubicado en su contexto simbólico apocalíptico, nos permite comprender rasgos históricos y literarios del mensaje a los miembros de la Iglesia de Laodicea. Al interpretar el contexto y el texto encontramos que el lector tiene la posibilidad de sentirse receptor del mensaje, dejándose interpelar por la Palabra viva de Dios que le invita a dejar sus “vibezas” y a asumir una actitud constante de firmeza y de fortalecimiento de su fe en su vida cristiana.

Palabras clave: Teología bíblica, exégesis del Nuevo Testamento, apocalíptica, apocalipsis, Carta a la Iglesia de Laodicea.

* La presente aproximación textual a Ap 3,16 es fruto del trabajo realizado durante el curso de Apocalipsis impartido por el profesor Juan Alberto Casas Ramírez.

** Estudiante de la Carrera de Teología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá); Licenciatura en Comunicación Social, Universidad Centroamericana, UCA (Managua); Profesorado en Filosofía, Universidad Rafael Landívar, URL (Guatemala). Correo electrónico: franciscodiazsj@gmail.com

PRESENTACIÓN

Es común que, al dialogar con un texto del Apocalipsis, partamos de ideas que no corresponden objetivamente a la variedad y riqueza del género apocalíptico. En este sentido, pensar que el Apocalipsis solo contiene mensajes y expresiones simbólicas que corresponden a contextos en los cuales los creyentes se encuentran en persecución por enemigos externos que desean eliminarlos, sería reducir y cerrar nuestra comprensión del último libro canónico neotestamentario.

Aproximarnos a Ap 3,16 nos permitirá ver la simbología y lenguaje del Apocalipsis desde un punto de vista en el cual la autocomplacencia¹ es el enemigo de quienes son seguidores de Cristo resucitado. El enemigo deja de ser alguien o algo externo, y la misión de animar y fortalecer en la fe cambia el escenario de destrucción y defensa del cristiano sufriente por una invitación a evitar crecer en orgullo y autosuficiencia.

El esquema de trabajo permitirá conocer el texto y su estructura, fijándonos en las palabras pertinentes cuyo original en griego ampliará su significado y traducción al español. Ubicaremos el lugar de la perícopa en la estructura general del Apocalipsis, y procederemos a comprender desde su contexto cultural e histórico el mensaje ofrecido a la Iglesia de Laodicea. Por último, procederemos a interpretar el contexto y el texto, para dejar que la Palabra de Dios actúe en nuestra vida.

El estudio del texto, contexto e interpretación² de Ap 3, 16 tendrá validez y será pertinente en tanto el lector comprenda que tiene la posibilidad de dejar de ser un espectador alejado por el tiempo y cultura, e intente hacer suyo el mensaje que Dios le quiere transmitir en su propio contexto e historia de vida.

¹ La Real Academia Española define autocomplacencia como “satisfacción por los propios actos o por la propia condición o manera de ser”. Ver *RAE*, <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?val=autocomplacencia> (consultado el 16 de octubre de 2014).

² Nuestro trabajo tiene de fondo el artículo “El método hermenéutico bajo sospecha”, escrito por el padre Alberto Parra, S.J., quien explica que el texto debe ser comprendido en contextos diversos a los propios, a la espera de que nosotros, lectores actuales, sigamos referidos por el amor, la fe y el seguimiento con que fueron escritos.

1. EL TEXTO

El versículo objeto de nuestra aproximación textual lo encontramos en el libro de Apocalipsis, Capítulo 3, versículo 16.

1.1 Traducciones

Con el objeto de tener una visión general de algunas traducciones en español, presentamos las versiones de las siguientes biblias:

Biblia de Jerusalén, BJE (2009, 4a. ed.)

“Pero como eres tibio, es decir, ni frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca.”

La Biblia de las Américas, LBLA (1986)

“Así, puesto que eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca.”

Biblia de nuestro pueblo, BNP (2006)

“... pero como eres tibio, ni frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca.”

Biblia Reina Valera, RV 60 (1960)

“Pero por cuanto eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca.”

Biblia Reina Valera, RV 95 (1995)

“Pero por cuanto eres tibio y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca.”

1.2 Nestle-Aland

En la vigésimo octava edición de *Novum Testamentum Graece*³ encontramos nuestro versículo en el original griego:

¹⁶ οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστός οὔτε ψυχρὸς, μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου.

³ Nestle-Aland, “28th edition”, *Novum Testamentum Graece*, <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/76/30001/39999> (consultado el 18 de septiembre de 2014)

1.3 Interlineal griego-español⁴

Con la ayuda del *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, de Horst Balz y Gerhard Schneider, y del *Nuevo Testamento interlineal griego-español* de Francisco Lacueva, traducimos palabra por palabra nuestro versículo:

οὕτως ὅτι χλιαρὸς εἶ καὶ οὔτε ζεστός οὔτε ψυχρός.

Así porque tibio eres y ni caliente ni frío

μέλλω σε ἐμέσαι ἐκ τοῦ στόματός μου.

voy (tengo intención de⁵) te a vomitar de la boca de mí.

-(estar a punto de)

1.4 Visualización de las traducciones

En el siguiente cuadro comparativo, ubicaremos las traducciones, procurando ordenar las palabras, de forma que visualicemos las palabras comunes.

Interlineal	BJE	LBA	BNP	R60	R95
Así porque tibio eres y ni caliente ni frío, voy (estoy a punto de) te a vomitar de la boca de mí.	Pero como eres tibio, es decir, ni frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca	Así, puesto que eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca.	Pero como eres tibio, ni frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca.	Pero por cuanto eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca.	Pero por cuanto eres tibio y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca.
<i>Nvo. Testam. interlineal griego- español (1984).</i>	<i>Biblia de Jerusalén (2009, 4ª ed.)</i>	<i>La Biblia de las Américas (1986)</i>	<i>Biblia de nuestro pueblo (2006)</i>	<i>Santa Biblia Reina Valera (1960)</i>	<i>Santa Biblia Reina Valera (1995)</i>

⁴Lacueva, *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, 966.

⁵En Balz y Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, 211, se explica que μέλλω (*mellō*) puede traducirse como estar a punto de, disponerse a. En el caso de la perícopa que nos

1.5 Profundización de algunas palabras del griego al español

Visualizadas las traducciones en el cuadro anterior, procedemos a profundizar en la traducción de algunas palabras, para comprenderlas y saber ubicarlas en un contexto más amplio.

1.5.1 χλιαρὸς

El *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*⁶ traduce χλιαρὸς (*chiliaros*) como tibio. En el Nuevo Testamento se aplica específicamente a la comunidad de Laodicea, que es *tibia*, es decir, “ni caliente ni fría”. La imagen que presenta dicho *Diccionario* es la del agua que se escupe por ser tibia.

1.5.2 ζεστὸς

ζεστὸς (*zestos*) se traduce –según el *Diccionario exegetico*⁷– como *caliente*. Se emplea en sentido metafórico como reproche hacia la comunidad de Laodicea la cual, al igual que el agua tibia, por ser *inaguantable* se escupe de la boca.

1.5.3 ψυχρὸς

El *Diccionario exegetico*⁸ hace una referencia clara a ψυχρὸς (*psychros*) como *frío* y *fresco*. Fresco, como adjetivo en sentido sustantivado, que entendemos como la sensación al tomar agua fría. En nuestro versículo entendemos *frío* en sentido figurado, que se relaciona con el contexto de la comunidad de Laodicea, criticada por ser *fría*, razón por la cual será vomitada de la boca.

interesa, a μέλλω le sigue el aoristo de infinitivo, cuyo matiz puede afinarse aún más con la siguiente traducción: tengo intención de.

⁶ Ibid. II, 2089.

⁷ Ibid. I, 1726.

⁸ Ibid. II, 2191.

1.5.4 ἐμέσαι

ἐμέω (*emeō*) lo traduce el *Diccionario exegetico*⁹ como *vomitare* producido por agua mala.

1.5.5 στόμα, ατος, τό

El *Diccionario exegetico* traduce στόμα¹⁰ (*stoma*) como *boca*. Es importante destacar que στόμα aparece 78 veces en el Nuevo Testamento, 22 de ellas en el libro de Apocalipsis. Στόμα, en el versículo que nos interesa, es el órgano (στόματός) por el cual tomamos comida o bebida.

2. EL CONTEXTO¹¹

Podemos comprender de mejor forma el Apocalipsis de Juan si utilizamos el término “apocalíptica”,¹² el cual se relaciona con la profecía, la abundancia de símbolos, números misteriosos, mensajes esperanzadores en el cautiverio y una constante lucha de Dios y sus ángeles contra Satán y los suyos.

El tema teológico que deseamos destacar, como elemento claro del Apocalipsis, es el hecho de que a Dios se le identifica como el “santo, justo, omnipotente y padre de Cristo”.¹³ Estas categorías acerca de Dios permiten –de acuerdo con el discurso de Vanni–¹⁴ superar el mal y desarrollar la salvación. Vanni llama a Cristo “el cordero, el testigo fiel, el amén, el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, el lucero de la mañana”.¹⁵ Con su resurrección, Cristo es capaz de derrotar las fuerzas hostiles, y

⁹ Ibid. II, 1353.

¹⁰ Ibid. II, 1512.

¹¹ Antes de pasar a la segunda parte de nuestro trabajo, es importante que recordemos nuestro versículo y el significado de las palabras destacadas desde la traducción del griego al español. Cometeríamos un error al interpretar y continuar la lectura desde lo que “suponemos” es tibio o digno de ser vomitado acorde con nuestras experiencias o cultura.

¹² Brown, *Introducción al Nuevo Testamento* II, 998.

¹³ Vanni, *Apocalipsis*, 22.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

además de subir al trono de Dios, permite la realización histórica de la Iglesia, acontecimiento que es, precisamente, su victoria personal.¹⁶

Entender el lenguaje simbólico y las categorías que se describen en el Apocalipsis hace posible que nosotros, lectores y destinatarios del mensaje de Dios, sigamos al autor en sus evocaciones del futuro creativamente endulzado con un final salvífico tras escenas de persecución, amenaza y sufrimiento.

El libro del Apocalipsis o “Revelación”¹⁷ se encuentra al final de los libros canónicos del Nuevo Testamento. Es interesante destacar su ubicación, pues dado su carácter de literatura apocalíptica que contiene escritos proféticos hace referencia obligatoria al Antiguo Testamento¹⁸ (Daniel, Isaías, Jeremías, Ezequiel, etc.¹⁹) con tal de entender su simbología y sentido teológico.

La datación del Apocalipsis se ubica, para la mayoría de estudiosos en idioma español, en los años 92-96²⁰ d.C., a finales del reinado del emperador Domiciano. Respecto de esta fecha, es importante destacar que Robert Moberly, en “When was Revelation Conceived?”, data el Apocalipsis entre los años 66 y 70 d.C., época que corresponde a los primeros años de Nerón (54-60 d.C.). Para llegar a tal conclusión argumenta que la represión de Domiciano contra los cristianos no fue una persecución masiva sino selectiva y que Juan escribe antes de la destrucción del Templo (66-70 d.C.), que fue el martirio de Esteban (36 d.C.) la circunstancia más próxima a su redacción.

¹⁶ Ibid., 23.

¹⁷ Para Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, 995, el nombre correcto es Apocalipsis, pues el vocablo griego significa “quitar el velo”, “desvelar/revelar”, y connota lo esotérico. En clase de Apocalipsis hemos discutido si las traducciones del inglés son más apropiadas, pues “*revelation*”, tal y como le llama Robert Moberly, parece resaltar con más fuerza el género literario de revelación y exhortación desde una lectura litúrgica.

¹⁸ Wikenhauser, *El Apocalipsis de San Juan*, 13.

¹⁹ ¿Lenguaje apocalíptico en el Nuevo Testamento? Hacemos referencia a Judas (Epístola de San Judas), 1,14-15, para explicar que existen mensajes con lenguaje y simbología apocalíptica en otros libros neotestamentarios. “Henoc, el séptimo después de Adán, profetizó ya sobre ellos: Mirad, el Señor ha venido con sus santas miradas para realizar el juicio contra todos y dejar convictos a todos los impíos de todas las obras de impiedad que realizaron y de todas las palabras duras que hablaron contra él los pecadores impíos.”

²⁰ Brown, *Introducción al Nuevo Testamento II*, 996.

Existen diversas consideraciones en torno del autor del Apocalipsis. Ugo Vanni explica que, en un principio, según testimonios antiguos, llegó a identificarse al apóstol Juan²¹ como el autor de este libro y del cuarto Evangelio. Ahora bien, al atender las diferencias gramaticales, simbólicas y de estilo entre el cuarto Evangelio y el Apocalipsis,²² se considera difícil sostener la autoría de Juan para ambos libros. Por tal motivo, Wikenhauser opina que el autor del cuarto Evangelio no es el mismo del Apocalipsis²³, sino posiblemente un cristiano cercano a este apóstol.²⁴ Vanni, al reconocer la existencia de la escuela joanea, inspirada en el apóstol Juan, concluye que es muy probable que un discípulo de esta escuela fuera el autor del Apocalipsis.

2.1 Estructura

Tomamos el Apocalipsis como obra unitaria²⁵ precedida por un Prólogo y que finaliza con un epílogo.

Con tal de visualizar una división general del libro, utilizaremos la propuesta de Ugo Vanni, pues él pretende despertar la imaginación del lector con títulos y subtítulos sugerentes, y al recurrir a un lenguaje variado y simbólico, nos permite recrearnos con imágenes extraordinarias. La estructura según Vanni es la siguiente²⁶:

²¹ Vanni, *Apocalipsis*, 18.

²² *Ibid.*

²³ Wikenhauser, *El Apocalipsis de San Juan*, 28.

²⁴ *Ibid.*, 30.

²⁵ Vanni, *Apocalipsis*, 14.

²⁶ *Ibid.*, 39.

1, 1-3 Prólogo

Primera parte del Apocalipsis

1, 4-3, 22 LAS SIETE CARTAS A LAS IGLESIAS

1. Introducción a la litúrgica (1,4-8)
2. Las experiencias de Cristo resucitado (1,9-20)
3. Las cartas a las siete Iglesias (2,1-3,22)
 - 3.1 A la Iglesia de Éfeso
 - 3.2 A la Iglesia de Esmirna (2,8-11)
 - 3.3 A la Iglesia de Pérgamo (2,12-17)
 - 3.4 A la Iglesia de Tiatira (2,18-29)
 - 3.5 A la Iglesia de Sardis²⁷ (3,1-6)²⁸
 - 3.6 A la Iglesia de Filadelfia (3,7-13)
 - 3.7 A la Iglesia de Laodicea (3,14-22)

Segunda parte del Apocalipsis

INTERPRETACIÓN PROFÉTICA DE LA HISTORIA

1. La lectura de los hechos que van a suceder (c. 4-5)
 - 1.1 Un personaje “sentado en el trono” (4,1-11)
 - 1.2 El libro sellado y el Cordero (5,1-14)
2. La revelación progresiva del significado de la historia: los siete sellos (c. 6-7)
 - 2.1 Los cuatro jinetes (6,1-8)
 - 2.2 Los sellos del futuro (6,9-7, 17)
3. La historia de la salvación se pone en movimiento: sección de las trompetas (8,1-11, 14)
 - 3.1 La apertura del séptimo sello (8,1-5)
 - 3.2 Se revive la experiencia del éxodo (8,6-12)
 - 3.3 Lo demoníaco en la historia humana: las “langostas” (9,1-12)
 - 3.4 La victoria provisional del mal (9,13-11, 14)
4. El choque entre el bien y el mal llega a su cima: las “tres señales” (11,15-16, 16)
 - 4.1 La mujer y el dragón (12,1-18)
 - 4.2 Los 144,000 con el Cordero en el monte Sión (14,1-5)
 - 4.3 El “mensaje irrevocable” y la cosecha escatológica (14,6-20)
 - 4.4 Hacia la conclusión final (15,1-15)
5. La conclusión de la historia de la salvación: la condenación de la prostituta y el triunfo de la esposa (16,17-22, 5)
 - 5.1 Un contexto social estructurado sobre el pecado: el Estado absoluto sostiene a la ciudad del consumo (17,1-18)

²⁷ Vanni escribe Sardis, cuando en la *Biblia de Jerusalén* y otros comentaristas se lee Sardes.

²⁸ El texto de Vanni presenta un error en la cita bíblica correspondiente a los versículos de la Carta a la Iglesia de Sardis. De (3, 16) léase corregido (3, 1-6).

²⁹ Es importante fijarnos en la ubicación de nuestro versículo, que se encuentra en el final de la primera parte de la división del Apocalipsis propuesta por Vanni.

- 5.2 Un drama litúrgico expresa la condenación de la ciudad del consumo (18,1-24)
- 5.3 El gozo por el triunfo del bien (19,1-10)
- 5.4 La intervención de Cristo (19,11-21; 20,1-10)
- 5.5 El juicio definitivo (20,11-15)
- 5.6 El cielo nuevo y la tierra nueva (21,1-8)
- 5.7 La Jerusalén celestial (21,9-22, 5)

Epílogo (22,6-21)

2.2 Las cartas

El esquema³⁰ que se expone a continuación nos ayudará a entender el problema de cada una de las cartas (2,1-3, 22) dirigidas a las siete iglesias ubicadas en Asia Menor occidental.

Problemas

Nótese que la Carta dirigida la Iglesia de Laodicea quiere atender el problema de la autocomplacencia³¹, no el tema de la persecución o de la falsa doctrina.

Falsa doctrina	Persecución	Autocomplacencia
<ul style="list-style-type: none"> • Éfeso • Pérgamo • Tiatira 	<ul style="list-style-type: none"> • Esmirna • Filadelfia 	<ul style="list-style-type: none"> • Sardes • Laodicea

El siguiente esquema nos permite visualizar de forma ordenada y sintetizada los aspectos buenos, malos, advertencias y promesas en cada carta.³²

³⁰ Brown, *Introducción al Nuevo Testamento II*, 1006.

³¹ Ibid.

³² Brown, *Introducción al Nuevo Testamento II*, 1008-1009.

Iglesia	Cosas buenas	Cosas malas	Advertencias/ ánimos	Promesa para el que tenga oídos para oír al espíritu
Éfeso (2,1-7)	Conozco tus obras, trabajo, paciencia... sufriste por mi nombre sin desfallecer.	Abandonaste tu primer amor.	Arrepiéntete y practica las obras primeras; si no, vendré a ti...	Al vencedor le daré de comer del árbol de la vida...
Esmirna (2,8-11)	Conozco tu tribulación...	Nada malo que decir.	El demonio va a arrojar a algunos en la cárcel para probaros [...] sed fieles hasta la muerte y os daré la corona de la vida.	El vencedor no sufrirá daño en la segunda muerte.
Pérgamo (2,12-17)	No negaste mi fe...	Algunos profesaban la doctrina de Balaán...	Arrepiéntete; si no, vendré pronto a ti y pelearé contra ellos...	Al vencedor le daré del maná escondido...
Tiatira (2,18-29)	Conozco tus obras, amor, fe, ministerio, paciencia...	Toleras a Jezabel [...] cuya enseñanza induce a la fornicación...	A sus hijos los haré perecer [...]. Al resto de entre vosotros, que no sigue estas doctrinas [...] no arrojaré sobre vosotros otra carga...	Al que venciere y conservare hasta el fin mis obras, le daré poder sobre las naciones, como yo lo recibí de mí Padre...
Sardes (3,1-6)	Nada bueno que decir	Conozco tus obras, tienes nombre de vivo, pero estás muerto.	Mantente alerta [...]. Acuérdate y mantén lo que has recibido y escuchado; arrepiéntete; si no velas, vendré como ladrón y no sabrás la hora...	El vencedor se vestirá de vestiduras blancas, y no borraré su nombre del libro de la vida...
Filadelfia (3,7-13)	Conozco tus obras [...] pero aguardaste mi palabra y no negaste mi nombre.	Nada malo que decir.	Haré que la sinagoga de Satanás vengan y se postren ante tus pies. Porque has conservado mi palabra sobre la paciencia [...] guarda lo que tienes, no sea que otros se lleven tu corona.	Haré del vencedor columna en el templo de mi Dios y nunca lo dejará...

Laodicea (3,14-22)	Nada bueno que decir.	Conozco tus obras, no eres fría ni caliente, sino tibia [...] no sabes que eres una desdichada, una miserable, pobre, ciega y desnuda.	Te aconsejo que compres de mí oro acrisolado por el fuego para que seas rica y vestiduras blancas para que te vistas [...]. Reprendo y corrijo a cuantos amo; ten, pues, celo y arrepiéntete. Mira, estoy a la puerta y llamo; si alguien escucha mi voz y abre mi puerta entraré y cenará conmigo.	Al vencedor le haré sentarse conmigo en mi trono, así como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono.
-----------------------	-----------------------	--	---	--

La situación geográfica y comercial de cada ciudad influyó en el autor de las cartas al momento de elaborar los juicios u observaciones. El siguiente esquema puede ayudarnos a visualizar de una mejor manera tales condicionamientos³³:

Ciudad	Perícopa	Situación geográfica
Éfeso (2,1-7)	“Te daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de Dios” (2,7).	Puede estar haciendo referencia al gran templo de Ártemis.
Esmirna (2,8-11)	Corona o guirnalda de la vida (2,10).	Esmirna y su posición geográfica con hermosos edificios ascendiendo hacia la corona del monte Pago.
Pérgamo (2,12-17)	“Trono de Satanás” (2,13).	Hacia el 195 a.C., existía un templo ³⁴ dada su cualidad de ciudad principal.
Tiatira (2,18-29)	“Pero debo decir en tu contra que toleras a Jezabel [...] esa mujer que engaña a mis siervos induciéndolos a que fornicen y coman carne de los ídolos” (2,20).	Al norte de Lidia, sobre la vía que une a Pérgamo con Sardes. Poseía una industria floreciente, que agrupaba a numerosos gremios de artesanos. Puede hacer referencia a la tolerancia en tanto a pecados aprendidos por ser sitio de paso entre varias ciudades.
Sardes (3,1-6)	“...vendré como ladrón, sin que sepas la hora...” (3,3)	Puede reflejar la historia de la ciudad saqueada dos veces por sorpresa.

³³ Ibid., 1007.

³⁴ En la obra citada, Brown explica que existían templos imperiales en todas las ciudades destinatarias de las cartas, excepto en Tiatira.

Filadelfia (3, 7-13)	“...y grabaré en él el nombre de mi Dios...” (3, 12).	La ciudad había cambiado de nombre en varias ocasiones (Neocesarea; Flavia).
Laodicea (3, 14-21)	“Pero como eres tibio, es decir, ni frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca” (3,16).	Puede ser un contraste entre los baños de aguas termales de la vecina Hierápolis y la fresca agua potable de Colosas.

En el siguiente mapa podemos visualizar las siete iglesias. Brown sugiere que el orden en que aparecen en el Apocalipsis responde a la ruta circular³⁵ trazada por el portador. De tal manera, iniciamos en Éfeso, pasamos por Esmirna y llegamos a Pérgamo, seguimos a Tiatira, Sardes y Filadelfia, y terminamos en Laodicea. Las líneas ayudan a visualizar la ruta en el siguiente mapa.³⁶



2.3 A la Iglesia de Laodicea

Al visualizar la división general del Apocalipsis realizada por Ugo Vanni, notamos que nuestro versículo (3,16) se encuentra en la primera parte que inicia en el Capítulo 1, v. 4, y termina en el Capítulo 3, v. 22. Esta primera parte finaliza precisamente con el mensaje contenido en la

³⁵ Brown, *Introducción al Nuevo Testamento II*, 1006.

³⁶ Sociedad Bíblica Católica Internacional, “Las ciudades del Apocalipsis”, http://www.sobicain.org/imagen.asp?nombre=Villes_Apocalypse.jpg&cidno=216 (consultado el 5 de marzo de 2015).

séptima carta, que tiene por destinatarios a los miembros de la Iglesia de Laodicea (3,14-22).

Para una mejor visualización de nuestro versículo, lo ubicaremos en su contexto general, desde la cual nos aproximaremos, versículo por versículo, para comprender de mejor manera el recorrido narrativo.

3,14-22: A la Iglesia de Laodicea³⁷

¹⁴El ángel de la Iglesia de Laodicea. Escribe: Así habla el Amén, el testigo fiel y veraz, el principio de la creación de Dios. ¹⁵Conozco tu conducta: no eres ni frío ni caliente. ¡Ojalá fueras frío o caliente! ¹⁶*Pero como eres tibio, es decir, ni frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca.* ¹⁷Tú dices: “Soy rico; me he enriquecido; nada me falta.” Pero no te das cuenta de que eres un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo. ¹⁸Te aconsejo que me compres oro acrisolado al fuego para que te enriquezcas, vestidos blancos para que te cubras y no quede al descubierto tu vergonzosa desnudez, y un colirio para que te echés en los ojos y recobres la vista. ¹⁹Yo reprendo y corrijo a los que amo. Sé, pues, ferviente y arrepíentete. ²⁰Ten en cuenta que estoy a la puerta y voy a llamar; y, si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos los dos. ²¹Concederé al vencedor que se sienta conmigo en mi trono, pues yo también, cuando vencí, me senté con mi Padre en su trono. ²²El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias.

Con la ayuda de la lectura anterior notamos que la Carta inicia en el v. 14, con la dedicatoria, e inmediatamente, en el v. 15, cuestiona a la comunidad por su conducta autocomplaciente con conocimiento de causa. Por su cercanía a los baños termales utiliza la figura del agua, y al parecer, el que esté fría o caliente sería de mayor agrado que el que esté tibio. En el v. 16 aparece el primer reclamo, motivo para ser “vomitados”. En el v. 17 leemos varias afirmaciones que parecen ser justificación o respuesta de los miembros de Laodicea ante el primer reclamo: “Soy rico, me he enriquecido, no me hace falta nada.” Ante tales formas de intentar defenderse, reciben en el v. 18, con consejos que en nada toman en cuenta su riqueza, ni sus vestidos o sus avances médicos. El v. 19 pretende suavizar los reclamos, pues han sido duros, y dice: “Yo reprendo y corrijo a los que amo.” A partir del v. 20 cambia el tono de

³⁷ Utilizamos la traducción de la *Biblia de Jerusalén* (2009).

regañó y se asume el de invitación dirigida a quienes, al escuchar la voz, le permitan entrar en su casa y compartir la cena juntos. Y por si esto fuera poco, en el v. 21 relaciona sentarse juntos como vencedores, así como también se sentó con su Padre en el trono. El v. 22 termina con la posibilidad ofrecida a todo aquel que quiera “oír” el mensaje que el Espíritu quiere transmitir.

3. INTERPRETACIÓN

Es importante tener como telón de fondo el análisis y estudio que hemos realizado de nuestro versículo en su escritura y traducción del original griego al español. Todo esto es necesario para tener una mejor comprensión del texto en su contexto. Ubicar nuestro texto en el lugar que ocupa dentro del libro de Apocalipsis, en su totalidad, y en su contexto particular dentro de la Carta, permite que nos aproximemos a su sentido original. Las consideraciones geográficas y la intención con que fue escrita son elementos fundamentales para que ahora actualicemos el mensaje escrito en otros tiempos, y gracias a las preguntas oportunas, podamos interpretar y comprender³⁸ el mensaje que la Palabra de Dios quiere revelar en nuestra vida.

3.1 Interpretación del contexto

Una Carta tiene una estructura literaria³⁹ que recurre a un esquema común. En el caso de las cartas a las siete Iglesias (2,1-3, 22), todas inician con una orden de Cristo al vidente, y siguen con la descripción de Cristo glorioso, autor del mensaje, quien “conoce” la situación de la Iglesia y sus problemas particulares. Continúa con el reconocimiento de los méritos y deficiencias, motivo suficiente para reprochar o felicitar. Todas las cartas terminan con una exhortación, en la cual se espera un cambio de conducta o firmeza en la fidelidad.

Llama la atención que la exhortación final termina con la siguiente fórmula: “El que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias”

³⁸ Lonergan, *Método en teología*, 150.

³⁹ Brown, Fitzmyer y Murphy, *Comentario bíblico San Jerónimo IV*, 544.

(2,7; 2,11; 2,17; 2,29; 3,6; 3,13; y 3,22). Esta expresión, repetida en siete⁴⁰ ocasiones, deja abierta la posibilidad para que el lector atento y dispuesto a convertirse pueda apropiarse del mensaje de Cristo⁴¹, de acuerdo con su contexto particular o su necesidad grupal.

De la misma forma en que las cartas tienen un destinatario distinto, el mensaje también es diferente. Es común pensar que el Apocalipsis únicamente contiene sentencias o llamados de atención que buscan fortalecer la fe de los cristianos perseguidos por enemigos externos. En el esquema 2.2, en el cual visualizábamos los problemas de cada Iglesia, identificamos tres: la falsa doctrina, la persecución y la autocomplacencia.

Esto indica que muchos se dejaban seducir por enseñanzas que no correspondían a la verdad, y otros –ante la persecución– eran llamados a mantenerse fieles y fuertes. Y por último están los que reconocían no correr peligro de dejarse atrapar por una falsa doctrina o de ser perseguidos, y se dedicaban a vanagloriarse de sus propios logros, hasta el punto de sentir que no necesitaban de nada ni de nadie. En esta triada de problemas podríamos perfectamente identificar o relacionar problemas nuestros o de cualquier grupo eclesial, razón por la cual la actualidad del mensaje de estas cartas sigue vigente para motivar a vivir con fidelidad la enseñanza del mensaje evangélico,⁴² que adquiere un valor universal.⁴³

En Ap 3,1, leemos: “Dichoso el que lea y dichosos los que escuchen las palabras de esta profecía y tengan en cuenta lo escrito en ella, porque el tiempo está cerca.” Dichosos entonces los que en tiempos de confusión, por falsas doctrinas, se dejen interpelar por la Palabra de Dios, que exige volver al primer amor. Dichosos los que en situación de persecución, aun en contextos de muerte, se mantienen fieles y soportan insultos y burlas por amor a la palabra del Señor. Dichosos los que lean y oigan la llamada del Señor, que los invita a ordenar sus afectos y a compartir las riquezas

⁴⁰ Entendemos el número 7 como aquel que, en la simbología apocalíptica aritmética, significa la cifra perfecta, la plenitud.

⁴¹ Brown, Fitzmyer y Murphy, *Comentario bíblico San Jerónimo* IV, 544.

⁴² Pérez Márquez, *El Apocalipsis de la Iglesia. Carta a las comunidades*, 19.

⁴³ Pérez Márquez retoma las cartas a las siete Iglesias, para explicar –mediante el simbolismo numérico (siete)– que el contenido de dichas cartas se extiende como mensaje universal (Ibid, 42).

acumuladas, pues al momento de querer dar testimonio de la Palabra de Dios, nada importa más que la vida toda puesta al servicio de los demás.

Estar atentos al mensaje de Dios supone que nosotros, seres humanos insertos en una realidad concreta con dificultades reales, somos capaces de reconocer nuestras virtudes pero también nuestros defectos. Realizar este ejercicio de examinar nuestros actos parece ser una práctica que está siendo olvidada debido a la idea generalizada de encontrar culpables y justificación para todo. Es fácil vivir sin asumir nuestros errores y equivocaciones. Por tales razones, ¡dichosos los que sean capaces de reconocer sus defectos y asumir sus responsabilidades!

Las cartas parecen ayudar a las iglesias en ese proceso de reconocimiento de sus dificultades y les señalan con objetividad y claridad el problema que deben resolver. Esto significa que todo aquel que desee aproximarse a la Palabra de Dios debe estar preparado para que le presenten sin adornos sus progresos en el camino de la fe, pero también sus defectos y culpabilidad, para que de una vez por todas se convierta.⁴⁴

Si estamos atentos al mensaje de la Palabra de Dios, entonces debemos estar dispuestos a vivir en nuestros días procesos continuos de conversión.

3.2 Interpretación del texto

Laodicea era conocida por su riqueza y famosa por su escuela médica⁴⁵ para la curación de los ojos.⁴⁶ Ante un terremoto que destruyó la ciudad, los habitantes la reconstruyeron⁴⁷ y se niegan a recibir ayuda, declarando con orgullo: “No necesitamos de nada.”⁴⁸

Podemos pensar que una comunidad con recursos económicos, que se destaca en las ciencias médicas, que no corre el riesgo de dejarse influenciar por doctrinas falsas y que es capaz de mostrar fortaleza, al

⁴⁴ Guijarro y García, *Comentario al Nuevo Testamento*, 701.

⁴⁵ Brown, Fitzmyer y Murphy, *Comentario bíblico San Jerónimo* IV, 548.

⁴⁶ Guijarro y García, *Comentario al Nuevo Testamento*, 705.

⁴⁷ Brown, Fitzmyer y Murphy, *Comentario bíblico San Jerónimo* IV, 548.

⁴⁸ Guijarro y García, *Comentario al Nuevo Testamento*, 705.

punto de no ser objetivo de los enemigos, es una comunidad ideal que puede llegar a ser modelo para las demás.

A simple vista parece no existir dificultad, problema o reclamo que hacerle a esta Iglesia. En este orden de ideas, el contenido de la Carta nos parecería fuera de lugar o inapropiado. Incluso puede que pensemos que el mensaje es demasiado duro⁴⁹, dados los calificativos con los cuales el Señor se dirige a ellos. Les dice que la riqueza que poseen es la razón por la cual les llama desgraciados, y que su gran avance médico –que aliviaba los males de la vista– no es importante. Les dice que conoce su conducta, y como son tibios, ni fríos ni calientes, los va a vomitar. ¿Cuál era el pecado de esta comunidad?

El problema y principal reclamo en la Carta es la autocomplacencia de sus habitantes. Es la tibieza con la que han llegado a vivir fruto de su bienestar generalizado. Parece que fue precisamente pensar que no tenían defecto lo que condujo a la Iglesia de Laodicea a “relajar” sus compromisos y olvidar su propio camino de fe. En este ambiente de tibieza, es fácil llegar a la mediocridad, es decir, ni buenos para una cosa ni para otra, actitudes que impiden vivir en plenitud el amor eficaz y trascendente.⁵⁰

En ocasiones, nuestros éxitos personales llegan a ocupar un lugar tan importante que nada ni nadie puede pretender asemejarse. Así es como encontramos en nuestra cotidianidad personas que viven vislumbrados por el triunfo personal o por la carrera profesional en la cual poco importa el que esté al lado. Parece que lo normal en nuestra sociedad es tener prosperidad económica y hacer que de ello dependa nuestra tranquilidad y valía como ser humano.

En esos ambientes, en los cuales vale más el tener y el poder, es muy fácil convertir los medios en fines, y entonces olvidamos que nuestro trabajo, además de crear condiciones para el propio bienestar, también puede ser el medio perfecto para humanizar mi entorno.

A la Iglesia de Laodicea se le habla con dureza pues ha puesto su riqueza económica como excusa para decir que no necesita de nada, y por tanto, de nadie. Y en ese “nadie” (pareciera) está incluido el mismo

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Pérez Márquez, *El Apocalipsis de la Iglesia*, 134.

Cristo. Por tal razón es el Señor mismo quien se encarga de mostrarle a la Iglesia sus errores y miserias⁵¹ y de recordarle que la fidelidad al amor recibido⁵² es lo que les mantiene unidos al Señor.

Ante la autocomplacencia, la actitud de Cristo es llamar a la puerta (3,20) y esperar a que alguno oiga la voz y se anime a abrirle y cenar con él. Que sepan todos los que quieren llevar una vida fácil que poner sus alegrías en los bienes pasajeros será, al final de los tiempos, una farsa. Que lean todos los que llevan una vida acomodada, que cuantos más años pasen de egoísmos y trivialidades, más duro será despertar un día y darse cuenta que sin frutos han dejado el amor que siempre llevan dentro. Y que oigan los que aspiran a una vida sin compromisos ni responsabilidades, que Cristo resucitado está llamando constantemente a los que quieran sentarse con él en su trono victorioso (3,21).

Para terminar, invito a leer en actitud de oración el numeral 23 de los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola, que bien puede iluminar y disponer el corazón para hacer vida su Palabra:

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas quanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse dellas quanto para ello impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrio y no le está prohibido; en tal manera que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.⁵³

CONCLUSIONES

Entendimos, con la aproximación a Ap 3,16, que el contenido de Apocalipsis quiere fortalecer en la fe a los perseguidos, a los que peligran

⁵¹ Ibid., 136.

⁵² Ibid., 137.

⁵³ De Loyola, *Ejercicios espirituales*, 57-58.

por la falsa doctrina y a los que se sienten autocomplacidos, y que este último es el problema central de los miembros de la Iglesia de Laodicea.

Si bien estamos alejados cronológicamente de la datación del Apocalipsis, dejamos en claro que la Palabra de Dios está viva y tiene algo que decir al hombre de hoy quien, en ocasiones, se deja vencer por la desesperanza y frustración.

Para que la Palabra de Dios tenga efecto en las personas, es necesario que quienes lean y oigan estén dispuestos a examinar su vida, a reconocer sus fortalezas y debilidades, a mostrar con orgullo sus logros pero también a no esconder sus fracasos. Si el oyente de la Palabra de Dios parte de su humanidad y se deja interpelar por el mensaje divino, entonces el terreno sobre el cual se esperan frutos es el indicado.

Las siete cartas quieren ser signo claro de universalidad y un llamado a la conversión constante. Al no tener un destinatario único, podemos nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI, aproximarnos con libertad a los mensajes de cada una de las cartas desde nuestra realidad, en busca de los reclamos justos que podría hacernos nuestro Señor, con tal de crecer en fortaleza, ganar en constancia y derrotar el temor reinante.

En Ap 3,20, leemos: “Ten en cuenta que estoy a la puerta y voy a llamar; y, si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos los dos.” Esta oración hace referencia a la persona que, después de un proceso de conversión y arrepentimiento, deja la autocomplacencia y decide “abrir” su corazón para que Dios lo vuelva a habitar. Los destinatarios primeros en Laodicea –como hemos analizado– no eran malas personas; su problema principal era sentirse autosuficientes.

En nuestro versículo (3,16), las actitudes de vivir con conformismo y acomodados reciben reclamos fuertes por parte del Señor. Esto nos indica que los enemigos no están únicamente en el exterior, queriendo hacernos daño o envolvernos en un clima de confusión. ¡Cuidado! Que el enemigo puede estar dentro de nosotros, matando nuestros ideales de servicio y comunión, destrozando la generosidad de nuestro corazón, cerrando con llave el cofre pequeño cuando tenemos todo un mar por compartir. Nuestro enemigo puede estar en nuestra razón, que puede convencernos a olvidar que los talentos me fueron dados para ponerlos al servicio de los demás, y no para lucirme y ser protagonista de mi propio espectáculo.

El Señor vomita todas estas actitudes individualistas. Al mismo tiempo, está a la puerta, llamando, esperando con paciencia que cada uno de nosotros decida abrirle y dejarse habitar por el amor.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Schökel, Luis y otros (trads.). *Biblia de nuestro pueblo*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2006.
- Balz, Horst, y Gerhard Schneider. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Vols. I y II. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Brown, Raymond. *Introducción al Nuevo Testamento*. Vol. II. Madrid: Trotta, 2002.
- Brown, Raymond, Joseph Fitzmyer y Roland Murphy. *Comentario bíblico San Jerónimo*. Tomo IV. Madrid: Cristiandad, 1972.
- De Loyola, Ignacio. *Ejercicios espirituales*. Santander: Sal Terrae, 1985.
- Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén* (4a. ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Guijarro, Santiago y Salvador García. *Comentario al Nuevo Testamento*. Madrid: La Casa de la Biblia, 1995.
- Lacueva, Francisco. *Nuevo Testamento Interlineal griego-español*. Madrid: CLIE, 1984.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Lockman Foundation. *La Biblia de las Américas*. La Habra (CA): Foundation Publications, 1986.
- Moberly, Robert. "When was Revelation Conceived?" *Biblica* 73 (1992): 376-393.
- Nestle-Aland. "28th edition", *Novum Testamentum Graece*, <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/text/bibeltext/lesen/stelle/76/30001/39999> (consultado el 18 de septiembre de 2014).
- Parra, Alberto. "El método hermenéutico bajo sospecha." *Theologica Xaveriana* 163 (2007): 452-470.
- Pérez Márquez, Ricardo. *El Apocalipsis de la Iglesia. Carta a las comunidades*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2012.

- Reina-Valera. *Santa Biblia 1960*. Miami (FL): Editorial Caribe, 1985.
- _____. *Santa Biblia 1995*. Bogotá: Sociedad Bíblica Colombiana, 2003.
- Sociedad Bíblica Católica Internacional. “Las ciudades del Apocalipsis.”
SoBiCaIn, http://www.sobicain.org/imagen.asp?nombre=Villes_Apocalypse.jpg&idno=216 (consultado el 5 de marzo de 2015).
- Vanni, Ugo. *Apocalipsis*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982.
- Wikenhauser, Alfred. *El Apocalipsis de San Juan*. Barcelona: Herder, 1969.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y DESARROLLO HUMANO: AGENCIA, LIBERACIÓN Y REINO DE DIOS*

*Héctor Adrián Martínez Díaz***

Fecha de recepción: 16 de mayo de 2014
Fecha de evaluación: 30 de junio de 2014
Fecha de aprobación: 24 de noviembre de 2014

Resumen

La teología latinoamericana, corriente renovadora en la Iglesia, recuerda que los pobres son lugar de encuentro con Dios y que la justicia y la liberación son opción fundamental del cristianismo. Este trabajo propone un diálogo entre tres teólogos de la liberación y el economista Amartya Sen, en torno del tema del desarrollo económico; además, muestra cómo la teoría de las capacidades y de la agencia de Sen puede dar herramientas a la teología de la liberación, para ayudar a liberar a los pobres de América Latina de estructuras opresoras y esclavizantes. Se concluye que es preciso trabajar conjuntamente, entre la teología y otras ciencias, para combatir el problema de la pobreza.

Palabras clave: Teología de la liberación, desarrollo humano, Reino de Dios, opción por los pobres, teología, economía.

*Aparte del trabajo de grado “Teología de la liberación y desarrollo humano: agencia, capacidades y superación de la pobreza”, para optar el título de Teólogo. Fue dirigido por el profesor Edgar López López. Fecha de inicio: febrero de 2013; fecha de terminación: noviembre de 2013.

** Estudiante de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana; Magister en Economía, Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: hamartid@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

La teología latinoamericana recuerda que los pobres son lugar de encuentro con Dios en el mundo y que la justicia y la liberación son opciones fundamentales del cristianismo. Esta forma de hacer teología trajo consigo el uso novedoso de mediaciones socioanalíticas, y considera aspectos como la pobreza, la economía y la política, entre otros. El hecho causó inquietud en sectores de la Iglesia magisterial, que acusaron al método de convertir a la teología en sociologista, comunista y alejada del Evangelio.

Conceptos tan importantes como los de libertad y justicia son retomados por la teología de la liberación, que se fundamenta en el hecho de que el cristiano, creado libre, redimido y justificado por Cristo, ha de colaborar situadamente con la construcción del Reino de Dios desde la justicia evangélica y la libertad cristiana.

Las herramientas socioanalíticas sirven al método teológico para hacer una lectura de la realidad y de la historia desde el lugar del pobre, pero lo que fundamentalmente corresponde a la teología es leer la realidad desde al autodonación de Dios, manteniendo la mirada en la esperanza escatológica en el contexto histórico.

En este sentido, es preciso considerar las propuestas nuevas que las ciencias sociales (la economía, la sociología y la filosofía, entre otras) han planteado en los últimos años y que han dado luces a la reflexión de los teólogos. La teología no puede ignorar tales planteamientos, bien sea para utilizarlos como mediación o porque en ellos se encuentran nuevas lecturas sobre el sentido del Reino.

Este artículo toma una de las teorías económicas actuales, la del economista y filósofo bengalí Amartya Sen, quien responde a la visión utilitarista de los modelos económicos vigentes con herramientas para una lucha efectiva contra la pobreza. Desde una concepción aristotélica, este economista piensa que se genera más libertad mediante el desarrollo económico y humano, y que, al generar libertad de oportunidades a las personas, ellas pueden optar por una vida que realmente desean.

En el presente artículo se muestran puntos en común entre las teorías de este economista y tres teólogos de la liberación: Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría y Leonardo Boff, sobre los temas de la pobreza, la libertad, la liberación y la democracia. Esto, con el propósito de señalar

que esta mediación socioanalítica tiene aportes para hacer a la teología de la liberación.

El texto se abre con una breve explicación del método de la teología de la liberación. Posteriormente, trata tres temas: el primero abre el diálogo entre los teólogos de la liberación y Sen en torno de la pobreza. El segundo expone el sentido de liberación y libertad, con énfasis en la libertad positiva que –se afirma– es la libertad evangélica. El tercero pone en relación el Reino de Dios y la democracia, teniendo en cuenta que las estructuras que promuevan la humanización no son rechazadas desde la perspectiva evangélica. Finalmente se presentan algunas conclusiones, señalando que la situación de pobreza, como problema histórico, crea la necesidad de garantizar las condiciones básicas para que las personas tengan igualdad de oportunidades y puedan desempeñarse de manera realmente libre en la sociedad.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Clodovis Boff¹ señala que la teología de la liberación es una teología integral desde la fe positiva, a partir de la óptica del pobre y su liberación; asimismo, apunta que “en la raíz última de la teología de la liberación está, temática u operativamente, la *fe objetiva* (o positiva), esto es, la Palabra de Dios o la revelación.

Esto es lo que la convierte en “teología”² que también tiene en cuenta lo histórico, en cuyo contexto se articulan la liberación ético-política y el aspecto soteriológico.³ Metodológicamente demanda un momento pre-teológico: la liberación por medio del compromiso concreto de la fe.⁴ El método propuesto por Clodovis Boff utiliza tres mediaciones principales:

– La primera, la mediación socioanalítica, considera el mundo desde la perspectiva del oprimido, estudia la cuestión de la pobreza y propone

¹ Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, 79.

² Ibid., 81.

³ Ibid., 85.

⁴ Ibid., 99.

una transformación del sistema económico y social.⁵ Esta mediación abarca el análisis económico, ético y político; en este sentido, la teología de la liberación propone la construcción de una nueva civilización basada en la satisfacción de las necesidades básicas como un derecho fundamental; necesidades mínimas de nutrición, salud, educación, vivienda y empleo.⁶

– La segunda mediación contempla la revelación de Dios, su plan divino en relación con el pobre y oprimido de América Latina; el teólogo lee la Escritura desde esta óptica, de modo que ilumina la perspectiva mostrada por la mediación socioanalítica y la praxis misma. La mediación hermenéutica propone una dialéctica entre pobre y Palabra, en la que esta tiene la primacía del valor.⁷ La hermenéutica liberadora privilegia la aplicación sobre la explicación, trata de descubrir la *energía liberadora* que subyace en el interior de los textos sagrados; acentúa el contexto social al interior de los pasajes bíblicos e introduce una lectura popular de la Biblia⁸; por último, se mantiene en íntimo contacto con la doctrina social de la Iglesia.

– La tercera mediación es la práctica, la praxis, que se da en la plaza pública pero también en el templo, que lleva a “obrar: acción por la justicia, obra de amor, conversión, renovación de la Iglesia, transformación de la sociedad”.⁹ Comprende varios niveles discursivos: el ámbito profesional, la acción pastoral y la teología popular. Sin embargo, es preciso resaltar que estos niveles discursivos se quedan cortos al momento de elaborar propuestas; de aquí la necesidad de acudir a las otras dos mediaciones para lograr de esta forma generar mecanismos teóricos y de praxis acordes a la realidad. Se necesita información de las tres mediaciones para leer los acontecimientos.

⁵ Ibid., 103.

⁶ Fitzgerald, “The Economics of Liberation Theology”, 221.

⁷ Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, 107.

⁸ Ibid., 108

⁹ Ibid., 112

LA POBREZA: EL PECADO DE KADER MIA

Las voces de la muerte, de la pobreza y del sufrimiento han sido escuchadas en América Latina por teólogos como Ellacuría, Gutiérrez y Leonardo Boff, profetas de los tiempos actuales. Su voz ha recordado a gobiernos, países, comunidades, a los mismos pobres, y especialmente a la Iglesia que la verdadera religiosidad y espiritualidad no pueden estar desligadas de la justicia y del derecho de los pobres.

Por otra parte, desde el énfasis en el desarrollo humano¹⁰, en una perspectiva distinta a la de la fe y desde una cultura diferente a la latinoamericana, Amartya Sen escuchó esas mismas voces, estuvo cerca de la experiencia de la pobreza y notó su correlación con el desarrollo económico y la vida. Entendió que la consecuencia de la pobreza, el subdesarrollo y la inequidad son la muerte y la falta de libertad. Una vivencia cercana, la muerte del joven trabajador Kader Mia, lleva a este economista bengalí a emprender su lucha por la vida y contra la desigualdad económica.¹¹

Al recordar la muerte de Kader Mia, Sen intuye que detrás de los asesinatos y de la violencia, hay motivos religiosos, políticos, económicos, lingüísticos y culturales. Todas las muertes, asesinatos y represiones militares buscan conservar divisiones identitarias¹² para defender viejas estructuras de poder y dominación. En Colombia, esta división identitaria permite perpetuar estructuras obsoletas de dominio mediante ideas políticas, culturales, religiosas y económicas anacrónicas que deshumanizan. Sen insiste en que Kader Mía muere, en medio de los disturbios entre musulmanes e hindúes, por la discriminación contra los musulmanes, porque era un trabajador pobre, un desempleado¹³; confirma así la relación entre libertad, pobreza económica y vida.

¹⁰ “¿Qué hace el desarrollo humano? La creación de oportunidades sociales contribuye a la expansión de las capacidades humanas y a la mejora de la calidad de vida [...]. La expansión de la asistencia sanitaria, la educación, la seguridad social, etc., contribuyen a la calidad de vida y a mejorarla.” (Sen, *Desarrollo y libertad*, 178).

¹¹ En la obra *Identidad y violencia*, Sen relata que a la edad de once años presencié la muerte de un hombre, en medio de disturbios comunales; auxiliado por él y su padre, pereció camino al hospital (Sen, *Identidad y violencia: la ilusión del destino*, 227).

¹² *Ibid.*, 228.

¹³ *Ibid.*, 230.

La relación entre pobreza, libertad y vida se encuentra presente en el discurso y la praxis de los teólogos de la liberación. En su lucha por la vida y contra la pobreza, Ellacuría y Romero mueren; Gustavo Gutiérrez es silenciado; Leonardo Boff es censurado. Estos teólogos y pastores sufren castigo por seguir la experiencia de Jesús, quien perece en un proceso político y religioso por sus denuncias y acciones en favor de los pobres, los marginados, los diferentes.

La muerte de millones de personas pobres en el mundo, la vida paupérrima de miles, la discriminación de las minorías, la violación de los derechos humanos y la prevalencia del mercado sobre los seres humanos, son indicativos de la vigencia del pensamiento de los teólogos de la liberación, profetas del Dios de la vida; pero la tarea no puede ser solo de estos teólogos sino de toda la Iglesia: es menester que todos los creyentes participen en la reflexión y la lucha contra los problemas actuales de injusticia, desigualdad y pobreza que padece la mayoría de la humanidad.

Lo que une a los teólogos de la liberación Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría y Leonardo Boff con Amartya Sen es su preocupación primordial por la vida y por los pobres. El fin de los cuatro es el mismo: colaborar en la humanización y liberación. Amartya Sen, en un modelo de mercado, usado como medio, propone un cambio de enfoque, de las concepciones utilitaristas y bienestaristas¹⁴ a la de las capacidades.¹⁵ Desde el concepto de la agencia¹⁶ intenta humanizar la economía demostrando que los modelos tradicionales no han sido adecuados para superar la desigualdad y la injusticia. Piensa que el ser humano debe

¹⁴ Ver el apartado referente a libertad, núcleo del desarrollo, en Martínez, “Teología de la liberación y desarrollo humano: agencia, capacidades y superación de la pobreza”, 39.

¹⁵ “El enfoque de la capacidad es un enfoque general, cuyo foco es la información sobre las ventajas individuales, juzgadas desde el punto de vista de la oportunidad y no de un ‘diseño’ específico sobre la mejor organización de la sociedad [...] apunta a la relevancia central de la desigualdad de capacidades en la evaluación de las disparidades sociales, pero como tal no propone ninguna fórmula específica para decisiones de política.” (Sen, *La idea de justicia*, 212).

¹⁶ Sen, *Desarrollo y libertad*, 37; aquí [utiliza] el término “agente” en el [sentido] más antiguo, y “elevado”, de la persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que los evaluemos o no también en función de algunos criterios externos... Se refiere especialmente al papel de la agencia del individuo como miembro del público y como participante en actividades económicas, sociales y políticas.

ser un agente activo de su propio desarrollo, en tanto que es parte de la función del Estado, como regulador del mercado y generador de políticas e información, garantizar condiciones necesarias para que las personas potencialicen sus capacidades; para que puedan ser y hacer lo que realmente desean.

Los teólogos de la liberación se sitúan en un modelo económico diferente al de Sen, pues su contexto es el de los años 50 y 60, en un marco de Guerra Fría.¹⁷ Con las herramientas sociales y económicas disponibles denunciaron la situación de opresión del modelo capitalista impuesto por países del Norte. Su propuesta se enfocó hacia una economía socialista.¹⁸

Tal situación de control y dominación sigue vigente y urge utilizar nuevas mediaciones, como el enfoque de las capacidades de Amartya Sen, para reflexionar y centrarse en la praxis de las personas. La preocupación de Sen no es teológica y no ve el mecanismo de mercado como una estructura de pecado¹⁹, sino como una ordenación económica sujeta a regulación estatal; no obstante, sí es consciente de que, en los modelos actuales, hay estructuras asimétricas e injustas, presentes en el pensamiento neoliberal, que precisan de una reflexión ética; asimismo, Sen piensa que mediante políticas públicas se propicia el desarrollo humano

¹⁷ Larrea, *The Challenges of Liberation Theology to Neoliberal Economic Policies*, 38; sitúa el surgimiento de la teología de la liberación en las décadas de los años 50 y 60 con la aparición de diversos gobiernos populares y dictaduras militares como respuesta de la derecha política. Durante estos gobiernos aumentó la pobreza en el campo y el crecimiento de los cinturones de miseria en las ciudades. Paralelamente, surgieron movimientos sociales que luchaban por la dignidad humana y el desarrollo equitativo. En esta época, en el seno del Concilio Vaticano II, hubo un pronunciamiento eclesial ante la situación en temas de desarrollo y pobreza. En este ambiente convulsionado surgieron gran cantidad de clérigos, religiosos, teólogos y obispos que luchaban por una sociedad más justa. Para mayor profundización en este tema, ver la obra de los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*.

¹⁸ "...puede sostenerse que el ideal socialista está más cerca en lo económico de las exigencias utópicas del reino. El ideal económico socialista se apoya en valores profundos del hombre y no prospera económicamente precisamente por su idealismo moral, que no tiene en cuenta el estado empírico de la naturaleza humana." (Ellacuría, "Utopía y profetismo", 430).

¹⁹ "Los problemas que surgen [por el mecanismo del mercado] se deben a otras causas –no a la existencia de mercados *per se*–, y entre ellas se encuentra la insuficiente preparación para hacer uso de las transacciones de mercado, la ocultación de información sin que nada lo impida o la realización de actividades sin regulación alguna que permiten a los poderosos aprovechar su ventaja asimétrica." (Sen, *Desarrollo y libertad*, 178).

en ejes estratégicos como la educación, la asistencia sanitaria, la seguridad social, los servicios básicos y el empleo.²⁰

La situación polarizada de los años 50 al 60 ha cambiado de un contexto de Guerra Fría a un eje Norte-Sur, con mezcla de capitalismo-socialismo y diferencias abismales entre ricos y pobres. Hoy la situación es más compleja, y no ha sido posible sostener procesos continuos de desarrollo-liberación, lo que mantiene la deshumanización y la descristianización histórica del ser humano.²¹

Dada la complejidad de los problemas, son necesarios nuevos instrumentos para su estudio.²² Por estas razones, la liberación requiere nuevos matices, formas y mediaciones. En consecuencia, la labor de la teología de la liberación –en su dinámica de ver, juzgar y actuar– debe identificar nuevas formas de opresión, esclavitud e idolatría; y en el caso concreto del mercado, debe hacer una nueva lectura desde los planteamientos de Sen. Sería interesante analizar si en realidad el mercado es la estructura de pecado, o si el poder y la autojustificación se han apropiado del mismo, monopolizándolo, usándolo como medio de dominación y opresión.²³ También valdría la pena ver si la utopía

²⁰ Ibid., 180.

²¹ “Hasta ahora el desarrollo-liberación no ha sido de todo el hombre ni va camino de serlo, lo cual se muestra en que, lejos de llevar al desarrollo-liberación de todos los hombres, ha llevado al subdesarrollo-opresión de la mayoría de ellos. Se trata ciertamente de un largo proceso histórico, pero la pregunta es si vamos en la dirección correcta o, al contrario, si, pese a todas las apariencias de mayor civilización, vamos hacia la deshumanización y descristianización del hombre.” (Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 412).

²² “...tener en cuenta la dimensión socioeconómica es muy importante, pero es necesario ir más lejos. En los últimos años se ha insistido, y con razón, en la oposición entre un Norte desarrollado y rico (sea capitalista o socialista) y un Sur subdesarrollado y pobre. Esto da una visión diferente del panorama mundial que no puede ser reducido a enfrentamientos de orden ideológico o a una manera limitada de entender los que existen entre clases sociales.” (Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, 307).

²³ Ellacuría considera que el problema de fondo es “sobre todo, de un arrastre casi irresistible hacia una profunda deshumanización, inserta intrínsecamente en los dinanismos reales del sistema capitalista: modos abusivos y/o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente, en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o estados.” (Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 405).

del desarrollo humano es coherente con la instauración del Reino de Dios en el presente histórico; si estas ideas hacen parte del profetismo utópico²⁴, o por el contrario, si el mercado y el desarrollo humano son parte de pseudo-utopías.

Los cuatro autores se centran en el ser humano y tienen en común la creencia en la capacidad de la persona de autodeterminarse y de ser partícipe de su desarrollo; proponen soluciones desde sus campos y prácticas específicas. Desde el enfoque de la información y focalización acogido por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Sen pretende influir política y éticamente en la academia, las instituciones y los gobiernos; aunque el enfoque está vigente, en la práctica, la inercia de la economía ha generado que las instituciones multilaterales de crédito, como el Banco Interamericano de Desarrollo o el Banco Mundial, aún mantengan algunos criterios económicos basados en el Consenso de Washington.²⁵ La presencia de estos preceptos claramente viola las libertades de naciones y personas a lo largo y ancho del continente.

El concepto de Sen sobre las capacidades y la agencia ha generado información muy valiosa para corroborar muchas de las intuiciones proféticas de los teólogos de la liberación; da herramientas a la fe para continuar la lucha por el Reino de justicia y la mejora de las condiciones de vida de los más pobres. La información que produce el concepto de agencia, como afirma Sabina Alkire²⁶, tiene importancia en cinco sentidos: ejercer la agencia sobre los múltiples objetivos que la persona tiene; dar un poder efectivo al grupo para alcanzar los resultados y el control a la persona para la toma de decisiones y los procedimientos; avanzar en las metas de bienestar de la persona o de la comunidad; evaluar las metas

²⁴ La utopía cristiana es un horizonte que se concretiza en términos histórico-sociales el Reino de Dios y se hace operativo mediante una utopía concreta; el método para hacerla concreta es el profetismo entendido como la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del Reino de Dios con una situación histórica determinada. Para mayor profundidad en el tema, el lector podrá remitirse al texto de Ellacuría, "Utopía y profetismo", 394.

²⁵ Para mayor profundización en el tema, el lector puede consultar los aspectos positivos y críticas al Consenso de Washington, en Ocampo, "Más allá del Consenso de Washington: una agenda de desarrollo para América Latina", 8.

²⁶ Alkire, "Concepts and Measures of Agency", 4.

de los agentes (agencia de identificación); y destacar la responsabilidad del agente.

Por otra parte, el profetismo de los teólogos de la liberación denunció el modelo desarrollista, universalista, antidemocrático propuesto en América Latina, que se mantuvo a costa de la pobreza de millones de personas. La adopción y defensa ideológica²⁷ del modelo prevalece por encima de toda racionalidad, postura similar a la de los fariseos que defendían la Ley como un absoluto. La consecuencia de defender el modelo desarrollista y el capitalismo frente al comunismo ocasionó, en América Latina, muerte, opresión, discriminación, abusos, intolerancia, oportunismo, explotación humana, sobreexplotación de recursos naturales, violación de los derechos humanos. Esto se hizo en favor de unas pocas naciones y empresas multinacionales ubicadas por lo general en el Norte y de algunos ricos latinoamericanos.

En síntesis, el profetismo utópico denuncia una visión exclusiva y totalitaria de los modelos económicos que se han planteado en América Latina, que han deshumanizado, y uniformado a las personas. La fuerza ideológica del sistema ha logrado que, en el ambiente, quede la sensación de estabilidad en medio de problemas graves como la falta de garantías y de libertades reales, la represión de la fuerza pública, la educación de mala calidad, la pobreza y la esclavitud encubierta.

A la vez, la misma situación permitió a los teólogos de la liberación ver la presencia de Dios en medio del pueblo crucificado. El panorama lo define con más precisión Gustavo Gutiérrez, al referirse a las consecuencias de la globalización:

...la palabra [globalización] es engañosa porque hace creer que nos orientamos hacia un mundo único, cuando en verdad, y en el momento actual, acarrea ineluctablemente una contraparte: la exclusión de una parte de la humanidad del circuito económico y de los llamados beneficios de la civilización contemporánea. Una asimetría que se hace cada vez más pronunciada. Millones de personas son convertidas de este modo en objetos inservibles, o en desechables después de uso.²⁸

²⁷ Ellacuría, "Utopía y profetismo", 405.

²⁸ Gutiérrez, "Situación y tareas de la teología de la liberación", 70.

La teología de la liberación, con la ayuda de las mediaciones socioanalíticas disponibles en la parte final del siglo XX, denunció las estructuras de injusticia, pobreza y opresión; esta verdad es probada históricamente por la muerte, la represión y la violencia que se inició en varios países para acallar esta voz profética. Pero habría que decir que no ha logrado conservar una conciencia de cambio, especialmente en la academia, donde no ha tenido la fuerza suficiente de su momento inicial; el relevo generacional ha sido lento para continuar con la reflexión y denuncias que hacían Gutiérrez, Boff y Ellacuría.

En la lógica anterior, se conformaron comunidades eclesiales de base que, unidas a los teólogos y líderes populares, analizaron los problemas mencionados. Académicamente, algunos institutos y universidades mantienen la línea de la teología de la liberación activa con reflexiones importantes. En este mismo sentido, es oportuno afirmar que las ciencias sociales han generado nuevo pensamiento en el tema de la pobreza, que puede servir de insumo a la teología latinoamericana; autores como Amartya Sen, Philippe Van Parijs, Peter Singer, Thomas Pogge, entre otros, han reflexionado el tema de la pobreza y de la ética económica y política. Muchas de estas ideas no han sido trabajadas aún por los teólogos de la liberación, con lo cual se renuncia a la investigación en economía, política, justicia y libertad, útiles para continuar con la reflexión iniciada en las últimas décadas del siglo pasado.

LIBERTAD Y LIBERACIÓN

En la historia de América Latina está presente una serie de condiciones producidas por el ser humano que trae opresión, miseria y muerte; la mayoría obedece a situaciones de injusticia y restricción de libertades, las cuales hay que abordar con radicalidad. Entre ellas se distingue la violación sistemática de las libertades económicas, políticas, culturales, epistemológicas, por nombrar algunas.

Gustavo Gutiérrez señala tres tipos de liberaciones.²⁹ En primer lugar, una liberación social y política que elimine los factores generadores de pobreza e injusticia al interior de las estructuras socioeconómicas; se trata

²⁹ Idem, *The Task and Content of Liberation Theology*, 26.

de construir una sociedad basada en el respeto al otro, especialmente por el más débil e insignificante. La segunda es la liberación humana de todas esas cosas que limiten la capacidad para desarrollarse dignamente.³⁰ Por último, la liberación soteriológica, o liberación del egoísmo y del pecado, raíz de la injusticia que ha de ser eliminada; es camino de comunión con Dios y con los otros.³¹

No se trata de tres liberaciones independientes: las tres van tras el objetivo de alcanzar la libertad del ser humano, que es la más trascendente.³² El proceso de liberación ha de conducir a una respuesta responsable y justa de la persona en sus acciones comunitarias y eclesiales. Aunque los tres tipos de liberaciones estén interrelacionadas, no significa esto que en ciertos momentos de la historia de salvación-liberación no se enfatice alguna; entonces es ineludible un proceso dirigido y dinámico.

En la utopía cristiana, la cuestión no es eliminar primero la pobreza y luego propiciar otro tipo de liberaciones; el proceso es integral y ha de contemplar varios aspectos, sin eludir la espiritualidad ni el compromiso personal y comunitario³³ con Jesucristo. Se trata de identificar los factores asociados con la pobreza, pues la marcha hacia la utopía de la libertad requiere un proceso real de liberación profética, que implica la liberación del pecado, de la ley y la muerte (Rm 6–8).³⁴ En este sentido se da “la creación de la nueva tierra [que] implica la utopía de un nuevo orden económico, un nuevo orden social, un nuevo orden político y un nuevo orden cultural”.³⁵

³⁰ *Ibid.*, 26.

³¹ Gutiérrez, “¿Dónde dormirán los pobres?”, 150.

³² Para mayor profundidad acerca del uso de los términos “liberación” y “libertad”, el lector podrá consultar el texto de Juan Luis Segundo, “Libertad y liberación”, 373.

³³ “...la libertad real se obtiene fundamentalmente por un proceso de liberación. Esto es así en lo personal, en lo comunitario, en lo social y también en lo político.” (Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 416).

³⁴ *Ibid.*, 418.

³⁵ *Ibid.*, 424.

La privación de libertades que señala Sen³⁶ es una realidad que necesita la liberación que propone Gutiérrez. Para alcanzar las libertades fundamentales, optimizar la iniciativa personal y la eficacia social, Sen plantea enriquecer los procesos sociales, democráticos y aumentar las libertades individuales (oportunidades).³⁷

Estos desarrollos y el concepto de la agencia potencializan la praxis de una comunidad de fe³⁸ e invitan a reflexionar sobre la persona y aspectos como el seguimiento de Jesús. Sen se ocupa estructuralmente de los aspectos económicos, políticos y democráticos, en tanto que los tres teólogos de la liberación –con la mediación socioanalítica, la hermenéutica bíblica, la experiencia de la comunidad y el seguimiento de Jesús– buscan el trasfondo de la desigualdad, la opresión y la pobreza.

El ideal que proponen los cuatro autores es generar las libertades fundamentales para que las personas vivan dignamente y sean felices, y dar un trato especial a los más necesitados, para que tengan vivienda digna, salud, educación. Cada teólogo trata algún aspecto concreto. Para Ellacuría, las leyes del mercado generan determinismo que limita la condición creadora de la persona; propone contraponer la civilización de la pobreza a la del capital.³⁹ Para Gustavo Gutiérrez, la pobreza produce falta de libertad en las áreas de la expresión, lo político y lo religioso⁴⁰; propone

³⁶ El autor enumera una serie de condiciones que limitan la vida y privan de las libertades: hambrunas, desnutrición, inasistencia sanitaria, malos sistemas de acueducto, falta de educación funcional, desempleo, negación a las libertades políticas y derechos humanos básicos, inseguridad económica por falta de derechos y libertades democráticas, gobiernos autoritarios (Sen, *Desarrollo y libertad*, 31).

³⁷ *Ibid.*, 35.

³⁸ “La liberación no es solo un proceso sino que es un proceso colectivo tanto por la razón de su sujeto activo como de su sujeto pasivo.” (Ellacuría, “Liberación”, 213).

³⁹ “La civilización de la pobreza [...] fundada en un humanismo materialista, transformado por la luz y la inspiración cristiana, rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del acrecentamiento de la solidaridad compartida, el fundamento de la humanización.” (Ellacuría, “Utopía y profetismo”, 426).

⁴⁰ “La pobreza significa, en última instancia, *muerte*. Carencia de alimentos y de techo, imposibilidad de atender debidamente a necesidades de salud y educación, explotación del trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en el campo de la expresión, en lo político y en lo religioso, sufrimiento diario.” (Gutiérrez, “Pobres y opción fundamental”, 304).

amar al prójimo en un sistema económico más humano, contrario a las idolatrías del capital y del mercado. Para Boff, es precisa una liberación económica, política y social en un marco de economía de salvación.⁴¹

En Ga 5,1 Pablo explica para qué libera Dios en Jesucristo: Dios no quiere la esclavitud, ni estructuras de Babel; no desea la injusticia, ni la desigualdad. De allí que toda mediación que opte por los más pobres y necesitados está en el mismo sentido del Reino y puede ser leído como su accionar y gracia. Las propuestas de Amartya Sen, como mediación socioanalítica, son una herramienta para la teología de la liberación en su opción por el pobre.

El enfoque de las capacidades da argumentos para comprender que el sentido del Reino es el auxilio a los más necesitados, no en tónica caritativa sino existencial. El desarrollo, como libertad, coincide en varios temas con las críticas de los teólogos de la liberación. Es una nueva herramienta analítica que cambia el enfoque en los bienes y utilidades por el de la agencia, las oportunidades y los funcionamientos. Por otra parte, propone una economía del desarrollo y política éticas, que devuelve su lugar a las personas.

La libertad como fin del desarrollo y la libertad de agencia van más allá de un sistema coercitivo; no son libertades relativas sino reales, que amplían las capacidades de cada persona para poder ser y hacer. Su efecto se ve en la liberación de lo humano, más allá de lo económico. La ampliación de las capacidades genera mayor conciencia y responsabilidad en las personas. Crea una conciencia crítica que lleva a una libertad trascendente e histórica, a la vez y a comprender para qué libera Dios. Separa entonces la libertad del utilitarismo y la devuelve a su real dimensión: capacidad de libertad de los seres humanos; por eso, se puede afirmar que la propuesta de la agencia de Sen está en sentido liberador.

Gutiérrez propone la liberación del egoísmo y del pecado, que lleva implícita toda la carga del sentido de la libertad cristiana. El pecado

⁴¹ “El proceso de liberación humana es la concreción histórica de la liberación realizada por Dios. Esta es la que, inicialmente por pura gratuidad y amor, ‘dispone, excita y ayuda’ a los hombres a dar el paso liberador de su situación enemiga de Dios, ofensiva para los hermanos y alienada en el mundo. La liberación es humana porque la realiza el hombre en su libertad [...]; sin embargo, es Dios quien de tal manera mueve y penetra la acción humana que la liberación puede considerarse como acción de Dios.” (Boff, *Gracia y experiencia humana*, 207).

rompe la comunión con Dios y con los demás. Bíblicamente es la causa última de injusticia y de opresión.⁴² Tiene una doble implicación de la libertad, desde el texto paulino de Ga 5,1 (“para ser libres nos libertó Cristo”). Dios nos libera del pecado, del egoísmo, de la opresión y de la injusticia; *para* amar, para la unión con Dios.⁴³

La liberación conlleva una religación al fundamento último, una filiación adoptiva y servicio a los hermanos desde el amor.⁴⁴ En relación con la liberación del pecado, la libertad no se entiende como idea o virtud sino como categoría antropológica que trae consigo una carga de responsabilidad humana y no solo gracia.

El pecado se puede relacionar con el egoísmo, la avaricia y el oportunismo que han sido estudiados por economistas quienes incluyen estos aspectos en la razonabilidad de elección. Por su parte, Sen afirma que el capitalismo ha creado una ética que ha resultado ineficiente en la lucha contra la desigualdad económica, y otros problemas.⁴⁵ Los teólogos de la liberación van más allá de decir que la ética capitalista ha sido limitada: ellos han condenado las estructuras de opresión que ha generado.

Otro punto de confluencia entre Sen y los teólogos de la liberación es el tema de las libertades positivas como oposición a las libertades negativas. La libertad negativa se entiende en el sentido de no coerción, no interferencia o no obstrucción para ser o hacer algo; generalmente queda en el plano de lo que la ley no regula o de lo que está en el ámbito privado, y tiene la facilidad de medición: a más coerción menos libertad, o lo contrario. Esta libertad requiere la construcción de marcos legales y de regulación para los seres humanos.

La libertad positiva es la capacidad real que tiene una persona de ser o hacer algo, lo que realmente desea; va más allá de simples elecciones y “consiste en la aptitud que posee la persona para disponer de sí en orden

⁴² Gutiérrez, “¿Dónde dormirán los pobres?”, 150.

⁴³ *Ibid.*, 151.

⁴⁴ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, 201.

⁴⁵ “La ética capitalista, a pesar de su eficacia, es, en realidad, profundamente limitada en algunos aspectos, en especial en lo que se refiere a las cuestiones relacionadas con la desigualdad económica, la protección del medio ambiente y la necesidad de cooperar de distintas maneras fuera del mercado.” (Sen, *Desarrollo y libertad*, 316).

a su realización”.⁴⁶ Supone autonomía, una concepción de persona, el uso de la razón y la facultad de decidir como voluntad. En la libertad positiva, la ley constituye un medio, no un fin, a diferencia de una libertad negativa en donde la ley es el fin. La medida de una libertad positiva cristiana será el servicio y el amor a los otros.

En el Nuevo Testamento se muestra cómo Jesús liberaba pero siempre quedaba en las personas la opción libre de elegir un camino de vida o de pecado. Jesús remitía al interior del ser humano y no a la ley; en este sentido, proclamaba una libertad positiva. La única guía que propone es acudir a la conciencia: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros a ellos; porque esta es la ley y los profetas” (Mt 7,12).

La misma ley que Jesús criticó en su época se puede entender como propia de una libertad negativa que pone límites a los seres humanos y a la misericordia de Dios; la construcción del ser personal se pone en un objeto inanimado como la ley. Si se entiende la libertad como positiva es posible comprender por qué teológicamente se habla de liberación; al ser la libertad una categoría antropológica, se estructura en la historia, y de este modo, la libertad positiva está en permanente construcción, en tanto que la libertad negativa es rígida, sujeta al marco de unas leyes y preceptos. La libertad positiva es construida, la libertad negativa es regulada.

En una primera mirada se pensaría que una libertad positiva llevaría a un relativismo o a un anarquismo, pero en el seguimiento de Jesús se encuentra la respuesta, porque él no ha venido a abolir la ley y los profetas, sino a perfeccionar la ley. ¿Es un volver a la ley? No. El seguimiento de Jesús indica que, en una vida en el Espíritu, la ley no es un fin sino un medio.

Por su parte, Sen piensa que la libertad es un medio y un fin en sí misma. Claramente es una libertad procesual, que involucra decisiones y acciones diarias (categorial), y como fin no sujeto a la ley es trascendental. Como es procesual, es claro que ha de haber un impulso mediante unas libertades básicas o primordiales, mediante el cubrimiento de las

⁴⁶ Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*, 187.

necesidades fundamentales de las personas en educación, vivienda, salud, alimentación y vestido, entre otras. Estas necesidades se suplen a través del desarrollo económico sostenible y focalizado en lo regional, no como receta universal para todos los países.

En este apartado se ha analizado la relación entre la liberación y la agencia como una mediación importante en el proceso de liberación de la opresión en América Latina. Las intuiciones de los teólogos de la liberación, poco a poco, han sido corroboradas por pensadores de las ciencias sociales como Amartya Sen. La vía de las oportunidades y los funcionamientos es bastante interesante para enfocar los esfuerzos de la teología de la liberación que, de todas formas, no debe olvidar su condición profética. En este sentido, Sen es más moderado al hacer críticas concretas a naciones o modelos.

La utopía cristiana lleva a prácticas concretas que, a pesar de las mediaciones socioanalíticas, de ninguna forma puede dejar de lado el seguimiento de la persona de Jesús que se da en la praxis cotidiana; además, no se puede olvidar la escatología cristiana, que es ya pero todavía no, fuente de esperanza y fortaleza del pueblo crucificado.

DEMOCRACIA Y REINO DE DIOS

La democracia se ha considerado como una forma de gobierno que humaniza, puede ser justa y respeta las libertades humanas. Por el hecho de ser una institución humana e histórica, de ninguna forma puede estar al margen del proyecto salvífico de Dios. Sin embargo, la democracia no puede ser o representar la totalidad del Reino de Dios “porque ninguna situación históricamente dada constituye el marco definitivo del hombre y del mundo. Ninguna formación social traduce la totalidad del Reino de Dios”.⁴⁷

De esta forma, un sistema democrático tampoco sería el Reino; pero desde la fe cristiana sí se pueden apoyar “los dinamismos de aquellos grupos que buscan unas más elevadas formas de participación, las cuales se supone que estén más próximas a la realidad del Reino de Dios”.⁴⁸

⁴⁷ Boff, *La fe en la periferia del mundo: el caminar de la Iglesia con los oprimidos*, 127.

⁴⁸ *Ibid.*, 127.

Desde el punto de vista creyente, la democracia real participativa estaría llamada a constituirse en una realidad que hay que acompañar desde la fe al establecer las estructuras de gracia y de pecado que le acompañan.

La teoría de Sen promueve la participación de la persona en las decisiones de la comunidad y del país, en un sentido amplio afecta el desarrollo sostenible, como él mismo propone:

Si el desarrollo es entendido en una forma amplia, con énfasis en las vidas humanas, entonces se hace inmediatamente claro que la relación entre desarrollo y democracia tiene que verse desde el punto de vista de su conexión constitutiva en lugar de solo a través de sus vínculos externos.⁴⁹

Este argumento es de suprema importancia para la teología cristiana en cuanto a la praxis comunitaria y eclesial; propone que el desarrollo, en sentido amplio, es parte fundamental de la persona y que la participación democrática es vital para alcanzar el desarrollo.

Consecuentemente, hay una íntima relación entre democracia, libertad de agencia y desarrollo; al influir en una de estas variables se afecta el desarrollo humano, se generan más libertades y desarrollo económico sostenible. Si se entiende con Ellacuría que “la historia del mundo debe determinar de múltiples formas la historia de la salvación y la historia de la salvación debe determinar de múltiples formas la historia del mundo, aceptado que en ambas se juega la historia de Dios⁵⁰”, simultáneamente, es posible comprender que una praxis liberadora latinoamericana indudablemente tiene efectos directos en la historia, en la democracia, en la justicia y en el desarrollo.

En ese sentido, la fe puede ser utilizada para restringir la democracia, para propiciar violencia o para detenerla, para promover la justicia y el derecho, para liberar o para oprimir. La fe incluso ayuda a promover el desarrollo entendido en su sentido amplio, como preocupación por el desarrollo integral del hombre.

Los valores que Sen considera importantes en una democracia son los siguientes: el debate público, la participación social, los derechos políticos y humanos, la razón pública, el disenso, el acceso libre a la

⁴⁹ Sen, *La idea de la justicia*, 378.

⁵⁰ Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, 354.

información, la interacción pública, el diálogo, los derecho de las minorías, los medios de comunicación adecuadamente manejados, las prioridades incluyentes y las instituciones democráticas adecuadas.

En la praxis liberadora, en el ver y en el juzgar, estos temas atraviesan la reflexión y la acción en la agenda de los teólogos de la liberación. La praxis de los pobres ha contribuido a ampliar las libertades en las democracias en América Latina, con lo cual han sido participes del Reino. Así, la esperanza cristiana ha generado cambios desde el Evangelio, desde lo pequeño y desde la teología de los crucificados.

La fe es una palabra preponderante de denuncia o de anuencia en el logro de democracias significativamente operantes. En América Latina, la Iglesia-institución, la teología de la liberación y la praxis cotidiana de la fe de la población son escuchadas en cada contexto, con mayor o menor fuerza, y eso es lo que da actualidad a la propuesta. Sin embargo, la Iglesia institucional no ha comprendido que la eclesialidad va más allá de los límites institucionales autoimpuestos.

Al respecto, Leonardo Boff tiene algunas críticas a la institución. Afirma que el discurso del magisterio no ha sido práctica cristiana en aspectos fundamentales como la proclamación de los derechos humanos que hace la misma Iglesia⁵¹ y que son importantes para el anuncio del Reino de Dios, en una democracia y en la Iglesia. Los puntos que señala Boff indican que las decisiones jerárquicas en la Iglesia no son sometidas a consulta popular⁵²; aunque esta se contempla en documentos eclesiales, en la realidad no opera, por delegación o por falta de información.

Además, la formación de opinión es reducida⁵³, hay asimetría de la información, censura intraeclesial y escaso acceso a la formación; hay sacralización de los ministros, con lo cual se frena el disenso, tan necesario para sentar posiciones en el debate público. A esto se suma la discriminación en la participación de la mujer en las decisiones de la Iglesia, en la ministerialidad y, en general, en funciones directivas.⁵⁴ Boff

⁵¹ Boff, *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, 66.

⁵² *Ibid.*, 67.

⁵³ *Ibid.*, 71.

⁵⁴ *Ibid.*, 69.

resalta que la Iglesia ha de crecer para que sea fuente de pensamiento reconocido en las democracias laicas.

La teología de la liberación proporciona, desde la lectura de la Palabra, el profetismo y la praxis comunitaria, herramientas para que una perspectiva ética de la economía y de la política no caiga en una objetivación absoluta, en idolatría que termine por esclavizar nuevamente a las personas. Por esta razón la importancia de una fe desde la cruz y desde el pobre. Mediante una gran revolución o una gran denuncia no es posible destruir un sistema injusto e inequitativo, como podría ser el capitalismo; pero con el enfoque que propone Sen, de una focalización de la información, es posible identificar dónde subyacen las estructuras de pecado.⁵⁵

Se puede afirmar entonces que la democracia es un medio que ayuda en la historia del pueblo de América Latina a situar temporalmente la utopía cristiana. Por tanto, se entiende no como algo irrealizable sino como una focalización temporal de la esperanza escatológica del Reino de Dios. Es necesario reiterar que no se puede caer en la trampa de que el desarrollo humano o la democracia sean el Reino en sí.

El Reino de Dios que Cristo anuncia no consiste en la liberación de tal o cual mal, de la opresión política de los romanos, de las dificultades económicas del pueblo, o únicamente del pecado. El Reino no puede ser reducido a este o aquel aspecto, porque lo abarca todo: el mundo, el hombre y la sociedad.⁵⁶

En la persona, el seguimiento de Jesús lleva a un proceso de conversión que cambia el modo de pensar y de actuar al modo de Dios⁵⁷, con lo que el ser humano puede potencializar su condición de agente para colaborar con el Reino de Dios. Así, las praxis popular y personal son guiadas por la mediación socioanalítica de Sen y por la fe en Jesucristo, quien libera. Y si incluye el mundo y lo social, será preciso la

⁵⁵ Sarmiento y Arteaga analizan el enfoque de Amartya Sen desde la focalización o la universalización como política económica para mejorar la condición de los más pobres. De acuerdo con ellos es preciso incluir a los pobres en los circuitos de información (Sarmiento y Arteaga, "Focalizar o universalizar: un falso dilema", 207).

⁵⁶ Boff, *Jesucristo liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, 68.

⁵⁷ *Ibid.*, 78.

conformación de agrupaciones e instituciones basadas en la justicia y en la libertad como valores fundamentales.

La presencia histórica del Reino supone instituciones que surgen por la necesidad humana de agrupación –la Iglesia y la democracia son algunas de ellas–, y aunque son necesarias no pueden ser el fin. Para que no se conviertan en absolutos es preciso un control sobre ellas; en una democracia, el control lo ejercen organizaciones no gubernamentales, comunidades y medios de comunicación. De allí que las instituciones que se crean alrededor de la fe en Jesucristo no puedan sustraerse del debate y tengan el imperativo de anunciar la Buena Nueva.

Los pobres, desde la praxis de su fe, construyen comunidades, como sugiere Leonardo Boff⁵⁸: comunidades capaces de leer los signos de los tiempos que, con la ayuda de la Palabra de Dios, direccionan la vida de sus miembros que son palabra viva en una sociedad. Se convierten en instituciones de control, en especial, de las desigualdades que se presentan al interior de las democracias. La Iglesia-institución está llamada a jugar un papel importante en la regulación de las democracias; debe orientarse a la construcción del ser humano integral, con la doble tarea de luchar por la justicia y anunciar la presencia de Dios en el mundo en medio de los procesos de desarrollo humano.

A pesar de las mediaciones de otras ciencias, la teología de la liberación tiene claro que los pobres son opción fundamental y lugar de encuentro con Jesucristo. Es preciso, pues, seguir a Jesús en el pasaje de las tentaciones en el desierto, para que la teología no caiga en falacias. En el Evangelio de Mateo queda claro que “no solo de pan vive el hombre (Lc 4,4)” y que Dios es más grande que los poderes de la Tierra, por lo que se debe poner la confianza en él por encima de todas las cosas.⁵⁹

⁵⁸ En la práctica, la comunidad cristiana debe ser lugar de reflexión y celebración de la fe. En la comunidad cristiana confluyen dos espacios: el de fe y el político; en ella “el cristiano celebra y alimenta su fe, oye la Palabra de Dios que le urge al compromiso con sus hermanos; en la comunidad política, obra y actúa junto a los demás, haciendo realidad de un modo concreto la fe y la salvación, escuchando la voz de Dios que le llama a expresarse en la comunidad cristiana” (Boff, *Iglesia, carisma y poder*, 21).

⁵⁹ La confianza en Dios se da desde la trascendencia histórica cristiana, en la cual “hay también que propiciar positivamente los verdaderos y cristianos caminos de Dios. Y estos son [...]: la fe cristiana frente a la sabiduría del mundo, el poder del Crucificado frente al milagro teocrático,

La liberación y creación que propone Jesús devuelven la dignidad e invitan a trabajar desde la propia persona, por los más pobres y necesitados; sus discípulos serán capaces de ello, aunque él opta por la pobreza voluntaria. La liberación y la vivencia del Reino de Dios en la Tierra requieren la presencia de bienes materiales desde el momento de la creación. Al hombre corresponde administrarlos con sabiduría, pero le son arrebatados y apropiados por los poderes de la Tierra para generar riquezas.

Por ello, la liberación debe profetizar y denunciar la apropiación de los mismos. Y restaurar la propiedad en los seres humanos. Claramente es un proceso histórico en el cual se encuentra la humanidad, y por ello se ven las consecuencias y acciones de las estructuras de pecado a las que hay que denunciar y combatir, así una consecuencia sea la cruz.

El sueño de los teólogos de la liberación se puede enfocar a una liberación y nueva creación en espacios geográficos situados, donde se necesitarán gracias diferentes, capacidades adecuadas e instituciones renovadas, para luchar para que al ser humano se le devuelva la creación que ha sido usurpada por el mercado.

Amartya Sen, en su obra *Desarrollo y libertad*, da un derrotero a seguir; recuerda que el hombre está llamado a ser libre y que no puede ser esclavo de los bienes, de las instituciones o del mercado o de los acuerdos. La teología de la liberación debe buscar los nuevos factores asociados a la pobreza, y en el enfoque de las capacidades, recordar al ser humano que libremente es capaz de ser y hacer, que para ello necesita confiar nuevamente en Dios, quien le provee de los bienes necesarios para su sustento. En ese ser y hacer, la religión y la Iglesia son actores fundamentales, pues deben ser Palabra de Dios para la humanidad.

CONCLUSIONES

El presente artículo afirma que la preocupación por los pobres corresponde a la teología, a las ciencias humanas e incluso a las ciencias empíricas.

la gracia y el amor frente a la ley religiosa, la pobreza y el servicio frente a la riqueza y el poder. Todo ello se reduce al mandamiento del amor, solo que de un amor entendido cristianamente e historizado adecuadamente.” (Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, 366).

La reflexión teológica está llamada a propiciar una praxis eclesial y humana, para que no solo quede limitada al ejercicio de la razón y a un uso instrumental que no produzca transformaciones. Ciertamente, este es un cambio de perspectiva real que propone Sen. En los pobres, los teólogos ven un lugar privilegiado de encuentro con el Dios de la vida, quien se contradeciría si en su Reino permitiera la pobreza económica involuntaria y la muerte, el dolor y el sufrimiento que esta conlleva.

Como en los pequeños del mundo y en la experiencia humana existe una gran certeza de revelación del misterio de Dios trinitario, allí es posible leer los signos de los tiempos que a la vez permitan hacer reflexión teológica, praxis comunitaria y personal, y proponer caminos que ayuden a la humanidad a salir del flagelo de la pobreza ocasionado por la presencia de estructuras de pecado que se ocultan tras modelos económicos o políticos.

Se profundizó en la necesidad de una liberación económica que, sin ser la única ni la última, sí es importante en un proceso de humanización, de crecimiento personal y comunitario. Se constató que la restricción económica disminuye la libertad de las personas, más allá de la elección de bienes. Los tres teólogos y Amartya Sen ratifican la relación directa que hay entre muerte, pobreza, libertad y desarrollo económico.

Las tesis de Sen resultan significativas porque muestran que existen estructuras injustas; en el tema concreto de las divisiones identitarias hay un gran campo teológico para encontrar estructuras de pecado o de gracia; lugares donde se encuentre la bondad, la solidaridad y la misericordia cristiana, o ellas estén ausentes.

La teoría de la agencia resulta importante para la teología desde el punto de vista antropológico y económico; al focalizarse en las capacidades y los funcionamientos produce información relevante para el desarrollo humano; con ello gira hacia el sujeto y sus deseos; retoma la capacidad de integrar los valores y objetivos personales que generan mayores libertades.

Aunque la preocupación de Sen parte de los pobres, es interesante que el agente sea cualquier persona, de tal forma que permite la pluralidad y la multiculturalidad. Al ser incluyente, la teoría del agente hace posible que la persona se comprometa en la actividad social, política, económica, religiosa y productiva. Para la teología de la liberación esto es valioso

porque enfoca el desarrollo en el sujeto y no en un modelo económico que mercantiliza a las personas.

La propuesta de las capacidades de Amartya Sen permite plantear y exigir las medidas necesarias tendientes a disminuir la pobreza y generar mejores condiciones de vida. Teológicamente hablando, por medio de la información que suministra el modelo de desarrollo humano en factores específicos –como educación, mortalidad infantil, incidencia de la mujer en el crecimiento– es posible identificar, en casos concretos, en qué áreas es preciso liberar. Regionalmente es útil esta información porque las estructuras de pecado, a pesar de que forman parte de un gran conjunto, tienen expresión distinta en cada país y cada región.

Amartya Sen une la libertad al desarrollo económico, en tanto que los teólogos de la liberación afirman que la economía debe estar al servicio del otro, para amar y para la misericordia, para el perdón y para la acogida. Para Sen, la expansión de las libertades es lo intrínsecamente importante del agente, para que las personas puedan tener más bienestar, ser autónomas, tengan dignidad, se puedan realizar y ser felices, puedan seguir sus objetivos, tengan mejor calidad de vida, puedan elegir no entre bienes sino lo que quieren ser y hacer.

La libertad que siguen estos cuatro autores es, a todas luces, una libertad positiva, pues tras la autonomía generada en la persona viene una responsabilidad, que da herramientas a la razón y a la conciencia para emprender prácticas razonables. La libertad es fundamental porque afecta las capacidades básicas de las personas (sin libertad no puede usarlas); ellas le permiten transformar el entorno en el cual se desenvuelven.

Para Sen son fundamentales las libertades políticas y democráticas; por su parte, los teólogos de la liberación consideran significativa una liberación en el sentido político. Respecto de las instituciones, los teólogos de la liberación indican que si estas van en el sentido de justicia y en el sentido del Reino, se deben potencializar pero sin idolatrarlas. Para Sen, la democracia, más que un fin o un ideal, debe ser funcional e instrumental; para que suceda esto, requiere de valores como la razón pública, el debate, la participación, instituciones adecuadas y medios de comunicación bien dirigidos.

En contraposición a estos valores, en América Latina se observan situaciones de privatización del Estado, asimetría de la información,

restricción de libertades –incluso al interior de la Iglesia-institución, como insinúa Boff–, monopolio de los medios de información, exclusión, injusticia.

En cuanto a lo económico, la Iglesia debería hacer más énfasis en la justicia social que en las obras de caridad, evaluar en su real dimensión el tema de la pobreza económica, buscar formas reales y activas de luchar contra este flagelo, para lo cual requiere capacitación de todos los estamentos eclesiales.

En cuanto a la formación, la evangelización de la Iglesia está llamada a generar la suficiente libertad de conciencia para que cada cristiano, desde su libertad y situación particular, actúe responsablemente en la construcción del Reino de justicia.

Las iglesias locales pueden implementar prácticas democráticas en su interior y especialmente ser órganos que participen activamente en las democracias de sus localidades, mediante el conocimiento, la denuncia, las propuestas y el control político. Sin embargo, este proceso ha de estar acompañado de una espiritualidad liberadora de la conciencia que genere mayores libertades a los seres humanos, para que haya una real encarnación del cuerpo cristiano en la vida cotidiana de sus regiones y de sus naciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Alkire, Sabina. “Concepts and Measures of Agency.” *Ophi Working Paper Series* 9. (2008): 1-23.
- Boff, Clodovis. “Epistemología y método de la teología de la liberación.” En *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, I, 79-113. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- Boff, Leonardo. *Gracia y experiencia humana*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- _____. *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (6a. ed.). Santander: Editorial Sal Terrae, 1992.
- _____. *Jesucristo liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (8a. ed.). Santander: Editorial Sal Terrae, 2000.

-
- _____. *La fe en la periferia del mundo: el caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1980.
- Boff, Leonardo y Clodovis Boff. *Cómo hacer teología de la liberación*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- Ellacuría, Ignacio. "Liberación." *Revista latinoamericana de teología* 30 (1993): 213-232. Disponible en: *Servicios Koinonia*, <http://www.servicioskoinonia.org/relat/078.htm>, (consultado el 10 de septiembre de 2013).
- _____. "Historicidad de la salvación cristiana." En *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino I, 323-372. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- _____. "Utopía y profetismo." En *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino I, 393-442. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1998.
- Fitzgerald, Valpy. "The Economics of Liberation Theology." En *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editado por Christopher Rowland, 218-234. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Gutiérrez, Gustavo. "¿Dónde dormirán los pobres?" En *Del lado de los pobres: teología de la liberación*, compilado por Gerhard Ludwig y Gustavo Gutiérrez, 111-172. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-RÍMAC y Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 2005.
- _____. "Pobres y opción fundamental." En *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino I, 303-321. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- _____. "Situación y tareas de la teología de la liberación." En *Del lado de los pobres: teología de la liberación*, compilado por Gerhard Ludwig
-

-
- y Gustavo Gutiérrez, 51-76. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-RÍMAC y Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 2005.
- _____. “The Task and Content of Liberation Theology.” En *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editado por Christopher Rowland, 19-38. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Larrea Gayarre, José. “The Challenges of Liberation Theology to Neoliberal Economic Policies.” *Social Justice* 58 (1994): 34-45. Disponible en: http://www.socialjusticejournal.org/archive/58_21_4_1994/58_03_Larrea.pdf (consultado el 9 de junio de 2013).
- Martínez Díaz, Héctor Adrián. “Teología de la liberación y desarrollo humano: agencia, capacidades y superación de la pobreza.” Monografía de grado para optar por el título de Teólogo, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2014.
- Ocampo, José Antonio. “Más allá del Consenso de Washington: una agenda de desarrollo para América Latina.” *CEPAL. Serie estudios y perspectivas* 26 (2005): 1-32.
- Ruíz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Sarmiento, Alfredo y Leticia Arteaga. “Focalizar o universalizar: un falso dilema.” *Cuadernos de economía* XVII, No. 29 (1998): 197-210.
- Segundo, Juan Luis. “Libertad y liberación.” En *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, compilado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino I, 373-392. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- Sen, Amartya. *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Editorial Planeta, S.A., 2002.
- _____. *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.
- _____. *La idea de justicia*. Madrid: Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A., 2012.
-

EL PRIMER DÍA DE CLASES EN EDUCACIÓN RELIGIOSA ESCOLAR*

*Luis Miguel Peña Hernández***

Fecha de recepción: 4 de octubre de 2014
Fecha de evaluación: 3 de diciembre de 2014
Fecha de aprobación: 4 de diciembre 2014

Resumen

El primer día de clases en educación religiosa escolar, ERE, es la primera oportunidad para hacer cercana, comprensible y atractiva la educación religiosa. Entonces, si este día es pensado y preparado con interés y novedad, puede ser el inicio de una fructífera relación entre los estudiantes y su dimensión trascendental y religiosa. En su elaboración confluyen variados elementos en torno de la idoneidad del profesor o la profesora, del principio de correlación como principio articulador y de otras cuestiones que se harán extensivas al desarrollo del curso escolar.

Palabras clave: *Primer día de clases, ERE, principio de correlación, interdisciplinariedad.*

INTRODUCCIÓN

Me encuentro terminando la Licenciatura en Teología, a un semestre de graduarme, y al mirar hacia atrás puedo darme cuenta de que en estos años he ido acumulando valiosas experiencias como profesor. En mi imaginación puedo volver a esos espacios donde he enseñado: los primeros que aparecen son los salones de catequesis del Seminario Escolapio donde tuve dos cursos de primera comunión y uno de confirmación; luego

* Texto presentado como trabajo final para la asignatura de Mediaciones y recursos pedagógicos, de la Licenciatura en Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

** Estudiante de Licenciatura en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: lumiph@hotmail.com

viene a mi mente la pastoral desarrollada en el CED Calasanz de Ciudad Bolívar, con los niños de primaria, para pasar a sexto grado en el colegio Calasanz de Bogotá; y termino en el salón de segundo grado del colegio Antonio Nariño, en el que actualmente me encuentro como practicante.

He comprendido que cada salón es una experiencia nueva, con personas nuevas y con necesidades específicas de acuerdo con los contextos y las edades. Viene a mi mente el primer día de clase de cada uno de estos espacios educativos; descubro que es un momento determinante en el desarrollo del resto del curso: es la primera puesta en escena y es el primer contacto directo con los destinatarios de esa escenificación: los estudiantes.

¿Cómo preparar el primer día de clases en ERE? Es una pregunta que antes no me hacía, pero que al revisar mi proceso y el momento tan definitivo de mi carrera en el que me encuentro, me doy cuenta, cada vez más, de su valor. El primer día de clases es el primer momento de contacto entre los estudiantes y lo que tenemos para ofrecerles: la experiencia religiosa desde la clase de ERE.

Según cómo se presente, la ERE se puede constituir en un espacio de construcción humana o en una clase más que pase sin pena ni gloria. Con la pregunta antes formulada puedo expresar el propósito de este escrito, porque parto de la certeza de que el primer día de clases en ERE es fundamental para legitimar la educación religiosa y mostrarla como una asignatura útil, de interés y apasionante.

Mostraré los elementos que confluyen, desde la didáctica, en la elaboración y conformación de este primer día. Tales elementos giran, en primer lugar, en torno de la persona del profesor o profesora (su presentación personal, su lenguaje, su experiencia religiosa, su cercanía, sus actitudes investigativas); en segundo lugar, en torno de la correlación como principio articulador y la importancia de estimular en los estudiantes la capacidad para hacerse preguntas y complementar la experiencia religiosa con las otras áreas del conocimientos; finalmente, me referiré a elementos que se harán extensivos al desarrollo del curso escolar: los contenidos, la evaluación, la metodología, el carácter de oferta de la educación religiosa y su esfuerzo continuo por estimular procesos que humanicen a los estudiantes.

Evidentemente, mucho de lo que aquí se presenta es fruto de las intuiciones que van surgiendo de mi labor educativa pero, asimismo, de la formación que he recibido en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana.

Lo primero que habré de explorar, más profundamente, es la importancia de este tema, y en concreto, el sentido que tiene dedicarse a pensar el primer día de clase en ERE. ¿En verdad importa tanto?

1. EL SENTIDO DE LA CUESTIÓN

Cuando pienso en algunos diálogos que he tenido con los estudiantes a quienes les he empezado a dar clases, con mis propios amigos del colegio y con familiares que aún no han iniciado su educación superior, me doy cuenta de que, en sus vidas, la ERE no ha sido significativa, al menos no como lo han sido otras áreas y asignaturas. Esta clase quedó con una tarea pendiente y, al parecer, siempre postergada: su legitimación.

El primer día de clase en ERE es importante, por ser el primer momento de encuentro entre los profesores y los estudiantes, entre sus preconcepciones y lo que se les quiere proponer, entre mostrar el hecho religioso desde una óptica descriptiva y las experiencias que ellos han vivido en materia religiosa.

Este primer día es el momento más propio para legitimar la ERE. En esto radica, especialmente, su importancia: en que este primer día puede sentar bases para un proceso que vaya legitimando la ERE ante los estudiantes, para mostrarla como una “experiencia positiva”:

... que alcanza a “interesar”, por la ayuda que ofrece para elaborar lo que los jóvenes viven actualmente, por el horizonte nuevo que abre a su futuro, por la iluminación de las cuestiones sobre las cuales los alumnos se interrogan o sienten discutir. En fin, que los jóvenes sientan que la ERE tiene alguna o grande utilidad y hagan de ella una experiencia de “descubrimiento”, de búsqueda y de esfuerzo mental que los implique, si es posible, apasionadamente.¹

Ahora bien, ¿qué elementos constituyen este primer día de clases en ERE?

¹ Vecchi, “Nuevos desafíos de la educación. Interpelaciones de la ERE”, 38.

2. EL PRIMER DÍA

A lo largo de este día han de hacerse explícitos varios elementos en torno de la idoneidad del profesor, o la profesora, y al principio regulador que articula lo que se planea para este primer día de clases.

2.1 En torno de la idoneidad del profesor o la profesora

– *Un profesor/a digno.* La primera puerta para legitimar la ERE ante los estudiantes es el mismo profesor o profesora. ¿De qué manera nos vestimos a la hora de dar clases? ¿De qué manera nos peinamos? ¿Cómo caminamos? ¿Cómo hablamos? Esto no se trata solo de una cuestión de aseo o de imagen: lo que se dice por la apariencia y la actitud personal cuenta, porque sugiere que la ERE es un asunto digno e importante. Si nuestra materia es una cuestión digna, merece que quienes la impartimos también nos presentemos de manera digna.

De la mano con lo anterior, la presencia del docente bien presentado lleva implícito el mensaje de que el estudiante es importante, de que su maestro, o su maestra, se viste elegantemente porque se va al encuentro de seres humanos valiosos con quienes desea compartir unos contenidos y construir conocimiento. De este modo, una buena presentación personal realza la importancia de lo que estamos comunicando y de las personas a quienes nos comunicamos: nuestros estudiantes.

– *El lenguaje.* Es importantísima la manera como hablamos, el lenguaje con el que nos referimos al hecho religioso: no puede ser un lenguaje vulgar, que trivialice la experiencia de Dios, pero tampoco puede ser un lenguaje técnico que se olvide de que enseñamos educación religiosa, y no teología. De este modo, el docente en ERE debe tener clara la diferencia entre los lenguajes usados, primero, para la catequesis, segundo, para la teología, y tercero, para la ERE misma.

El lenguaje de la ERE no es proselitista, de modo que no pretende incorporar a una Iglesia específica, así como tampoco profundizar en los elementos de fe propios de un credo determinado, cosas que sí se propone la catequesis. De otro lado, el lenguaje de la ERE, a diferencia del usado en la enseñanza de teología, no proporciona un discurso centrado en categorías filosóficas que explique la experiencia creyente, sea esta cristiana o de otra denominación religiosa.

La ERE busca potenciar el descubrimiento y la aceptación personal, primeros pasos para generar procesos de humanización mucho más profundos en la vida de los estudiantes, por lo que su lenguaje ha de ser sencillo, fácilmente comprensible, con referencias a la realidad y abierto a las opiniones y pareceres de quienes nos escuchan.

De otro lado, el lenguaje que usemos debe ir acercando al estudiante al mundo simbólico y a la riqueza que se esconde en las analogías, los mitos, las parábolas, los cuentos y las historias del folclor popular. En este sentido,

...es fundamental desarrollar el saber religioso y acompañar al educando a comprender el sentido y la riqueza del lenguaje simbólico, mitológico y litúrgico, especialmente, en nuestro contexto cultural, donde el índice de analfabetismo simbólico va *in crescendo*.²

En el contexto colombiano, en especial, este punto del analfabetismo simbólico requiere de un tratamiento adecuado y de una respuesta clara debido a la conjunción de dos factores: por un lado, la velocidad con que avanzan la ciencia y los medios de comunicación estimulan en los estudiantes una conciencia de inmediatez en la que no existe tiempo para detenerse en los símbolos o en la toma de postura crítica frente a lo que se lee, se percibe o se vivencia. Por otro lado, existe una tendencia a no reconocerse en lo propio. Lo importante es lo que sucede en otras latitudes, en otras naciones, en otros continentes, pero no se reconoce la riqueza cultural, espiritual y material de lo que constituye la propia colombianidad. En este punto, William Ospina es bastante claro:

Bajo el ropaje de una república liberal es una sociedad señorial colonizada, avergonzada de sí misma y vacilante en asumir el desafío de conocerse, de reconocerse, y de intentar instituciones que nazcan de su propia composición social. Desde el descubrimiento de América, Colombia ha sido una sociedad incapaz de trazarse un destino propio, ha oficiado en los altares de varias potencias planetarias, ha procurado imitar sus culturas, y la única cultura en que se ha negado radicalmente a reconocerse es en la suya propia, en la de sus indígenas, de sus criollos, de sus negros, de sus mulatajes y sus mestizajes crecientes.³

² Torralba, "La clase de religión: una propuesta humanizadora", 75.

³ Ospina, *¿Dónde está la franja amarilla?*, 12.

Así las cosas, la recuperación de un lenguaje simbólico, en el que confluyan la experiencia de lo sublime, la poesía del mito, la celebración de lo litúrgico y la recuperación de lo autóctono y lo propio es tarea enorme pero impostergable para los profesores y profesoras de ERE.

– *Cercanía*. Más adelante hablaré sobre el carácter de oferta de la ERE, pero adelantemos que si esta educación es oferta, el oferente, es decir, el docente, ha de ser cercano a sus estudiantes. No puede establecer barreras ni fundamentar su autoridad en el miedo a la calificación final o en la arbitrariedad, máxime cuando su principal labor es humanizar. No le molesta “gastar” un descanso conversando con los alumnos; tiene tiempo para explicaciones extra; es capaz de escuchar lo que le quieren compartir ellos, y tiene una hondura humana que le permite acompañar la vida de sus estudiantes, más allá de que no sea religioso, religiosa o sacerdote.⁴

– *Transparentar la propia experiencia religiosa*. He asociado el primer día de clase con una puesta en escena, y quien haya ido a una escenificación de una obra de teatro, se habrá dado cuenta de que las mejores obras son esas en las que los actores hacen más creíbles sus personajes, cuando logran transparentar los sentimientos que los embargaban y sus diálogos transmiten, más que palabras, una experiencia humana.

Como docentes de ERE habremos de tener una motivación interior que otorgue fuerza y credibilidad al discurso que hagamos. Esta ha de ser una fuerza que nos movilice, que mueva nuestro cuerpo, que haga que acompañemos nuestras palabras con gestos y que nos emocionemos ante el tema que estamos presentando, que se traduzca en una emoción palpable para los estudiantes.

Por ende, es importante que el docente en ERE cuente con una experiencia religiosa propia. Esta se entiende como una experiencia de sentido que religa (enlaza) con distintos absolutos que proporcionan un derrotero a la vida y que en ningún caso se limitan a la creencia en Dios.

En esta misma línea, la experiencia religiosa del docente puede tener como centro a Dios, pero también la experiencia del amor, del servicio, de la acogida, entre otros, como horizonte de trascendencia y de

⁴Montagurt y Cossio, “La idoneidad del docente de educación religiosa escolar (ERE)”, 50.

realización personal. Lo importante reside en que el profesor o la profesora cuente con una experiencia de trascendencia que pueda comunicar a sus estudiantes y que otorgue credibilidad y coherencia al discurso que elabore en el salón de clases.

De este modo, educar en la ERE es un intento por humanizar y por acercar a los estudiantes a la experiencia de trascender los propios egoísmos, para donarse a los demás, para entregarse a una causa determinada, para abrirse a unas comunidades concretas, y en esta labor, el docente puede ser creyente o no, puede motivarlo una experiencia de fe creyente en la persona de Jesucristo o en la experiencia incondicional del amor, sin referencia alguna a un Dios en concreto; lo innegociable es contar con una experiencia religiosa desde la cual hablar, educar y acompañar a sus estudiantes.

– *Formación académica adecuada.* Lograr que la ERE se vuelva una puerta para la humanización y la trascendencia implica que el docente cuente con la formación académica que le brinde las herramientas para sistematizar la experiencia de sentido que ha llevado, las categorías para acoger y comprender la experiencia religiosa que se da en las otras personas y en religiones distintas a la cristiana, y un lenguaje entre lo coloquial y lo técnico, para hacer comprender las realidades referentes al absoluto, a la trascendencia, a las situaciones límite, entre otras.⁵

En este punto se habla, por tanto, de que el docente sea idóneo para la impartir la clase de ERE. En Colombia, hasta hace poco tiempo, esta solía ser dejada en manos del profesor que no tenía suficientes horas o que tenía espacios libres en la jornada. Sin embargo, la enseñanza de la ERE implica unas didácticas propias y una formación específica, de manera que no cualquier profesor o profesora puede impartirla; implica, además, un certificado de idoneidad expedido por la autoridad eclesiástica correspondiente.⁶

⁵ Ibid., 51.

⁶ República de Colombia, “Ley 133 de 1994, por la cual se desarrolla el decreto de libertad religiosa y de cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política”, Art. 6i, *Alcaldía de Bogotá*, <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=331> (consultado el 03 de diciembre, 2014).

– *Pesquisa continua y apertura.* El profesor de ERE ha de poseer una sensibilidad especial para captar las corrientes socioculturales imperantes en la época, traerlas a clase, de manera sencilla pero sublime, e invitar al diálogo desde tales corrientes. Esta sensibilidad implica una pesquisa continua, tener los ojos y los oídos abiertos y atentos ante la realidad nacional e internacional, ante la música de la época, ante los artistas del momento, ante las novedades literarias, filosóficas y teológicas que van saliendo cada año, cada mes, cada cierto tiempo.

Todo esto se vive desde una actitud de apertura, desde la capacidad para entrar en diálogo con lo que vive la sociedad y con sus posturas.

La fe y la cultura se interrelacionan en el contexto de la vida. Por eso, cuando se pide a la clase de religión que realice el diálogo entre ellas, se piensa también en la cultura de la calle, en la cultura de la vida y en la que se va adquiriendo con la formación desde otras asignaturas. Este rasgo hace que el profesor de religión haya de ser lo suficientemente abierto como para entablar diálogo con corrientes de pensamiento e incluso con personas que no son de su misma ideología.⁷

2.2 En torno del principio articulador

– *Articular el primer día.* La herramienta que articula lo planeado en el primer día de clases ha de ser el principio de la correlación. De acuerdo con los planteamientos de Gevaert⁸, defino este principio como la llegada al ámbito del sentido, partiendo del ámbito humano, de modo que se llega a la ERE desde lo que nos rodea, desde la vida que cada uno tiene entre sus manos, desde las noticias y lo que pasa en nuestras ciudades.

Se necesita mucha sensibilidad por parte del docente para hacer explícito el entramado de realidades que se entrecruzan en hechos puntuales de la vida, y hacer explícito que uno de los hilos de ese entramado es el de la ERE.

Partes fundamentales del principio de la correlación son la confrontación y el diálogo crítico entre las experiencias humanas y el sentido que estas puedan tener. Lo humano puede generar perplejidad, miedo, amor, comunión... Todo esto es necesario confrontarlo, hacerlo pregunta: ante la realidad del amor, ¿qué sienten las personas? ¿Por qué nos enamoramos?

⁷ Téllez, *El diálogo fe-cultura en la escuela*, 103.

⁸ Gevaert, "Partir de la experiencia", 143-157.

Ante el sufrimiento del secuestro, ¿merecían esas personas ser secuestradas? ¿Por qué les pasó eso? E iniciar diálogos desde allí.

La experiencia humana sirve, en primer lugar, en cuanto nos enfrenta con interrogantes [...]. Estos problemas ocupan un puesto central y decisivo en la existencia humana [...]. Los interrogantes fundamentales del hombre, relacionados con el sentido de la vida y de la muerte, del amor y de la comunión, de la responsabilidad ética, de la verdad, del bien... permiten comprender que la religión se ocupa de problemas muy importantes y significativos. Ofrecen los presupuestos para comprender la naturaleza de los problemas...⁹

Me parece que el principio de correlación es la manera más apropiada para generar preguntas de sentido, didáctica que se hace concreta cuando se interroga al estudiante: ¿Qué ves? ¿Qué sensaciones te genera? ¿Qué te incomoda de esta situación? ¿Te interpela algo? ¿Puedes seguir igual ante esta realidad?

Asimismo, la correlación se constituye en una manera de apropiarse de la situación social, económica, cultural, espiritual de nuestro país. Partir de la realidad implica volver la mirada a lo que ocurre en nuestras propias fronteras, en nuestras propias ciudades y en los límites de nuestra nación. Esto, de cara a realidades como el conflicto interno en el que hemos vivido desde hace décadas, permite superar la sensación de habituación a dicha confrontación y aumentar la movilización ciudadana por el fin de la guerra, de los secuestros, de la indiferencia...¹⁰

– *Empezar de cero.* El principio de correlación implica que el profesor vaya introduciendo a sus estudiantes en la dinámica de las preguntas, de ir más al fondo de las cuestiones humanas en las que estamos inmersos. Se habla aquí de “ir introduciendo” porque es precisamente caminar paso a paso; no se puede esperar que los estudiantes puedan, de entrada, hacerse preguntas de sentido. Hay que saberlos llevar a tales preguntas, encaminarlos, tomarlos de la mano al inicio; por ello, el primer día de clases en ERE ha de ser un ejercicio de correlación sencillo y suave, pero a la vez atrapante y cautivador.

– *Preguntar.* La correlación permite mostrar que la realidad no se queda en meros hechos descriptivos sino que encierran una riqueza

⁹ Ibid., 151.

¹⁰ Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, 108.

interior a la que se accede y que se abre desde las preguntas. Con Alfaro, se puede decir:

En el nivel más hondo de toda la actividad del hombre está el preguntar y el buscar: el conocer, decidir y hacer del hombre suponen la función ontológicamente previa del cuestionar, es decir, llevan la estructura de respuesta a una cuestión (teórica o práctica). El hombre pone en cuestión toda la realidad que lo circunda: todo es para él cuestionable. El preguntar humano va siempre hacia el más allá de lo ya conocido y logrado, que permanece y permanecerá siempre ulteriormente cuestionable [...]. En este horizonte sin confines del preguntar humano emerge una cuestión diversa de las otras, singular: la cuestión del hombre sobre sí mismo, sobre el sentido de su existencia.¹¹

La existencia se abre como el lugar privilegiado para ahondar en el sentido, y al hacerlo, encontrarse con las experiencias de corte religioso, con la apertura a lo trascendente y con la dirección radical que adquiere la vida cuando ella está en contacto con Dios, especialmente el Dios que nos ha revelado Jesucristo.

Por otro lado –si bien requiere un análisis mucho más profundo–, cabe decir que involucrar a los estudiantes en esta dinámica de las preguntas, eventualmente estimulará en ellos y ellas una posición crítica, personal, asumida, vivenciada, desde la cual vivirse y resolver las distintas situaciones con las que se pueda cruzar en su cotidianidad, que es una necesidad esencial en la educación colombiana. Así, la ERE jugaría un papel importantísimo en la búsqueda de esa nueva educación centrada en “desarrollar la capacidad de pensamiento, la creatividad, la resolución de problemas, el análisis y las competencias para comunicarse y convivir”.¹²

– *El propósito de esta clase.* El primer día de clases en ERE debe tender a dos objetivos: introducir a los estudiantes en la dinámica de la correlación (profundizar su realidad), y desde ahí introducir la experiencia religiosa como oferta de sentido válido. Evidentemente, habrá que dejar muy bien sentado el primero para pasar al segundo. No es necesario correr ni esperar que esto se logre en una hora de clase; hay que saber dar el tiempo suficiente a los estudiantes para que el primer objetivo se logre lo más

¹¹ Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, 14.

¹² De Zubiría, “Las pruebas PISA: ¿cómo mejorar los resultados?”, *razónpública.com*, <http://www.razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/7571-las-pruebas-pisa-%C2%BFc%C3%B3mo-mejorar-los-resultados.html> (consultado el 4 de diciembre de 2014).

consistentemente posible, de modo que cautivo, que presente la experiencia de sentido de manera sencilla y hermosa, y que muestre cuán conectada con la humanidad es nuestra asignatura.

– *La interdisciplinariedad.* En la medida en que el principio de la correlación parte de la experiencia humana, el docente de ERE ha de saber valerse de las distintas manifestaciones de lo humano que se encuentran en las otras áreas del conocimiento, y proporcionar así un saber interdisciplinar. De este modo, temas como la experiencia religiosa de lo estético pueden profundizarse mediante el arte o la literatura; o la actitud de asombro ante la naturaleza puede verse estimulada mediante la biología, la física o la química.

Una primera clase de ERE podría hacerse desde una imagen; por ejemplo, podría presentarse una pintura de Pablo Picasso, como “El Guernica”, para explorar las sensaciones que genera en los estudiantes y ahondar en las experiencias humanas que pudieron llevar a Picasso a pintar este lienzo. Podrían mostrarse también pinturas de Botero para explorar las sensaciones ante la corporalidad y lo que cada uno siente hacia sí mismo, hacia lo que considera atractivo, y de allí pasar a los valores estéticos de la sociedad actual. Podrían mostrarse anuncios publicitarios para explorar los fondos que poseen e invitar a asumir posturas críticas. Podrían leerse poesías que traten sobre el amor, la amistad o la muerte. Podría ahondarse en textos filosóficos que inviten a preguntarse y asombrarse ante la vida, como los que se encuentran en la obra *el Mundo de Sofía*:

Sí querida Sofía, hay algunas cuestiones que deberían interesar a todo el mundo. Sobre esas cuestiones trata este curso. ¿Qué es lo más importante en la vida? Si preguntamos a una persona que se encuentra en el límite del hambre, la respuesta será comida. Si dirigimos la misma pregunta a alguien que tiene frío, la respuesta será calor. Y si preguntamos a una persona que se siente sola, la respuesta seguramente será estar con otras personas. Pero con todas esas necesidades cubiertas, ¿hay todavía algo que todo el mundo necesite? Los filósofos opinan que sí [...]. Necesitamos encontrar una respuesta a quién somos y por qué vivimos. Interesarse por el por qué vivimos no es, por lo tanto, un interés tan fortuito o tan casual como, por ejemplo, coleccionar sellos. Quien se interesa por cuestiones de ese tipo está preocupado por algo que ha interesado a los seres humanos desde que viven en este planeta.¹³

¹³ Gaarder, *El mundo de Sofía. Novela sobre la historia de la filosofía*, 13-14.

– *Sentido crítico.* Si bien este punto está inmerso en los anteriores, no sobra enunciarlo como un punto aparte. Para que las experiencias humanas generen preguntas de sentido es necesario pararse ante ellas con espíritu crítico, sabiendo que se está ante una experiencia como observador y que por lo mismo se les puede cuestionar en sus elementos, discursos y lógicas; y pasar luego a un nivel más personal en el cual el sujeto se sienta interpelado por la realidad y sienta en su interior la invitación a comprometerse con las causas del amor, la paz, la justicia, los pobres, entre otras.

Hasta aquí he mostrado los elementos que, en mi opinión, juegan un papel decisivo durante el desarrollo del primer día de clases en ERE. Sin embargo, este primer día no se cierra en sí mismo: antes bien, es el abrebocas al proceso escolar propio de la educación religiosa.

3. EL PROCESO ESCOLAR DE LA ERE

El primer día de clases en ERE abre al resto del curso, proceso mediante el cual se espera legitimar dicha educación religiosa ante los estudiantes. Este proceso busca generar la capacidad de ahondar el conocimiento de la realidad, de comprenderla como la mera sumatoria de hechos aislados, que, por lo mismo, requiere de sentido, uno proporcionado por la experiencia religiosa y la apertura a Dios, de manera especial, al ofrecer la propuesta de Jesucristo. Este proceso escolar ha de contar con claridades que le sirvan de derrotero y que caractericen la manera propia de educar desde la educación religiosa escolar. Estas claridades se exponen a continuación.

– *Nos caracteriza la oferta.* Como docentes de ERE habremos de entender nuestra asignatura como una oferta de sentido hecha a los estudiantes; es “oferta” porque la experiencia religiosa no se le puede imponer a nadie, y es “de sentido” porque la experiencia religiosa es ámbito que proporciona derroteros, que abre horizontes, que estimula posturas críticas ante la sociedad... Por otro lado, esta oferta de sentido, ubicada en el contexto de una educación integral, proporciona a los estudiantes elementos útiles para explorar, acoger y vivir su dimensión trascendental.¹⁴

¹⁴ República de Colombia, “Ley 115 de 1994 por la cual se expide la Ley General de Educación”, Art. 23 y 24, *Alcaldía de Bogotá*, <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=292> (consultado el 2 de junio de 2014).

Con esto en mente, se comprende que la ERE es una materia que se ofrece y que se acoge desde la libertad. No implica la aceptación por la fuerza, sino es el acercamiento a las experiencias de fe de las personas, para comprender el sentido que, desde el hecho religioso, le han dado a sus vidas, y cómo las respuestas que han encontrado sirven, tal vez, para responder las propias preguntas.

– *Suplir un déficit.* El curso escolar de la ERE ha de suplir un déficit generado por la sociedad en la que se mueven los estudiantes: lo religioso está presente en la sociedad colombiana; la religiosidad popular permea la fe de muchos ciudadanos; la asistencia a templos de distinta denominación religiosa (aunque imperan los de corte cristiano) es una constante, así como la celebración de sacramentos como el bautismo o la eucaristía; las romerías a lugares de peregrinación marcan tiempos como los de Semana Santa, y en el lenguaje coloquial aún hay cabida para la mención de Dios, de la Virgen o de Jesús.¹⁵

Sin embargo, por otro lado, la sociedad colombiana se ve influenciada, si bien no de modos tan notorios como en otras sociedades, por las dinámicas propias de la Modernidad: los jóvenes viven inmersos en el inmediatez de los medios de comunicación y de noticias rápidas, y conectados a las redes sociales pero con dificultades para establecer relaciones interpersonales más sólidas y permanentes; existe una búsqueda feroz del bienestar y el consumo, y el imperio de lo técnico hace desaparecer la riqueza de lo simbólico.¹⁶

Estos dos elementos generan una dinámica que en parte facilita la aceptación del discurso religioso, pues lo mantiene vivo y, en esa medida, ayuda a la ERE; pero también lo dificulta, al convertir lo religioso más en un elemento cultural que en opción fundamental, y al generar estudiantes fragmentados. Estas características dificultan el sentido crítico y la generación de una posición personal desde el cual leer la realidad y cuestionarse sobre sus asuntos. A la larga, tal es el déficit al que nosotros, docentes en ERE, deberemos suplir y la gran deuda de la sociedad para con nuestros estudiantes:

¹⁵ González, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*.

¹⁶ Téllez, *El diálogo fe-cultura en la escuela*, 25-38.

Encontramos en esta sociedad compleja y fragmentada, como consecuencia normal de los procesos de socialización, personalidades que viven una situación de desajuste—siendo este el destino normal de la mayoría—, de incapacidad de juzgar, de desorientación fundamental porque tienen una identidad fragmentada. Cuando la realidad está fragmentada se genera una conciencia orientada al funcionalismo instrumental. La realidad es vista, desde su facticidad, como algo manipulable, con la que el individuo establece una relación pasajera y vivida siempre en la expectativa de la innovación. En este contexto de fragmentación existen muchas dificultades para apelar a lo humano.¹⁷

Suplir ese déficit le brinda objetivos a nuestra asignatura: entre otros, propiciar la formación de seres humanos capaces de acoger su realidad y de juzgarla con sentido crítico; dar herramientas a los estudiantes para que puedan fundamentar su identidad desde sus cualidades y potencialidades; mostrar que la realidad se puede vivir más allá de los meros funcionalismos técnicos; generar relaciones profundas y humanas con las personas.

— *La metodología.* La metodología que usemos debe formar para que los jóvenes sean capaces de elaborar preguntas. Para esto son esenciales los presupuestos del principio de correlación; preguntas que no se resuelven simplemente lo que ofrece la tecnología, las ciencias o las áreas humanísticas.¹⁸ Nuestra metodología ha de estimular el acceso a lo profundo y lanzar interrogantes a la vida de nuestros estudiantes.

...ha de incidir en las demás dimensiones de la persona y potenciarlas. Ha de fomentar también las actitudes y valores que favorezcan las relaciones interpersonales y el grupo, el crecimiento en la libertad y el amor, la búsqueda del sentido de la actividad (trabajo), el sentido de la historia y de la vida aun en las condiciones adversas en que se pueda encontrar el estudiante, como pueden ser los fracasos escolares, la marginación, la pobreza personal, el paro... Desde estos criterios se puede contribuir a educar la dimensión religiosa de la persona.¹⁹

— *Los contenidos.* Los temas que tratemos a lo largo del curso de ERE han de mostrarse conectados con la realidad en la que se mueven los estudiantes. Son temas que no se pueden aprender, sino que ha de generarse la capacidad de relacionarlos y jerarquizarlos; se han de mostrar de

¹⁷ Ibid., 32.

¹⁸ Ibid., 109.

¹⁹ Ibid., 110.

manera completa, adicionándole al “qué es el tema” las preguntas por el cómo, el por qué, el para qué y las implicaciones que conllevan. Los temas, preferentemente, deben mostrarse conectados con otras asignaturas y en referencia con la persona misma.²⁰

– *La evaluación.* Es necesario tener en cuenta lo aprendido a nivel cognitivo-intelectual, que involucra los conceptos que quedaron claros; a nivel procedimental, esto es, los procedimientos que realizaron los estudiantes para apropiarse de un tema concreto (escribir, pensar, dialogar, debatir, estructurar consensos); y lo actitudinal, que incluye los cambios operados en los estudiantes a partir de lo visto en clase.²¹

Es fundamental la creatividad del docente en el momento de evaluar, y de manera especial, a la hora de evaluar lo actitudinal, lo que se puede hacer invitando a la expresión verbal, al uso de ejemplos concretos, de metáforas, de debates, de la expresión de posiciones ante situaciones límite como la muerte, la elaboración de escritos donde se plasmen opiniones personales, entre otras.²²

– *El objetivo de humanizar.* Generar proceso de humanización en nuestros estudiantes es el principal objetivo que perseguimos con el curso de ERE.

...es urgente redescubrir a la persona en toda su integridad, acogerla como valor en sí misma por encima de cualquier tipo de capacitación o de diferencia, apostar por ella y por su formación integral (científica ética, social, estética, política, religiosa), de modo que las actividades y tareas escolares se ordenen al desarrollo de todas sus facultades y posibilidades, de sus aspiraciones más profundas, de sus necesidades y capacidades específicas. Es preciso para ello fomentar la creatividad en el estudiante para que se vaya haciendo responsable de la propia historia personal y solidario de la de los demás. Es necesario crear personas autónomas, que vayan aprendiendo a decidir por sí mismas, que aprendan ya desde pequeños a ser sujetos activos de la historia.²³

En este sentido, la clase de ERE es lugar esencial en el proceso de humanización, en el cual se posibilitan espacios de reconocimiento, crecimiento y consolidación de las distintas dimensiones de los estudiantes:

²⁰ Ibid., 123.

²¹ Conferencia Episcopal de Colombia, *Estándares para la educación religiosa escolar*, 11-12.

²² Téllez, *El diálogo fe-cultura en la escuela*, 114-117.

²³ Ibid., 128.

la racional, la relacional, la ética, la histórica, la estética, su dimensión de lo sagrado y su libertad.²⁴

– *Presentar la oferta de Jesucristo.* En la medida en que nuestra metodología va abriendo en los estudiantes capacidad para plantearse preguntas y la necesidad de respuestas, se va haciendo evidente el momento propicio para mostrar lo propio del hecho religioso, eso que tiene para ofrecer a la vida de los estudiantes, especialmente lo que Jesucristo tiene para decirles.

Presentar la oferta religiosa es mostrar más de fondo y más plenamente lo que Jesucristo vino a comunicarnos: que la vida tiene sentido cuando se logra darla, donarla, entregarla a los demás; que la vida tiene sentido desde el amor que vence al egoísmo.

En la ERE se juega mucho de lo humano: se juega la humanidad de nuestros estudiantes, su felicidad venidera y el derrotero de sus vidas. Es la asignatura en la que pueden encontrar su voz interior y con la que pueden reconocerse a sí mismos y a los demás como sagrados, en la que todo lo pueden ver con asombro y comprender que tras cada fragmento del mundo siempre hay algo más allá. A la larga, el proceso al que abre la clase de ERE, de la mano con las otras áreas del saber, posibilita construcciones esenciales:

...esa sensibilidad, ese pórtico de entrada al mundo de lo religioso. Esto sucede cuando se favorece el lenguaje simbólico, cuando se ayuda a leer más allá de lo inmediato, cuando se ayuda a entender y descifrar los acontecimientos como acontecimientos salvíficos. Para esto se necesitan ciertamente personas cultivadas para escuchar “sonidos ocultos”, personas capacitadas para oír y ver, sobre todo cuando la sordera y ceguera provocada por el predominio de una mentalidad pragmática y tecnicista van haciendo a los estudiantes progresivamente más insensibles hacia ese mundo peculiar en el que se inscriben los elementos de la vida religiosa [...]. Son momentos privilegiados en los que cada uno de nosotros es llevado “más allá de sí mismo” mientras vivimos la vida cotidiana. Son experiencias que pueden dar acceso al reconocimiento del Absoluto personal, al reconocimiento de Dios.²⁵

²⁴ Ibid., 131-137.

²⁵ Ibid., 137-138.

CONCLUSIONES

La razón fundamental para pensar el primer día de clases en la ERE se centra en que es la puerta de entrada para un proceso más profundo: el curso en educación religiosa que se realice a lo largo del año. No se puede presentar la ERE sin primero cautivar y mostrar lo anclado en la realidad personal y social del hecho religioso.

Cautivar, envolver, llamar la atención, dejar entrever la importancia de la experiencia religiosa, invitar a conocerla, a reconocerla en la vida de las personas en general, de los creyentes en particular y especialmente en la propuesta de Jesucristo, generar preguntas, enseñar cómo lo religioso parte de una realidad siempre necesitada de sentido, son elementos todos que se juegan en el primer día de clases en la ERE.

En el éxito de este primer día tienen que ver el docente, su manera de mostrarse, de hacerse sentir cercano y el lenguaje que maneja, de modo que los estudiantes puedan reconocerlo como actor con un conocimiento válido y necesario en sus vidas y en los procesos que se desarrollan en las sociedades.

Tiene que ver la creatividad de ese profesor o profesora para introducir a los estudiantes en la dinámica de la correlación, de manera especial mediante la generación de preguntas a partir de una experiencia humana dada, y su habilidad para introducir la experiencia del sentido desde otras áreas como el arte, la física, la literatura, la filosofía, la educación física.

Un buen primer día de clases en ERE permite que los estudiantes vayan legitimando el curso de educación religiosa pues le van encontrando sentido y utilidad en las situaciones que estén viviendo y experimentando.

El primer día de clases abre al resto del curso en ERE, en el cual la experiencia religiosa es mostrada como oferta, se presenta como manera válida de dar sentido a la realidad desde absolutos y desde la propuesta de Jesucristo. Es un curso en el que se va consolidando la capacidad de profundizar las experiencias humanas por parte de los estudiantes mediante el principio de correlación. Es un curso que, de manera creativa, busca humanizar y generar procesos en los que los estudiantes se miren a sí mismos de manera integral, lo cual se logra nombrando sus dimensiones racional, relacional, estética, histórica, religiosa, confrontándolas y consolidándolas, adquiriendo herramientas para tener injerencia en la realidad y transformarla.

Se puede decir, en síntesis, que el primer día de clases en ERE no es más que esa persiana que deja pasar algo de la gran claridad escondida en la experiencia religiosa para el ser humano. Rescatar el valor del primer día de clases es tomarse en serio esta intensa claridad de la experiencia religiosa, e incitar a una búsqueda más plena y más personal de un sentido que solo podremos encontrar en la relación con lo absoluto y con Dios.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro, Juan. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Conferencia Episcopal de Colombia. *Estándares para la educación religiosa escolar*. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 2007.
- De Zubiría, Julián. “Las pruebas PISA: ¿cómo mejorar los resultados?” *razón pública.com*, <http://www.razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/7571-las-pruebas-pisa-%C2%BFc%C3%B3mo-mejorar-los-resultados.html> (consultado el 4 de diciembre de 2014).
- Gaarder, Jostein. *El mundo de Sofía. Novela sobre la historia de la filosofía*. Madrid: Ediciones Siruela, 1994.
- Gevaert, Joseph. “Partir de la experiencia: principio de correlación.” En *Didáctica de la enseñanza de religión*, por A. Salas, J. Gevaert y R. J. Giannatelli, 143-157. Madrid: CCS, 2002.
- González, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep, 1997.
- Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.
- Montagut, Jesús y José Montagut. “La idoneidad del docente de educación religiosa escolar (ERE).” *Acortando distancias* 25 (2000): 49-51
- Ospina, William. *¿Dónde está la franja amarilla?* Bogotá: Norma, 1997.
- República de Colombia. Ley 115 de 1994 por la cual se expide la Ley General de Educación.” *Alcaldía de Bogotá*, <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=292> (consultado el 2 de junio de 2014).

_____. “Ley 133 de 1994, por la cual se desarrolla el decreto de libertad religiosa y de cultos, reconocido en el artículo 19 de la Constitución Política.” *Alcaldía de Bogotá*, <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=331> (consultado el 03 de diciembre, 2014).

Téllez, Ángel. *El diálogo fe-cultura en la escuela*. Madrid: CCS, 1994.

Torralba, Francesc. “La clase de religión, una propuesta humanizadora.” En *La enseñanza de la religión: una propuesta de vida*, por Comisión Episcopal de Enseñanza, 43-77. Madrid: PPC, 1999.

Vecchi, Juan. “Nuevos desafíos de la educación. Interpelaciones de la ERE.” En *La enseñanza de la religión: una propuesta de vida*, por Comisión Episcopal de Enseñanza, 30-42. Madrid: PPC, 1999.

INTERPRETACIÓN EN CLAVE FEMINISTA DE TRES ESCENAS DEL LIBRO DE JUECES*

*Jorge Rodrigo Pérez Chávez, MSpS***

Fecha de recepción: 1° de abril de 2014

Fecha de evaluación: 7 de mayo de 2014

Fecha de aprobación: 18 de septiembre de 2014

Resumen

La constatación de ideologías dominantes y excluyentes ha apremiado a la humanidad a pensar en sus causas individuales y estructurales y en las acciones que modifiquen dichos paradigmas. La Sagrada Escritura, como experiencia escrita de un pueblo que releo su historia a la luz de la fe en Yahveh, no es ajena a este dinamismo humano, y lo acompaña con infinidad de relatos que, en la inversión del orden establecido, demuestran el compromiso y la acción liberadora de Dios. Desde estos dos movimientos, compromiso divino y acción humana, conviene pensar la situación desfavorable de la mujer latinoamericana frente al modelo androcéntrico que llega, incluso, a definir al ser humano.

Palabras clave: *Género, patriarcado, feminismo, androcentrismo, disenso.*

* Ensayo presentado como parte de la reflexión del Seminario de Derechos Humanos del Bachillerato en Teología, en el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México, a cargo de la maestra Leonor Figueroa Jácome.

** Religioso Misionero del Espíritu Santo; Licenciado en Psicología y Filosofía; estudiante de cuarto semestre del Bachillerato en Teología, Instituto de Formación Intercongregacional de México. Correo electrónico: rodrigoperezchavez2002@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

¿Y si me remitiera a ciertos pasajes de la Biblia y los hiciera “dialogar” con afirmaciones del libro de Alda Facio, *Cuando el género suena cambios trae*?¹

Tal fue la pregunta que motivó y dio origen a este ensayo. Escoger el material bíblico no fue sencillo; sin embargo, fue el deseo por resaltar lo aparentemente contradictorio lo que me llevó a optar por tres pasajes del libro de Jueces que, curiosamente, tienen a mujeres como protagonistas.

En el primer apartado presento la historia de una mujer asesinada; a continuación, el relato de una esposa subversiva; finalmente, el caso de una muchacha que logra imponer una tradición. En cada apartado, el esquema que manejo es muy sencillo: presento el texto, señalo alguna afirmación de Alda Facio en torno del análisis de género y establezco una especie de diálogo entre los dos elementos anteriores y nuestro mundo. He escrito “nuestro mundo”, pero preciso: “mi contexto más cercano”, el mexicano.

Aclaro que este ensayo no tiene pretensiones exegéticas. En cambio, sí busca hacer de la Sagrada Escritura una metáfora viva que, actualizada con las vivencias y la reflexión del ser humano, ayude a que hombres y mujeres nos realicemos cada vez más.

1. PRIMER RELATO: LA CONCUBINA DEL LEVITA (Jc 19,1-30)

Acaeció por aquellos días, en que no había rey en Israel, que un levita que moraba como advenedizo en los confines de la montaña de Efraím tomó para sí una mujer concubina de Belén de Judá. Pero su concubina le fue infiel y se marchó de su lado a casa de su padre, a Belén de Judá, donde permaneció algún tiempo: cuatro meses. Su marido fue y marchó tras ella con objeto de hablarla al corazón para hacerla volver, llevando consigo su criado y un par de asnos. Ella le hico entrar en casa de su padre, y cuando el padre de la muchacha le vio se alegró de encontrarle. Su suegro, el padre de la muchacha, le retuvo, y comieron

¹ Alda Facio Montejó, jurista, escritora, feminista y una de las más importantes expertas internacionales en asuntos de derechos humanos de las mujeres. En América Latina, es pionera de la teoría y metodología para el análisis y la práctica jurídica con perspectiva de género. Su libro, *Cuando el género suena, cambios trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)*, publicado por el Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tratamiento del Delincuente (ILANUD), es una apuesta por redescubrir el derecho desde dicha perspectiva.

y bebieron y pasaron allí la noche. Al cuarto día sucedió que madrugaron de mañana y él se dispuso a partir. Pero el padre de la muchacha dijo a su yerno: “Reconforta tu corazón con un trozo de pan, y después marcharás.” Sentáronse, pues, y comieron y bebieron los dos juntos. Luego el padre de la muchacha dijo a aquel hombre: “¡Dígnate, por favor, pasar aquí la noche y alégrese tu corazón!” El hombre levantóse para marcha, pero su suegro le porfió y él se volvió para pernoctar allí.

Al quinto día madrugó de mañana para emprender la marcha, mas el padre de la muchacha dijo: “¡Reconforta tu corazón, por favor, y aguarda hasta que decline el día!” Y comieron ambos. Cuando el hombre se levantó para marchar, él, su concubina y su criado, díjole su suegro, padre de la muchacha: “¡Mira, por favor! El día declina a punto de anoecer; pernoctad, por favor; he aquí el ocaso del día; pernocta aquí y alégrese tu corazón; mañana os levantareis temprano para ponerlos de camino e irás a tu domicilio.” Pero el hombre rehusó pernoctar; se levantó, pues, y partió y llegó hasta enfrente de Yebús, o sea, Jerusalén, con su pareja de asnos aparejados y su concubina. Cuando llegaban junto a Yebús, el día iba muy declinado, y dijo el criado a su amo: “¡Vamos! ¡Desviémonos hacia esta ciudad de los Yebuseos y pernoctemos en ella!” Mas replicó su amo: “No nos hemos de desviar hacia una ciudad extranjera, que no figura entre los hijos de Israel, mas pasaremos de largo hasta Gib’ah.” Dijo asimismo a su criado: “¡Vamos! Lleguémonos a una de aquellas localidades y pernoctemos en Gib’ah o Ramah.

Pasaron, pues, de largo y prosiguieron el viaje, y el sol se les puso junto a Gib’ah de Benjamín. Allí se desviaron para entrar a pernoctar en Gib’ah. El levita entró y tuvo que instalarse en la plaza de la ciudad, pues no hubo quien los acogiera en casa para pasar la noche. Mas he aquí que un anciano volvía, a la tarde, de sus faenas del campo. Era un hombre de la montaña de Efraím, que residía como extranjero en Gib’ah mientras que las gentes del lugar eran benjaminitas. Alzó, pues él los ojos, y, viendo al viajero en la plaza de la ciudad, dijo el anciano: “¿Adónde vas y de dónde vienes?” Contestóle el levita: “Estamos de paso de Belén de Judá, hacia los confines de las montañas de Efraím, de donde soy. He ido hasta Belén de Judá y me dirijo a mi casa, y no hay nadie que quiera acogerme en su domicilio. Nuestros asnos tienen así paja como forraje y también tengo pan y vino para mí, para tu servidora y para el criado que viene con tus servidores; no nos falta nada.” Dijo entonces el anciano: “¡La paz sea contigo! ¡Solo a mi cargo corre todo lo que necesites; pero no has de pasar la noche en la plaza!” Así, pues, le llevó a su casa y echó pienso a los asnos; luego los huéspedes laváronse los pies y comieron y bebieron.

Hallábanse refocilando su corazón, cuando he aquí que hombres de la ciudad, gente malvada, cercaron la casa, golpearon la puerta y se dirigieron al anciano dueño de la casa, diciendo: “¡Saca al hombre que ha entrado en tu casa, para que lo conozcamos!” El dueño de la casa salió a ellos y les dijo: “¡No, mis hermanos, por favor, no obréis mal! Puesto que este hombre ha entrado en mi casa, no cometáis esa infamia. Ahí está mi hija, que es doncella, y la concubina

de él, permitidme las saque; y forzadlas y haced con ellas lo que mejor os parezca; pero a este hombre nada hagáis de semejante infamia.”

Mas aquellos hombres no quisieron escucharle. Tomó, pues, el hombre a su concubina y sacóla fuera, adonde ellos, que la conocieron y abusaron de ella toda la noche hasta la mañana. Al rayar el alba la despidieron. Al apuntar la mañana vino la mujer y cayó tendida a la entrada de la casa del hombre donde estaba su marido, hasta que fue de día. Por la mañana se levantó su marido, abrió las puertas de la casa y salió para emprender su camino, y he aquí que la mujer concubina suya yacía tendida a la entrada de la casa con las manos sobre el umbral. Díjole él: “¡Levántate y vámonos!” Pero nadie respondió. Entonces la cargó sobre el asno y fue el hombre y partió hacia su localidad. Llegado a su casa, cogió un cuchillo, y, asiendo a su concubina, la despedazó con arreglo a sus huesos, en doce trozos, que envió por toda la demarcación de Israel. Y a los emisarios que mandó dio la orden siguiente: “Así diréis a todo israelita: ¿Ha acaecido cosa como esta desde el día en que los hijos de Israel subieron del país de Egipto hasta hoy?” Y todo el que lo veía exclamaba: “No se ha hecho ni se ha visto cosa semejante desde el día en que los israelitas subieron del país de Egipto hasta el día presente. ¡Reflexionad sobre ello, tomad consejo y hablad!”

Sucede, en este primer relato, el asesinato de una mujer con las siguientes características: sin nombre (solo se dice que es *una mujer concubina* vinculada a un hombre levita en una especie de relación más o menos legal, pero sin derecho a los mismos beneficios que la esposa legítima); extranjera (por tanto, sin tierra e itinerante); dependiente de dos varones, su padre y el levita; ofrecida para “salvar el pellejo” de este último; violada durante toda la noche; descuartizada, probablemente estando aun con vida; finalmente, utilizada para dar un mensaje a un grupo de varones que provocó posteriormente una violencia mucho más fuerte.

Este relato bíblico no difiere mucho de nuestra realidad. En la actualidad se siguen observando condiciones de desventaja y de posición inferior de la mujer frente al varón. De ello son muestra la diferencia de salarios entre hombres y mujeres, la dificultad para que ellas accedan a puestos de alto mando; la asignación de roles, como si estos tuvieran fundamento natural, y otras tantas.

² A finales de ese año, el Inegi, en colaboración con el Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres), llevó a cabo el levantamiento de la Encuesta Nacional sobre la dinámica de las relaciones en los hogares (ENDIREH-2011). Obtuvo información de una muestra de 152.636 mujeres de quince años y más. (Inegi, “Estadística a propósito de Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer”, 2013).

Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Inegi, recabados en 2011², en México, 63 de cada 100 mujeres mayores de quince años han sufrido expresiones de violencia física, emocional, económica o laboral, ya sea por parte de su pareja o de otra persona.

El primer espacio de violencia hacia la mujer se registra en el ámbito de las relaciones más cercanas, específicamente la relación marital, noviazgo o unión libre. Se estima que el 47 por ciento de las mujeres que ha tenido relación de pareja, matrimonio o noviazgo, ha sido agredida por su actual o última pareja durante su relación.

Por otra parte, 45 de cada 100 mujeres de quince años o más han experimentado actos de violencia de agresores distintos de la pareja; esto constituye el segundo espacio de violencia hacia la mujer.

El ámbito laboral es el tercer espacio en el que se vulneran más los derechos de las mujeres y donde ocurren más actos de discriminación. En 2010, más de la cuarta parte de las mujeres asalariadas (26,3%) enfrentó actos de discriminación laboral: despido, reducción de salario o no recontractación, debido a su edad o a su estado civil, así como menor salario, prestaciones u oportunidades para ascender que las de los hombres en sus centros laborales, entre otros.

Una manera moderna-racional de discriminación y de violencia contra las mujeres es la que pretende darle valor a partir de su asimilación con el varón. Esto supone dos creencias: (a) que hombres y mujeres son iguales; (b) que el referente de lo humano (o humanidad) es el varón.

Ante la primera creencia podemos argumentar que, por lo menos en lo relativo al análisis y políticas de género, igualdad y diferencia no son dos realidades incompatibles, sino complementarias e inclusivas, debido a que “hombres y mujeres son iguales solo porque son diferentes, o en otras palabras, ambos son igualmente diferentes entre sí”. A partir del binomio “igualdad-diferencia” podemos derivar que hombres y mujeres son iguales “en el goce de los derechos humanos que cada cual necesite”.³

Por tanto, las políticas públicas no pueden ser pensadas desde el término tradicional de igualdad, donde todo es “parejo” para todos, sino

³ Facio, “Cuando el género suena cambios trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal)”, Cátedra Unesco de Derechos Humanos de la UNAM, <http://catedradh.unesco.unam.mx/webmujeres/biblioteca/Genero/Cuando%20el%20genero%20suena.pdf> (consultado el 15 de enero de 2014).

a partir del principio de realidad de que hombres y mujeres son diferentes y tienen necesidades diferentes.

A la segunda creencia, el varón como referente de lo humano, le podemos objetar que lo particular no puede sobreponerse a lo universal, es decir, el hombre-varón no puede estar por encima de la humanidad. Esto es un principio que pone a hombres y mujeres al mismo nivel con base en el ser, pues tanto unos como otras coinciden en su igual pertenencia a la humanidad; ambos son humanos.

En la narración bíblica podemos observar que “así como la oprimida es deshumanizada, el opresor también pierde su pertenencia a la humanidad en el tanto y en el cuanto oprima a otra vida”.⁴ No solo la mujer concubina sufrió deshumanización al haber sido violada durante toda la noche y, posteriormente, descuartizada; también el levita, al haber actuado de manera inmisericorde con ella y haberla mutilado, perdió mucho de su humanidad.

Esto nos lleva a pensar, ahora expresado en términos positivos, que lo que está en la base de la creación de leyes, la implementación de programas o las intervenciones sociales en favor de la mujer es la valoración de la dignidad humana. Si un trato inhumano a la mujer deshumaniza al hombre, así también un trato humano hacia ella redundará en humanidad para el otro.

Al inicio del relato, la concubina se presenta como una persona independiente; es ella quien abandona al levita y regresa a la casa de su padre en busca de protección. No obstante, cuando vuelve a su esposo, deja de tener protagonismo y se enfatiza su vulnerabilidad: deja de tener voz y voto, mientras que aquel que podría haber garantizado su seguridad se convierte en su verdugo, pues la entrega para asegurar su propia salvación.⁵

Esto nos ofrece un último elemento que quisiera retomar de esta narración: el por qué de la violación a la mujer concubina. Dice el texto que el levita y su concubina llegaron a la ciudad de Gib'ah y ahí fueron hospedados por alguien del lugar. Más tarde, unos hombres de la ciudad

⁴ Ibid.

⁵ Mena, “Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces”, 62.

llegaron a donde estos se hospedaban y pidieron al dueño de la casa que sacara al levita para abusar de él. Sin embargo, las leyes de hospitalidad eran tan sagradas para los israelitas que el posadero, por no querer que abusaran de su huésped, les ofreció a su hija; el levita, por su parte, ofreció a su mujer. Tomaron a esta última y abusaron de ella toda la noche.

La narración nos muestra que la violación no fue una agresión aislada. Evidencia, por una parte, el conjunto de agresiones que tenía que ver con la desprotección que sufrían las mujeres en aquella sociedad; y, por otra, los beneficios para el varón, instituidos en leyes y tradiciones de la época.

Así pues, podemos pensar que toda acción de violencia individual está influenciada por un sistema social y político y está vinculada a una estructura de poder. Ello no está lejano de nuestro tiempo: pienso en los casos de homicidio y desaparición de mujeres en Ciudad Juárez, Chihuahua (México), donde muchas de las violaciones y asesinatos no tenían que ver tanto con desórdenes mentales de ciertos varones “lujuriosos y agresivos”, sino con una cosmovisión en la que no era posible que la mujer estuviera por encima del varón ni económica ni socialmente, toda vez que iba contra el modelo tradicional de familia en el cual el hombre es proveedor, la mujer sumisa y poco o nada empoderada. Por ello era preferible asesinarlas.⁶

⁶ El 25 de noviembre de 2003 la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) de México presentó un informe especial respecto de las actividades realizadas por sus visitadores en Ciudad Juárez. En él se documentaron 263 casos de mujeres asesinadas, junto con 40 agraviadas que contaban con reporte de desaparición, todo esto en el periodo 1993-2003. Dos años después, la CNDH señaló que 38 casos más habían engrosado la lista de mujeres privadas de la vida en dicho municipio. Otras fuentes, como el informe presentado el 11 de agosto de 2003 por Amnistía Internacional, “10 años de desapariciones y homicidios de mujeres en Ciudad Juárez Chihuahua”, reportó 370 casos de mujeres asesinadas y 70 desaparecidas; por su parte, el informe del Instituto Chihuahuense de la Mujer, del 23 de agosto de 2003, titulado “Homicidios de Mujeres: Auditoria Periódica”, denunció 321 casos. Desde 1998, los homicidios de mujeres en Ciudad Juárez merecieron recomendaciones de la CNDH (recomendación 44/1998), emitidas hacia el gobierno federal y estatal. Si bien es cierto que los gobiernos mencionados aceptaron cumplir con las recomendaciones, por más de cinco años estos no probaron haber dado cumplimiento a las mismas. El Consejo Ciudadano, a la luz del informe que el gobierno federal rindió el 11 de agosto de 2005, reconoció lo siguiente: “Existe una falta de compromiso de las autoridades, y en particular del Gobierno Federal, con la Comisión para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en Ciudad Juárez, lo cual se añade a la falta de resultados en la lucha contra la impunidad [...], por el contrario, se mantiene en prisión a personas inculpas, e

2. SEGUNDO RELATO: EL MATRIMONIO DE 'AKSAH (JC 1,12-15)

Kaleb dijo: “A quien bata a Qiryat-Séfer y la conquiste, le concederé a mi hija 'Aksah por esposa.” Y la conquistó 'Otniel, hijo de Qenaz, hermano menor de Kaleb, quien le dio a su hija 'Aksah por mujer. Y sucedió que al llegar ella adonde su marido, él la indujo a pedir a su padre un campo. Como descabalgara ella, preguntóle Kaleb: “¿Qué te pasa?” Contestóle: “¡Concédeme una gracia! Ya que me has dado el país del Négeb, dame fuentes de aguas.” Y dióle Kaleb las Fuentes de Arriba y las Fuentes de Abajo.

Este relato bíblico corresponde a la típica historia de un matrimonio arreglado: Kaleb, jefe del ejército israelita y padre de 'Aksah, ofreció la mano de su hija a quien conquistara cierto territorio. 'Otniel fue el afortunado vencedor y se le concedió la mano de 'Aksah. Pero el joven matrimonio tuvo un problema: la herencia que Kaleb dio a su hija consistía en unos terrenos áridos. Por tanto, 'Aksah pidió a su padre *fuentes de agua*, esto es, terrenos fértiles. Su padre se los concedió.

A primera vista pareciera un relato escueto: son cuatro versículos de un capítulo compuesto por 36; pero es significativo, pues podemos abordarlo en términos de lucha de la mujer frente al patriarcado y al papel del varón, o del paso de la mujer de ser objeto a ser sujeto.

Por patriarcado se entiende el conjunto de “ideologías y estructuras institucionales que mantienen la opresión de las mujeres”⁷ y las subordinan a los hombres. El patriarcado beneficia a unos y perjudica a otras; es tan fuerte que está interiorizado tanto en la mente de sus beneficiados como en la mente de sus afectadas.

El patriarcado está avalado por un conjunto de leyes (escritas o no) hechas por varones, en la misma medida que respaldado y reproducido por mujeres. Ante esta situación es necesario hacer un quiebre, una ruptura; es lo que logró 'Aksah: “Hacer política desde su ser mujer para disentir del patriarcado.”

incluso torturadas, como lo acreditan organismos públicos y civiles internacionales de protección a los derechos humanos.” Ver Comisión Nacional de los Derechos Humanos, “Evaluación integral de las acciones realizadas por los tres ámbitos de gobierno en relación a los feminicidios en el municipio de Juárez, Chihuahua”, *CNDH*, http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/informes/especiales/2005_femicidios_1.pdf (consultado el 15 de enero de 2014).

⁷ Facio, “Cuando el género suena cambios trae”.

No es el caso de hacer aquí una crítica de las fuentes, pero conviene señalar que un versículo de este pasaje (Jc 1,14) tiene dos redacciones diferentes: una, orientada por el ambiente semítico, y otra, por el griego. En la versión hebrea⁸, el versículo en cuestión señala que 'Aksah induce a su marido, 'Otniel, a pedir un campo a su padre; mientras que en la versión griega, traducción muy posterior del texto hebreo, es él quien la induce a hacer tal solicitud.⁹ La traducción griega es la que se ha mantenido en las versiones de la Biblia cristiana hasta la actualidad.¹⁰

¿Por qué señalar este detalle? Por dos razones. En primer lugar, porque considero la posibilidad de que la intención del texto original hebreo, la de resaltar la iniciativa de 'Aksah, fuera subordinada a la mentalidad androcéntrica de ciertos sectores de la sociedad del periodo helenístico, que no podían concebir el liderazgo femenino. Baste como muestra la legislación de Demetrio de Falero, la cual, basada en las ideas éticas de Aristóteles, quien consideraba débil y necesitada de supervisión la parte intelectual del alma femenina, estableció una especie de junta de supervisión para estas (*gynaikonomoi*).¹¹ En segundo lugar, porque

⁸ Me refiero al texto hebreo del Antiguo Testamento tal como en la actualidad se presenta, y que, para este caso, está tomado de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

⁹ Así se encuentra tanto en la versión griega como en la Vulgata. Ver notas al pie de la *Biblia de Jerusalén*, así como de la *Nueva versión internacional* y de la *Versión crítica* de Francisco Cantera y Manuel Iglesias de las Sagradas Escrituras.

¹⁰ Sabemos que la versión griega, también conocida como *Septuaginta* o *LXX*, había nacido para atender las necesidades de los judíos de la diáspora helenística de Alejandría, y fue empleada durante largo tiempo por el judaísmo. Sin embargo, llegó un momento en que debido a determinados condicionamientos de la polémica entre judíos y cristianos, los primeros abandonaron el uso de la *Septuaginta*, la cual se convirtió, desde entonces, en el Antiguo Testamento del cristianismo.

¹¹ No obstante, sería incorrecto afirmar que el conjunto del mundo griego coincidiera en esta visión, ni que todo el tiempo hubiera sido así. Los estudios señalan que, al parecer, hubo una mayor apertura a la participación de la mujer en el ámbito público, incluso en el económico, durante el periodo helenístico, mayor que en la Grecia clásica. Tampoco se puede decir que el papel de la mujer fuera igual en todo el territorio griego, pues los datos llevan a pensar que las mujeres de Esparta tenían menos restricciones que las de Atenas, por citar un caso. Tampoco la sociedad estaba homogeneizada respecto de la visión sobre la mujer: había quienes seguían la filosofía aristotélica señalada arriba, pero otros preferían el modelo de Platón, quien señalaba que había que atribuir a las mujeres el mismo natural y la misma educación que a los hombres. Con esto se observa la pluralidad de posturas a lo largo del tiempo y en diferentes circunstancias. Ver a Pomeroy, *Diosas, ramerías, esposas y esclava*, 141-169.

privilegiar la figura de 'Otniel podría tener una clara intención política. 'Otniel fue el primer juez de Israel, y era imposible que hubiera sido influenciado por una mujer.

Si se toma la versión hebrea, en la que 'Aksah es quien instiga a su esposo, y se observa este pasaje en el conjunto del libro, puedo sugerir una interpretación: que el patriarcado ya era un sistema fuerte en la sociedad israelita del siglo VI a.C., pero que había, también, una lucha continua de las mujeres por disentir de la dominación del hombre; lo prueba el que en este mismo libro aparece, en medio de la lista de jueces varones, una jueza, Débora.

Podemos tomar esta interpretación viendo las contraposiciones; por una parte, el patriarcado simbolizado en los "arreglos" entre los hombres para decidir sobre 'Aksah; y por otra, la reivindicación de los derechos de la mujer, simbolizada en la relación 'Aksah-'Otniel y en la petición que ella hace a su padre. En su relación con los hombres, 'Aksah invierte las relaciones de poder: frente a su esposo, ostenta capacidad de inducir; frente a su padre, cuestiona la herencia que le había dado. En el inicio del relato, 'Aksah aparece como objeto de valor para premiar el triunfo de la guerra; sin embargo, termina como sujeto capaz de influir, cuestionar y transformar una situación.

Para finalizar con este relato, considero que la figura de 'Aksah puede ayudarnos a ejemplificar lo que Facio define como feminismo:

[Es] un movimiento social y político y también una teoría que parte de la toma de conciencia de las mujeres como colectivo humano oprimido, explotado y dominado por el colectivo de hombres en el patriarcado [...] conciencia que nos lleva a luchar por la liberación de nuestro sexo a través de las transformaciones de la sociedad que se requieran.¹²

En el relato de 'Aksah, esta acción transformadora la vemos simbolizada, a nivel individual, en el paso de la mujer de ser objeto a ser sujeto y protagonista; pero también, a nivel político, en la reivindicación de los derechos de la mujer israelita a heredar la tierra. 'Aksah se ubica en continuidad con la lucha de las mujeres por tal derecho; no la inició ella (ver Nm 27; Jos 17), pero sí la secundó.

¹² Ibid.

De la misma manera encontramos en nuestra realidad lo que se nos presenta como relato en la Escritura: a la par de muchas estructuras patriarcales, que tienen impacto a nivel individual y colectivo, también se hace presente un espíritu feminista que lucha y transforma política y socialmente una cultura.

3. TERCER RELATO: LA HIJA DE JEFTÉ (JC 11,30-40)

Jefté hizo un voto a Yahveh: “Si entregas en mis manos a los ammonitas, el primero que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro cuando vuelva victorioso de los ammonitas, será para Yahveh y lo ofreceré en holocausto.” Jefté pasó donde los ammonitas para atacarlos, y Yahveh los puso en sus manos. Los derrotó desde Aroer hasta cerca de Minnit (veinte ciudades) y hasta Abel Keramim. Fue grandísima derrota y los ammonitas fueron humillados delante de los israelitas.

Cuando Jefté volvió a Mispá, a su casa, he aquí que su hija salía a su encuentro bailando al son de las pandeteras. Era su única hija; fuera de ella no tenía ni hijo ni hija. Al verla, rasgó sus vestiduras y gritó: “¡Ay, hija mía! ¡Me has destrozado! ¿Habías de ser tú la causa de mi desgracia? Abrí la boca ante Yahveh y no puedo volverme atrás.”

Ella le respondió: “Padre mío, has abierto tu boca ante Yahveh, haz conmigo lo que salió de tu boca, ya que Yahveh te ha concedido vengarte de tus enemigos los ammonitas.” Después dijo a su padre: “Que se me conceda esta gracia: déjame dos meses para ir a vagar por las montañas y llorar con mis compañeras mi virginidad.”

Él le dijo: “Vete.” Y la dejó marchar dos meses. Ella se fue con sus compañeras y estuvo llorando su virginidad por los montes. Al cabo de los dos meses, volvió donde su padre y él cumplió en ella el voto que había hecho. La joven no había conocido varón. Y se hizo costumbre en Israel: de año en año las hijas de Israel van a lamentarse cuatro días al año por la hija de Jefté el galaadita.

Inicio con una cita de Facio, al referirse al lenguaje: “...el poder de definir es el poder de conformar la cultura, es el poder de establecer lo que es y lo que no es, es el poder de escoger los valores que guiarán a una determinada sociedad.”¹³

De las mujeres se dice que son las primeras transmisoras de la cultura, pues –como madres– inculcan en sus hijos valores, tradiciones, reglas, etc., que conforman la sociedad. “No obstante, aunque son (o

¹³ Ibid.

pueden ser) las principales transmisoras de la cultura, transmiten una cultura nombrada y dicha por los varones.” El que el término “hombre” sea considerado como sinónimo de “ser humano” es muestra de que se ha impuesto una visión androcéntrica a partir del lenguaje.

Frente a esta aprehensión masculina de la realidad, por el lenguaje, el pasaje de la hija de Jefé nos viene muy bien. Toda la tragedia de esta muchacha desemboca en un comentario que realiza el narrador al interno del relato: “Y se hizo costumbre en Israel: de año en año las hijas de Israel van a lamentarse cuatro días al año por la hija de Jefé el galaadita.” Sobre este versículo final del relato hago dos comentarios:

- A partir de la tragedia de la hija de Jefé se empezó a emplear el término “hijas de Israel”, el cual no aparece en ninguno de los libros anteriores a Jc 11,40. Sí existía, por el contrario, su versión masculina, la cual englobaba tanto a hombres como a mujeres.
- La costumbre de ir año tras año a lamentarse por la hija de Jefé evoca otros pasajes de la Escritura, en particular, los funerales del gran rey Josías (2Cro 35,25). Ambos textos, aunque refieren al duelo por la muerte de alguien querido, no terminan por describir únicamente un sentimiento de tristeza por la pérdida. A mi parecer, refieren a experiencias de celebración, a actos de honor.¹⁴
- Al tomar en cuenta los puntos anteriores podemos pensar que el hecho de que las mujeres hayan puesto en palabras y en canto la tragedia de la hija de Jefé (tragedia que no fue accidental sino acontecimiento injusto e inhumano, tomado conscientemente) tuvo un doble efecto:
 - Por una parte, la instauración de una celebración-memorial, que al ser realizada año tras año y transmitida de generación en generación, prevenía de que volviera a ocurrir un acontecimiento semejante.
 - Por otra, la transformación cultural y religiosa que implicó la entrada de un término explícitamente femenino, “hijas de Israel”, en la cosmovisión patriarcal judía.

¹⁴ Véase la nota al pie del versículo 40 en la *Biblia de Jerusalén*.

Para nuestro tiempo, este modo de proceder resulta pertinente, en tanto que se puede convertir en un prototipo de intervención con perspectiva de género: tomar conciencia y hacer memoria de la situación de desventaja en que muchas mujeres se encuentran; nombrar, poner palabras, a esta situación y a sus causas estructurales; teorizar sobre los resultados y buscar los canales necesarios y adecuados para transformar las estructuras que subordinan a la mujer respecto al varón.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El primer bloque de historias en el libro de Jueces (de los capítulos 1 al 9) narra pasajes de mujeres protagonistas: hablan, actúan, matan, invierten las relaciones de poder. El segundo bloque (capítulos 13 al 21) refiere a mujeres sacrificadas, quemadas, traicionadas, violadas, robadas. Entre los dos bloques se encuentra la historia de la hija de Jefté.

A partir de los relatos que abordamos en este ensayo, orientados por una lectura feminista, en el libro de Jueces, podemos observar distintos tipos de relación (posibles o reales) entre géneros y la lucha que se da entre ellos para legitimar sus derechos (válidos o no). Considero que esto ayuda a pensar parte de nuestra realidad, en la cual los géneros han transitado desde una aceptación cómoda del *statu quo*, que privilegia al género masculino, hacia una posición de disidencia de las mujeres frente al modo de entender la historia, la cultura, las leyes, el trabajo, la economía, y el concepto mismo de lo humano a partir del varón.

Esta reacción, que beneficia primero a las mujeres, a final de cuentas nos favorece a todos, porque lo que está en juego ahora no es la superioridad de un género sobre otro (como si de un “pendulazo” se tratara), sino la afrenta a un paradigma que ha reducido la humanidad a un estereotipo de humano: varón, occidental, blanco, heterosexual, económicamente activo, exitoso, y del cual están excluidos todos los que no correspondan con este modelo.

Cada ejercicio de toma de conciencia, cada recuerdo que conduzca a no perder la memoria histórica, cada gesto de respeto y valoración de la diferencia, y cada acto de resistencia frente un sistema, ley, tradición o creencia que pone a unos por encima de otros, distorsionando el significado mismo de lo humano, es un paso más en el proceso de humanización que, si bien ha sufrido graves y penosos retrocesos a lo largo de

la historia, no deja de ser el deseo más profundo de hombres y mujeres; y, más aún, la vocación más propia, el llamado más original, dado por nuestro Creador.

BIBLIOGRAFÍA

Cantera, Francisco, y Manuel. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

Comisión Nacional de los Derechos Humanos. “Evaluación integral de las acciones realizadas por los tres ámbitos de gobierno en relación a los feminicidios en el municipio de Juárez, Chihuahua.” *CNDH*, http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/informes/especiales/2005_femicidios_1.pdf (consultado el 15 de enero de 2014).

_____. “Informe especial de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos sobre los casos de homicidios y desapariciones de mujeres en el municipio de Juárez, Chihuahua.” *CNDH*, http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/informes/especiales/2003_HomicidioDesapariciones.pdf (consultado el 15 de enero de 2014).

Equipo de la Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1984.

Facio, Alda. “Cuando el género suena cambios trae (una metodología para el análisis de género del fenómeno legal).” *Cátedra Unesco de Derechos Humanos de la UNAM*, <http://catedradh.unesco.unam.mx/webmujeres/biblioteca/Genero/Cuando%20el%20genero%20suena.pdf> (consultado el 15 de enero de 2014).

_____. “Derechos humanos para el siglo XXI.” *Mujer/Fempress* 178 (1996): 2-3.

Facio, Alda y Lorena Fries. “Feminismo, género y patriarcado.” En *Género y derecho*, editado por Alda Facio y Lorena Fries, 21-60. Santiago de Chile: LOM Ediciones/La Morada/American University, 1999.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. “Estadística a propósito de Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la

Mujer.” *Inegi*, <http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/Contenidos/estadisticas/2013/violencia0.pdf> (consultado el 15 de enero de 2014).

Mena, Maricel. “Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces.” *Revista de interpretación bíblica latinoamericana* 63 (2009): 56-67.

Pomeroy, Sagra. *Diosas, ramerías, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*. Madrid: Akal, 1999.

EL REINO DE DIOS COMO UN PROYECTO PRESENTE*

*Laura Catalina Ruiz Ortigón***

Fecha de recepción: 28 de julio del 2014
Fecha de evaluación: 30 de septiembre de 2014
Fecha de aprobación: 3 de diciembre de 2014

Resumen

El presente texto pretende mostrar que el Reino de Dios predicado por Jesús no es una abstracción sino algo que puede y debe darse en el presente. Se comenzará exponiendo características del Imperio Romano y del contexto histórico de la época de Jesús; en seguida se expondrán las condiciones para ser parte del Reino de Dios y ayudar en su construcción y sus características. Finalmente, se lo planteará como algo presente y una defensa de la vida.

Palabras clave: *Reino de Dios, Jesús histórico, comunidad cristiana, Nuevo Testamento, Imperio Romano.*¹

* Reflexión realizada para la asignatura de Introducción al Nuevo Testamento, Carrera de Estudios Literarios, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana.

** Estudiante con doble titulación en pregrado en Estudios Literarios, Facultad de Ciencias Sociales, y de Filosofía, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: laura_cata95@yahoo.es

¹ En el texto no será tratado el carácter escatológico del Reino de Dios, pero se tiene presente la importancia de este en la predicación de Jesús, ya que ahí se funda la esperanza de la religión cristiana en el Reino futuro que llegará con la segunda venida de Cristo, y al tiempo, en la posibilidad de la construcción de un Reino presente. Para la introducción a la escatología cristiana, ver a Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación: escatología*.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se pretende mostrar que el Reino que predicaba Jesús no es una abstracción, algo alejado de nosotros, alejado de este mundo “finito”; por el contrario, es un Reino que debe darse aquí, en la Tierra, que solo puede surgir aquí y cuyo origen se encuentra en Jesús y sus enseñanzas. Es un Reino que se sustenta y se vive mediante el surgimiento de comunidades conformadas por personas que se han transformado gracias a su creencia en Cristo y a vivir según sus enseñanzas.

En suma, es un Reino que se presenta a la vez como una alternativa fuerte y actuante frente al poder imperial romano en la época de Jesús y las políticas corruptas y económicas que han *desindividualizado* a la persona y la han convertido en un agente más del sistema en nuestro tiempo presente.

Gracias a la figura de Jesús y a su predicación, el Reino de Dios cobró mayor relevancia e importancia para la tradición cristiana, ya que es uno de los pilares de su fe. Este Reino es comúnmente interpretado por los cristianos o católicos actuales como una abstracción, un lugar separado de la Tierra, al cual solo se puede acceder tras la muerte; en otras palabras, se lo concibe como *el Cielo*, sitio en el cual son reivindicados el sufrimiento y los males vividos en la Tierra por las personas justas y buenas. Así las cosas, más que un Reino de justicia, amor y paz en el que el mal no puede interferir, se ha entendido como un lugar en el cual viven los santos, los ángeles, Jesús y María, entre otros, y el más importante de todos, Dios padre. En conclusión, es un Reino eterno-suprasensible.

Por eso, antes de hablar del Reino de Dios que predicaba Jesús, proponemos comenzar por observar la organización y el funcionamiento del Imperio Romano y continuar con una presentación del contexto histórico en el que vivió Jesús. De esta manera podremos constatar cómo Jesús presenta el Reino de Dios como respuesta contrastante frente a los poderes del Imperio Romano.

1. EL IMPERIO ROMANO, ESTRUCTURA Y FUNCIONAMIENTO

El Imperio Romano se caracterizó por ser territorial, ya que gran parte de su poder se sostenía a partir de la conquista y la tenencia de territorios, acción que al mismo tiempo hacía parte de su funcionamiento. Crossan

presenta cuatro factores (basándose en Mann) que permitieron a Roma constituirse como Imperio:

El *poder militar*, el monopolio o control de la fuerza y la violencia; el *poder económico*, el monopolio o control del trabajo y la producción; el *poder político*, el monopolio o control de la organización e instituciones; y el *poder ideológico*, el monopolio o control de la interpretación y del significado.²

Cada uno de estos cuatro elementos fue esencial para que Roma pudiera construirse y mantenerse como una de las mayores potencias a nivel mundial gracias a la conquista de tierras y al manejo de las mismas, acto en el cual se integraban todos los factores, lo cual conformaba y era la causa de su poderío. A continuación, se expone cada uno de los elementos.

Respecto del *factor militar*, Crossan señala:

El poder militar de Roma estaba fundamentado en las legiones, cada una conformada por seis mil ingenieros combatientes. Estaban ubicadas a lo largo del Rin, del Danubio, del Éufrates y en las fronteras del norte de África. Las 28 (después solo 25) legiones construyeron carreteras bien pavimentadas útiles en todas las estaciones (sin barro) y puentes con arcos elevados igualmente útiles en todas las estaciones (sin inundaciones). Con esta infraestructura, las legiones aseguraban la capacidad de movilizarse, con toda su dotación y equipos, quince millas diarias, con lo cual garantizaban poder aplastar cualquier rebelión que surgiera en cualquier lugar del Imperio.³

Que las legiones estuvieran repartidas a lo largo de todas las fronteras y límites del territorio –como dice Crossan– suponía que cualquier rebelión pudiera ser sofocada en cuestión de días o semanas; y si alguna de las poblaciones bajo control romano se sublevaba, podía ser controlada y destruida fácilmente. Por ejemplo, en los pueblos judíos,

² Crossan, *God and Empire: Jesus against Rome, Then and Now*, 12. (Military power, *the monopoly or control of force and violence*; the economic power, *the monopoly or control of labor and production*; political power, *the monopoly or control of organization and institution*; and ideological power, *the monopoly or control of interpretation and meaning*.)

³ *Ibid.* (*Rome's military power was based on the legions, each with six thousand fighting engineers at full complement. They were stationed along the Rhine, the Danube, the Euphrates, and the North African frontiers. The twenty-eight (and then only twenty-five) legions built well-paved all-weather roads (no mud) and high-arched all-weather bridges [no flood]; with this infrastructure, they could move with all their baggage and equipment at a guaranteed fifteen miles a day to crush any rebellion anywhere.*)

quienes ocasionaban y lideraban las revueltas podían ser reprimidos, lo cual permitía un rápido retorno a la tranquilidad. Esto restringía el grado de libertad al mínimo, impedía que los judíos pudieran ser libres y fijaba su sumisión al servicio del emperador romano. Encontramos aquí una de las razones por las cuales, en el pueblo judío, se impidió que los mesías-guerreros tuvieran éxito con sus propuestas de liberación por medio de la violencia.

En cuanto al factor económico:

El poder *económico* de Roma creció apoyado por esta misma infraestructura. Construida para uso militar, a partir de entonces estuvo disponible para viajar, negociar, hacer contactos y comerciar. Más aún, el pago en efectivo a las legiones ubicadas a lo largo de las fronteras ayudó a monetizar la periferia. Tras la conquista militar, el programa imperial era romanizar para comercializar.⁴

Otra consecuencia de la presencia de las legiones en las fronteras fue la apertura de vías, que se convirtieron en rutas comerciales por las que fluía el dinero generado entre las distintas poblaciones. Cada vez que una ciudad era conquistada entraba a formar parte de las redes comerciales y productivas al servicio de Roma. Este manejo económico imperial generó, entre otras cosas, gran pobreza para gran parte de las comunidades judías, que además se vieron afectadas tanto en sus creencias, prácticas y formas de vida.

En cuanto al factor político:

El poder *político* de Roma fue establecido por una aristocracia conscientemente romanizada surgida a lo largo del Imperio. Esto permitió a algunas élites locales formar parte del Senado Romano e incluso que eventualmente algún provinciano romanizado fuera erigido como emperador.⁵

El régimen aristocrático establecido por Roma, y del cual solo un grupo cerrado de personas podía hacer parte, propició que los más

⁴ Ibid., 13. (*Rome's economic power grew along and upon that same infrastructure. Built for military use, it was thereafter available for travel and trade, contact and commerce. Furthermore, the cash payments to the legions along the frontiers helped to monetize the periphery. After military conquest, the imperial program was Romanization for commercialization.*)

⁵ Ibid. (*Rome's political power was established through a self-consciously Romanized aristocracy created across the entire empire that allowed some high local elites to be members of the Roman Senate. It was even eventually possible for a Romanized provincial to become emperor.*)

acomodadas o con mayor poder, en las poblaciones judías, accedieran al gobierno de la provincia en la que vivían. Tal fue el caso de Herodes en tiempos de Jesús.

Finalmente, respecto del factor ideológico:

El poder *ideológico* de Roma fue creado por la teología imperial romana, cuya importancia no hay que sobreestimar. Ciertamente, el poder militar aseguraba las fronteras externas del Imperio, pero el poder ideológico sustentaba sus relaciones internas. Este no se debe pensar como propaganda elaborada por las elites creyentes para las masas incrédulas, sino más bien como mensajes persuasivos que fueron siendo aceptados gradualmente por todos los sectores.⁶

Uno de los elementos más importantes de la ideología del Imperio Romano fue la figura del emperador, que era adorada y deificada. Cabe señalar que estas prácticas surgen en tiempos de Augusto y están inspiradas en *La Eneida* de Virgilio, obra en la cual se une el linaje del fundador de Roma con el de los dioses. En este contexto, el monoteísmo judío y la adoración romana del emperador entraron en conflicto en el momento de la conquista romana de los territorios judíos.

2. EL CONTEXTO DE LA ÉPOCA DE JESÚS

El dominio del Imperio Romano sobre las tierras judías comenzó con la llegada de las legiones romanas dirigidas por Pompeyo, en 63 a.C. Este general romano, al llegar a Judea, “impuso un nuevo sistema de administración del país al estilo romano y destituyó al último de los reyes-sacerdotes asmoneos autóctonos”.⁷ La situación fue aprovechada por Herodes para apropiarse de la corona, con el permiso del Imperio.

El nuevo rey gobernó durante 36 años. Su reinado se caracterizó por la crueldad, el uso de la violencia, el culto a dioses paganos, las grandes construcciones realizadas en honor del emperador Augusto, y la vida ostentosa. Mantener todo esto fue posible mediante la aplicación de

⁶ Ibid. (*Rome's ideological power was created by Roman imperial theology, and it is not possible to overestimate its importance. Military power certainly secured the empire's external frontiers, but ideological power sustained its internal relations. Do not think of it as propaganda enforced by believing elites upon unbelieving masses. Think of it as persuasive advertising accepted very swiftly by all sides.*)

⁷ Horsley, *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, 15.

una política económica sustentada en el aumento de la tasa de impuestos al pueblo judío. En consecuencia, la población comenzó a sublevarse. Ante esta situación de inestabilidad, Herodes decidió reconstruir, fastuosamente, el Templo de Jerusalén, pues el soberano deseaba calmar los ánimos y evitar la rebelión a toda costa.

Con sus magníficas y monumentales entradas, su pórtico real construido con altísimas columnas corintias, sus espaciosos atrios, sus puertas y su estructura de santuario central, el Templo de Herodes hizo que los anteriores templos de Jerusalén parecieran lastimosas capillitas aldeanas.⁸

El Templo de Jerusalén se convirtió, a la vez, en la representación de los ideales del Imperio Romano, pues simbolizaba la prosperidad económica que este quería generar, y en el máximo símbolo de la religión judía.

Sin embargo, al morir Herodes, fue sucedido en el trono por su hijo Arquelao. Este, a diferencia de su padre, no tuvo la precaución de calmar al pueblo judío mediante la doble adoración del Dios judío y de Augusto. Llama la atención, en este sentido que, al morir el Herodes, su hijo se presentara en el Templo:

.... para explicar a la multitud que antes de asumir la condición de rey tenía que esperar que llegara de Roma la confirmación oficial de su título por parte de Augusto. Este acto público inicial de homenaje al emperador romano –en lugar de al Dios de Israel– causó asombro.⁹

La acción de Arquelao motivó que el pueblo, que nunca había cesado de estar en contra del imperialismo romano, se rebelara y se opusiera de manera más decidida al gobierno de Roma. Así, se produjeron levantamientos de los judíos que fueron reprimidos con violencia.

El contexto de alza de impuestos para una sociedad mayoritariamente agrícola, que luchaba por sobrevivir bajo las exigencias de un reinado de represión y violencia, dio lugar al fortalecimiento del movimiento mesiánico (surgido en tiempos del Antiguo Testamento). Diversos “mesías” aparecieron en ese momento, liderando y fomentando revueltas violentas que buscaban liberar a su pueblo del dominio romano.

⁸ Ibid., 17.

⁹ Ibid., 19.

Esto provocó, al mismo tiempo, una contención más fuerte por parte de las autoridades, y fortaleció la creencia, entre el pueblo judío, de la llegada de un mesías salvador y la esperanza en que todo el sufrimiento y las injusticias vividas serían reivindicados.

En medio de este contexto “mesiánico” apareció Jesús, quien predicaba otra forma de enfrentar la injusticia contraria a la de esos mesías-guerreros que se enfrentaban al Imperio con violencia. Jesús invitó a las personas de su época a formar parte del Reino de Dios, uno al cual se puede llegar sin tener que morir luchando contra Roma.¹⁰ Mediante su anuncio del Reino, Jesús se presentó como alternativa mesiánica muy distinta a todas las otras personas que actuaron antes y al mismo tiempo que él.

La diferencia entre Jesús y los otros mesías se vio permeada por la concepción del pueblo de Israel sobre el salvador de la comunidad, opinión que se dividió en dos con la llegada de Jesús. Una parte del pueblo se mantuvo esperando un mesías quien –como Josué– los liberara mediante la fuerza, los guiara en la batalla contra sus opresores y venciera en esta. Otra parte de las personas que recibieron el mensaje de Jesús sostuvieron una propuesta pacífica para recobrar su dignidad y asumir un nuevo modo de vida.

Tras exponer las diferentes concepciones mesiánicas del pueblo de Israel, en el siglo I, podemos pasar a explicar el Reino de Dios que nos enseña y da a conocer Jesús.

¹⁰ Esto no significa que la posibilidad de morir no se encuentre presente al seguir las enseñanzas de Jesús; por el contrario, al enfrentarse a los poderes regentes de la época (como Jesús hizo), o de cualquier periodo, la muerte siempre se presenta como alternativa, sobre todo, para las fuerzas que se ven cuestionadas, aunque también puede ocurrir que la persona o personas involucradas en el acto revolucionario (sea este violento o no) sean asesinadas por sus mismos compañeros, o se suiciden, ya sea por la presión generada, por desear mostrar un punto en específico de su rebelión o por cualquier otra razón. En el caso específico de Jesús y sus discípulos, sabemos que murieron por causa de la persecución a la que se vieron sometidos en razón de las ideas que profesaban y las acciones que practicaban. Sin embargo, morir físicamente (el cuerpo) no se presenta como una condición para llegar, alcanzar o vivir el Reino de Dios, predicado, enseñado y vivido por Jesús y sus seguidores; si esto fuera una condición, el Reino de Dios se presentaría absolutamente como una realidad abstracta a la cual solo podríamos acceder al morir en la tierra, y de la cual solo nuestra alma podría participar.

3. CONDICIONES PARA ENTRAR AL REINO DE DIOS

Antes de abordar el tema de las condiciones para entrar al Reino de Dios, es necesario esclarecer la relación existente entre el contexto histórico en el que vivió Jesús y su predicación acerca del Reino de Dios. Se entiende por Reino de Dios una comunidad de personas construida en esta realidad, con base en las enseñanzas y en la vida de Jesús, y claramente con Dios padre como uno de los pilares centrales de su fe.

La labor de Jesús –como vimos en el apartado anterior– se desarrolló en una época en la que los judíos se encontraban sometidos al poder de Roma y al yugo de sus propios líderes. Estos últimos enfrentaban una difícil disyuntiva entre el cumplimiento cabal de su religión y las exigencias del Imperio. A ello se añadía el temor de perder el poder que les quedaba y que ejercían, a menos que aceptaran la alianza directa con el César y aseguraran de esta manera su lugar en las aristocracias provinciales. En este contexto, la predicación de Jesús se presentó como una propuesta no violenta opuesta a los poderes regentes.

Así las cosas, el acercamiento al contexto y a las enseñanzas de Jesús permite comprender sus motivaciones, la significación de sus acciones y sus palabras, la reacción de sus contemporáneos, y al tiempo, comparar nuestra época a la de Jesús. De esta manera podremos darnos cuenta de que la formación de comunidades cuyo fundamento era Dios padre y Cristo constituyen una forma alterna de enfrentarse a las autoridades regentes, pero también una forma de vida en la que el ser humano puede desarrollarse plenamente teniendo en cuenta al otro como igual a él.

Respecto de las condiciones para entrar al Reino de Dios, la primera es actuar según la voluntad de Dios, como se dice Mt 7,21: “No todos los que me dicen ‘Señor, Señor’, entrarán en el Reino de los Cielos, sino solamente los que hacen la voluntad de mi Padre celestial.”¹¹ Ahora bien, ¿qué implica hacer la voluntad de Dios Padre? Según el Nuevo Testamento, hacer la voluntad de Dios implica seguir a Jesús, vivir según su mensaje y, al mismo tiempo, predicarlo. Para ello, somos invitados a transformarnos, a transformar nuestras vidas, lo que implica morir a una

¹¹ Sociedades Bíblicas Unidas, *La Biblia de estudio. Dios habla hoy*; la edición de 2009 de esta Biblia será utilizada a lo largo del presente trabajo.

forma de vivir y renacer a otra, como podemos observar en el siguiente pasaje bíblico:

Jesús le dijo: “Te aseguro que el que no nace de nuevo, no puede ver el Reino de Dios.” Nicodemo le preguntó: “¿Y cómo puede uno nacer de nuevo cuando ya es viejo? ¿Acaso podrá entrar otra vez dentro de su madre, para volver a nacer?” Jesús le contestó: “Te aseguro que el que no nace de agua y de espíritu, no puede entrar en el Reino de Dios. Lo que nace de padres humanos, es humano; lo que nace del espíritu, es espíritu.” (Jn, 3,3-7).

¿Y para qué dar ese cambio? Precisamente, para dejar atrás nuestra antigua forma de vida y, guiados por la fe en Cristo, vivir de una manera nueva. Signo y símbolo de esta muerte y del renacimiento del alma es el bautismo, en el cual el bautizado acepta la muerte para volver a nacer, y gracias a esto, formar parte del Reino de Dios, que es una realidad presente. Así mismo, el bautismo no solo puede entenderse como el símbolo sino también como la acción misma en la que se decide seguir a Cristo y transformarse. Acerca de esto, dice Lohfink: “Para el Nuevo Testamento la muerte del creyente no tiene lugar al final de su vida sino ya en el bautismo: aquí muere el bautizado a su antigua vida para vivir una nueva vida ante Dios.”¹²

La segunda condición para entrar al Cielo es creer en Cristo. Es la más importante y permea a todas las otras: si se cree en Jesús y renacemos hacia una nueva forma de vida, se transformarán nuestra manera de acercarnos a Dios, de entenderlo, de vivir en comunidad, de actuar y de pensar.

La tercera condición es ser como un niño: “Les aseguro que el que no acepta el Reino de Dios como un niño, no entrará en él” (Mc 10,15). Esta condición solo puede entenderse si tenemos en cuenta que, en la época de Jesús, los niños no tenían derechos ni eran tenidos en cuenta por la sociedad; ni siquiera en el seno de su familia contaban con la seguridad y los derechos con los que hoy en día cuentan los niños. Porque se los podía abandonar en basureros o venderlos como esclavos (esto se dice sin olvidar que la familia, para los judíos, ocupa un lugar

¹² Lohfink, “¿Qué quería decir Jesús cuando predicaba el Reino de Dios?”, 6.

privilegiado, y que a los niños se les da atención especial al introducirlos a la catequesis de la fe).

Ser como un niño implica entonces ponerse en la posición de las personas desprotegidas, olvidadas, que no son tomadas en cuenta, rechazadas por la sociedad en la que viven; es volverse el último y dejar de buscar ser el primero, ya que solo así se podrán superar las jerarquías que imponen la supremacía de una persona sobre otra.

Además, solo de esta manera se podrá comprender lo que viven estas personas y al ser conscientes de su realidad (porque nos la apropiamos y la vemos como algo real y acuciante), podremos incluir a estas personas en la sociedad, verlas como seres iguales a nosotros, con derechos y dignidad, que están vivas y sobre quienes carecemos de autoridad para excluirlas. Sobre esta condición, Castillo señala:

Esto quiere decir, desde luego, que quien pretende situarse por encima de alguien, ser considerado más que otros, gozar de privilegios que no tienen los demás y las actitudes que, en general, van en esa dirección, tal persona está radicalmente incapacitada para entender lo que significa el Reino de Dios y entrar en él.¹³

En otras palabras, solo al ser el último se puede entender el Reino de Dios y se puede llegar a él. La pretensión de ser el primero perpetúa las estructuras jerárquicas que mantienen el sistema romano, va en contra de la subversión de las relaciones sociales predicada por Jesús y posibilita la exclusión de las personas que carecen de derechos y que supuestamente no representan nada importante.

Es decir, si la *conditio sine qua non* para entrar en el Reino es “hacerse como niños”, eso significa que quien organiza la vida y las instituciones de manera que, *de hecho y en la práctica de todos los días*, unas personas dominan a otras y “estructuralmente” se imponen por encima de otros, aunque digan que hacen eso por “servir a los demás”, en realidad, lo que hacen es incapacitarse para realizar, en esta vida, el Reino de Dios.¹⁴

Los “requisitos” o “condiciones” para entrar al Reino han de ser entendidos como valores esenciales que deben cultivar quienes se interesen

¹³ Castillo, *El Reino de Dios, por la vida y la dignidad de los seres humanos*, 132.

¹⁴ Ibid.

por la propuesta planteada por Jesús, y no como lista de condiciones únicas y excluyentes, en el sentido de que solo los valores expuestos deben ser cultivados; por el contrario, hay muchas otras condiciones no contempladas en este trabajo que pueden ser tenidas en cuenta, como las bienaventuranzas, entre otras.

4. CARACTERÍSTICAS DEL REINO DE DIOS

Tras exponer las condiciones para entrar al Reino de Dios, se pasará ahora a explicar sus características, que están unidas y derivan de los requisitos para entrar y comprenderlo, y claramente son predicadas y puestas en práctica por Jesús.

La primera de estas características es la justicia, que debe prevalecer entre todas las personas de la comunidad del Reino de Dios. Para explicarla, a la luz de las predicaciones de Jesús, se debe decir que en el Nuevo Testamento se distingue entre distintos tipos de justicia, o en cómo y qué significa la justicia dependiendo del punto de vista desde el cual se la mire.

La justicia puede ser una característica o cualidad de Dios: “Si confesamos nuestros pecados, podemos confiar en que Dios, que es justo, nos perdonará nuestros pecados y nos limpiará de toda maldad” (1Jn 1,9). Esta forma de justicia será posible cuando exista arrepentimiento por los pecados cometidos. Dios, al ver que el hombre se lamenta de haber caído en pecado y pide clemencia, lo perdona porque es justo. De esta manera, la justicia se entiende como la cualidad de Dios que le permite perdonarnos y como un elemento constitutivo y primordial del acto de perdonar.

Por otro lado, la justicia aparece como un adjetivo unido al nombre y la persona de Jesús: Dios envió al hombre justo como mesías de su pueblo. “¿A cuál de los profetas no maltrataron los antepasados de ustedes? Ellos mataron a quienes habían hablado de la venida de aquel justo, y ahora que este justo ya ha venido, ustedes lo traicionaron y lo mataron” (Hch 7,52).

A la vez que la justicia se ve expuesta tanto como cualidad de Dios como de Jesús, en Jesús ella pasa a ser la persona misma. Es una justicia personificada en Jesús y por Jesús, que contrasta con la justicia de Dios padre, en quien es una de sus cualidades, pero no es él completamente.

Así mismo, Jesús actúa como el medio para que todas las otras personas se vuelvan justas: "...porque él es paciente. Él quería mostrar en el tiempo presente cómo nos hace justos; pues así como él es justo, hace justos a los que creen en Jesús" (Rm 3,26). Gracias a que Jesús es el hombre justo, quienes creen en él y lo siguen verdaderamente (transformándose y volviendo a nacer), se convierten en personas justas. Cristo actúa aquí como el medio que nos permite volvernos justos, como Dios.

Otro tipo de justicia es la que se guía y se rige por lo que se encuentra en la Ley. Esta justicia ceñida al cumplimiento de los mandamientos y la Ley del pueblo judío se mostraba como el medio para ser justos; las personas debían vivir de acuerdo con las leyes y cumplirlas para llegar a ser, y para ser justos. Esto se ve infringido con la llegada de Cristo, ya que ahora es por medio de la fe en Jesús que nos volvemos y podemos ser justos.

Antes de venir la fe, la Ley nos tenía presos, esperando a que la fe fuera dada a conocer. La Ley era para nosotros como el esclavo que vigila a los niños, hasta que viniera Cristo, para que por la fe obtuviéramos la justicia. Pero ahora que ha llegado la fe, ya no estamos a cargo de ese esclavo que era la Ley, pues por la fe en Cristo Jesús todos ustedes son hijos de Dios, ya que al unirse a Cristo en el bautismo, han quedado revestidos de Cristo. (Ga 3,23-27).

Ahora bien, de las tres formas de justicia mencionadas, la que concierne al Reino de Dios es la que Jesús personifica (el hombre justo), a la cual podemos acceder y llegar por nuestra fe en él, para convertirnos en hombres justos, lo que nos permite ser perdonados y perdonar al otro.

Al mismo tiempo, esta característica del Reino se ve permeada y permea la segunda característica: la igualdad. Para ser explicada, esta se debe comprender y exponer al lado de otra característica más: la inversión de las jerarquías propuesta por Jesús y su consecuente desaparición. Para comprender estas dos propiedades, debemos tener en cuenta –de acuerdo con Theissen– que la sociedad romana de la época se dividía en la élite imperial, la aristocracia del Templo y los príncipes herodianos, los servidores de la élite y pequeños propietarios, los comerciantes y artesanos y los desarraigados sociales.¹⁵

¹⁵Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, 102.



Con la conquista de Roma del pueblo judío, esta división absorbió a la comunidad judía; una expresión de ese dominio fue el alza en los impuestos, que generó, a su vez, que la situación de las comunidades agrarias judías empeorara y se hiciera más desesperada:

Entre tanto, el pesado trabajo diario de los agricultores, artesanos y trabajadores de la región continuó, ya que se vieron forzados a trabajar más duro que nunca para cumplir con sus obligaciones en relación con los diezmos sacerdotales y la creciente recaudación de impuestos por parte de Herodes Antipas.¹⁶

Además, el sistema económico ejerció gran presión sobre las costumbres y tradiciones del pueblo, pues dada su necesidad de conseguir dinero, se vio forzado, por ejemplo, a vender su tierra, tierra que debía heredarse por línea paterna. En consecuencia, las familias y comunidades que antes habían vivido dignamente y bajo sus propias costumbres, se vieron muchas veces sometidas a vivir en la pobreza y divididas entre sus obligaciones religiosas y la explotación generada por el Imperio Romano.

Como podemos ver, el ascenso social era casi imposible, debido a que el sistema económico coartaba cualquier opción de transformación del *statu quo*. Debemos tener en cuenta, además, la forma de organización del pueblo judío: este rechazaba lo impuro, que aludía a personas que

¹⁶ Horsley, *La revolución del Reino*, 47.

no ejercían una función en la comunidad o que habían perdido su nexo con ella, al haber perdido a quien validaba dicha función o a ellas mismas como personas; por ejemplo, las viudas, al morir su esposo, eran marginadas. Otro ejemplos de personas impuras son las poseídas por demonios o espíritus, las enfermas de la piel, o los niños, quienes carecían de derechos hasta cuando llegaban a la pubertad.

Jesús, al ser parte de este sistema jerarquizado (era un campesino letrado, cosa poco común, como se puede leer en Lc 4,16b) que margina y explota a las personas, propone una alternativa al mismo con el Reino de Dios. En él, todos somos iguales:

– Primero, porque –como se ya dijo– para entrar al Reino se debe ser como un niño, lo que significa hacerse el último, el menos importante; y ser el último implica servir al otro, y de esta manera ser el primero, como dice Jesús: “Entonces Jesús se sentó, llamó a los Doce y les dijo: ‘Si alguien quiere ser el primero, deberá ser el último de todos, y servirlos a todos.’” (Mc 9,35). Esto de ser el último y servir al otro, para poder ser el primero, es la inversión de las estructuras jerárquicas que plantea Jesús, pues la persona transformada por su fe en Cristo es la que sirve al otro, ya no por obligación sino porque lo desea y reconoce que servir es lo que debe hacer; tiene conocimiento de que al servir al otro está construyendo comunidad y está siendo parte del Reino de Dios.

– Segundo, todos somos iguales¹⁷, y al invertir las estructuras jerarquizadas, su propio fundamento se destruye, ya que ya no existe alguien por encima de mí a quien esté obligado a rendir devoción o servicio, o por debajo de mí que deba servirme; soy yo el que me doy porque quiero, porque me nace y no porque otro me obliga. Esto solo puede darse si ya no veo al otro como alguien superior o inferior a mí, sino que lo reconozco, primero, como ser humano, y segundo, como hermano: no hermano de sangre, sino hermano por la fe (porque todos los que creen en Jesús vuelven a nacer y viven según sus enseñanzas), por la forma de vida que comparten (la comunidad de hermanos e hijos), y por creer que todos somos también hijos de Dios.

¹⁷ Sin embargo, esta igualdad no significa eliminar la alteridad. Por el contrario, la igualdad se genera al aceptar que el otro es diferente, y la equidad se da por esto y porque todos somos hermanos.

Ella se volvió y le dijo en hebreo: “¡Rabuni!” (que quiere decir “Maestro”). Jesús le dijo: “No me retengas, porque todavía no he ido a reunirme con mi padre. Pero ve y di a mis hermanos que voy a reunirme con el que es mi padre y padre de ustedes, mi Dios y Dios de ustedes.” (Jn 20,16-17).

Al ser hijos de Dios somos iguales ante sus ojos, y al ser hermanos, somos iguales los unos a los otros. Esto nos muestra otras dos características del Reino de Dios: la cuarta, que todos somos hermanos, y la quinta, que todos somos hijos. Esta última, a su vez, solo puede ocurrir si se cambia la concepción que tenemos de Dios, y por ende cambiar nuestra relación con él.

Tal permutación es consecuencia de la imagen que Jesús nos presenta de Dios, y ante todo, por el cambio en la palabra con la que se dirige a Dios y que terminará cambiando la relación Dios-persona. En el Antiguo Testamento, Dios era Yahveh, pero en el Nuevo Testamento, y con Jesús, Dios será “padre”. Y cabe preguntarnos: ¿Qué es un padre? ¿Quién es un padre?

Un padre es ante todo alguien que cuida, espera, escucha y ama. Cuida siempre y en todo momento de sus hijos aunque estos hayan cometido un error; espera que vuelva el hijo perdido o el que se fue, y cuando este regresa lo recibe con regocijo, como relata la parábola del “Hijo pródigo”:

El hijo le dijo: “Padre mío, he pecado contra Dios y contra ti; ya no merezco llamarme tu hijo.” Pero el padre ordenó a sus criados: “Saquen pronto la mejor ropa y vístanlo; póngale también un anillo en el dedo y sandalias en los pies. Traigan el becerro más gordo y mátenlo. ¡Vamos a celebrar esto con un banquete! Porque este hijo mío estaba muerto y ha vuelto a vivir; se había perdido y lo hemos encontrado.” Comenzaron la fiesta. (Lc 15,20-24).

Como Dios es justo, perdona cuando el hijo está arrepentido de verdad, y lo recibe cuando vuelve a él y a la fe, contrito y transformado. Dios escucha, como podemos ver en su relación con Jesús. Este habla con su Padre en la oración, le pide consejo o fuerza para seguir adelante (como sucede, por ejemplo, en el Monte de los Olivos).

Dios ama a sus hijos y es amado por estos porque nos brindó al hombre más justo (Jesús) para que, con sus predicaciones y forma de vida, fuera ejemplo para las personas de su época y de todas las épocas. Hasta nosotros han llegado sus enseñanzas por la Biblia, de manera que,

al mismo tiempo que conocemos la vida de Jesús y aprendemos de ella, cambiamos nuestra forma de vida y logramos construir y participar en el Reino de Dios, en esta realidad, en esta tierra. Para complementar, Jesús, nos presenta, como el mandamiento más importante, el de amar a Dios y al prójimo:

Jesús le dijo: “Ama al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente.” Este es el más importante y el primero de los mandamientos. Pero hay un segundo, parecido a este; dice: “Ama a tu prójimo como a ti mismo.” En estos dos mandamientos se basan toda la Ley y los profetas. (Mt 22,37-40).

Al mismo tiempo, este cambio en la relación con Dios (ocasionado por el hecho de entender a Dios como Padre) presenta un cambio en la forma como percibimos a Dios, porque este ya no es un ser vengativo o amenazante, sino amable y seguro para el ser humano. Y esto solo puede darse porque el amor actúa como mediador en la relación Padre-Hijo. En consecuencia, la sexta característica del Reino de Dios es el amor.

La última característica del Reino es la comunidad. Jesús, al enseñarnos que todos somos hermanos, también establece la comunidad como grupo de personas iguales que comparten la fe, la cena, la oración y una forma de vida guiada por sus enseñanzas. En esta comunidad las personas se ayudan mutuamente, se sirven, reconocen al otro como un igual, como un hermano, y a Dios, como padre. En este grupo de personas no existen las divisiones jerarquizadas. De hecho, en la forma más primigenia de estos grupos no existen estructuras, aun cuando pueda haber alguien que guíe a los otros o les enseñe, pero ello no implica necesariamente que esa persona tenga una posición de superioridad frente a los demás.

Esta comunidad se presenta como una alternativa de vida a la expuesta y exigida por el Imperio Romano y el sistema político existente en el contexto histórico del siglo I d.C. En esta comunidad, las personas antes marginadas recuperan su dignidad como seres humanos, al ser reconocidas por el otro, por el hermano, como otro hermano y como hijo del padre.

Un comentario final sobre las características del Reino. Ellas no pueden ser entendidas como unidades separadas y autosuficientes, sino como elementos relacionados entre sí e interdependientes. Muchas de

ellas surgen como consecuencia de otra característica: por ejemplo, la comunidad solo puede darse si las otras cualidades están presentes. Así que, en lugar de formar un conjunto de componentes separados, forman un sistema de piezas interrelacionadas que no pueden existir la una sin la otra y que configuran y son configuradas por el Reino de Dios anunciado por Jesús.

5. EL REINO DE DIOS COMO REALIDAD PRESENTE Y COMO DEFENSA DE LA VIDA

Luego de haber explicado las condiciones para entrar al Reino y sus características en la predicación de Jesús, expondremos las razones por las cuales el Reino es algo que se da en la Tierra, en esta realidad, y no en otro mundo fuera de este; porque no se trata de una abstracción, como es entendido comúnmente. Dice Horsley:

El Reino de Dios estaba, efectivamente, cerca, si creían en él: no era un sueño, ni una visión del cielo, ni un estado espiritual, sino una transformación social aquí y ahora, en los mismos campos que araban y en las mismas aldeas donde vivían, siempre y cuando rechazaran la injusticia e hicieran caso de los mandamientos de Dios. Al recordar las visiones de los antiguos profetas israelitas –según las cuales la paz, la prosperidad y el bienestar llegarían a la casa de Israel cuando las leyes de la alianza fueran finalmente observadas y se respetara la justicia–, los hambrientos campesinos y trabajadores sin tierras de Israel anhelaban los días gloriosos de la restauración de Dios, que imaginaban en clave de abundancia, celebración y festín.¹⁸

Primero se debe decir que, en la época en la que Jesús pregona sus enseñanzas sobre el Reino de Dios, la mayoría de judíos, si no todos, esperaban un mesías salvador que los librara de las injusticias sufridas, pero sus expectativas se contraponían al tipo de mesías encarnado por Jesús.

Para explicar el Reino de Dios como una realidad presente, debemos tener en cuenta quiénes son los actores, los personajes del Reino. Jesús, predicó su mensaje a las personas de su época, sin importar si estas lo seguían o si practicaban sus enseñanzas. Hacían parte de su público campesinos, personas adineradas o pobres, paganos, pecadores y

¹⁸ Horsley, *La revolución del Reino*, 56.

no pecadores, entre otros. Por otra parte, no todos los hombres, mujeres y niños que lo escucharon decidieron seguirlo y cambiar su forma de vida. Solo algunos tomaron tal decisión.

Por tanto, podemos decir que Cristo anunció su mensaje y su forma de vida a todos los hombres con los que pudo tener contacto, sin importar quiénes fueran o cómo vivieran.

De todas esas personas, quienes lo seguían no podía actuar pasivamente. Desde que tomaban la decisión empezaban a cambiar su vida, a ver al otro de manera distinta, al convertirse en hermano e hijo y a hacer todo lo que esto implicaba. Una de las cosas que concernía a las personas que se transformaban era construir el Reino, asumir su edificación. Esta misión empezaba desde su propia singularidad y se expandía a todos los ámbitos de su vida, ya que al transformarse ellos mismos, sus relaciones con los demás, su forma de vida en su totalidad se veía afectada.

Sobre la construcción del Reino por parte de los seres humanos, Lohfink señala: “Jesús puede decir en sus parábolas que el Reino viene como pura maravilla de Dios, por sí mismo, pero también que debe ser asumido con un firme compromiso para que venga.”¹⁹ De esta manera, el hombre no puede aceptar pasivamente la idea de que el Reino viene y está llegando, sino que debe actuar para que se den su llegada y su construcción última. Lohfink enuncia:

El Reino de Dios no se obtiene con la inmovilidad temerosa ni la corrección burguesa ni tomando precauciones ante la posibilidad de riesgo sino mediante la disponibilidad ante el riesgo, la firme resolución y olvido de toda premeditación.²⁰

Por esto, si decidimos creer en Cristo y seguirle, debemos estar seguros de que asumiremos el compromiso de construir el Reino, tarea que empieza desde uno mismo, porque los seres humanos somos sus actores.

También prueban que el Reino no es una abstracción –aparte de la función que ejerce el ser humano en su construcción– sus “objetivos”, que están estrechamente interrelacionados. El primero es el cambio que

¹⁹ Lohfink, “¿Qué quería decir Jesús cuando predicaba el Reino de Dios?”, 4.

²⁰ Ibid.

busca generar, no solo a nivel individual, sino también a nivel social. Porque si bien se comienza desde uno mismo, cambiará la forma como nos relacionamos con el entorno, y esto hará que el entorno mismo cambie. Así lo demuestra la formación de comunidades que viven según las enseñanzas de Jesús. Lohfink dice:

La soberanía de Dios no solo quiere cambiar el corazón del hombre sino también su cuerpo y la sociedad en la que vive. De lo contrario, no podríamos hablar de Reino de Dios. Solo cuando una sociedad vive en todos sus aspectos según el orden social de Dios se reconoce la soberanía de Dios en el mundo.²¹

Este cambio solo puede darse si los grupos que se van formando predicán el mensaje y lo enseñan a otros. En este punto, puede surgir la pregunta de cómo creer en Jesús puede suscitar cambios en la sociedad. A esta se responde diciendo que el seguimiento de Cristo implica la abolición de las estructuras jerarquizadas y jerarquizantes. Esto se opone frontalmente al esfuerzo del sistema (por ejemplo, el romano) por mantenerse, al ver cuestionados sus fundamentos y al resquebrajarse el manejo y la configuración tradicionales del poder según los cuales unos prevalecen sobre otros, se va perdiendo la capacidad de las personas para decidir por sí mismas y actuar autónomamente, e incluso el reconocimiento del otro y de uno mismo depende del lugar ocupado en la escala social.

El segundo de los objetivos es la dignificación de la vida y su plenitud, lo que solo puede lograrse si el Reino es entendido como Jesús lo anuncia:

Jesús se puso a decirle a aquel pueblo que ya llegaba el Reino, pero no como lo anunciaban los dirigentes, no como el yugo de la religión que le iba a oprimir aún más, sino como vida, como libertad, como gozo y alegría, como dignidad para cuantos se veían y eran vistos como indignos, como pecadores despreciables o como endemoniados peligrosos. En definitiva, *el Reino como plenitud de vida*.²²

Ahora, si el Reino es vida ¿cómo se da vida a una persona? Primero, muchas de las personas a las que Jesús les devuelve la vida han sido excluidas del pueblo, ya sea por su impureza o por otra razón, y se

²¹ Ibid., 6.

²² Castillo, *El reino de Dios*, 76-77.

encontraban aisladas y estigmatizadas por la sociedad de su tiempo. Un ejemplo es el del endemoniado de Gerasa, persona que era considerada loca e impura a la vez, pero a quien Jesús devolvió la cordura y su ser hombre, al reconocerlo como un ser humano igual a él.

Jesús le preguntó: “¿Cómo te llamas?” Y él contestó: “Me llamo Legión.” Dijo esto porque eran muchos los demonios que habían entrado en él, los cuales le pidieron a Jesús que no los mandara al abismo. Como había muchos cerdos comiendo en el cerro, los espíritus le rogaron que los dejara entrar en ellos; y Jesús les dio permiso. Los demonios salieron entonces del hombre y entraron en los cerdos, y estos echaron a correr pendiente abajo hasta el lago, y allí se ahogaron.

Los que cuidaban de los cerdos, cuando vieron lo sucedido, salieron huyendo y fueron a contarlo en el pueblo y por el campo. La gente salió a ver lo que había pasado. Y cuando llegaron a donde estaba Jesús, encontraron sentado a sus pies al hombre de quien habían salido los demonios, vestido y en su cabal juicio. Y los que habían visto lo sucedido, les contaron cómo había sido sanado aquel endemoniado. (Lc 8,30-37).

Además, se da vida al devolverle la dignidad a la persona, al volver a incluirla en la comunidad como otro ser humano, como un hermano e hijo, al conseguir que esa persona deje de estar aislada y ocupe de nuevo un lugar en la sociedad. Esto implica reconocer al otro y a uno mismo como parte de un grupo y al mismo tiempo como individuos particulares. Castillo indica que el ámbito en el que se representa la plenitud de la vida en los Evangelios es el banquete:

...el Evangelio quiere expresar que la comida compartida, símbolo de coincidencia, de comunión y de participación con los comensales, es la afirmación de que el Reino de Dios (cfr. Mc 14,25; Lc 13,29; 14,16ss.) se realiza en la restitución de la vida en plenitud: alimento, dignificación de pecadores y excluidos y hasta disfrute y gozo del vivir, tal como se manifiesta en quien celebra un gran banquete.²³

El banquete, lugar donde hay comida, en el que (en el Reino) todos pueden participar, en el que se disfruta y en el que se está en comunidad, se convierte en uno de los símbolos más representativos de la plenitud de la vida, ya que en él la vida es celebrada en su máximo esplendor y nadie es excluido.

²³ Ibid., 83.

CONCLUSIONES

Se puede decir que el Reino de Dios predicado por Jesús es un Reino que tiene condiciones para entrar: la creencia y seguimiento de Jesús, la realización de la voluntad de Dios y la transformación de nuestra alma (su muerte y renacimiento). También se puede decir que el Reino posee características propias que lo configuran, por ejemplo, la justicia, la igualdad o la desjerarquización generada por las figuras del hijo y del hermano.

El Reino de Dios se enfrenta directamente a los poderes y sistemas totalizantes y económicos que *desindividualizan* a la persona. La persona ya no es entendida ni vista como un ser singular y único, sino se la considera exclusivamente por la función que cumple en la sociedad o por el puesto que ocupa, hasta el extremo de que la persona puede llegar a ser excluida del sistema si no cumple su función o por infringir las convenciones sociales impuestas.

Se puede observar entonces que la concepción de Reino de Dios expuesta y practicada por Jesús surgió como consecuencia de las condiciones sociales, económicas, políticas y religiosas que estaba viviendo el pueblo judío, y al mismo tiempo, como respuesta a esta situación y alternativa pacífica entre las corrientes mesiánicas que aparecieron en el momento. Asimismo, el Reino de Dios es lo que devuelve la vida a las personas, vida plena que retorna la dignidad a la persona, y nuevamente la hace parte de la sociedad y de la comunidad, como hermano e hijo.

Por último, se debe decir que el Reino ya está aquí y es algo presente, porque todas las enseñanzas de Jesús nos proporcionan lo necesario para construirlo y hacerlo realidad. Y así como en el contexto histórico del siglo I desafió las formas del poder, puede volver a hacerlo, al presentarse como alternativa a las configuraciones que el sistema económico y político actual han desarrollado para hacer del hombre un agente que cumple una o múltiples funciones y se ve atrapado en estas.

El Reino quiere cambiar la realidad presente, la actual forma de vida de quienes necesitan transformarse para mejorar, volverse más humanas, recordar los seres humanos que son y que es la otra persona que se encuentra a su lado. El problema para lograr esto es el siguiente: “Una vez nos ha regalado su Reino, Dios ya no se vuelve atrás. Si no está aquí

sin limitaciones no es porque Dios lo retenga, sino porque no lo hemos captado del todo.”²⁴

Si el Reino de Dios fuera una abstracción, el ser humano tendría un papel pasivo en su construcción, porque dicho Reino tan solo sería un lugar al que tendríamos que conseguir llegar, pero no implicaría nuestra completa transformación, porque sería un mundo de por sí perfecto.

BIBLIOGRAFÍA

Castillo, José María. *El reino de Dios, por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

Crossan, John Dominic. *God and Empire: Jesus against Rome, Then and Now*. New York: Harper Collins, 2007.

Horsley, Richard. *La revolución del Reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*. Santander: Sal Terrae, 2005.

Lohfink, Gerhard. “¿Qué quería decir Jesús cuando predicaba el Reino de Dios?” *Selecciones de teología* 112 (1989): 312-318.

Ruiz de la Peña, Juan Luis. *La pascua de la creación: escatología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

Sociedades Bíblicas Unidas. *La Biblia de estudio. Dios habla hoy*. Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas, 2009.

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

²⁴ Lohfink, ¿Qué quería decir Jesús cuando predicaba el Reino de Dios?, 5.

FRANCISCA JOSEFA DE LA CONCEPCIÓN CASTILLO Y GUEVARA. LITERATURA DE UNA MÍSTICA RELIGIOSA DE LA ÉPOCA COLONIAL*

*Yajaira Jaramillo Velásquez
Alide Perdomo Perdomo
Paulina Salinas Roncancio***

Fecha de recepción: 29 de junio de 2014
Fecha de evaluación: 20 de agosto de 2014
Fecha de aprobación: 18 de noviembre de 2014

Resumen

Este artículo revisa la tesis de Inés Fonseca Zamora, quien se atrevió a desempolvar las letras de la madre Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara, para que ella sea reconocida como esa voz del silencio que clama y gime su propio dolor y su propia vida, en una época marcada por el colonialismo, la exclusión de la educación y las oportunidades para las mujeres. El aporte literario-poético de esta monja describe la experiencia mística cristiana que plasma las luchas ambivalentes de voces humanas y divinas, para encontrarse finalmente consigo misma y encontrar su camino a Dios.

Palabras clave: *Mística, Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara, poesía colonial.*

* En 2013, Inés Fonseca Zamora presentó la tesis de Maestría en Literatura, titulada “En los bordes de la escritura mística de la madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (1671-1742). El susurro del silencio”, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana. Este artículo se basa en dicha investigación.

** *Yajaira Jaramillo Velásquez*: Estudiante, Licenciatura Ciencias Religiosas, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá); Tecnóloga Empresarial, Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga). Correo electrónico: verboencarnado1972@hotmail.com. *Paulina Salinas Roncancio*: Estudiante, Licenciatura de Ciencias Religiosas, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Correo electrónico: pausalita@gmail.com. *Alide Perdomo Perdomo*: Estudiante, Licenciatura Ciencias Religiosas, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Correo electrónico:alidpp@hotmail.com

INTRODUCCIÓN

En la espiritualidad contemporánea existe una analogía popular, impartida en los talleres de oración del padre Ignacio Larrañaga, que plantea una substancial diferencia entre un místico y un teólogo: metafóricamente, la labor profesional del teólogo se puede asimilar a la labor profesional del botánico, porque cuando el místico tiene entre sus manos una flor (que vendría a representar el amor de Dios), el teólogo (como el botánico) sabrá darnos razón de esa flor, describiendo las partes que la conforman, sus componentes, su función, sus divisiones y demás características propias correspondientes a su objeto de estudio; pero él siempre nos estará hablando en términos objetivos, en una relación sujeto-objeto, en la que tanto el teólogo, como el botánico, saben dar razón de la cosa observada, a partir del conocimiento, ante todo conservando una considerable distancia de su objeto de estudio (Dios).

En cambio, el místico se asimila en su experiencia religiosa a la experiencia de un poeta, porque el poeta no toma la flor, sino que es la flor, y no hace una relación sujeto-objeto sino, por el contrario, a diferencia del teólogo/botánico, se reconoce absorto, rendido de amor, sumergido y poseído por la flor (Dios, por ser este el sujeto superior, lo que constituye una relación sujeto-sujeto). Entonces, ese ser místico (poeta) se asume rendido a los pies de la experiencia llamada amor, desde sus propias subjetividades, y se hace uno con el tradicional objeto de estudio de la teología.

Si se toma en cuenta la analogía precedente, abordaremos la investigación de Inés Fonseca Zamora con el propósito de hacer una reflexión a manera de ensayo, en la que se destaca la cultura colonial colombiana que caracterizó al contexto sociohistórico de la madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo y Guevara. La literatura poética de la madre Francisca cuenta en la actualidad con el reconocimiento de algunos estudiosos del tema, pero dicho abordaje resulta insuficiente, al interior de los escenarios académicos teológicos colombianos, ya que se ha hecho una limitada promoción de sus obras. En atención a esto, el primer propósito del presente escrito es hacer visible –a partir de la investigación de Fonseca– la producción literaria de una religiosa que tuvo que luchar con las complicaciones propias de su

tiempo en relación con su género y experimentar la experiencia mística cristiana desde su propia realidad.

La experiencia de vida mística de la madre Francisca Josefa del Castillo se encuentra condensada en la tesis magistral de Inés Fonseca Zamora, quien expone la experiencia mística como realidad religiosa que permite al ser humano resituar ese misterioso actuar del amor de Dios, aun en medio de las más sórdidas e injustas realidades temporales: porque “la humanidad posee dos alas: una es la mujer, la otra el hombre. Hasta que las dos alas no estén igualmente desarrolladas, la humanidad no podrá volar [...]. Ahora más que nunca la causa de la mujer es la causa de toda la humanidad”.¹

Consideramos pertinente darle voz a la madre Francisca Josefa, visibilizarla, especialmente en el ámbito académico teológico de la Pontificia Universidad Javeriana, para anunciarla a quienes aún no la conocen como autora colombiana, ya que las cartas que evidencian su pensamiento permanecen aún extraviadas en la ciudad de Tunja. En estos manuscritos reposa un importante patrimonio literario que constituye una veta inexplorada por la disciplina teológica de nuestro país.

Además, no puede negarse que entre las luces y sombras del proceso evolutivo del catolicismo, en este caso en la Colombia de la época colonial, la Iglesia gozó de un importante poder e influencia, en virtud de los cuales logró determinar buena parte del escenario educativo y sociocultural de aquel entonces.

La época colonial, en el contexto colombiano, constituyó un panorama complejo, lleno de obstáculos y limitaciones, en el que las mujeres solo eran destinadas al matrimonio o a la vida consagrada, la mayoría de las veces, en una vida de clausura, sin otras opciones. Este contexto adverso hace aún más valiosa y admirable la literatura de la madre Francisca Josefa, así como su valentía para leer y escribir, incluso en medio de la realidad social e histórica en la que le correspondió vivir.

Hoy la condición femenina ha sido parcialmente revalorada en términos sociales, y pese a que la mujer ha incursionado en escenarios y roles antes vetados, permanece lejos del ideal de la liberación humana.

¹ Bohórquez, *Docentes extraordinarios*, 88.

En la praxis, persiste en nuestra sociedad la violencia de género, pese a la evolucionada visión humanizante del mismo catolicismo durante los últimos cincuenta años. En especial, después de la celebración del Concilio Vaticano II, hombres y mujeres seguimos luchando día a día por nuestra casi utópica idea de libertad, contra la prevalencia del desequilibrio y la inequidad.

Por esto, anhelamos que la vida mística de la madre Francisca Josefa del Castillo pueda exhortar la conciencia de la mujer de nuestros días, como aporte significativo a la infinita lucha por alcanzar una nueva humanidad. Esto es particularmente válido cuando se trata de apostar por la construcción de una sociedad que disponga cabalmente de los dones y talentos existentes al interior de nosotras, en la que sea posible cultivar dichos dones, al servicio de la sociedad colombiana y en respuesta al constante llamado que nos hace Dios de manera personal y comunitaria.

Con este horizonte, vamos a recorrer un camino que dará cuenta de quién fue la madre Francisca Josefa, cuál fue su experiencia mística, qué caracterizó su época, los autores contemporáneos a ella, y particularmente de sus letras, en su condición de voz femenina en medio del silencio de esa Colombia.

1. ¿QUIÉN FUE LA MADRE FRANCISCA JOSEFA?

Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara, conocida como la madre del Castillo (Tunja, 1671-1742) fue una monja mística y una escritora. Tomó los votos a los veinte años de edad. De ella se dice que fue abadesa del monasterio de Santa Clara de Tunja, en el cual vivió a partir de 1689. En sus escritos destacan los tormentos que le infligen visiones diabólicas, la descomposición de su cuerpo y el relato de sus raptos místicos. Dichos escritos son comparables con los escritores místicos más reconocidos del periodo colonial, y se refleja en ellos la influencia de Sor Juana Inés de la Cruz, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz.²

Destaca especialmente su obra *La venerable madre Francisca Josefa de la Concepción*, escrita por ella misma, una de las autobiografías

²Larousse, *Diccionario educativo del estudiante. Anexo Colombia cultura*, “Escritores destacados”, 29.

coloniales más interesantes, y los cinco volúmenes de *Los afectos espirituales*, publicados en 1817 y 1843, respectivamente, además del poemario *El cuaderno de Enciso*. Sus obras más completas solo fueron publicadas en 1968.³

En este breve resumen de su existencia cabe resaltar la importancia que la Iglesia otorgaba a la mujer consagrada de entonces, pues proponía la visión de la mujer colonial, como el ser que, gracias a “los valores irremplazables de la intersección y de la contemplación silenciosa, junto con la caridad activa bajo sus formas más discretas pero también más humanas”⁴, colaboraba con el silencio propio de la experiencia religiosa.

Así, la madre Francisca Josefa vivió una experiencia mística que constituye un valioso referente, cuyo análisis –desde su propio génesis religioso-cultural– puede tener gran significado para la teología cristiana.

2. ¿QUÉ SE PUEDE COMPRENDER POR EXPERIENCIA MÍSTICA?

La experiencia religiosa mística, con especial referencia al caso de la madre Francisca Josefa del Castillo, es una de las experiencias cristianas más complejas, porque todo lo que intenta aproximarla al gran misterio de Dios termina por convertirse en un camino lleno de desafíos y dificultades, en el proceso de su comprobación, en el cual surgen juicios de sospecha.

Por eso se puede decir que la experiencia mística se trata, primero, de una experiencia no puntual e incluso esporádica; es decir, no corresponde a un evento de la cotidianidad de la persona que la está viviendo sino se entiende particularmente como estado en el cual Dios conduce al ser humano y le lleva a experimentar un deseo ardiente por él.⁵

La literatura mística constituye un capítulo de la vida espiritual de la humanidad. El impulso hacia la divinidad, el deseo de perfeccionamiento moral, la angustia metafísica y el ascetismo preocupan a muchos, pero –sin embargo– pocos son

³ Ibid., 29.

⁴ Bouyer, *Diccionario de teología*, 464.

⁵ A esto se refieren los místicos cuando comentan que la experiencia de Dios ocurre, en el centro, el hondón o la substancia del alma, en la cima de la mente. Ver a Velasco, “Primera ponencia: Las variedades de la experiencia religiosa”, 32.

los que han llegado a la directa comunicación con Dios. Sin duda, el hecho místico se escapa a la comprensión de los no iniciados. Todos los místicos coinciden en calificar esta experiencia de inefable. No obstante, el estudio de la experiencia mística permite afirmar una cierta coincidencia en las etapas que se cumplen antes de llegar a la unión con Dios.⁶

La madre Francisca Josefa vivió intensamente una vida cristiana que se desarrolló progresivamente como deseo ardiente por Dios. Su experiencia la impulsó a narrar, escribir y describir lo que le estaba sucediendo en su interior, sin atemorizarse jamás ante la posibilidad de ser duramente juzgada por la sociedad de su tiempo o por las futuras generaciones.

...la mística hasta en sus estados más elevados no es más que la plena floración de la gracia del bautismo, preparada por una meditación de fe viva del Evangelio, alimentada por la práctica sacramental, y desarrollada por toda una vida entregada a las exigencias de la caridad divina derramada en nuestros corazones por el Espíritu. En una palabra, el mismo misterio cristiano, según San Pablo, no es otra cosa que Cristo en nosotros, esperanza de la gloria; la mística auténtica no es más que la experiencia cristiana que el mismo apóstol expresaba al decir: “No soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí.” (Ga 2,20).⁷

Al tomar esto en cuenta, se asumirá aquí la experiencia mística de la madre Francisca como adhesión profunda por Cristo, a la que se hace referencia en el Evangelio, para entenderla desde la perspectiva teológica católica. De ahí la importancia de tener en cuenta los pronunciamientos sobre la experiencia mística, sobre los cuales la teología plantea lo siguiente:

La palabra mística designa habitualmente, hoy día, toda experiencia, verdadera o supuesta, de Dios que se une a nosotros directamente. Misticismos, en general, se toman de un sentido más amplio y designan todo lo referente a la mística así entendida. Así se ha llegado a comparar la experiencia mística cristiana con experiencias aparentemente análogas que se pueden encontrar en el neoplatonismo antiguo, en religiones como el hinduismo o ciertas formas del islam, sin hablar de la experiencia del budismo, cuya índole religiosa puede discutirse, puesto que Dios (o los dioses) no desempeñan ningún papel en el budismo ortodoxo. Dando un paso más se negará que la experiencia mística

⁶ Galaz-Vivar Welden, “Francisca Josefa del Castillo una mística del nuevo mundo”, 1.

⁷ Bouyer, *Diccionario de teología*, 456.

posea nada de específicamente cristiano, o se le considerará como un elemento extraño que se ha introducido en la tradición cristiana por efecto de influencias neoplatónicas o más generalmente orientales.⁸

Por eso, al hablar de la experiencia religiosa de la madre Francisca Josefa, vamos a optar por tomar la expresión del apóstol Pablo: “No soy quien vive, es Cristo quien vive en mí” (Ga 2,20), tan apropiada para dimensionar el alcance de una experiencia de fe mística de quien se abandona confiadamente en la gracia del mismo Jesús. Dicho abandono queda plasmado en el universo de la poesía de la madre Francisca Josefa, como manera espontánea de hacer teología:

...la sagrada teología se apoya, como cimiento perenne, en la Palabra de Dios escrita, al mismo tiempo que en la sagrada tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo.⁸

Es importante revisar, en la época colonial colombiana, el momento crucial en el que la madre Francisca Josefa vivió y lidió con su cotidianidad. ¿Cómo era esa Colombia colonial? ¿Quiénes influenciaban o ejercían gran dominio social y cultural en esos días, en la formación cultural de su pueblo? ¿Quiénes eran los protagonistas más famosos de la literatura y el arte de aquella época?

3. LA COLOMBIA QUE LE CORRESPONDIÓ VIVIR A LA MADRE FRANCISCA JOSEFA

En el momento de plantearse este punto se piensa en una fuente bibliográfica que posea absoluta validez y reconocimiento académico. Por eso accedemos a la obra *El breviario de Colombia*¹⁰, excelente material de consulta y guía para revisar la época colonial colombiana.

Ahí encontramos que el periodo histórico colonial de Colombia comprende los años entre 1510 y 1810. Entonces, en Colombia, la Iglesia no se limitaba a administrar funciones netamente eclesiásticas, sino que

⁸ Ibid., 454.

⁹ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación” 87.

¹⁰ Hernández Lagos, *Breviario de Colombia*.

era administradora de grandes extensiones de tierra y vigilaba del buen comportamiento de la gente, es decir, los aspectos de índole moral.

En esa época, el rey ejercía como cabeza principal de la Iglesia en América, y era él quien escogía los obispos para sus nuevos territorios. Aquí la educación tuvo un carácter muy excluyente, pues grupos raciales como los negros no tenían acceso a la escuela, dada su condición de esclavos. A los mestizos, en cambio, sí se les facilitó el ingreso a la secundaria, en colegios como el Rosario y el San Bartolomé. Tanto españoles como criollos se educaron en las universidades creadas en la capital: la Santo Tomás, la Javeriana y el Rosario. “Durante el siglo XVII la Javeriana graduó 120 doctores en teología [...] los jesuitas fueron los que dieron la mayor orientación teológica a la naciente Iglesia colombiana en el tiempo de la colonia.”¹¹

No cabe duda de que, en Colombia, la Iglesia ejerció su tradicional señorío durante los procesos de la conquista y la colonia y hasta muy entrado el siglo XX. Los dominicos, los franciscanos, los agustinos y los jesuitas figuran como órdenes religiosas que actuaron en la Colonia, tras su establecimiento en este país.¹²

El periodo colonial ofrece el trasfondo sociocultural en el cual nació, vivió y escribió su poesía la madre del Castillo, así como el contexto vivo en el cual se hace religiosa y escritora esta maravillosa mujer. A continuación indagaremos por otros personajes cuya producción literaria se destacó en ese mismo contexto colonial.

4. PERSONAJES IMPORTANTES EN LA ÉPOCA DE LA COLONIA, EN EL ARTE, LA LITERATURA Y EL PERIODISMO

Es necesario revisar los personajes que han hecho historia durante el periodo colonial, tanto en el arte como en la literatura y el periodismo. No obstante, al indagar por ellos, se observa de inmediato la ausencia del nombre de la madre Francisca Josefa, cuyas obras no han sido registradas

¹¹ Galeano, *Tensiones y conflictos de la teología en su historia*, 265.

¹² Asentado el poder de los españoles y según la división política ordenada desde España entre 1510 y 1810, al territorio que hoy conforma Colombia se le dio oficialmente el nombre de Indias, y posteriormente, el de Nuevo Reino de Granada (Hernández Lagos, *Breviario de Colombia* (“La Colonia), 29-36.

entre las más importantes producidas en aquellos días, cuando el tema religioso predominó en la pintura, en la escultura y en las tallas de madera, en consideración a la gran estima que la Iglesia tenía por estas artes:

Entre las actividades más nobles del ingenio humano se cuentan, con razón, las bellas artes, principalmente el arte religioso [...] estas, por su naturaleza, están relacionadas con la infinita belleza de Dios que intentan expresar de alguna manera por medio de obras humanas. [...] por esta razón, la santa madre Iglesia fue siempre amiga de las bellas artes, buscó constantemente su noble servicio, principalmente para que las cosas destinadas al culto sagrado fueran en verdad dignas, decorosas y bellas, signos y símbolos de las realidades celestiales. Más aún: la Iglesia se consideró siempre, con razón, como árbitro de las mismas, discerniendo entre las obras de los artistas aquellas que estaban de acuerdo con la fe, la piedad y las leyes religiosas tradicionales y que eran consideradas aptas para el uso sagrado.¹³

En Colombia, durante la Colonia, los pintores más destacados fueron Gregorio Vázquez de Arce y Ceballos (1638-1711), José Joaquín Gutiérrez y Alonso Narváez. En el campo de la arquitectura colonial se destaca el fraile capuchino Domingo de Petrés, a quien le fue encargado elaborar los planos de la actual Catedral Primada de Bogotá; el remate de las dos torres fue remodelado por el arquitecto Alfredo Rodríguez Orgaz, en 1948.

Dado que en los campos de la literatura y el periodismo hubo muchas limitaciones –en estilo, calidad y contenido– los escritos predominantes fueron crónicas sobre los viajes de los conquistadores, historias de Europa y América, y unos pocos libros de poesía.

Es de resaltar que la primera imprenta llegó a la Nueva Granada en 1738, traída por la Compañía de Jesús, y esto explica parcialmente la poca divulgación de la obra literaria de la madre Francisca Josefa –poesía mística, apenas recién desarrollada–, en especial si se toma en cuenta que ella murió en 1742.¹⁴ De otra parte, en ese contexto social e histórico,

¹³ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación” 121.

¹⁴ El pionero del periodismo en Colombia fue el cubano Manuel del Socorro Rodríguez (1758-1819), invitado en 1790 por el virrey José de Ezpeleta. Otros impulsores del periodismo colombiano fueron: Francisco José de Caldas, quien editó *El semanario del Nuevo Reino de Granada*, y Antonio Nariño, creador del famoso periódico *La Bagatela* (Hernández Lagos, *Breviario de Colombia* (“La Colonia”), 39-41.

el protagonismo de las escasas realizaciones literarias se lo llevaron los hombres, como se puede apreciar en el siguiente cuadro.

Principales obras literarias en la Colonia ¹⁵	
AUTOR	OBRA
Juan Rodríguez Freyle	<i>El Carnero</i>
Lucas Fernández de Piedrahíta	<i>Historia general del Nuevo Reino de Granada</i>
Juan de Castellanos	<i>Elegías de varones ilustres de Indias</i>
Gonzalo Jiménez de Quesada	<i>El antijovio</i>
Francisco José de Caldas	<i>Influencia del clima sobre los seres vivos</i>
José Celestino Mutis	<i>Flora de la expedición botánica</i>

Al detallar este marco de reconocimiento literario, concedido exclusivamente a varones de la época, se observa que el nombre de la madre Francisca Josefa fue el gran ausente. Por eso, el valor de revisar la tesis de Maestría en Literatura de Inés Fonseca Zamora, que ayuda a visibilizar el gran aporte literario de esta monja, y cuya intencionalidad queda planteada en los siguientes términos

Espero provocar en el lector el deseo de leer la obra de la mística y valorar su aporte “re-conociendo” su lucha, su padecimiento y su dolor femenino. Reconocer su escritura, desde una ética del género, identificando en el hilo de la denuncia el imaginario falo-céntrico que ha acallado y ha excluido a la mujer de los lugares donde hace presencia amenazando el discurso masculino. Asistirla y contemplarla en su silencio y en su relación con lo divino que a veces no llegamos a comprender. ¿Por qué? Tal vez, el lenguaje místico, efecto de una especie de levitación corporal, de un raptó, trance y éxtasis divino, raya con lo inefable, lo inaudible, que al traducir las experiencias humanas de los seres hablantes los traiciona en su pretensión de decirlo todo en su relación comunicativa con Dios, el mundo y consigo mismo. Por tanto, el inicio de una nueva lectura se hace desde un allá que me convoca, que brota como destello de letra y guía la escucha y no bajo la impronta mental de un lector que desea imponerse y obliga a decir lo que la escritora no buscaba.¹⁶

La intencionalidad de Fonseca Zamora no es otra que re-situar a la madre del Castillo como una de las mujeres protagonistas de su

¹⁵ Ibid., 41.

¹⁶ Fonseca Zamora, “En los bordes de la escritura mística de la madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (1671-1742). El susurro del silencio”, 18.

tiempo por medio del estudio literario de sus obras. Ella fue una mujer silenciada por la historia, en una sociedad donde la cultura era absoluta responsabilidad del rey; porque durante la Colonia, el desarrollo socio-cultural era responsabilidad del encomendero, quien contraía –entre otras– la obligación de fundar escuelas elementales para la enseñanza de la doctrina cristiana, la lengua española, la lectura, la escritura y nociones de aritmética. En este sentido, Fonseca afirma:

En los siglos que vive Francisca Josefa (XVII y XVIII) es evidente la dominante posición misógina que aparta a las mujeres de las actividades literarias y públicas. Sobre este hecho hay diversas fuentes, una de ellas, el hecho contundente de que la mayoría de los escritores conocidos son hombres. Pero, ¿cómo pudo, la madre del Castillo llegar al aprecio y a la valoración del ejercicio de la escritura? Con apoyo en el escrito de la monja: su posibilidad temprana de acercarse a las comedias de la época y a las obras de Teresa de Jesús. Primero, a través de las lecturas que le hacía su madre, y luego, por deseo propio, a pesar de las restricciones de las mujeres frente a la lectura.¹⁷

Aquí radica la importancia de la obra de la madre del Castillo. Se haría escritora, aun en contra de la exclusión reinante, y se daría a la tarea silenciosa de plasmar en sus obras la vida que acontecía en el escenario del claustro, mediante manuscritos cuya producción llenaba las horas de cada uno de sus días.

La obra de la monja colombiana es un patrimonio cultural que debe ser rescatado por cuenta de los académicos teológicos. Al hacerlo, también se puede reflexionar sobre la Colombia que fuimos y la Colombia que podemos llegar a ser en términos socioculturales. Porque el ser religioso se impulsa a sí mismo, pese a sus adversidades, gracias a las dinámicas internas, por un amor más fuerte que las propias capacidades, como es el caso de esta mística. Eso es, precisamente, lo que hace al místico, un ser decidido ante todo a hablar, a salir de sí mismo, por encima de cualquier dominación. Dice Fonseca:

Los escritos dan cuenta de algunos aspectos del entorno cultural y algunas características de la provincia de ese entonces. Dentro de ella, la vida y acontecer cotidiano del primer convento de Clarisas fundado en el Nuevo Reino de Granada, en la ciudad de Tunja [...]. Todo en el marco de la confesión centrada

¹⁷ Ibid., 24.

en lo pecaminoso, en lo que se encuentra fuera del júbilo, el reconocimiento y la santidad.¹⁸

Y añade Fonseca, retomando el Capítulo XXV de la autobiografía de la madre del Castillo:

Dio tantas voces y se levantó tal murmullo de criadas y gritos, que yo me hallé cortada, y no tuve más alivio que meterme en una tribuna, más desde allí oía tales voces en el coro, tal algazara y cosas que se decían de mí, que estaba medio muerta de oírlas, y no saber en qué pararía aquel furor y gritos; cuando fueron a buscarme la madre vicaria, la religiosa que he dicho y un tropel de criadas, con linternas y luces. Las cosas que allí me dijeron fueron sin modo, y la cólera con que iban: ello paró o se le dio principio (que no se acabó con eso) en venir todas aquellas criadas a la celda y sacar la cama de la novicia, y no dejar más cosas de las necesarias. El alboroto y ruido que traían era como si hubieran cogido un saltador. Las cosas que me levantaron no son para dichas, yo no hallaba dónde acogerme, porque la celda había quedado llena solo de pavor y con el susto no me podía tener ya en pie. Mis criadas habían levantándose también contra mí [...] luego caí enferma de una enfermedad, que el sudor que sudaba me dejaba las manos como cocidas en agua hirviendo. La boca se me volvía a un lado y me daban unos desmayos que duraban tres y cuatro horas largas. En estos desmayos tiraba a ahogarme una criada que había allí, amiga de aquellas religiosas que digo, porque me tapaba la boca y las narices con toda fuerza; y si su ama, que era en cuya celda yo estaba, no lo advirtiera, según me decía después, no sé qué hubiera sido. No pienso que no tiraría a ahogarme sino solo mortificarme.¹⁹

Al leer “porque me tapaba la boca y las narices con toda fuerza”, en la autobiografía de la madre del Castillo, toman sentido, las palabras de Fonseca:

La doncella del Castillo buscó una vida retirada, en el silencio de la clausura, alejándose de la ruidosa, intrincada y confusa vida social de Tunja, en busca de la ciudad de Dios. Pero encuentra que también allí los seres con quienes compartirá el resto de su vida, algunas religiosas y sacerdotes, crean ambientes de confusión, chismes y tormentos que la conducirán a ser más vehemente en su búsqueda y abandono en el silencio divino para dejar en él su dolor y fundirse en su presencia ausente y llamada.²⁰

¹⁸ Ibid., 31.

¹⁹ Ibid., 31-32 (Capítulo 24, “La vida”).

²⁰ Ibid., 33.

¿Cuánto bien nos hace quien no nos hace el bien? Resulta un tanto contradictorio este interrogante. Ciertamente, los seres humanos que atormentan nuestra vida son barreras espirituales que debemos superar. Cada obstáculo que surge en la relación con otros, en el camino de la experiencia religiosa, es un desafío para la propia interioridad, y constituye oportunidad para fortalecer el autodomínio. Sin duda, experimentar la convivencia con seres humanos tan complejos, que dificultaban su diario vivir, en el convento de las Clarisas en Tunja, paradójicamente llevó a la madre Francisca Josefa a ahondar su propia experiencia mística. En su tesis, Fonseca puntualiza lo siguiente:

La doncella “del Castillo” quiso salir del mundo terrenal, con la ilusión de hallar el Cielo en el claustro y allí se encontró con un mundo más cerrado, contrapuesto a la ciudad de Dios que pensó habitar. Su equivocación se dio porque la interpretación no es la experiencia, como dice Panikkar, pero su escritura mostrará que toda conciencia es conciencia y experiencia de interpretación. Desde esa ciudad y claustro inhumanos, buscó en sí misma la ciudad divina para el ansiado encuentro con el celestial esposo, en quien y con quien deseará complacer todas sus esperanzas. Este es el camino que “del Castillo” de sí misma, desde la Colonia de la Nueva Granada a la actualidad, recorre nuestra escritora.²¹

Como bien narra Fonseca, la madre Francisca Josefa asumió entonces su propio cuerpo como templo y morada de la divinidad, y lo usó para manifestar su experiencia mística, como anota Fonseca:

Entre los dos caminos, fantasea entre la vida de beata y la vida consagrada dentro de una comunidad religiosa. En la decisión de vida retirada en la clausura (única posibilidad aceptable en el momento, pues la vida de las beatas rayaba en la sospecha) se debate entre la soledad y la compañía divina. En su soledad conventual experimenta la ambivalencia del llamado de las voces humanas y divinas, la lucha entre el cuerpo, los afectos y el espíritu. Y en este fantaseo silencioso se produce la experiencia de la escritura mística.²²

²¹ Ibid., 35.

²² Acceder a la educación superior en la época colonial era la única forma de ejercer un “alto empleo”. Para lograrlo, se necesitaba cumplir con los siguientes requisitos: ser varón; acreditar linaje español; estar bautizado en el catolicismo; descender de padres y abuelos católicos, bautizados y casados por el catolicismo; ser blanco; no tener algún familiar de credo indio, musulmán o protestante; tener sangre sin mezcla india o negra, mulata o mestiza; pertenecer a familia de nobles o caballeros; sus padres no debían haber utilizado manos para trabajar; en la familia alguien debía tener algún título oficial o real; no tener familiares juzgados por algún motivo;

Es admirable la personalidad de la madre Francisca Josefa. Su búsqueda de la divinidad es ejemplarizante para nuestros días, ya que a pesar de ser una mujer a quien su realidad histórica solo le ofrecía dos opciones como proyecto de vida, estuvo absolutamente resuelta y convencida de que en la vida consagrada, como parte de su comunidad religiosa, lograría seguir aproximándose al misterio de Dios, con la ayuda de su esencia poética y una radical actitud de abandono y entrega absoluta.

Nos cuestiona profundamente la vida mística de Francisca Josefa, que contrasta con nuestra actitud hoy, ante una realidad en la que hombres y mujeres contamos con infinitas opciones, como proyecto de vida. Ante nosotros se abren numerosos caminos, pero estos no nos conducen a ninguna parte. Son caminos llenos de vacíos existenciales, producto de la sociedad globalizada, en la que todo parece estar dicho y hecho. Por eso, a esta sociedad se le dificulta soñar, inspirarse, donarse, consagrarse, incluso en las más humildes de las funciones, trabajos o tareas, que siempre plantean la compleja tarea de elegir. Esta sociedad del siglo XXI nos agobia con el mar de la información, la comunicación, la inmediatez y la vertiginosa obsolescencia de lo creado, con el anuncio de un bien mejor que el inmediatamente anterior, y con la constante presión que ejerce para desechar y volver a elegir entre un millón de opciones nuevas.

Si de elegir se trata, entre todas las opciones del mundo, ¿cabe cuestionarnos realmente a qué o a quién elegir como verdadero centro de la vida? Porque en la medida en que vamos de camino al encuentro con la divinidad, nuestra sed de liberación –producto del desierto causado por la asfixiante dominación cultural humana– solo podrá ser saciada a partir de hacernos seres conscientes de nuestra precaria realidad. La madre del Castillo debió plantearse temas similares, y cada una de las letras de su poesía expresa la mujer consciente y enamorada de la realidad de su tiempo que ella fue.

Entendí: que debía llegar a su centro, y a su Dios el alma desnuda y despojada de toda estimación, y que esta es solo como las hojarascas, o telas de viento, que

ser de buenas costumbres y moral intachable; no haber sido expulsado del colegio o de alguna orden religiosa; no tener alguna enfermedad permanente, contagiosa o alguna clase de invalidez; no tener algún familiar acusado de traición a la Corona (Fonseca, “En los bordes de la escritura mística de la madre Francisca Josefa de la Concepción Del Castillo”, 39-40).

la estafan y le quitan la verdad del espíritu, y la privan de la luz que participa de la verdad eterna.²³

Las letras de la madre del Castillo motivan una reflexión del quehacer teológico y de la realidad del ser místico, porque vivimos en una sociedad llena de conocimientos e información, pero preocupantemente apartada de las bases y la esencia misma del amor, lo que nos expone a un peligro latente que no pueden desmentir los medios de comunicación en nuestros días. El ser humano emprende numerosas tareas, ¿pero cuánto ama realmente lo que hace, le guste o no? Al hablar sobre la madre del Castillo, indudablemente nos referiremos a la experiencia del amor más profundo e indescriptible que se manifiesta en todo su trabajo, al mundo poético de las letras escritas por esa alma inspirada en el amor de Dios.

5. LETRAS QUE SON COMO VOZ, EN EL SILENCIO DE LA MADRE FRANCISCA JOSEFA

Al llegar a este punto se hace necesario abrir espacio a la voz de la mística. Vamos a leer en exclusiva a la monja, a la mujer, que encuentra en el universo de las letras un camino de expresión que le ayuda a salir de su silencio, su soledad y su encierro. Por tanto, en este apartado serán precisamente sus letras las verdaderas protagonistas, pues fue la escritura –considera Fonseca– la que brindó a sor Francisca Josefa las claves de su propia búsqueda:

...descubre que la lectura requiere soledad y que esa soledad es un encuentro consigo misma y el camino hacia Dios. Por el camino de la lectura-escritura, la madre Francisca Josefa descubre lo trascendente, lo que hay de silencio en el universo, lo que hay de omnipotencia divina: el poder de la imagen del Creador nombrando el mundo de las cosas aparta las tinieblas de la luz.²⁴

En nuestros días resulta tan difícil vivir esos atesorables momentos de verdadera soledad y silencio, porque nuestra bulliciosa cotidianidad

²³ Galaz-Vivar Welden, “Francisca Josefa del Castillo, una mística del nuevo mundo”. Ver a Josefa de la Concepción Castillo y Guevara, *Afectos espirituales*, 43, 119, 153, citada por Fonseca, “En los bordes de la escritura mística de la madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo”.

²⁴ Fonseca, “En los bordes de la escritura mística de la madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo”, 57.

por momentos no es más que una maleta de artefactos que, en vez de ayudar a comunicarnos, terminan por aislarnos y distanciarnos unos de otros, e incluso de nosotros mismos. Creamos espejismos en las redes sociales, donde también ha migrado inevitablemente la violencia común de nuestros días, de la misma manera que las máscaras sociales. Porque el ser se evade de lo que en realidad es, y en la actual cultura del conocimiento y la información se recurre a las redes sociales como mecanismo de escape a la soledad, algo semejante a lo que hacía con su pluma la madre del Castillo cuando escribía el “Afecto 23”:

Si hablare no descansará mi dolor, y si callare no se apartará de mí; ¿quién puede retener lo que concibe en su corazón? Y cuán difícil es explicar con palabras, y encerrar en términos humanos y comunes el concepto del corazón. Aunque la lengua escriba como la pluma del veloz escribiente, ¿quién podrá encerrar en las voces, o abrir con ellas el conocimiento de lo que entiende que es Dios, sumo bien para el alma?²⁵

Algo parecido a lo que se plantea la madre del Castillo ocurre en la mente del teólogo, en la que lo propio, lo esencial y lo connatural, de ese hombre o mujer, pueda ser manifestado mediante sus procesos escriturales, experiencia liberadora que cada cual ejerce a su propio ritmo, el ritmo de su corazón, de sus afectos, de su profunda emotividad... Ya sea en prosa o en verso, es necesario que los teólogos se motiven a cultivar y a practicar la lectura y la escritura desde el deseo interior de su experiencia de comunión con la divinidad, y que logren tomar una sana distancia de las fundamentales e importantes producciones académicas, que obviamente están sujetas a normas, a referenciaciiones y a evaluaciones por parte del personal competente para autorizar tales publicaciones. En la experiencia mística de la madre del Castillo está presente la otra lectura-escritura del teólogo, que supuestamente debería dar signos concretos de su choque con la realidad histórica de su tiempo, uno que anuncie la justicia y la verdad a la vez que denuncie la injusticia y la mentira.

Causa curiosidad cómo afectó la escritura de la madre del Castillo el contraste de la literatura de los grandes místicos, a la cual la introdujo su

²⁵ Castillo y Guevara, *Afectos espirituales* (ver “Afecto 22” en la edición de 1962 y “Afecto 23” en la edición de 1968, ambas editadas por Darío Achury Valenzuela), citado por Fonseca, “En los bordes de la escritura mística de la madre Francisca Josefa de la Concepción Del Castillo”, 42-43.

madre, y los textos de comedia a los que acudió, en su necesidad de leer, cuando su madre dejó de apoyar su educación debido a un padecimiento de salud, según relata con profunda preocupación, ya que esos textos de comedia no eran estimados como práctica o hábito que favorecieran las buenas costumbres, la moral y la educación de su tiempo. Así lo sor Francisca Josefa en su autobiografía, *La vida*, en los capítulos I y II.

Leía mi madre los libros de Santa Teresa de Jesús, y sus Fundaciones, y a mí me daba un tan grande deseo de ser como una de aquellas monjas, que procuraba hacer alguna penitencia, rezar algunas devociones, aunque duraba poco. Así llegué a los ocho o nueve años, en que entró en casa de mis padres el entretenimiento o peste de las almas con los libros de comedias, y luego mi mal natural se inclinó a ellos, de modo que sin que nadie me enseñara aprendí a leer, porque a mi madre le había dado una enfermedad, que le duró dos o tres años, y en este tiempo no pudo proseguir el enseñarme, y me había dejado solo conociendo las letras. Yo, pues, llevada de aquel vano y dañoso entretenimiento, pasaba en él muchos ratos y bebía aquel veneno, con el engaño de pensar que no era pecado.²⁶

La madre Francisca Josefa, además de hacer el gran descubrimiento que daría voz a su silencio, gracias al universo de los textos, reflexiona de manera profunda sobre lo que ha leído hasta entonces, ante lo cual Fonseca cree advertir una fuerte tensión existencial:

Nuestra escritora se defiende de “la peste de las almas” –los libros de comedias–, de ese saber “pagano”, prohibido, diabólico y amenazante para alcanzar la sabiduría divina con la que “nuestro Señor” le da a través del “amor y conocimiento de los muchos y grandes santos que había en esta santa religión”.²⁷

Y todo esto ocurre –dice Fonseca– porque la madre del Castillo ahora está descubriendo otra clase de literatura que la inspira a escribir, como lo hace.

Así permite vislumbrar la articulación de pensamientos y sentimientos escondidos tras las capas del salterio, del devocionario, del recuerdo, la memoración de la vivencia secreta, de la oración, la lucha y los desvelos de la religiosa clarisa colonial.²⁸

²⁶Castillo y Guevara, *Su vida* (capítulos I y II), citados por Fonseca, “En los bordes de la escritura mística de La Madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo”, 49.

²⁷Ibid., 56.

²⁸Ibid.

Qué maravilloso proceso vivió la mística de Tunja, aun en medio de sus más áridas realidades. Gracias a su obra, se da rienda suelta a una experiencia de diálogo liberador consigo misma, en el cual es tenue la línea donde termina ella y comienza Dios. Al respecto, Fonseca anota:

...quién dice qué, desde dónde lo dice, cómo, cuándo y a quién se lo dice, vehiculizando así una acción comunicativa, porque el ser hablante o el que escribe se interpela y a su vez, se encuentra profundamente interpelado, lográndose así, algo más que una simple función sociocultural, sino que se constituye en una manifestación auto-simbólica del ser humano. Cuando hablamos agenciamos deseos, intencionalidades y ejercitamos acciones de dominio hacia quienes exigimos escuchar para comunicarnos, para transmitir lo que sentimos y pensamos. Y, los rodeos, las interferencias, los lapsus, se manifiestan como una sintomatología de nuestra vida individual, grupal o colectiva. Dime cómo hablas y te diré cómo amas, cómo sufres, cómo piensas; cuáles son tus sueños y tus utopías; qué ocultas y qué manifiestas debajo de tal máscara cuando te presentas como personaje en el teatro del mundo.²⁹

Fonseca, al hacer un profundo estudio de esta dinámica, en la poesía de Sor Francisca, decide mostrar las letras que la madre del Castillo escribió en el Capítulo XVII de su autobiografía:

También había tomado nuestro Señor otro medio para sacarme de aquellas conversaciones, y este fue, en medio de ellas ver yo a vuestra Paternidad junto a mí (no sé si dormida o despierta) reprendiéndome con severidad y caridad, y acordándome de lo que debía a Dios; con esto tomé más horror a aquellas cosas, aunque yo se lo tenía grande, y tanto, que para escribirle a vuestra Paternidad (que ya había vuelto a Santa Fe) el desconsuelo en que me hallaba; me acuerdo que me puse a llorar sobre el tintero, para mojarlo con las lágrimas que lloraba, porque estaba seco, y temía yo tanto el abrir la celda, ni pedir nada, para no dar lugar a que entraran, que más quise mojarlo con mis lágrimas y escribir con ellas; cosa que podía hacer con facilidad, por lo mucho que lloraba.³⁰

Tras leer el anterior texto, Fonseca comenta:

Dar sentido al mundo y mundo al sentido. Destejer lo autobiográfico y elevar el potencial creativo de la obra, dejar de lado todo lo irracional que desde el fondo visceral de los cuerpos para convertir el texto en queja surgida de un trasfondo biológico. El cuerpo está en el texto, escribe el texto con lágrimas y

²⁹ Ibid., 58.

³⁰ Ibid., 66.

con sangre (los fluidos más íntimos del ser y esenciales en el “ser santo”) sabedor de que será juzgada.³¹

Además, explica la concepción que el mundo colonial tenía para una mujer como la madre del Castillo:

La escritura, en manos de la mujer, se vuelve diabólica, el juicio sobre esa escritura y sobre aquella que la produce, en el imaginario de quienes no saben leer-escribir, es el infierno. Por ello necesita hacer las referencias a los textos permitidos en el marco de su condición y su determinación de ser santa. Requiere la ayuda divina y la asistirán en sus escritos La Virgen, Jesús y los ángeles. Necesita el aval de los confesores y sobre todo, a través de ellos, la certificación del divino Esposo.³²

La de la madre del Castillo es una obra literaria que innegablemente cuenta con la humildad de quien amerita asesorarse para escribir, ya sea del confesor, ya sea de la experiencia de refugiarse en la divinidad y en las sagradas escrituras, o en la vida mística de otros hombres y mujeres. Ante todo, se debe resaltar que ella no es ajena a buscar en otros alguna luz para sus ideas íntimas, e ilustrar, con el don de la palabra, esos sentimientos profundos que la asaltaban en el curso de una vida admirable, pero llena de silencio, dolor y soledad. Indiscutiblemente, sor Francisca Josefa necesitaba plasmar la suma total de su amoroso padecimiento.

CONCLUSIONES

Tal vez “concluir” no es exactamente la palabra que deba ser empleada, ya que apenas se deja abierta una diminuta rendija por la que pasa la luminosa obra de Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara. De otra parte, “la Iglesia pretende sistemáticamente que cada disciplina se cultive según sus principios, sus propios métodos y su propia libertad de investigación científica de manera que cada día sea más profunda la comprensión de las mismas disciplinas”.³³

Entonces, deja abierta toda oportunidad de continuar investigando libremente la obra de sor Francisca con la finalidad de motivar e inquietar

³¹ Ibid., 70.

³² Ibid., 70.

³³ Concilio Vaticano II, “Declaración *Gravissimim educationis momentum*, sobre la educación cristiana de la juventud”, 382.

a quienes, como teólogos, no la conocían, de manera que se diera alguno o alguna a la tarea de salir a buscar el material manuscrito que no ha sido posible recuperar, sin saber dónde fueron a parar las cartas de la monja de Tunja. Lógicamente, para hacer algo así, se necesita de mucho valor, el mismo que está presente en el Capítulo XII de la autobiografía de la madre del Castillo:

Sea tu muro como hierro, que así será pasión para los enemigos interiores, y resistencia para los exteriores. Pon tu rostro como piedra durísima, para recibir el golpe de cualquiera vejación; imita el no moverse, ni para huir, que asegunde el castigo, ni a mostrar que lo sientes, ni con palabras, ni con acciones: sea solo el dolor tuyo en tu secreto, y cuando tu amado te visite, en la tribulación, escóndelo en tú pecho, y sea para ti sola, y tú para él solo; que si la vara de su corrección te hiere, dará la piedra agua con que se riegue la tierra, siempre sedienta, que con esta agua, como lluvia voluntaria, perfeccionará Dios con ella su heredad cuando está enferma; y tu alma, hecha ciudad de Dios, será alegre con el ímpetu de estas aguas. Ten silencio para no reprobar lo que te aflige, ni mostrar con razones que las tienes.³⁴

Es lo que Fonseca nos plantea como la capacidad de escribir sufriendo y de hablar desde el silencio:

Entre el silencio y el ruido, colocando el ruido de lado de lo que impide la contemplación y la meditación. Entre la oración y el mea culpa. Entre la meditación y el silencio como el principio de la creación misma y como la fortaleza frente a la calumnia, a la incomprensión y a los juicios de confesores y hermanas en religión, se manifiesta el sentimiento de la humildad, la perseverancia, el castigo y la grandeza de la venerable madre Francisca Josefa de la Concepción.³⁵

Al final de esta reflexión, resta reconocer la urgencia de hacer visible el trabajo literario de una mujer ante todo religiosamente íntima, profundamente espiritual, de una hija de su tiempo, la Colombia colonial; una hija de Tunja, que aportó culturalmente bases literarias que hoy no tienen necesariamente por qué quedar en el olvido, y menos aún en escenarios tan vitales como el mundo académico donde se lleva a cabo la disciplina teológica.

³⁴ Ibid.

³⁵ Fonseca, "En los bordes de la escritura mística de La Madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo", 72-73.

Así, vale la pena el arduo oficio de su obra, para cerrar este espacio escritural, con el comentario de la propia autoría de Inés Fonseca Zamora, otra mujer del siglo XXI que se atrevió a desempolvar de las crudas arenas del tiempo, tiempo hecho historia, aquellos manuscritos, recopilados especialmente por Darío Achury Valenzuela.

Francisca Josefa pasó a la historia de la literatura, sobreestimada como poeta, hasta cuando Achury Valenzuela detectó la influencia exagerada de la Biblia en su creación. [...] lamentablemente el gobierno del departamento de Boyacá, Colombia, no preserva lo suficiente las huellas que Sor Josefa dejó en el claustro de Santa Clara, donde habitó, y se corre el riesgo de que el gorgojo lo termine.³⁶

Consciente de todo esto, Inés Fonseca nos pregunta, como experta en literatura, al final de su tesis: ¿Qué es exactamente lo que hace falta por hacer para retomar en cualquier momento los cabos sueltos de la vida y la obra de la madre del Castillo?

¿Qué queda por decir? ¿Es posible que las mujeres religiosas que no fueron y aún hoy no son escuchadas en su voz femenina puedan ser convocadas a los espacios académicos para ser reconocidas y valoradas? En ella podemos leer los desgarres de la conciencia de una época, los avatares de la humanidad. Son muchas, entre otras: Madre Margarita María del Sagrado Corazón de Jesús, Madre Angélica del *Agnus Dei*, la reciente canonizada Laura Montoya, Sor Francisca de Paula... Ellas, y otras más, escritoras que esperan sus lectores, luego de escuchar sus confesores. ¿Qué queda por hacer? Estudiar de la madre de Castillo sus cartas, buscar la correspondencia con la superiora de las Carmelitas Descalzas que ella refiere en su *Vida*, realizar un estudio profundo de sus *Afectos espirituales*, hacer un estudio en el que se integren la iconografía y los mensajes mensuales de la Iglesia con la idiosincrasia de la época, el dolor y la enfermedad, sus sueños y visiones, la simbología del fuego, del corazón en sus escritos... en los de otras mujeres religiosas. ¿Qué aporta la mística al hombre de hoy, al literato? Cuando no se tiene un sitio a donde ir, cuando los ojos no dejan de derramar lágrimas de día y de noche frente a la conciencia de la soledad, de la vida-muerte personal y de la humanidad, cuando no podemos cesar en la búsqueda de la esencia de la humanidad, de cómo hemos venido construyéndonos-destruyéndonos, un solo libro, una parábola, un acontecimiento, un versículo, [...] pueden ser la vela que nos lleve a la orilla del océano de la vida, sacándonos de la deriva. Una sola vela puede conducirnos a las riberas que acogen e invitan a continuar explorando.³⁷

³⁶ Cavarico, "Ensayo sobre la poesía", 15.

³⁷ Fonseca, "En los bordes de la escritura mística de la madre Francisca Josefa de la Concepción del Castillo", 70.

¿Quién se animará ahora a dar un paso más allá, desde el ámbito teológico? Esto, para seguir rastreando las huellas luminosas de Francisca Josefa de la Concepción Castillo y Guevara, nuestra auténtica mística colombiana.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso Schökel, Luis (trad.). *La Biblia de nuestro pueblo*. Bilbao: Mensajero, 2008.

Bohórquez Ortiz, Héctor. *Docentes extraordinarios*, Bogotá: Ediciones Paulinas, 2011.

Bouyer, Louis. *Diccionario de teología*. Barcelona: Herder, 2002.

Castillo y Guevara, Francisca Josefa de la Concepción. *Afectos espirituales*. _____ . *Su vida*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

Cavarico, Edda. “Ensayo sobre la poesía.” *La tertulia tienes la palabra* 15 (2014): 1-15. Disponible en: *Ave Viajera*, <http://www.aveviajera.org/sitebuildercontent/sitebuilderfiles/sorjosefadelcastillo.pdf> (consultado el 2 de junio de 2014).

Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación.” En *Concilio Vaticano II. Documentos completos*, 76-82. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1981.

_____. Concilio Vaticano II, “Declaración *Gravissimum educationis momentum*, sobre la educación cristiana de la juventud.” En *Concilio Vaticano II. Documentos completos*, 381. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1981.

Fonseca Zamora, Inés. “En los bordes de la escritura mística de la madre Francisca Josefa de la Concepción Del Castillo (1671-1742). El susurro del silencio”. Tesis para obtener el título de Maestría en Literatura, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2013. Disponible en: *Pontificia Universidad Javeriana*, <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/8191/1/FonsecaZamoraInes2013.pdf> (consultado el 2 de junio de 2014).

-
- Galaz-Vivar Welden, Alicia. "Francisca Josefa del Castillo, una mística del nuevo mundo." *Thesaurus* Tomo XLV, No. 1 (1990): 149-161. Disponible en: *Centro Virtual Cervantes*, http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/45/TH_45_001_181_0.pdf (consultado el 2 de junio de 2014).
- Galeano, Adolfo. *Tensiones y conflictos de la teología en su historia*. Bogotá: San Pablo, 2008.
- Hernández Lagos, Silva. *Breviario de Colombia*. Bogotá: Panamericana, 2002.
- Larousse. *Diccionario educativo del estudiante*. Buenos Aires: Larousse, 2004.
- Marquinez Argote, Germán; Luis José González Álvarez; Francisco Beltrán Peña; y Emilio López de Ipiña. *El hombre latinoamericano y su mundo*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1980.
- Velasco, Juan Martín. "Primera ponencia: Las variedades de la experiencia religiosa". En *Experiencia religiosa*, editado por A. Dou, 19-90. Madrid: Pontificia Universidad de Comillas, 1989. Disponible en: http://books.google.com.co/books?id=nj0iGddBtNYC&pg=PA11&lpg=PA11&dq=Velasco,+%E2%80%9CLas+variedades+de+la+experiencia+religiosa%E2%80%9D.&source=bl&ots=_tGQCX6LRp&sig=fZPeLcz-UjYunqLh4VicgDigmN8&hl=es&sa=X&ei=urJrVPOOB4KqgwSzyoLYBQ&ved=0CCgQ6AEwAg#v=onepage&q=Velasco%2C%20%E2%80%9CLas%20variedades%20de%20la%20experiencia%20religiosa%E2%80%9D.&f=false (consultado el 2 de junio de 2014).

TEOLOGÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA

LA REVELACIÓN DE DIOS COMO MAYÉUTICA HISTÓRICA*

*Juan Esteban Santamaría Rodríguez***

Fecha de recepción: 25 de julio de 2014
Fecha de evaluación: 15 de septiembre de 2014
Fecha de aprobación: 7 de octubre de 2014

Resumen

El artículo propone una teología de la realidad histórica para comprender cómo opera la revelación de Dios en la persona, especialmente en la que es víctima del conflicto armado. La aproximación a las categorías realidad histórica, mayéutica histórica, e inteligencia sentiente será vital, pues por medio de ellas podrá identificarse el proceso de autocomunicación de Dios desde los dinamismos históricos del sujeto. Finalmente, será reconocida la realidad histórica como lugar teológico y su constitución como opción fundamental para consolidar el modo por el que la teología tiene la posibilidad de hacerse cargo de la realidad y de transformarla en escenarios de vida más humanos (teopraxia).

Palabras clave: Revelación histórica de Dios, realidad histórica, mayéutica histórica, inteligencia sentiente, teopraxia.

* El presente artículo es producto del trabajo de grado “La inteligencia sentiente de la persona víctima del conflicto armado: aportes para una teología de la realidad histórica”. Este fue asesorado por el profesor Óscar Albeiro Arango Alzate, docente de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.

** Estudiante de la Maestría en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana; Licenciado en Teología de la misma universidad. Docente e investigador en los programas de Licenciatura en Filosofía y Educación Religiosa y Licenciatura en Teología de la Facultad de Educación, adscrita a la Vicerrectoría de Universidad Abierta y a Distancia de la Universidad Santo Tomás.

INTRODUCCIÓN: LA REVELACIÓN HISTÓRICA DE DIOS COMO MAYÉUTICA HISTÓRICA

Formular la comprensión de la *revelación histórica de Dios* como *mayéutica* histórica supone caracterizarla a partir del significado particular que evocan cada uno de los términos en cuestión. Según Torres Queiruga, este proceso se caracteriza teniendo en cuenta que el significado de “mayéutica” está dado en función del modo como la persona es capaz de descubrir y dar a luz la verdad que lleva en sí misma acerca de la realidad y de su existencia.¹

El calificativo de “histórica”, si se toma como referencia el pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría, permite describir que este proceso (la revelación de Dios) no está dado solo en función de la enseñanza para develar un conocimiento o acontecer específico, sino también como ejercicio de reflexión crítico para poder comprender su dinamismo histórico en una realidad concreta. Este proceso supone que el trabajo intelectual es una posibilidad de liberación ante la particular realidad histórica y un modo para dinamizarla hacia su transformación.²

Hay que reconocer que la mayéutica histórica es un proceso mediante el cual develar o dar a luz el conocimiento se constituye en posibilidad para liberar intelectualmente una situación histórica de forma crítica. Por ello se puede afirmar que la *revelación histórica de Dios* se comprende como mayéutica histórica e implica reconocerla operativamente en el dinamismo intelectual de la persona desde una comprensión evangélica y en el marco de la experiencia particular de fe.

En este sentido, la mayéutica histórica desde el marco teológico, es un principio práctico por el cual puede comprenderse el modo como es posible aprehender, desde el propio ser de la persona (experiencia de fe), el acto de la revelación histórica de Dios en su realidad. En otros términos, la mayéutica histórica es un proceso dinámico que emerge en la persona, que se articula en su vida cotidiana y le permite, en el marco de su experiencia de fe, comprender el modo como Dios se revela en su existencia y en su *realidad histórica* particular.

¹Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 131-132.

Según lo anterior, establecer que la revelación histórica de Dios se caracteriza como un proceso mayéutico-histórico permite articular un modo para comprender la autocomunicación de Dios en una realidad histórica específica. Al respecto, es importante tener en cuenta que dicha operatividad (*mayéutica histórica*), actuante en el ser humano, será la que permita “dar a luz” o “develar” el sentido de la revelación como acto que interpela y permite comprender su realidad histórica de forma particular en el marco de la ya enunciada experiencia de fe.

1. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE REVELACIÓN HISTÓRICA DE DIOS

Para hacer una aproximación a la comprensión real del proceso de revelación histórica de Dios, es necesario establecer un criterio sobre la misma que permita articularlo adecuadamente:

La revelación, en su significado más radical [...], pertenece a la autoconciencia de toda religión, puesto que en definitiva viene a ser la toma de conciencia de la presencia de lo divino en el individuo, en la sociedad y en el mundo. Por eso aparece referida a la vida, a sus preguntas, a sus aspiraciones, a sus angustias y a sus esperanzas.³

La revelación histórica de Dios se presenta como la expresión de la realidad divina o sagrada que habita en el ser de la persona y en la realidad histórica en cuanto tal; del mismo modo, se entiende como un proceso de autoconciencia que la persona desarrolla sobre la comprensión de su existencia por medio del cual le es posible identificar y vivir una experiencia trascendente y de fe en el marco de su religión y en torno de un modo específico de comprender este acontecer de Dios.

Finalmente, es posible determinar que dicho proceso revelador de Dios se dinamiza en tanto que se constituye como realidad que se gesta en el contexto de cada persona y que merece una adecuada comprensión según su particularidad.⁴ En este sentido, la toma de conciencia de la realidad divina en cada persona supone comprender cuál es la forma

² González, *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*, 2-3.

³ Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 117-118.

⁴ *Ibid.*, 118.

particular en que se reconoce la acción de Dios en su realidad histórica. Como ejemplo de esta situación, Torres Queiruga expone lo siguiente:

Israel descubrió a Dios en la historia, y al hacerlo, se fue descubriendo a sí mismo. Esto sucedió en un proceso acumulativo y reiterativo; en él todo lo que era descubierto por alguien se convertía en propiedad común, en experiencia apropiable para cualquiera, aunque estuviese muy alejado en el tiempo o en el espacio.⁵

La descripción acerca de la comprensión de la revelación histórica de Dios en la estructura intelectual del sujeto, como ejemplo de la experiencia religiosa de Israel, permite afirmar que además de ser un proceso de apropiación de la realidad divina que existe en la persona gracias a su dimensión religiosa, resulta ser también una experiencia que le lleva a reconocerla en su historicidad, es decir, en el ámbito de su ser como individuo, y en todo lo que le afecta, determina y brinda plenitud, en pos de su realización en el cuerpo de la historia en el que se realiza.⁶

Este aspecto de la comprensión de la revelación en Israel permite señalar que la revelación histórica de Dios –como realidad dinámica que acontece en la persona– dinamiza al sujeto para que, por medio de su autoconciencia y de su capacidad para comprender su realidad, pueda reconocer el modo como ésta se hace presente en su estructura intelectual, en su conciencia.

Así mismo, es el carácter de historicidad el elemento fundamental por el cual la revelación de Dios adquiere relevancia en la existencia del ser humano, pues frente a la singularidad de esta experiencia también está dada su identificación, y con ello, su interpretación como una posibilidad que permite la articulación de un sentido pleno de la existencia en su realidad.⁷

La comprensión del acto de la revelación como proceso que inicia como don gratuito en la conciencia de cada persona y que se desarrolla en la búsqueda por articular el acontecer de lo divino en la propia existencia,

⁵ Ibid., 121-122.

⁶ Sanginés, *La historia como camino a la dignidad*, 74.

⁷ Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 121.

permite afirmar que es una realidad constituida al interior de ella misma.⁸ En palabras de Ellacuría, es un dinamismo que hace parte de la estructura de notas constitutiva de la persona (estructura psico-orgánica).⁹ Con ello, lo que prevalece es determinar la forma como la revelación y el ser de Dios se comprende en el ser de la persona a partir del modo como está articulada y por la cual puede dinamizar su existencia.

La revelación histórica de Dios se entiende como proceso que se constituye desde el interior de la persona.¹⁰ Sin embargo, no puede desligarse de su comprensión en el marco de una historicidad específica, ya que esto define puntualmente el modo como la experiencia se desarrolla.

Esta afirmación deja de lado la interpretación que el carácter dinámico depende solo de la voluntad del ser humano, pues es una realidad que se reconoce dada por Dios¹¹, en tanto que gratuita a la persona, que podrá ser articulada en el marco de su acontecer histórico. Con lo anterior, a propósito de la reflexión propuesta por Torres Queiruga, el argumento que expone desde Rovira permite constatar tal dinamismo de la siguiente forma:

En la revelación [...], todo se apoya en la novedad de un origen histórico. No se manifiesta lo que el hombre es por sí mismo, sino lo que empieza a ser por libre iniciativa divina. No se trata de un despliegue inmanente de su “esencia”, sino de una determinación realizada por Dios en la historia. De ahí que sea siempre experimentada como nueva y gratuita.¹²

La revelación histórica de Dios se entiende como experiencia divina que acontece en la realidad de la persona, donde la acción de Dios se reconoce en situaciones históricas concretas que ella vive y en las cuales lo divino se hace comprensible. En este ámbito, es posible afirmar el carácter propio de la fe cristiana, y a su vez, la experiencia que subyace de ella respecto del amor al prójimo como posibilidad para su realización humana e integral (Mc 12,28-34).

⁸ Ibid., 124.

⁹ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 257.

¹⁰ Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 126.

¹¹ Ibid., 125.

¹² Ibid., 134.

Esta experiencia le otorga un sentido a la existencia personal desde una dialéctica externa e interna, en la propia vida de la persona, donde la acción concreta (realidad externa) permite configurar el marco hermenéutico de su experiencia personal de fe desde el horizonte cristiano (realidad interna).

La importancia de comprender este proceso (revelación de Dios) en el dinamismo de la persona está en el hecho de identificarlo como un proceso nuevo y gratuito que se hace presente en la situación en que ella se encuentra. De esta forma, la operatividad de la revelación no es un proceso determinado por el modo como la esencia divina es perceptible por la naturaleza de la persona, sino más bien es una realidad que al hacerse presente en ella misma siempre se concibe como gratuita, en la medida en que es abierta a su comprensión y libre aceptación.

La revelación es entonces un proceso dinámicamente abierto, que es siempre nuevo y gratuito a cada persona, en el que es ella misma quien tiene la capacidad para apropiarla en su realidad histórica, a partir de la cual podrá otorgarle sentido pleno y trascendente a su existencia, y con ello, dinamizar su realidad.¹³

La revelación se comprende entonces como proceso liberador en la existencia de la persona¹⁴, ya que en el momento en que es aceptada como realidad que acontece y que es apropiada por ella misma, permite comprender el modo como se aprehende la presencia y el acontecer de Dios en la particularidad histórica del ser humano, y también hace que su ser sea desplegado y posibilitado desde esta realidad divina que se especifica en su experiencia de fe personal.

La presente argumentación, a propósito de la revelación histórica de Dios, que se hace posible desde la comprensión de su acontecer como don gratuito en la existencia de la persona (autoconciencia) y en la particular experiencia religiosa, social, cultural, política e histórica que ella tiene, se presenta como una posibilidad mayéutica.

Este hecho se logra en la medida en que es posible comprenderla como dinamismo inherente al ser humano, que es necesario develar y

¹³ Ibid., 123.

¹⁴ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 327.

comprender en su particularidad (dialéctica exterioridad-interioridad), por la cual será posible esclarecer el modo como acontece en la realidad histórica de la persona y el modo como permite que desarrolle su existencia. Torres Queiruga, a propósito de esta afirmación, afirma:

Esta constatación es muy importante, porque muestra que en la apropiación comunitaria de la revelación se da una dialéctica muy peculiar de exterioridad e interioridad. Llega, ciertamente, desde fuera, pero solamente en cuanto remisión a la propia realidad e interioridad [...]. Se vive como algo gratuito y manifestado, pero en cuanto realización plena del propio ser y del propio mundo.¹⁵

2. LA REVELACIÓN HISTÓRICA DE DIOS COMO MAYÉUTICA Y LA MAYÉUTICA HISTÓRICA

Torres Queiruga, de acuerdo con la concepción de revelación desarrollada, y en torno de la afirmación que se establece de ella como proceso mayéutico, propone lo siguiente, a propósito de su carácter histórico:

Aceptar la revelación significa descubrirse en el propio-ser-desde-Dios-en-el-mundo. Propio-ser que no es una metáfora, un “como sí” o un sentido meramente añadido, sino realidad pura y simple, la única realidad que concreta e históricamente se es. [...]. Ese propio-ser es ciertamente nuevo (a diferencia del socrático, que consiste en la manifestación de la esencia-idea preexistente), pero que cuando el creyente lo reconoce y lo acepta es ya idéntico con él, estaba ya ahí. Ayudarle a descubrirlo, constituye precisamente la tarea de la palabra inspirada, que por eso es para él mayéutica.¹⁶

La revelación, al ser comprendida en la persona como una realidad que parte de su *propio-ser*, ahora entendido como *desde-Dios-en-el-mundo*, lleva a consolidar la exposición hecha al respecto de la apropiación de la realidad divina que opera en ella como don gratuito. Es importante destacar que es un asunto que involucra la naturaleza misma del ser humano, su materialidad –según la tesis que desarrolla Ellacuría¹⁷– pues es a partir de esta estructura desde donde se autoposee y despliega dialécticamente el acontecer divino.¹⁸

¹⁵ Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 126.

¹⁶ *Ibid.*, 135.

¹⁷ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 45.

¹⁸ Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 132-133.

Tal elemento se consolida solo en el momento en que se comprende esta realidad como siempre nueva, esto es, abierta, según las circunstancias históricas en las que se encuentra la persona. Sin embargo, solo adquiere toda su plenitud cuando se comprende como existente, donde lo que realmente la hace nueva es su forma de hacerse presente en el dinamismo histórico propio de cada persona, y el modo en que se desarrolla desde esta historicidad.

La mayéutica permite entenderse así como histórica, pues es el proceso que lleva a reconocer el modo en que el acontecer de Dios es comprendido desde la realidad histórica de cada persona y en su historicidad. Así mismo, permite identificar la particularidad según la cual este proceso dinamiza al ser humano desde su propio-ser-desde-Dios-en-el-mundo, ya que se tiene como herramienta de comprensión que él mismo la hace posible desde la realidad divina apropiada en su existencia y desplegada en su realidad en el marco de su experiencia de fe.

Según esto, el proceso mayéutico reside en hacer posible que la persona identifique el asunto de la revelación histórica de Dios como realidad inherente a sí misma, y a la vez, la articule como posibilidad que otorga sentido a su existencia. De esta forma, es posible afirmar que la mayéutica es histórica, pues parte y se desarrolla en la realidad histórica de la persona y la vincula a su realización cotidiana. Torres Queiruga lo expone de la siguiente forma:

No se trata aquí del surgir de la revelación, del nacimiento primerísimo y originario de la experiencia en el mediador inspirado [...]. Se trata del segundo momento del proceso en que esa revelación, ya de alguna manera formulada, es reconocida y apropiada: tal es el caso del oyente primero o el caso –hoy el único auténticamente real– de la aceptación de lo testimoniado en la Escritura.¹⁹

El proceso revelador de Dios en la realidad histórica de la persona, en tanto que don gratuito y apropiado por la misma, así como desde su dialéctica externa-interna, depende de dos elementos sin los cuales no obtendría su verdadero sentido: el mediador y el oyente.²⁰

¹⁹ Ibid., 134-135.

²⁰ Ibid., 132.

Gracias a esta especificación, se afirma en principio que el mediador se constituye en la experiencia, en la palabra que revela, en el que acompaña a la comunidad desde su exterioridad y que, a la luz de Israel, vive esta experiencia de fe y permite descubrirse como tal. Asimismo, el oyente es aquel en quien esta realidad divina existe y se hace posible desde su apropiación a partir del desarrollo de su autoconciencia y capacidad de comprensión. Desde esta perspectiva teológica, puede afirmarse, con Torres Queiruga:

... partiendo de la palabra que es propuesta “desde fuera”, mostramos cómo ella permite reconocer la dialéctica interna que justifica su aceptación. Es decir, mostramos que lo que hace la palabra es desvelar nuestro propio ser en su aspiración más íntima. Con lo cual aparece con mayor claridad su papel activo –mayéutico– como índice expreso de la presencia divina, que trabaja internamente las profundidades del hombre.²¹

La revelación histórica de Dios y la apropiación de la dimensión de lo divino en el ser de la persona (autoconciencia) es un proceso que se realiza de forma dialéctica en su realidad histórica. La aceptación de este proceso es válida en el momento en el que se legitima en la persona y en la forma como permite otorgarle sentido pleno a su existencia en el marco de su experiencia particular de fe.

De esta forma, la revelación de Dios, orientada desde el carácter de comprensión mayéutico-histórica, solo puede entenderse en tanto que es el medio fundamental por el que el ser humano puede hacerse consciente de esta realidad existente en su ser, y a partir de allí dinamizar su existencia. Según esto, es posible comprender que el acontecer de Dios no es un mero inmanentismo, sino –todo lo contrario– una apropiación histórica que particulariza el ser y el sentido de la existencia de la persona en su realidad más íntima.²²

La caracterización de la revelación histórica de Dios como mayéutica y su precisión en tanto que mayéutica histórica permite reconocer dos elementos: el ser de Dios, que se comprende como experiencia que acontece en el dinamismo interno de la persona (don gratuito) mediado

²¹ Ibid., 141.

²² Ibid., 138.

por su revelación histórica; y a su vez, este mismo ser de Dios como una realidad que es apropiada en ella desde la toma de conciencia de esta en su realidad estructural mediante su aceptación y vinculación con su realidad divina existente.

Según lo anterior, este proceso constituye una dialéctica por la cual se especifica el modo como Dios se revela y se hace presente a la persona, el cual solo es posible de comprender a partir de su realidad e historicidad, lo cual permite establecer que su caracterización no es inmanente sino real.²³

3. LA MAYÉUTICA HISTÓRICA Y SU APOYO FILOSÓFICO EN LA INTELIGENCIA SENTIENTE

La *inteligencia sentiente*²⁴ es categorizada como la facultad del ser humano para aprehender su realidad desde las impresiones que estas le generan en su sentir, así como desde la comprensión (intelección) que de ellas adquiere sobre cómo están configuradas, y son en cuanto tal desde estas mismas impresiones. Esta facultad²⁵ es irreductible a ella misma; por tanto, desde tal perspectiva, es la herramienta fundamental, la habitud, a partir de la cual el ser humano tiene la opción para aprehender su contexto, posibilitarlo y con ello, actualizarlo desde sus capacidades desplegadas en su realidad histórica por medio de las impresiones de realidad que ésta le genera.²⁶

Desde dicha perspectiva, el asunto de reflexión reside en cómo integrar los dos elementos: la *inteligencia sentiente* y la *mayéutica histórica* como realidades articuladas que permitan analizar el modo como es apropiada la realidad histórica de cada persona, por sí misma, y en ella, la forma como puede comprenderse el acontecer de lo divino y el sentido de la revelación de Dios desde su existencia particular e histórica.

En primera instancia, resulta importante establecer que, al ser la inteligencia sentiente la facultad por excelencia de la persona para apropiarse

²³ Ibid., 159-160.

²⁴ Zubiri, *Inteligencia sentiente*, 81.

²⁵ Ibid., 90.

²⁶ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 253.

su realidad en cuanto tal, el acto por el que se define la comprensión de la realidad divina como existente en el ser humano se da a partir del ejercicio dialéctico que especifica que esta es, en sí misma, una realidad aprehensible y dinamizadora de la existencia, dado su carácter externo, esto es, que se confronta con la realidad.

Si el acto de la revelación histórica de Dios se comprende como realidad que interpela a la persona en su exterioridad, representado por su mediación histórica, resulta posible afirmar que la inteligencia sentiente, en su dinámica propia, es la facultad que le permite a la persona aprehender esta realidad en cuanto tal y al mismo tiempo estructurarla en su ser histórico desde las impresiones que ella misma brinda, afectando la realidad divina personal, necesaria de ser autoconcientizada y desplegada por esta mediación histórica. Torres Queiruga concluye, señalando: “Lo que el hombre descubre [es que] el anuncio es siempre anuncio de una *gracia*. Y de una gracia que, aunque siempre presente en el designio de Dios, va abriendo en el tiempo las etapas de su realización, tanto íntima como social.”²⁷

Ahora bien, si se toma en cuenta la dialéctica que existe entre la revelación histórica de Dios y el modo como se aprehende en la persona desde su propio-ser, es posible afirmar que la inteligencia sentiente es la facultad que tiene la persona para comprender esta realidad como afectante de su existencia.

El punto de quiebre de este análisis está ubicado en que el acto de la revelación por ser una realidad reconocida a partir del proceso característico de la mayéutica histórica, no solo presenta dependencia en su modo de aprehensión, sino también hay una dinamización de la existencia en donde la especificidad mayéutica radica en hacerla comprensible en la realidad histórica de la persona, por la cual se pueda constituir un nuevo horizonte de sentido de la propia historicidad.

De acuerdo con esta articulación conceptual, “el proceso mayéutico –la mediación reveladora– lleva al hombre a la confrontación directa con la realidad revelada en sí misma, esa realidad que él es o que en él aparece”.²⁸

²⁷Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, 159.

²⁸Ibid., 160.

La confrontación con esta realidad revelada permite establecer que la inteligencia sentiente es la facultad posibilitadora para aprehender sentiente e intelectivamente la realidad revelada a partir de su especificidad mayéutica, es decir, desde la mediación histórica que determina la apropiación y comprensión de la realidad divina. Así, dicha realidad tendrá sentido y permitirá estructurar la existencia de la persona en el momento en que este proceso se constituya como válido, dinamizado desde la mediación reveladora dada en la realidad histórica de la persona.

4. TEOLOGÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA: REVELACIÓN HISTÓRICA DE DIOS COMO MAYÉUTICA HISTÓRICA

Los planteamientos desarrollados han permitido especificar el significado de la revelación histórica de Dios y el modo como es apropiada por el ser humano en su realidad histórica mediante la operación de la inteligencia sentiente. Según esto, para constituir una teología de la realidad histórica, es importante lo siguiente:

El proceso revelador se muestra ahora, por fuerza, en su realidad de nacimiento continuo, de irrupción histórica, que transforma al que la recibe y que, por reacción, crece ella misma gracias a las nuevas posibilidades abiertas por esa transformación. Dado que esto se realiza siempre en la interacción horizontal y expansiva de un grupo social, la revelación aparece, desde su misma raíz, no solo naciendo en la historia, sino creando historia y realizándose en ella.²⁹

La revelación de Dios, entendida como procesos de irrupción y creación histórica, cobra validez en el momento en que es aceptada en la estructura constitutiva de la persona, pues es comprendida en su carácter abierto y nuevo a la realidad personal de quien actúa. De la misma forma, es posibilidad histórica para su realización, en tanto que permite a la persona, desde su propio-ser-desde-Dios-en-el-mundo, transformar su realidad a partir del modo como la apropia y dinamiza hacia la creación de nuevas realidades desde este horizonte de sentido. Finalmente, se identifica como articuladora de la comprensión de la acción histórica de Dios en la realidad personal de quienes aceptan esta mediación, al concebirse como criterio para la actualización de su ser histórico.

²⁹ *Ibid.*, 162.

A través de la visibilidad del “como es dado” por parte de Dios, se ve como se hace presente, transmite su salvación y posibilita la acogida y el seguimiento. Y por parte de los seres humanos quedaría la acogida, el discernimiento de esos signos históricos y una praxis histórica. Estos “son signos temporales, históricos, de modo que a través de ellos, a través de su opaca transparencia, se nos hace presente el Dios histórico, el Dios que es más Dios de vivos que de muertos, más de las personas que de las cosas, más del acontecer histórico que del curso natural”.³⁰

El proceso por el cual se comprende la revelación histórica de Dios, desde la operatividad de la estructura intelectual y sentiente del sujeto, así como de los procesos que realiza en la doble dinámica indicada (interna-externa), permiten establecer que este acto es una realidad de salvación³¹ que se hace posible ya que, a partir de la propia experiencia de fe, la persona tiene la capacidad y posibilidad de transformar su historicidad hacia nuevas realidades o contextos históricos.

De acuerdo con esta afirmación, el aspecto histórico de la revelación será ese que permita determinar cómo el proceso de salvación en la historia de la persona no es acto primero, sino momento posterior, pues la apropiación de este acto de revelación implica un ejercicio de acogida y seguimiento al mensaje revelado por Dios por medio de los signos históricos que permiten caracterizarla más humanamente (comunidad de fe, celebración litúrgica, Palabra, etc.).

La revelación-salvación está sujeta [...] a la dinamicidad intrínseca de lo histórico, esto es, a los procesos de memoria (pasado como intuición), praxis (presente como acogida), utopía (como posibilidad de futuro) [...]. Posibilidad de nuevas y altas formas de realidad.³²

La apropiación de la revelación histórica ya no solo será un trabajo a propósito de su comprensión, sino también de particularización del escenario en el que se dinamiza como nueva realidad que transforma la existencia de la persona, direccionada desde las facultades y capacidades humanas.

³⁰ Arango, “Teología de la realidad histórica”, 49.

³¹ Ellacuría y Sobrino, *Mysterium liberationis. Historicidad de la salvación cristiana I*, 323.

³² Arango, “Teología de la realidad histórica”, 49.

Este proceso de transformación de la realidad, en el marco del acontecer de la revelación histórica de Dios, es lo que propiamente permite definir el escenario de una *teología de la realidad histórica*, pues no solo implica develar y/o comprender el proceso por el cual se constata la autocomunicación de Dios mediante una experiencia particular de fe histórica, sino también el modo como se concibe la realidad histórica³³ en sí misma, en tanto que escenario para articular el desarrollo y realización del ser humano y de la historia como realidad de salvación.

La capacidad fundamental de la persona (inteligencia sentiente) por la cual ella tiene la posibilidad para comprender y apropiarse el mundo, según las características operativas de la misma, es el eje articulador para señalar el modo como la revelación histórica de Dios acontece de forma particular en el dinamismo de la existencia humana. Las impresiones (actividad *sentiente*) de realidad y su posterior comprensión (actividad *intelectiva*) son propicias para articular la acogida de dicha revelación.

El ámbito de la mayéutica histórica, en ese contexto, responde a entenderse como el proceso que articula dicha apropiación desde el ser histórico de la persona y del modo como esta acontece en su realidad. Así permite entender que el “dar a luz” sobre la comprensión de la revelación corresponde al dato de que ella surge en el proceso histórico como tal.

Una teología de la realidad histórica implica así una circularidad entre los tres aspectos centrales que la definen: inteligencia sentiente, mayéutica histórica, y revelación histórica de Dios:

- En el primer aspecto, el sujeto de la acción es la persona, en su dimensión constitutiva e integral y en la operación de esta facultad para inteligir su realidad.
- En el segundo, es el proceso de “dar a luz” la particularidad del proceso de revelación desde el dinamismo de la persona y de la realidad.
- Finalmente, el tercero es la característica central del modo como Dios se autocomunica a la persona, a la comunidad, en un particular contexto histórico.

³³ Ellacuría y Sobrino, *Mysterium liberationis. Historicidad de la salvación cristiana I*, 39.

En este sentido, para que exista una comprensión teológica fundamental de tal propuesta, debe tenerse en cuenta que el proceso parte del dinamismo de la persona. Sin embargo, está sujeto al contexto, pues allí es donde emerge este acontecer de Dios que se comprende en el marco de la experiencia de fe y se acoge como paradigma de realización histórica.

5. LA REALIDAD HISTÓRICA COMO LUGAR TEOLÓGICO

La conceptualización de la teología de la realidad histórica permite comprender un modo particular del acontecer histórico de Dios en un contexto histórico determinado, el cual es apropiado desde la estructura intelectual del sujeto como proceso que va develándose en tanto que es acogido y permite una transformación histórica de la persona y de la realidad (mayéutica histórica).

La reflexión, gracias a este argumento, da un paso más, pues permite ahora preguntarse por el lugar en que acontece y tiene acogida dicha revelación histórica. Es clara la afirmación en la que se establece que la revelación de Dios se da en la historia; el punto, sin embargo, está en cómo definirla como lugar teológico, esto es, como escenario propicio para dar razón de que en un contexto particular se comprende el acontecer histórico de Dios en el marco de la experiencia de fe. Para responder a esta cuestión, el padre José Sols Lucía, S.J., da una explicación concreta de este término a la luz de las características del pensamiento teológico de Ignacio Ellacuría:

Por “lugar teológico”, Ellacuría entiende tres cosas: (1) “El lugar donde el Dios de Jesús se manifiesta de modo especial porque el Padre así lo ha querido. Se manifiesta no solo a modo de iluminación relevante, sino también a modo de llamada a la conversión”, ya que para Ellacuría iluminación y conversión van intrínsecamente unidas. (2) “El lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para la correspondiente praxis de seguimiento” que, para Ellacuría, siguiendo al Evangelio, no es el de la riqueza y el poder, sino el de los pobres y sus luchas de liberación. Y (3) “el lugar más propio para hacer la reflexión sobre la fe, para hacer teología cristiana”.³⁴

³⁴ Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, 294.

El lugar teológico es el escenario en el cual la experiencia de fe que ha supuesto para el sujeto no es un dinamismo inmanente, sino involucra una praxis de conversión personal y de seguimiento a Jesús en razón de su acogida. De igual forma, es el escenario que presupone la posibilidad de transformar y dinamizar la realidad hacia formas superiores de sí que busquen la liberación y realización, tanto del sujeto como de la realidad, es decir, su salvación.

Al ser esto así, resulta necesario prestar atención al contexto, pues es en este donde la persona tiene la posibilidad para comprender y apropiarse la revelación histórica de Dios y la capacidad de articular nuevas realidades que favorezcan su realización histórica.³⁵

Desde tal perspectiva, establecer la realidad histórica como lugar teológico en el cual puede comprenderse la revelación histórica de Dios, no solo se considera como una concretización que lleva a identificar el carácter histórico de la salvación en hechos puntuales, sino también una posibilidad para otorgar a la realidad un significado trascendente por el que pueda configurarse su sentido específico hacia la constitución de nuevas formas de estar y ser en la realidad.³⁶

Una vez hecha esta descripción, debe considerarse que el testimonio a propósito de la experiencia de fe de la persona es la única realidad en la que se hacen presentes tanto la revelación de Dios desde su carácter histórico-salvífico como la actualización de su existencia desde su estructura fundamental. De acuerdo con este planteamiento, Ellacuría dice:

Lo que se da es una sola realidad histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre [...]. Lo que se necesita discernir es la distinta intervención de Dios y del hombre y el distinto modo de "relación" en esas intervenciones. De distinto tipo es la intervención y la presencia de Dios en la intervención del hombre cuando esta se da en el ámbito del pecado y cuando se da en el ámbito del anti-pecado, de la gracia.³⁷

Ahora bien, para comprender este proceso de intervención como una acción histórico-salvífica de Dios y de la persona, es necesario tener

³⁵ Sanginés, "La historia como camino a la dignidad", 72.

³⁶ Arango, "Teología de la realidad histórica", 50.

³⁷ Ellacuría y Sobrino, *Mysterium liberationis. Historicidad de la salvación cristiana I*, 327.

presente la forma como Dios se revela históricamente en la realidad. De esta manera, para interpretar tal proceso revelador, hay que partir del modo como es aprehendida la realidad desde la estructura sentiente e intelectual de la persona, por la cual esta queda en aquélla a partir de las impresiones que le genera; de la misma forma, a partir de la posibilidad para liberar la realidad del determinismo histórico en el cual se encuentra condicionada, en tanto que el sujeto, como ser histórico, la transforma en la medida en que actúa en ella y permite un proceso salvación desde el ejercicio de su praxis histórica; y finalmente, a partir de la creación de nuevas realidades gracias a esta facultad inherente por la cual pueda constituirse una mejor realidad histórica que humanice los contextos personales y sociales específicos.³⁸

Según lo anterior, si la comprensión de la revelación de Dios también depende de identificar las estructuras de pecado que condicionan una realidad, este modo de interpretar el acontecer de Dios debe hacerse desde la constitución de estructuras de antipecado o de gracia en un segundo momento. *Esto es –tal como ha sido expuesto–*, posibilitar la constitución de una realidad histórica liberada de contextos de opresión; esto, a partir de la facultad de la persona para inteligir sentientemente la realidad y desarrollar las capacidades esenciales para transformarla, teniendo como recurso fundamental su experiencia de fe y de seguimiento evangélico de Jesús. Con esta perspectiva, Ellacuría señala:

En esta concepción, cuando se alcanza históricamente a Dios –y lo mismo vale decir cuando se alcanza personalmente a Dios–, no se abandona lo humano, no se abandona la historia real, sino que se ahonda en sus raíces, se hace más presente y eficaz lo que estaba ya efectivamente presente.³⁹

Alcanzar históricamente a Dios significa hacer prevalecer la condición de lo humano, de la vida y de la esperanza sobre las realidades de muerte que condicionan el curso histórico de la realidad. Otorgar sentido a la existencia implica fundamentalmente apropiarse de ella y actualizarla, según las posibilidades históricas que existan para su transformación.

³⁸ Ibid., 342.

³⁹ Ibid., 328.

Las distintas realidades históricas lo demuestran, de acuerdo con sus características y dinámicas. Esto permite especificar que el modo como se comprende la revelación histórica de Dios, que se da en esta realidad preexistente humano-divina, habita en la persona en el marco de su inteligencia sentiente, realidad por la cual se pueda constituir una mejor realidad, superior a aquélla pero apoyada en su propio carácter y devenir histórico.

Del mismo modo, es importante tener presente que toda esta dinámica se articula a partir del proceso mayéutico-histórico que la persona despliega gracias a sus facultades intelectivas y sentientes para aprehender la realidad, y en ella, posibilitar una experiencia de fe en el marco de su historicidad. Con esto, “en la historia de salvación lo salvado es la historia, es decir, el ser humano en toda su magnitud. La salvación de la historia es en toda su magnitud de salvación de la humanidad, de esa humanidad que solo es comprensible en su historia”.⁴⁰

Gracias a esta apreciación de que lo salvado es la historia misma en razón de la praxis del ser humano, donde lo que se salva es la humanidad misma, es posible afirmar que los planteamientos señalados a propósito del lugar teológico y de la teología de la realidad histórica cobran validez como dinamismo hermenéutico.

Estos dos aspectos permiten establecer entonces que, para que exista una interpretación del proceso de revelación histórico de Dios, debe presuponerse el dato de la estructura constitutiva (inteligencia sentiente) de la persona, el proceso mayéutico como dinamismo interpretativo y de comprensión de la revelación histórica de Dios, y la comprensión de este dinamismo desde la experiencia de fe personal y comunitaria en su dinámica salvadora y liberadora de seguimiento evangélico a Jesús.

Así mismo, ha de tenerse en cuenta que el lugar teológico es la realidad del sujeto en la cual se hace posible su praxis histórica y salvadora, así como el escenario en el que todo este dinamismo interpretativo adquiere relevancia en tanto lleva a la transformación y la constitución de nuevas formas de realidad histórica que permiten la realización de la persona.

⁴⁰ Arango, “Teología de la realidad histórica”, 52.

6. LA “VICTIMIDAD” COMO CATEGORÍA HERMENÉUTICA PARA UNA TEOLOGÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA (TEOPRAXIA)

La “victimidad”⁴¹, entendida como categoría hermenéutica para posibilitar una teología de la realidad histórica, se da teniendo en cuenta que el conflicto armado colombiano es uno de los lugares teológicos en que se posibilita articular la reflexión teológica del acontecer histórico-salvífico de Dios, en el marco de lo que aquí ha sido señalado como teología de la realidad histórica.⁴²

La comprensión de la condición de las personas y comunidades afectadas por la violencia es el punto de partida de la reflexión, mediante el cual se constituye la categoría hermenéutica de victimidad, que refleja las realidades de opresión y victimización originadas en las situaciones de guerra, desplazamiento y marginación.⁴³

Si la victimidad se establece como posibilidad hermenéutica para indagar por una teología de la realidad histórica, a partir del reconocimiento de la condición de las personas afectadas por la violencia, y a su vez, de la construcción de las distintas subjetividades que surgen como consecuencia de ella, entonces la condición de víctimas de la violencia ha de consolidarse como paradigma de reflexión por el cual se articula un modo de comprender el acontecer de la *revelación histórica de Dios*.

El contexto de violencia y de desplazamiento forzado, la victimización de los sujetos y las secuelas de esta realidad son el lugar teológico en el que Dios se revela y acontece históricamente. En palabras de Ellacuría:

...es en esta experiencia y por esta experiencia histórica donde se revela el nombre de Yahveh. La teofanía nace de una teopraxia y remite a una nueva teopraxia: es el Dios que actúa en la historia y en una historia bien precisa quien puede descubrirse y nombrarse en forma más explícita y, si se quiere, en forma más trascendente.⁴⁴

⁴¹ Paniagua, *La victimidad. Una aproximación desde el proceso de resarcimiento en la región Ixhil del noroccidente de Guatemala*, 75-76.

⁴² Arango, *Para que se sepa. Hablan las personas desplazadas en Colombia*, 209-236.

⁴³ Baca, Echeburúa y Tamarit, *Manual de victimología*, 196.

⁴⁴ Ellacuría y Sobrino, *Mysterium liberationis. Historicidad de la salvación cristiana I*, 336.

La teopraxia es la manera como la revelación histórica de Dios exige una transformación de la realidad, principalmente a partir del despliegue de la inteligencia sentiente de la persona configurada desde su realidad divina. Así mismo, es la manera como se hace posible que el carácter de lo humano sea el instrumento por el cual se otorgue sentido a su historicidad⁴⁵ y la de la comunidad; y del mismo modo, se oriente hacia realidades superiores que favorezcan la transformación de estos contextos de violencia por realidades humanas esperanzadoras.

La inteligencia sentiente es la facultad por la cual la persona se hace consciente del acto de revelación histórica de Dios, no solo por la preexistencia de esta realidad divina que la habita. Esta conciencia es posible concretarla en la liberación de su realidad, gracias a las impresiones que hace de ella y a su posibilitación por medio de este dinamismo práxico (mayéutica histórica).

La acción reveladora de Dios, comprendida como proceso mayéutico en la realidad de la persona, es el horizonte y la posibilidad histórica de transformación de la realidad de las personas víctimas de la violencia. La trascendencia que supone esta acción, encaminada desde el fundamento cristiano, no solo constituye una nueva realidad histórica liberada y transformada, sino también la posibilidad de concebir el modo como se realiza el Reino de Dios desde esta historicidad. Según esto, la victimidad como categoría propuesta para desarrollar una teología de la realidad histórica es el marco interpretativo sobre el cual acontece la revelación histórico-salvífica de Dios, y por tanto, es el momento previo mediante el cual la comprensión teológica de esta realidad cobra sentido y ultimidad respecto de la creación de nuevas posibilidades de existencia y realización histórica.

La historia se convierte así en probación de Dios porque es en sí misma mostración de Dios, y solo en la historia es captado Dios como en relación al hombre y el hombre como es en relación con Dios (incluimos aquí por extensión la experiencia biográfica y personal del hombre, que como tal no es propiamente histórica, pero que tiene características de historicidad, que permiten esa extensión).⁴⁶

⁴⁵ Ibid., 334.

⁴⁶ Ibid., 333.

El proceso y la experiencia de fe de las personas y comunidades afectadas por la violencia, así como la comprensión de su realidad, permite hablar de una actualización de la misma experiencia, pues no solo se expone una realidad histórica, sino también el modo como se interviene en ella desde el despliegue de la realidad divina de la persona, que se traduce en una expresión de su fe, del seguimiento a Jesús y de la constitución de un proceso salvífico de liberación.

Del mismo modo, comprendida la teopraxia como posibilidad para articular dinámica y transformativamente el acontecer histórico de Dios, desde la concepción de una teología de la realidad histórica, esta se presenta como proceso fundamental para que la realización y transformación a la que se pretende llevar la realidad histórica se desarrolle por la transformación del contexto histórico-político que ha supuesto el escenario de violencia y de victimidad; porque sin este contexto sería imposible brindar un sentido pleno a la realidad en cuanto tal desde el marco de la salvación cristiana, como afirma Ellacuría:

...la llamada politización de la fe, que mejor debería llamarse historización de la fe, no consiste en decir que la acción salvífica se reduzca a la transformación de las estructuras sociopolíticas, ni siquiera a la sublimación de las estructuras históricas, más abarcadoras que aquellas. Consiste en decir que la salvación no llega a su plenitud, si no se alcanza esa dimensión histórica y, en su caso, esa dimensión política.⁴⁷

La forma como se comprende la acción reveladora de Dios, según lo anterior, está en comprender la realidad histórica a partir del fundamento de la salvación que esta acción implica; de lo contrario la teopraxia será una realidad que continúe legitimando escenarios de pecado y de antigracia desde la condición de victimidad de las personas afectadas por la violencia.⁴⁸

Esto será así debido a que dicho dinamismo práxico no responderá a los procesos de transformación histórica y de liberación, en el marco de la experiencia de fe desarrollada gracias al carácter mayéutico e histórico de la estructura intelectual y sentiente de la persona. De esta forma, es

⁴⁷ Ibid., 340.

⁴⁸ Ibid., 356.

necesario comprender que la realidad divina (don gratuito de Dios), comprendida y legitimada en la historicidad de la persona, es lo que permite el ejercicio de transformación, salvación y liberación de la historia misma, desde la dimensión política de la fe (teopraxia).

CONCLUSIÓN: TEOLOGÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA, UNA TEOLOGÍA QUE SE HACE CARGO DE LA REALIDAD

La comprensión de la revelación histórica de Dios se hace posible desde el marco de la mayéutica histórica, como proceso en el que dicho acontecer de Dios se da como realidad dialógica dinamizada en la historicidad de la persona. La inteligencia sentiente posibilita este diálogo a partir de la estructura intelectual del sujeto. Con ello se puede afirmar que la transformación de la realidad histórica, desde la perspectiva teológica expuesta, es un asunto agenciado por el ser histórico de la persona y por su aceptación de la realidad divina que habita en ella y dinamiza su existencia como proceso salvífico.

La pretensión de especificar una teología que se haga cargo de la realidad, y con ello, que afecte la realidad histórica de quien es víctima del conflicto, lleva a establecer principalmente el modo por el cual el teólogo dinamiza la realidad, y desde allí, cómo la proyecta hacia una realidad trascendente o superior.⁴⁹

La revelación de Dios en la historia, según esto, solo puede determinarse a partir del contexto en que se hace posible; por tanto, especificar este “hacerse cargo” implica apropiarse el tipo de realidad en el cual acontece, y a su vez, el modo como la transforma. En este caso, se trata de la realidad de las víctimas del conflicto armado y de la intervención de la persona en la realidad, a partir de su estructura dinámica.

La articulación de una teología de la realidad histórica como propuesta que se hace cargo de la realidad, y en este caso, la realidad de las personas víctimas de la violencia, es una posibilidad hermenéutica para interpretar el modo como se revela Dios en la historia y para determinar la forma como este proceso se apropia desde la dimensión divina de estos sujetos y comunidades, traducida como su experiencia de fe.

⁴⁹ Sols Lucía, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, 123.

En consecuencia, es por medio de los relatos y testimonios de vida de las personas víctimas de la violencia como se constituye la apropiación de la realidad (inteligencia sentiente) y, a partir de este ejercicio, se da la posibilidad de transformar dicha realidad y constituir la en una realidad de esperanza, dinamizada por la experiencia de fe.

La constitución de esta propuesta teológica busca hacerse cargo de la realidad de las personas afectadas por el conflicto armado, y particularmente de su condición de victimidad; debe partir entonces del criterio de comprensión del contexto en el que se involucra (lugar teológico). De esta forma, la reflexión teológica ha de hacerse e presente, en tanto acto segundo –de comprensión– que haga posible la construcción de nuevas realidades, a partir de su carácter propio. Dice Ellacuría:

...la teología se constituye en teoría de una praxis. Por mucho que el objeto de la teología sea una realización práctica, la teología no deja de ser en sí teoría. Pero no es teoría cualquiera, sino una teoría acerca de una praxis histórica de transformación, o sea, una reflexión acerca de la posibilidad y manera en que el reino de Dios se realiza en la historia humana.⁵⁰

Esto indica que no solo se trata de una teología que se hace desde la comprensión de las estructuras de pecado y opresión que afectan a la persona, sino también desde el reconocimiento de la posibilidad de la revelación histórica de Dios.⁵¹ En estos contextos de deshumanización se debe permitir que la apropiación de realidad inicie en los hechos históricos concretos, y desde ellos, pueda desplegarse una comprensión salvífica hacia una nueva realidad de humanización y liberación.

En este sentido, si la teología es una reflexión sobre la comprensión de la apropiación de la revelación histórica y salvífica de Dios, el acto de hacerse cargo de la realidad implica que ella debe nacer de la apertura que la persona tenga frente a su realidad, para apropiársela, y a partir de allí interpretarla desde esa hermenéutica hacia posibilidad nueva y mejor. A propósito de esta comprensión, Ellacuría afirma:

...este carácter estrictamente futuro –el cual no solo está más allá, sino que se hace actuante proyectivamente en el juego promesa/esperanza, acción de Dios/

⁵⁰ Ellacuría y Sobrino, *Mysterium liberationis. Historicidad de la salvación cristiana I*, 330.

⁵¹ *Ibid.*, 334.

respuesta del hombre— es el que permite la revelación histórica de Dios y el que obliga a los hombres a abrirse y a no quedarse cerrados en ninguna experiencia ya dada ni en ningún límite definido; es el *Deus semper novus* como una de las formas de presentarse el *Deus semper maior*.⁵²

La actualización de la revelación histórica de Dios, en el marco de su realización salvífica en la estructura intelectual de la persona y en su dialéctica con la realidad, es el modo por el cual esta podrá apropiarse de dicha realidad y posibilitarla desde el proceso mayéutico-histórico hacia su liberación estructural. De la misma forma, esta teología, al hacerse cargo de la realidad de las víctimas del conflicto, tiene la específica obligación de posibilitar, a partir del dinamismo de la teopraxia, los modos mediante los cuales el Reino de Dios sea posible en el escenario de las realidades humanas.

La revelación histórica de Dios, comprendida entonces como posibilidad que libera, da vida y esperanza a las personas víctimas de la violencia, será posible de interpretar a partir de los modos como busca consolidarse en una realidad humana específica que transforma y dinamiza su particular realidad hacia nuevas posibilidades con un sentido específico gracias a su actualización.

Ahora bien, si la realidad histórica es lo fundamental en torno de esta comprensión, la inteligencia sentiente de la persona, en tanto que facultad intrínseca e irreductible, es el medio por el cual toda esta realidad ha de ser apropiada y concientizada en su estructura. El proceso de posibilitación de la revelación histórica de Dios tendrá entonces que partir de esta dinámica, y desde ella poder interpretarla y agenciarla⁵³, permitiendo que se constituyan realidades trascendentes y libres de toda estructura de pecado.

⁵² *Ibid.*, 335.

⁵³ Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, 377.

BIBLIOGRAFÍA

- Arango Alzate, Oscar. "Teología de la realidad histórica: recorrido por la propuesta metodológica de Ignacio Ellacuría." *Reflexiones teológicas. Revista de estudios humanísticos y teológicos* 4 (2009): 37-55.
- Arango, Magdalena. *Para que se sepa. Hablan las personas desplazadas en Colombia*. Bogotá: Consejo Noruego para Refugiados-Internal Displacement Monitoring Centre, 2007. Disponible en: *Acnur*, <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/scripts/doc.php?file=biblioteca/pdf/5157> (consultado el 15 de febrero de 2014).
- Baca, Enrique; Enrique Echeburúa; y María Tamarit (coords.). *Manual de victimología*. Valencia (España): Ed. Tirant Lo Blanch, 2006.
- Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium liberationis*. Tomo I. *Historicidad de la salvación cristiana*. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- _____. *Mysterium liberationis*. Tomo II. *El pueblo crucificado*. San Salvador: UCA Editores, 1993.
- González, Antonio. *Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría*. San Salvador: Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", 1990. Disponible en *UCA*, <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1204158757.pdf> (consultado el 10 de febrero de 2014).
- Paniagua Solórzano, Walter. *La victimidad. Una aproximación desde el proceso de resarcimiento en la región Ixhil del noroccidente de Guatemala*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2010. Disponible en: <http://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/5476/wps1de1.pdf?sequence=1> (consultado el 25 de abril de 2014).
- Sanginés García, Esther. "La historia como camino a la dignidad. Ensayo sobre la filosofía de la historia en Ellacuría a veinte años de su asesinato." *Revista Devenires* Año XI, No. 22 (2010). Disponible en: <http://filos.umich.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2011/11/Devenires-22.pdf> (consultado el 20 de enero de 2014).

Sols Lucía, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta, 1999.

Torres Queiruga, Andrés. *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad. 1987.

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.