

Angel Eduardo Román-López Dollinger (ed.)

TEOLOGÍA PRÁCTICA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA

FUNDAMENTOS TEÓRICOS



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA

Teología Práctica
Latinoamericana y Caribeña
Fundamentos Teóricos

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL)
Apdo 901-1000. San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: libreria@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Angel Eduardo Román-López Dollinger (ed.)

Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña

Fundamentos Teóricos

KIRCHEN
HELFEN
KIRCHEN



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

FAP

230.071.1
R758t

Román-López Dollinger, Angel Eduardo (ed.)
Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña:
Fundamentos Teóricos. San José: Universidad Bíblica
Latinoamericana, 2022. 486 páginas.

ISBN: 978-9930-609-08-8

1. Teología 2. Pastoral-Epistemología 3. Costa Rica-Caribe
I. Formación. II. Título

Editorial SEBILA
Departamento de Publicaciones
Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL)

•

Comité Editorial:
David Castillo, Elisabeth Cook,
Ann Hidalgo, Martin Hoffmann,
Angel Eduardo Román-López Dollinger

•

Editor:
Angel Eduardo Román-López Dollinger

•

Diagramación:
Luis Carlos Álvarez Mejías

•

Diseño de portada:
Karen Gabriela Mamani Torrez
Autor imagen de portada:
César Ayala Torres

•

ISBN: 978-9930-609-08-8

•

Esta obra está bajo una licencia de
Creative Commons.



San José, Costa Rica
Septiembre 2022

Elisabeth Cook
RECTORA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

Karla Koll
DIRECTORA DE LA ESCUELA DE TEOLOGÍA

Equipo organizador de la Consulta de Teología Práctica

Edwin Mora Guevara
Martin Hoffmann
Ruth Vindas
Ann Hidalgo
Lucía Brenes
Manuel Ortega Álvarez
Sara Baltodano Arróliga
Nidia V. Fonseca Rivera
Angel Eduardo Román-López Dollinger

Equipo responsable del libro

Elisabeth Cook
Martin Hoffmann
Edwin Mora Guevara
Angel Eduardo Román-López Dollinger

Índice de contenidos

Presentación	17
Preámbulo	19

Parte 1

Hacia una comprensión histórica y disciplinaria de la teología práctica latinoamericana

La teología práctica como constructo histórico

Hacia una teología práctica con identidad latinoamericana
y caribeña

Angel Eduardo Román-López Dollinger 25

1. Introducción 25
2. Validez del estatus científico de la teología práctica 26
3. Construcción histórica del discurso científico de la
teología práctica 29
4. Identidad teológica de la teología práctica latinoamericana 34
5. Conclusión 38

Teología Práctica desde una perspectiva latinoamericana y caribeña

Fundamentos

Roberto E. Zwetsch 43

1. Introducción 44
2. Teología desde la escucha: Retrospectiva histórica 45
 - 2.1 Teología Práctica en el contexto de América Latina 46
 - 2.2 Teología y misión en la historia colonial 49
3. Teología Práctica como inicio de la *teología*: Los
evangelios y las cartas del Nuevo Testamento 55

4. Nueva manera de hacer teología: <i>Teología de liberación</i> como reflexión crítica desde la <i>praxis histórica</i> de la liberación	57
5. Teología Práctica al servicio de la misión de las iglesias: Un desafío irrenunciable	61
6. Teología Práctica y espiritualidad: Caminar en el Espíritu de Cristo con los pies en la tierra	65
Teología Práctica como instrumento de cambio social	
Algunas reflexiones teóricas y metodológicas <i>Angel Eduardo Román-López Dollinger</i>	75
1. Introducción	75
2. La teología práctica frente a la teología de la liberación	76
2.1 Acercamientos disciplinarios	77
2.2 Crisis de la propuesta teológica liberadora	78
2.3 Método teológico y función social de la teología práctica	80
3. Situación actual de la teología práctica	82
3.1 Significado de la acción pastoral en la teología práctica	83
3.2 La experiencia humana como punto de partida de la teología práctica	87
3.3 El lugar de acción de la teología práctica	91
3.4 Pertinencia y fiabilidad del método de la teología práctica	94
3.5 La opción política de la teología práctica	96
4. Conclusión	98

Parte 2

Acercamientos epistemológicos y metodológicos de la teología práctica latinoamericana

Fuentes de la Teología Práctica

Escritura, tradición, experiencia y praxis <i>Martin Hoffmann</i>	105
1. ¿Qué es la Teología Práctica?	105
2. Escritura-Tradición-Experiencia: Recordatorio de Paul Tillich	107
3. El descubrimiento de la praxis en la teología de la liberación	112
3.1 Los límites y las extensiones del enfoque de Paul Tillich sobre la Teología Práctica	112
3.2 La praxis como primer acto	113

3.3 La dialéctica de la teoría y la praxis	115
3.4 El "Ver" dialéctico	120
3.5 Nuevo sujeto–Conversión en sujeto–Lógica de la Cruz	122
4. El devenir del sujeto bajo la lógica de la cruz	125
5. Conclusiones sobre la naturaleza y el método de la Teología Práctica: Una "estética escatológica"	128
Epistemologías interrelacionales	
<i>Sofía Chipana</i>	133
1. La Fuerza del tiempo que nos habita	133
2. Un mundo donde habitan otros mundos y otros saberes	135
3. El mundo de lo uno que se construye en la desigualdad	138
4. Ancestralidad: Memoria larga que nos habita	140
5. Sanación de la ancestralidad negada	143
Epistemología pos/de-colonial y práctica teológica	
<i>Nicolás Panotto</i>	149
1. La especificidad pos/de-colonial	149
2. Descolonizar la práctica teológica	154
3. Descolonizar la teología práctica	160
"A Dios nadie le vio jamás"	
Espiritualidad y teología negativa en el contexto actual	
<i>Manuel Ortega Álvarez</i>	167
1. Preámbulo	167
2. El testimonio del Pseudo Dionisio y de Anselmo	169
3. Epistemología teológica, poesía y amor balbuciente: Ernesto Cardenal	174
El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe	
El trinomio práctica-teoría-acción como hilo conductor de la praxis cristiana	
<i>Angel Eduardo Román-López Dollinger</i>	181
1. Introducción	181
2. Desafíos metodológicos en la formación teológica	182
2.1 La objetividad científica	184
2.2 La neutralidad científica	185
3. Formación del método de la teología práctica latinoamericana	187

3.1 El método teológico como constructo filosófico	188
3.2 El método teológico como práctica pastoral	189
4. Componentes del método teológico latinoamericano	191
4.1 Primero momento: confrontación con la realidad	195
4.2 Segundo momento: conocimiento teórico	199
4.3 Tercer momento: transformación de la realidad	203
5. Conclusión	208

Parte 3

Lugares y contextos de la teología práctica latinoamericana

Bases bíblicas para una teología de la homilética latinoamericana

<i>Álvaro Michelin Salomon</i>	215
1. Introducción	215
2. Algunas implicaciones de las comunicaciones de Dios en la Biblia	217
2.1 Comunicación de Dios: creación de Dios	217
2.2 Comunicación de Dios: el ser humano ante los límites de su existencia	217
2.3 Comunicación de Dios: análisis crítico de la condición humana	218
2.4 Comunicación de Dios: el juicio sobre el pecado	218
2.5 Comunicación de Dios: mandato a Abram, promesas y bendición	219
2.6 Comunicación de Dios: Dios "habla" con Moisés y le transmite la ley	220
2.7 Comunicaciones de Dios: transmisión oral, redacción de la Torá (Pentateuco) y nuevas tradiciones orales interpretativas	224
2.8 Comunicaciones de Dios: las vocaciones proféticas	225
2.9 Comunicación de Dios por medio del evangelio de Jesucristo: la creación del género literario "evangelio"	226
2.10 Comunicaciones de Dios: las genealogías de Jesús	227
2.11 Comunicación de Dios: la Palabra se hizo carne	229
2.12 Comunicación de Dios: el testimonio cristiano	230
2.13 Comunicación de Dios: la transmisión apostólica	230
2.14 Comunicación de Dios: la predicación sobre Cristo crucificado y resucitado	231

2.15 Comunicación de Dios: la sabiduría mediante el Espíritu de Dios	232
3. Comunicaciones de Dios en la Biblia: Derivaciones hermenéuticas	233
3.1 Comunicaciones de Dios: Palabra creadora	233
3.2 Comunicaciones de Dios: análisis crítico de la existencia humana	234
3.3 Comunicaciones de Dios: la centralidad de Jesucristo	235
3.4 Comunicaciones de Dios: <i>missio Dei</i> y misión de la Iglesia	235
4. Para seguir la reflexión	236
La predicación cristiana como despliegue de un mundo nuevo que posibilita un nuevo ser	
Diálogo con Paul Ricoeur	
<i>Amós López Rubio</i>	239
1. Introducción	239
2. La predicación cristiana: Un puente entre dos mundos	240
3. Predicar es reactualizar un mensaje en fidelidad creativa	242
4. La predicación supone un posicionamiento ante la realidad	245
5. La predicación cristiana y el contexto de la liturgia	248
6. La predicación cristiana como poética de otro mundo posible	252
7. La predicación cristiana como revelación de un nuevo mundo posible	255
8. Consideraciones finales	257
Diaconía en el contexto latinoamericano	
Servicio a la creación y a las personas vulnerabilizadas	
<i>Nidia Fonseca Rivera</i>	261
1. Introducción	261
2. Diaconía cristológica	262
3. Diaconía integral	263
4. Diaconía contextual	264
5. La diaconía es holística	266
6. Diaconía como servicio profético, ecuménico e inclusivo	272
7. Diaconía como servicio que proclama la vida y la esperanza	273
8. Diaconía como servicio bienaventurado y optativo	274
9. Conclusión	274

Acompañamiento pastoral transformador como lugar de praxis teológica liberadora	
<i>Edwin Mora Guevara</i>	277
1. Introducción	277
2. Acompañamiento Pastoral transformador	278
2.1 Acompañamiento: pan cotidiano compartido	278
2.2 Pastoral: actualización de la praxis liberadora de Jesús	280
2.3 Transformación: pensar, sentir, actuar	282
2.3.1 <i>Trabajar con las imágenes sobre Dios</i>	283
2.3.2 <i>Formación bíblico-teológica-pastoral sólida</i>	284
2.3.3 <i>Transformación personal y socio-elesial</i>	285
3. El Acompañamiento Pastoral transformador: Un lugar teológico liberador	286
3.1 Lugar epistemológico	286
3.2 Lugar de praxis teológica y social	288
3.2.1 <i>Praxis personal o comunitaria: acto primero</i>	290
3.2.2 <i>Praxis teológica social: acto segundo</i>	290
3.2.3 <i>Praxis a transformar: acto tercero</i>	290
3.3 Lugar de fe	291
3.3.1 <i>Revisar las ideas sobre Dios</i>	292
3.3.2 <i>Trabajar desde la gracia y la responsabilidad</i>	293
3.4 Acompañamiento contextual transformador	294
3.4.1 <i>Dimensión política</i>	296
3.5 Método para la praxis teológica	296
4. Conclusión	298
Un modelo educativo latinoamericano y caribeño para una pedagogía de la fe	
Una práctica cristiana desde los sentidos	
<i>Ruth Vindas</i>	303
1. Introducción	303
2. Nuestra realidad	304
3. Desafíos	307
3.1 Lectura de los textos bíblicos	308
3.2 Las jerarquías	308
3.3 La cotidianidad	309
3.4 La comunidad	309
4. Proyecciones	310
5. Hacia una propuesta de Pedagogía de la fe latinoamericana de los sentidos	312

5.1 La necesidad de una pedagogía cristiana de los sentidos	314
5.2 Una pedagogía de la fe que aprende a dialogar (el gusto, el lenguaje)	315
5.3 Una pedagogía de la fe que escucha activamente (el oído)	316
5.4 Una pedagogía de la fe que mira con los ojos físicos y del alma (la vista)	318
5.5 Una pedagogía de la fe que toca y se deja tocar (el tacto)	319
5.6 Una pedagogía de la fe que percibe el aroma de la muerte (el olfato)	320
5.7 Una pedagogía de la fe con otros sentidos	322
6. Conclusiones	323

El desarrollo de comunidades eclesiales en el horizonte del Reino de Dios

Una concepción teológica

<i>Martin Hoffmann</i>	327
1. El desarrollo de comunidades eclesiales como tema de la Teología Práctica	327
2. Marco teórico	331
3. La orientación hacia el Reino de Dios como visión de esperanza	333
4. La misión básica de la iglesia y la comunidad	335
5. El contexto de la comunidad	337
6. La congregación realmente existente	338
7. Hermenéutica ecodómica	339
8. Resumen: La praxis del Reino de Dios	342

Parte 4

Desafíos actuales para la teología práctica latinoamericana

"Sentémonos a la mesa de las sabidurías"

Desafíos que se enfrentan en el quehacer de los acompañamientos pastorales

<i>Sara Baltodano Arróliga</i>	347
1. Introducción	347
2. Conceptualización	348
3. Formación académica	350

4. Desafíos	353
5. Reflexiones finales	369
Lxs otrxs son familia	
Migración y refugio como desafíos para el quehacer teológico latinoamericano	
<i>Moisés Pérez</i>	373
1. Introducción	374
2. La historia de Noemí y Ruth como paradigma narrativo	375
3. Ver: El mensaje del texto en su contexto	375
4. Juzgar: El significado del texto desde nuestra perspectiva	380
5. El uso del libro en la religión judía	382
6. Actuar: Aplicación a nuestra vida y ministerio	384
7. Caminando en los márgenes	387
8. Conflictos y sufrimientos como oportunidad	387
9. Ayuda mutua como misión de la Iglesia	388
Una justicia ecológica para la existencia de los territorios negados	
<i>Juan Carlos Valverde</i>	391
1. Comencemos: La justicia, una virtud imperiosa en tiempos de crisis ecológica	391
2. De la justicia a la justicia ecológica	398
3. Del quehacer teológico al quehacer teológico latinoamericano: La justicia ecológica en territorios olvidados	406
4. Recomendemos para no concluir	412
La naturaleza como sujeto de la teología práctica	
<i>Pedro Pablo Achondo</i>	419
1. Introducción	420
2. La gran ausente	420
3. Praxis antes que teoría	422
4. Ampliando los horizontes	424
5. Un camino aún por andar	427
6. <i>Excursus</i> : Haciendo teología entre alerces	437
Teologías y procesos educativos mediados por entornos virtuales de aprendizaje	
<i>José Mario Méndez</i>	445
1. Introducción	445

2. Educaciones y teologías en América Latina	446
3. Caminos pedagógicos entretnejidos	447
4. Las tecnologías y el aprendizaje	453
5. La persona docente	456
a) Comunicación oportuna	457
b) Apreciar los saberes previos	457
c) Orientar la búsqueda de información	458
d) Acompañar la resignificación	459
e) Promover autonomía, flexibilidad y acompañamiento	459
f) Favorecer el aprendizaje a partir de la diversidad	460
g) Acompañar procesos versátiles	461
6. Conclusión	461
Si me ven con pañuelo verde	
Las diversidades como desafío para la teología práctica	
<i>Carmen Margarita Sánchez De León</i>	465
1. La diversidad salió del armario	465
2. La colonialidad del poder	466
3. Los movimientos sociales	471
4. Una pastoral interseccional para nuestros tiempos	474
Lista de personas autoras	479

Presentación

Nos complace presentar el libro *Teología Práctica Latinoamericana y Caribeña: Fundamentos Teóricos*, fruto de un proceso de reflexión, estudio y encuentro que inició en la UBL durante el año 2019 con el proceso de la *Consulta de teología práctica latinoamericana y caribeña*. Este proceso, realizado por docentes de la UBL e invitados, derivó en dos publicaciones previas, *Teología práctica en América Latina y el Caribe: propuestas, desafíos*, Vol. 40 Núm. 1 (2020) de la revista institucional *Vida y pensamiento* y dos números de la revista *Teología Práctica Latinoamericana* inaugurada como parte del proceso de esta consulta. Durante tres meses, a inicios del 2021, mediante actividades públicas y mesas de trabajo se desarrolló un proceso de estudio y reflexión que reunió unas 50 personas de toda la región y más allá. Este libro es el producto final y responde a uno de los objetivos principales de la consulta que es: aportar insumos teóricos para contribuir a la tarea formativa que realizan instituciones teológicas en América Latina y el Caribe, desde una teología práctica con identidad latinoamericana que responda a los desafíos actuales en la región. En el Preámbulo se detallan los ejes temáticos incluidos en este libro y al final del tomo la lista de personas colaboradoras.

En estas líneas deseamos expresar nuestro agradecimiento a todas las personas e instituciones que contribuyeron para que este proceso de reflexión, estudio y producción fuera posible:

- Al equipo de trabajo que diseñó la propuesta y orientó las líneas de trabajo a través de reuniones y publicaciones a lo largo de casi dos años y apoyó en la coordinación de las mesas de trabajo: Ruth Vindas, Ann Hidalgo, Martin Hoffmann, Edwin Mora,

Ángel Román (docentes de planta); Nidia Fonseca, Sara Baltodano, Manuel Ortega, Lucía Brenes, Amós López, Raquel Huertas y Luis Carlos Álvarez (docentes y estudiantes invitados).

- A Edwin Mora, Ángel Román y Martin Hoffmann por la coordinación del equipo de trabajo y la consulta y a Ángel Román por la coordinación de las publicaciones.

- A Raquel Huertas, Jeremías Quintanilla, Isabel Casilla, Marcial Mora e Ismael Avalos (estudiantes), por la importante labor de sistematización de los insumos de las mesas de trabajo.

- A las personas cuyo trabajo esmerado aseguró la ejecución fluida de aspectos técnicos, de comunicación y publicación: Texia Anabalón, Karen Mamani, Ángel Román, Luis Carlos Álvarez, Wendy Garro, Ann Hidalgo y Adriana Salvador.

- A todas las personas que contribuyeron con ponencias públicas durante la consulta virtual: Sofía Chipana, Nicolás Panotto, Roberto Zwetsch, Ángel Román, Manuel Ortega y Nidia Fonseca.

- A todas las personas que participaron en las mesas de trabajo que se reunieron a lo largo de tres meses y produjeron insumos que derivaron en los temas de este libro.

- A las personas autoras que escribieron los aportes que se incluyen en este libro y cuyos datos se encuentran al final del tomo.

Finalmente, agradecemos el apoyo recibido de la Fundación de Ayuda al protestantismo (Suiza) y del programa Iglesias ayudan a Iglesias de Pan para el Mundo (Alemania), que contribuyó a la realización de la consulta, la edición de las publicaciones y su disponibilidad mediante acceso abierto. Es nuestro deseo que este libro y los demás materiales de la consulta promuevan la reflexión y el intercambio continuado sobre la teología práctica como tarea clave del quehacer teológico contextual y transformador en busca de la vida digna y la liberación en nuestra Abya-Yala.

Elisabeth Cook Steike

Rectora

Universidad Bíblica Latinoamericana

Preámbulo

Este libro es una introducción a los fundamentos teóricos de la teología práctica, a través de los cuales se analiza el papel de esta disciplina en la educación teológica superior latinoamericana y caribeña, así como su impacto social, político, cultural y religioso. Los temas que aborda el libro son producto de las reflexiones de diferentes especialistas que participaron en la *Consulta de teología práctica latinoamericana y caribeña*, convocada por la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Originalmente, la consulta se programó para llevarse a cabo presencialmente en Costa Rica en el año 2020. Sin embargo, por la situación sanitaria mundial que generó la pandemia del Covid-19, se realizó de forma virtual en el año 2021. Su organización estuvo a cargo de un equipo de docentes de la UBL y de otras personas con experiencias académicas y pastorales en diferentes áreas de la teología práctica.

Al finalizar la consulta, el equipo organizador invitó a las personas autoras de este libro para que, desde su experiencia académica y pastoral, propusieran pautas epistemológicas y metodológicas orientadas a construir una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña. Para lograr este objetivo, se partió de la base que la teología práctica es una disciplina que reflexiona sobre la praxis cristiana de nuestros contextos y que capacita al liderazgo cristiano para el trabajo pastoral. Por esa razón, los escritos que aquí se presentan reflejan, en alguna medida, la función que, a través de sus áreas de estudio, debe cumplir la teología práctica, a saber: construir estrategias pastorales y conocimiento colectivo transformador, a partir de la reflexión crítica, multidisciplinaria,

contextual y en diálogo con las sabidurías ancestrales y otras formas de expresión religiosa.

Por otra parte, los contenidos del libro reflejan la tradición teológica de la UBL, no solo porque representan la diversidad denominacional y cultural del contexto latinoamericano y caribeño, sino sobre todo porque se constituyen en instrumentos de crítica teológica orientados a la práctica de la justicia y a la transformación social. Los temas que abordan las personas autoras son diversos, así como lo son las áreas de la teología práctica que representan. Pero, lo más importante es que muestran los diferentes espacios académicos desde los que esta disciplina teológica contribuye para proteger la creación y asumir el desafío cristiano de comprometerse activamente con la justicia social, la equidad y la participación política.

El libro está dividido en cuatro partes temáticas. La primera plantea las bases teóricas para construir una *comprensión histórica y disciplinaria de la teología práctica latinoamericana*, con el fin de identificar los elementos teóricos y prácticos que le dan identidad local a esta disciplina y que permiten que se constituya en un instrumento de transformación social. La segunda parte presenta algunos *acercamientos epistemológicos y metodológicos de la teología práctica latinoamericana*, los cuales tienen como base las fuentes tradicionales de esta disciplina, los desafíos conceptuales que enfrenta y la pertinencia del método teológico. La tercera parte aborda los *lugares y contextos de la teología práctica latinoamericana*, entre los que se encuentran la homilética, la predicación, la diaconía, el acompañamiento pastoral, la pedagogía de la fe y el desarrollo de las comunidades eclesiales. En la cuarta parte se presentan algunos de los *desafíos actuales para la teología práctica latinoamericana*, especialmente los que están relacionados con las nuevas formas de acompañamiento pastoral, las migraciones, la justicia ecológica, los nuevos modelos educativos en entornos virtuales y la diversidad sexual. Al final del libro se encuentra una lista de todas las personas que contribuyeron con sus escritos para que esta obra fuera posible.

En nombre del equipo organizador de la *Consulta de teología práctica latinoamericana y caribeña* agradezco a todas las personas autoras por sus valiosos aportes, los cuales espero que sean la base para iniciar el proceso de construcción y conceptualización de una teología práctica con identidad propiamente latinoamericana y caribeña. Asimismo, espero que las lecturas de estos textos generen en ustedes, estimadas lectoras y lectores, la energía y motivación suficiente para ser parte activa de la esperanza cristiana de que un mundo justo y equitativo es posible.

Angel Eduardo Román-López Dollinger

17 de agosto de 2022

San José, Costa Rica

Parte 1

Hacia una comprensión histórica y
disciplinaria de la teología práctica
latinoamericana

La teología práctica como constructo histórico

Hacia una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña¹

Angel Eduardo Román-López Dollinger

1. Introducción

Para mí es un placer compartir con ustedes una de las dos reflexiones de hoy, las cuales forman parte de las conferencias de la *Consulta de teología práctica latinoamericana y caribeña* organizada por la Universidad Bíblica Latinoamericana. Asimismo, me alegra mucho compartir esta exposición con nuestro colega Roberto Zwetsch. Junto a Roberto hemos titulado el tema general de hoy como: “Teología práctica desde la realidad latinoamericana: Un desafío permanente y transformador”. Este tema general es muy

¹ El autor presentó esta ponencia con el mismo título en la *Consulta de Teología Práctica en América Latina y El Caribe hoy*, el 23 de marzo del año 2021. La consulta fue organizada por la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. La ponencia se publicó originalmente en la revista *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 51–68.

importante para iniciar mi participación, pues refleja lo que quiero compartir con ustedes a partir de las siguientes afirmaciones sobre la teología práctica como disciplina científica: 1) Es una disciplina teológica que se encuentra en constante formación y por ello está abierta a la crítica externa e interna. 2) Su epistemología y metodología se construye a partir de los contextos y sujetos sociales a los cuales orienta su función. 3) Su producto final es colaborar en la transformación social a través de personas capacitadas para enfrentar los desafíos socio-pastorales de sus comunidades.

Sobre la base de las afirmaciones anteriores, abordaré tres temas que considero fundamentales y desafiantes para la reflexión actual sobre el papel teórico-práctico de la teología práctica en América Latina y El Caribe: 1) Validez del estatus científico de la teología práctica. 2) Construcción histórica de su discurso científico. 3) Identidad de la teología práctica latinoamericana y su relación con la teología de la liberación.

2. Validez del estatus científico de la teología práctica

En primer lugar, hay que indicar que validar el estatus científico de la teología práctica es un problema histórico que le afecta no solo a ella sino a la teología en general, ya que, como toda ciencia, tiene que indicar claramente qué es lo que estudia (objeto de estudio), con qué propósito lo hace y a través de qué metodología.² Esto se complejiza todavía más, cuando se parte del principio general que la teología es “una ciencia que quiere aprehender a «Dios»,

2 Este aspecto genera, para cualquier disciplina, un debate académico sobre quién tiene la potestad para confirmar o impugnar esa validez. Este debate no es nuevo, pero cobró mayor importancia durante el proceso de secularización que experimentó el mundo durante el siglo XIX. Al respecto, consultar: Jean Piaget, *El estructuralismo* (Buenos Aires: Proteo, 1971); Karl Raimund Popper, *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos, 1997); Karl Raimund Popper, *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad* (Barcelona: Paidós, 1997); Thomas Samuel Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 3a ed. (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2012).

entenderlo y expresarlo”,³ ya que esa afirmación implica que Dios es el objeto de estudio de la teología. No obstante, intentar poner a Dios como objeto de estudio para definirlo, comprenderlo o explicarlo, es una tarea muy complicada –si no imposible– porque, formalmente, Dios no es susceptible de ser observado ni verificado. Por esa razón, cuando queremos afirmar que la teología es una disciplina científica, “...no basta con decir que es «la disciplina que estudia a Dios», sino que es necesario tomar en cuenta quién es este Dios a quien la teología estudia, y cómo le conocemos”.⁴

Según las premisas anteriores el estudio de Dios solo es posible a través de su revelación en la historia humana, pues esa es la forma como le podemos conocer, interpretar y explicar. Esta afirmación, además de validar la científicidad de la teología, pues ya no se pone a Dios como objeto de estudio por sí mismo, permite que la teología práctica asuma una función disciplinaria determinante, ya que, al ser eminentemente práctica, se construye a partir de las situaciones contextuales –historia humana– donde se revela Dios. Aquí radica la importancia de conocer los hechos históricos que han dado forma a la teología práctica como disciplina, porque sin conocerlos difícilmente podremos llegar a comprender qué tipo de teología es la que practicamos y por qué es tan complicado –y a veces hasta casi imposible– construir una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña.

En segunda instancia, el problema de la teología práctica latinoamericana no radica solo en la dificultad de validar su estatus científico frente a la misma teología y frente a otras disciplinas, sino también en el tipo de teología que se arraigó en Latinoamérica, cuya identidad fue inicialmente europea y posteriormente estadounidense. Esta teología que se instaló en nuestras academias, y que generalmente se fundamenta en verdades absolutas, no permite reinterpretaciones y por eso muchas veces nos cuesta percibirla como un constructo histórico que nos convoca constantemente a

3 Karl Barth, *Introducción a la teología evangélica* (Salamanca: Sígueme, 2006), 21.

4 Justo L. González y Zaida Maldonado Pérez, *Introducción a la teología cristiana* (Nashville: Abingdon Press, 2003), 7.

desarrollar nuevas epistemologías y nuevos enfoques metodológicos. Aspectos fundamentales para que, desde sus diferentes áreas de trabajo, podamos vincularla coherentemente a los nuevos desafíos de la realidad social.

Obviamente, para superar la visión reducida de una teología práctica estática, es necesario generar un proceso de *conversión epistemológica* en la academia, el cual permita: 1) generar rupturas epistemológicas con modelos obsoletos de construir conocimiento, 2) integrar en el análisis los contextos, coyunturas y sujetos específicos que intervienen en la creación de conocimiento, 3) verificar constantemente la pertinencia del método que emplea para desarrollar conocimiento.⁵

Las reflexiones anteriores nos permiten concluir que la teología práctica es una disciplina en constante construcción, cuyo objeto de estudio es la praxis cristiana. La primera parte de esta conclusión es aplicable a toda disciplina, ya que, epistemológica y metodológicamente, la ciencia se construye y define a través de paradigmas que se encuentran en constante evolución. En efecto, el avance del conocimiento humano genera que con el tiempo las formulaciones sobre ciencia pierden vigencia y den paso a nuevas interpretaciones, a nuevos modelos teóricos y metodológicos. En el caso de la teología práctica, es la praxis cristiana la que determina el tipo de interpretación y metodología que servirá de base teórica y práctica para sus diferentes áreas de trabajo: pedagogía de la fe, psicología pastoral, pastorales específicas, liturgia, homilética y otras.⁶

El estatus científico de la teología práctica es uno de los temas que esperamos se aborden en las mesas de trabajo, con el fin de re-

5 Sobre las rupturas epistemológicas como luchas políticas en el gremio de profesionales académicos, se sugiere consultar: Pierre Bourdieu y Loïc J.D Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva* (México, D.F: Grijalbo, 1995), 77-185.

6 Aunque esas áreas de trabajo ayudan a comprender qué es lo que hace la teología práctica, difícilmente le dan una identidad propia o contextual, especialmente porque esas áreas se trasladaron sin ningún tipo de contextualización a los programas de estudios teológicos. Es aquí donde radica el problema de la identidad latinoamericana de la teología práctica y por eso esperamos que las mesas de trabajo aborden críticamente este tema.

flexionar sobre cuál ha sido nuestra historia y qué efectos ha tenido en la forma como construimos actualmente ese estatus en América Latina. Si bien esta es una consulta de teología práctica para contextos académicos, les pedimos no olvidar la dimensión práctica, pues nos interesa identificar cómo podemos hacer la mediación de lo práctico a lo teórico, para poder elaborar programas de estudio orientados a formar personas con habilidades y capacidades para enfrentar los desafíos pastorales actuales de sus contextos.

Como ya lo indiqué arriba, el objetivo es aprender de nuestra historia para no reproducir simplemente los programas de estudios teológicos que fueron elaborados en épocas anteriores y para culturas diferentes. Por ello, el próximo punto que quiero tratar es el de cómo fue la construcción histórica de la teología práctica como disciplina científica hasta antes de llegar a América Latina y El Caribe. Este tema nos permitirá comprender por qué consideramos que la teología práctica desde la realidad latinoamericana es un desafío permanente y transformador.

3. Construcción histórica del discurso científico de la teología práctica

Históricamente, la teología práctica, como disciplina académica, se forma no solo por la necesidad de encontrar su propia identidad frente a otras formas de hacer teología, como la bíblica, sistemática o histórica, sino sobre todo surge en medio de un conflicto político entre el estado y la iglesia. En efecto, tanto en el contexto católico como en el protestante, la búsqueda de identidad propia de la teología práctica es y ha sido un desafío permanente.⁷ Sin

⁷ Sobre esos desafíos en el contexto europeo alemán, consultar: Herbert Haslinger et al., eds., *Handbuch praktische Theologie*, vol. 1: Grundlegungen (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999); Herbert Haslinger et al., eds., *Handbuch praktische Theologie*, vol. 2: Durchführungen (Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 2000); Norbert Mette, “Aktuelle Herausforderungen und Problemstellungen der Praktischen Theologie im deutsch-sprachigen Raum”, *International Journal of Practical Theology* 4, núm. 1 (2000): 132–51; Christian Grethlein, “Praktische Theologie - eine

embargo, fue el conflicto político entre iglesia y estado, durante el último cuarto del siglo XVII, el que determinó que la teología práctica se constituyera en una disciplina académica.⁸ En este tiempo, una parte del clero —especialmente jesuita— luchaba por conservar la autonomía de la iglesia y el derecho a impartir la educación teológica universitaria. Por su parte, el estado consideraba que la educación teológica tenía una gran influencia política en la sociedad y, por tanto, tenía que supervisarla el estado.

Es así, como el 18 de octubre de 1774, la emperatriz María Teresa de Austria promulgó un decreto, a través del cual le encargó al abad benedictino Franz Stephan Rautestrauch, elaborar un proyecto para renovar los planes de estudio de la facultad de teología.⁹ Con este decreto, la monarquía logró no solo que la educación teológica dejara de ser una función de la iglesia y pasara a ser responsabilidad del estado, sino permitió que en la facultad de teología en Viena apareciera por primera vez en la historia de la teología el curso de *teología pastoral* como disciplina independiente, la cual ya no se enseñó en latín, sino en el idioma oficial del estado: alemán.¹⁰ El nombre del curso fue *Enseñanza de los deberes del ministerio pastoral*.¹¹

Por su orientación a formar sacerdotes, en su inicio se conoció a *la teología práctica como ciencia sacerdotal*. Posteriormente, en el

Standortbestimmung”, *Theologische Literaturzeitung - ThLZ* 125, núm. 2 (febrero de 2000): 127–42; Reinhard Schmidt-Rost, “Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie. Teil 1”, *Diakonia* 33, núm. 5 (2002): 354–59; “Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie. Teil 2”, *Diakonia* 34, núm. 2 (2003): 133–38.

8 Evangelista Vilanova, *Historia de la teología cristiana. Siglos XVIII, XIX y XX*, vol. III (Barcelona: Herder, 1992), III: 273-276.

9 Vilanova, III:275s.

10 Casiano Floristán, “Acción pastoral”, en *Conceptos fundamentales de pastoral*, ed. Casiano Floristán y Juan José Tamayo-Acosta (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), 21.

11 El nombre original del curso práctico fue *Unterricht von Pflichten des Pastoralamtes* y estaba orientado a fortalecer los tres deberes fundamentales del pastorado: enseñanza, administración de los sacramentos y edificación de las personas creyentes. Cf. Lodewijk Jakob Rogier, Guillaume de Bertier de Sauvigny, y Joseph N. Hajjar, *Nueva historia de la Iglesia. De la ilustración a la restauración*, 2a ed. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 132s; Vilanova, *Historia de la teología cristiana. Siglos XVIII, XIX y XX*, III:274s.

contexto protestante, el teólogo luterano Friedrich Schleiermacher, planteó que la tarea de la teología en general debía ser completamente práctica, es decir, debía estar al servicio de quien ejerce el pastorado, para ayudarle a guiar las almas. A partir de estas premisas distinguió tres disciplinas teológicas: teología filosófica, teología histórica y teología práctica.¹² Desde entonces, aunque siguió considerándose una *ciencia sacerdotal*, el término *teología pastoral* cambió por el de *teología práctica*. Este cambio tuvo repercusiones institucionales y metodológicas profundas, pues significó una forma diferente de definirla y de especificar su campo de estudio.¹³

En el siglo XIX, especialmente con la influencia de la Escuela de Tubinga, surgió un movimiento teológico científico, protestante y católico, que se caracterizó por emplear métodos históricos en el estudio e investigación de la Biblia. Esta corriente teológica buscó vincular la teología pastoral a una eclesiología más precisa e integral. Es así como en 1841, con la publicación de su libro *Exposición crítica de la situación actual de la teología práctica*,¹⁴ el teólogo católico alemán Anton Graf, le da una connotación diferente a la teología práctica, pues propone que la misma no se reduzca a la formación del sacerdote y su ministerio, sino a la acción de la iglesia en su conjunto.

Para Graf la teología práctica pasó a ser una disciplina eclesial y escatológica, la cual busca evitar caer en los dos extremos que le han perseguido durante su historia: 1) un empirismo que enfoca su función solo en la experiencia y la práctica, 2) una reflexión puramente especulativa y teórica que invisibiliza completamente las

12 Christoph Dinkel, *Kirche gestalten: Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments*, Schleiermacher-Archiv 17 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995), 44s; Maria Elisabeth Aigner, *Dient Gott der Wissenschaft?: praktisch-theologische Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie* (Münster: Lit Verlag, 2002), 140.

13 En Europa es común usar actualmente el término *teología práctica*. Algunas instituciones teológicas emplean el término *teología aplicada*. En todo caso, en Latinoamérica, donde hemos heredado esta doble conceptualización, la decisión sobre el uso de uno u otro término está determinado por el estilo, por la identificación con algún modelo teológico o simplemente por ser de la iglesia católica o de la iglesia protestante.

14 Anton Graf, *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie* (Tübingen: H. Laupp, 1841).

acciones concretas de la práctica eclesial.¹⁵ A partir de entonces, se considera *la teología práctica como acción eclesial*.

Después de la segunda guerra mundial, algunos teólogos católicos, como el alemán Franz Xaver Arnold y el francés Pierre A. Liégé, hicieron valiosos aportes a esta forma de pensar la teología práctica. Sin embargo, el teólogo Karl Rahner fue quien retomó el pensamiento de Graf para desarrollarlo y actualizarlo. Según Rahner, la teología práctica es más que una colección de normas prácticas o lineamientos para ayudar al pastor en su trabajo pastoral, pues el sujeto de la acción pastoral es la iglesia en su totalidad y no solamente sus funcionarios. Por ello, concluye Rahner, la reflexión sobre la autorrealización de la iglesia (*Selbstvollzug der Kirche*) no es una tarea solamente de la teología práctica, sino de toda la teología.¹⁶ Sin embargo, y a pesar de sus razonamientos sobre la autorrealización de la iglesia como punto de partida de la teología práctica, Rahner ubica esta disciplina en el marco teórico-académico del magisterio de la iglesia, con lo cual la concibe de nuevo como una ciencia auxiliar que está al servicio de la capacitación o formación del pastor o sacerdote (*Seelsorgerausbildung*).¹⁷

Ahora bien, dentro de la misma comprensión de *la teología práctica como acción eclesial*, se comienza a gestar su posterior forma de pensarla, es decir, como una reflexión-acción orientada a la liberación. A partir de este cambio se denominará a *la teología práctica como praxis de liberación*. Esta nueva forma de pensar la teología práctica se refleja claramente en el Concilio Vaticano II, el cual fue producto del llamado a actualizar la iglesia (*aggiornamento della Chiesa*) y que generó que servirán de base para esa comprensión teológica. Un documento del concilio muy importante para fortalecer esa línea de pensamiento es la constitución pastoral *Gaudium et spes*.¹⁸

15 Aigner, *Dient Gott der Wissenschaft?*, 29.

16 Juan Noemi, “¿Por qué pensar la fe?”, *Teología y Vida* 49, núm. 4 (2008): 612.

17 Cf. Karl Rahner, “Pastoraltheologie, I. Wissenschaftstheoretisch”, en *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, ed. Ferdinand Klostermann, Karl Rahner, y Hansjörg Schild, vol. V (Freiburg i. Br.: Herder, 1972), 394s.

18 *Constitución pastoral “Gaudium et Spes” sobre la Iglesia en el mundo actual* (Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1965); Otros documentos im-

Esta comprensión de la teología, específicamente de la teología práctica, fue el producto ideológico y, posteriormente práctico, del giro político que tomó la teología en el mundo moderno. Aunque en el contexto protestante esta comprensión teológica se desarrolló casi paralelamente con la católica, su sistematización quedó más dispersa. Por esa razón, generalmente se toma la experiencia católica del concilio como punto de partida o punto de inflexión entre *la teología práctica como acción eclesial* y *la teología práctica como praxis de liberación*. Además, a mitad del siglo pasado, la iglesia católica tenía una fuerte influencia en Latinoamérica y, por ello, es fácil comprender la influencia que tuvieron los documentos del Concilio Vaticano II en esta región.

En todo caso, hay que tener claro que estos hitos históricos que he comentado sobre la teología práctica, son solo parte de algunos procesos que se van dando en la historia y que nos permiten identificar y comprender qué es lo que marca la diferencia entre un hecho histórico y otro. Es decir, estos hechos determinantes que marcan el cambio de una forma de pensar la teología a otra, están compuestos de una serie de hechos concomitantes que al sumarse generan ese cambio. En ese sentido, nuestro objetivo ha sido señalar los hechos relevantes que marcan la historia de la teología práctica, hasta convertirse en una praxis de liberación en Europa.

Otro elemento fundamental para comprender *la teología práctica como praxis de liberación*, fue la introducción del método teológico conocido actualmente como circularidad hermenéutica. Este método lo introdujo en la pastoral el Cardenal Joseph Cardijn, conocido por haber fundado la Juventud Obrera Cristiana (JOC) en Bruselas, Bélgica, durante el primer cuarto del siglo XX. Después de la segunda guerra mundial, Cardijn realizó un trabajo pastoral con la juventud de postguerra, a la cual le tocó construir las sociedades destruidas y que, por esa razón, sufrían de mucha presión laboral y psicológica.

portantes que surgieron del concilio son: *Constitución dogmática "Lumen Gentium" sobre la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1964); *Decreto sobre el apostolado de los laicos - "Apostolicam Actuositatem"* (Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1965).

La pastoral consistía en analizar la realidad de postguerra de esa juventud (*mediación socioanalítica o ver*), hacer una lectura de esa realidad desde la fe bíblica (*mediación hermenéutica o juzgar*) y buscar estrategias conjuntas para que estos grupos juveniles pudieran darle sentido a sus vidas (*mediación práctica o pastoral*).¹⁹

Pero, ahora cabe preguntarse, ¿qué tiene que ver esto con la identidad de la teología práctica en Latinoamérica? Este aspecto es el que abordaremos a continuación de forma breve, pues será nuestro colega Roberto, quien profundizará en ello.

4. Identidad teológica de la teología práctica latinoamericana

Al trasladar la concepción de *la teología práctica como praxis de liberación* y, sobre todo, el método de la circularidad hermenéutica, a un contexto latinoamericano marcado por una coyuntura socio-política muy complicada, con estados militarizados, con la emergencia de diferentes grupos revolucionarios y con tradiciones religiosas diversas, es claro que este cambio de visión teológica impregnará los movimientos populares. Sin embargo, esto también ampliará la brecha entre las partes en conflicto y por eso será difícil iniciar un diálogo constructivo.

Es así como se genera en gran parte la dificultad que tenemos de construir nuestra propia identidad teológica. En ese sentido, cabe preguntarse cómo es posible construir nuestra identidad teológica latinoamericana: 1) ¿a partir de una ruptura radical con todos esos hechos históricos que la han formado?, o 2) ¿a partir de la integración de esa historia de forma responsable y alternativa? Me parece

19 Cf. Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”, en *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, ed. Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza (La Paz, Bolivia: ISEAT, 2016), 91; Juan José Tamayo-Acosta, *Presente y futuro de la teología de la liberación* (Madrid: San Pablo, 1994).

que, si se asume una ruptura radical con nuestra historia teológica, se corre el riesgo de perder una gran riqueza cultural y pastoral. Si se opta por integrar esa historia teológica de forma responsable y alternativa, entonces, cómo lograrlo, de tal manera que: 1) genere nuevas formas de pensamiento teológico que respondan a los desafíos pastorales actuales, 2) integre los contextos sociales como lugares teológicos, 3) reconozca en los sujetos sociales, así como en sus culturas, la capacidad de expresarse teológicamente y de transformar sus propias realidades. Considero que lograr construir una identidad para la teología práctica latinoamericana que integre esos elementos es una tarea que aun no hemos terminado y es lo que nos ha convocado a esta consulta.

Estoy convencido que estas reflexiones son relevantes para las mesas de trabajo de la consulta, porque, según mi opinión, la identidad de la teología práctica latinoamericana se ha construido en muchos casos por la asimilación, generalmente sin crítica y sin procesos de contextualización, de modelos educativos elaborados, por ejemplo, en Europa o Estados Unidos. Pero, por otro lado, también existe una corriente orientada a descalificar totalmente esos modelos y a tratar de construir una identidad teológica *puramente* latinoamericana. En el primer caso, cuando se asimila un modelo teológico sin ninguna crítica y sin contextualizarlo, se destruye la identidad local y se cae en el conformismo académico. En el segundo caso, cuando se niega totalmente la posibilidad que tienen esos modelos en la construcción de identidades, podemos construir una identidad para la teología práctica por negación de lo otro y no por afirmación de lo que somos.

En efecto, cuando se construye una identidad por negación de lo otro, es recurrente elaborar discursos, en este caso teológicos, contra lo occidental, contra lo impuesto, contra lo que representa la otra cultura. Aquí, la dificultad radica en que podemos olvidar qué es lo que estamos haciendo para construir nuestra identidad teológica de forma afirmativa. Por eso, sería importante abordar ese tema a partir del desafío que representa construir una identidad para la teología práctica que sea rebelde, pero que no niegue su historia y que afirme

su propia identidad. Por esa razón, es necesario preguntarnos ¿qué estamos aportando a la teología práctica para que sea una disciplina científica con la capacidad de construir su propia identidad latinoamericana y caribeña de forma afirmativa y sin perder de vista su compromiso en los procesos de transformación social?

Esta discusión sobre cómo se puede construir la identidad de la teología práctica no es algo nuevo ni único de Latinoamérica, pues en Europa, Estados Unidos y otros contextos se están haciendo reflexiones serias sobre la identidad y el caminar de la teología práctica en la historia humana. Paradójicamente, en Europa la experiencia teológica latinoamericana, especialmente la que denominamos teología o teologías de la liberación, se ha tomando como una fuente importante para construir una teología práctica eficiente. Una de las experiencias teológicas actuales de la teología práctica europea, donde se evidencia la influencia de la teología de la liberación, es, por ejemplo, el de la *teoría de la acción*, la cual propone que la teología práctica debe ser no solo un actuar comunicativo, sino sobre todo un actuar comunicativo para la transformación social.²⁰

Las reflexiones anteriores nos permiten concluir que la identidad latinoamericana de la teología práctica, puede construirse desde dos perspectivas: 1) a partir de la negación de lo otro –lo occidental u otras formas de pensar– o 2) a partir de la afirmación de lo que somos – indígenas, personas mestizas, campesinas, urbanas y con una historia que trasciende nuestro continente. De las personas que hacemos teología depende el camino que queremos es-

20 Este enfoque lo propone Herbet Haslinger y surge del énfasis que la teología práctica pone en la praxis de liberación, criterio teológico tomado especialmente de la experiencia latinoamericana. Haslinger propone que la teología práctica debe ser una *teoría de la acción*, es decir, debe responder a los supuestos planteados por Jürgen Habermas y Helmut Peukert, los cuales le exigen ir más allá del simple análisis teórico o descriptivo de la realidad existente. Estos supuestos son: considerar a la teología práctica como (1) una acción comunicativa que necesariamente debe conducir a (2) una transformación social. Cf. Herbert Haslinger, “Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis”, en *Handbuch Praktische Theologie*, ed. Herbert Haslinger et al., vol. 1: Grundlegungen (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999), 102–21.

coger para construir nuestra identidad. Espero que ese también sea un aspecto que se aborde en las mesas de trabajo de esta consulta.

Por último, quiero abordar brevemente la dificultad epistemológica y metodológica que, en el campo académico latinoamericano y caribeño, genera la relación entre la teología práctica y la teología de la liberación. Por un lado, hay una tendencia a considerar que la teología de la liberación sustituye a la teología práctica, especialmente porque en la primera está implícito que toda teología debe ser práctica, de lo contrario no puede considerarse totalmente como teología. Por otro lado, se encuentra la perspectiva que aborda la teología de la liberación y la teología práctica de forma diferenciada. En este último caso, se indica que la teología de la liberación enriquece la función de la teología práctica y la teología práctica ofrece líneas temáticas para reflexionar en la teología de la liberación.²¹

En todo caso, es indispensable tener presente que una cosa es indicar que toda teología debe estar orientada a la práctica, como lo indica la teología de la liberación y como se puede abordar, por ejemplo, desde la teología sistemática, lo cual puede fortalecer un discurso teológico, pero otra cosa es preparar personas con los instrumentos necesarios para que a través de esa práctica teológica logren transformar la sociedad, lo cual es una tarea que se puede abordar con mayor propiedad desde la teología práctica.

Un ejemplo de la importancia de la teología de la liberación como discurso crítico de la fe y de la teología práctica como parte fundamental en la formación de personas para enfrentar los desafíos actuales, se encuentra en esta situación de emergencia sanitaria que estamos viviendo con la pandemia del Covid-19 y las repercusiones en la salud, las relaciones y la comunicación. En medio de esta situación tuvimos que aprender rápidamente el uso de nuevas tecnologías, aprendimos a usar redes sociales diversas y a desarrollar cursos virtuales en diferentes plataformas. Sin embargo, cabe

21 Sobre estas discusiones, se sugiere consultar el interesante aporte de Lothar Carlos Hoch: "El lugar de la Teología Práctica como disciplina teológica", en *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, ed. Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3a ed. (Quito, Ecuador: CLAI, 2011), 31-45.

preguntarse —y aquí está el aporte crítico de la teología de la liberación— si desde nuestras instituciones de formación teológica hemos preparado personas no solo en el conocimiento de esas tecnologías, sino sobre todo en su uso responsable, para no caer en el simple consumismo tecnológico y para que esos medios se constituyan también en instrumentos de liberación. Este mismo ejemplo aplica para la formación de personas en el campo teológico pastoral, pedagógico, litúrgico u homilético.

5. Conclusión

Esta consulta de teología práctica no ha sido pensada para discutir sobre qué es más importante, la teoría o la práctica, pues eso ya se superó con la teología de la liberación, especialmente con el concepto *praxis*, el cual integra de forma dialéctica —dinámica e interactiva— la teoría y la práctica. Más bien queremos reflexionar sobre cómo podemos desarrollar programas de estudios teológicos que permitan a nuestras instituciones capacitar personas para enfrentar asertivamente los desafíos sociales de sus contextos. Es decir, no se trata solo de cambiar nombres de cursos o de áreas de estudio de la teología práctica —por ejemplo, cambiar de educación cristiana a pedagogía de la fe o pedagogía de la religión—, sino más bien se trata de reflexionar críticamente sobre las implicaciones que esas áreas tienen en los perfiles académicos que formamos y, sobre todo, en la repercusión que tienen esos perfiles en los procesos de transformación de nuestras sociedades.

Espero que esta consulta nos ayude no solo a seguir rompiendo con los modelos teológicos educativos obsoletos que nos han impuesto y que ya no tienen validez ni siquiera en los contextos donde se elaboraron, sino también que nos permita generar propuestas alternativas de trabajo. Por eso, y para no caer en la crítica sin propuesta, es necesario hacer consultas, reunirnos, trabajar conjuntamente en la construcción de una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña.

Quiero resumir en forma de preguntas que motiven la reflexión lo que he tratado de plantear durante esta exposición: 1) ¿Qué es lo que permite que la teología práctica latinoamericana se constituya en una disciplina científica? 2) ¿Cómo podemos construir una teología práctica que afirme su identidad latinoamericana sin negar los aportes teológicos de otros contextos y culturas? 3) ¿Sustituye la teología de la liberación a la teología práctica en Latinoamérica y si no lo hace cómo se ayudan mutuamente para constituirse en una alternativa para la transformación social?

Por último, considero que la teología práctica debe asumir en Latinoamérica el rol histórico que le ha tocado vivir, ser una disciplina profética, que no solo se rebela frente a situaciones de opresión y denuncia sistemas injustos, sino también que anuncia a través de la formación académica la posibilidad de construir sociedades justas e inclusivas.

Bibliografía citada

- Aigner, Maria Elisabeth. *Dient Gott der Wissenschaft?: praktisch-theologische Perspektiven zur diakonischen Dimension von Theologie*. Münster: Lit Verlag, 2002.
- Barth, Karl. *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Bourdieu, Pierre, y Loïc J.D Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México, D.F: Grijalbo, 1995.
- Concilio Vaticano II. *Decreto sobre el apostolado de los laicos "Apostolicam Actuositatem"*. Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_ii/index_sp.htm.
- Dinkel, Christoph. *Kirche gestalten: Schleiermachers Theorie des Kirchenregiments*. Schleiermacher-Archiv 17. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1995.
- Floristán, Casiano. "Acción pastoral". En *Conceptos fundamentales de pastoral*, editado por Casiano Floristán y Juan José Tamayo-Acosta, 21–36. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.
- Fürst, Walter. "Die Geschichte der „Praktischen Theologie“ und der kulturelle Wandlungsprozess in Deutschland vor dem II. Vatikanum". En *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland: 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, editado por Hubert Wolf, 263–89. Paderborn: Schöningh., 1999.
- González, Justo L, y Zaida Maldonado Pérez. *Introducción a la teología cristiana*. Nashville: Abingdon Press, 2003.
- Graf, Anton. *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie*. Tübingen: H. Laupp, 1841.
- Grethlein, Christian. "Praktische Theologie - eine Standortbestimmung". *Theologische Literaturzeitung - ThLZ* 125, núm. 2 (febrero de 2000): 127–42.
- Haslinger, Herbert. "Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis". En *Handbuch Praktische Theologie*, editado por Herbert Haslinger, Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch, y Gundeline Stoltenberg, 1: Grundlegungen:102–21. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1999.

- Haslinger, Herbert, Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch, y Gundelinde Stoltenberg, eds. *Handbuch praktische Theologie*. Vol. 1: Grundlegungen. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1999.
- , eds. *Handbuch praktische Theologie*. Vol. 2: Durchführungen. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 2000.
- Hoch, Lothar Carlos. “El lugar de la Teología Práctica como disciplina teológica”. En *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3a ed., 31–45. Quito, Ecuador: CLAI, 2011.
- Kuhn, Thomas Samuel. *La estructura de las revoluciones científicas*. 3a ed. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Lehner, Markus. “Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft”. *PThI* 18, núm. 2 (1998): 249.266.
- Mette, Norbert. “Aktuelle Herausforderungen und Problemstellungen der Praktischen Theologie im deutsch-sprachigen Raum”. *International Journal of Practical Theology* 4, núm. 1 (2000): 132–51. <https://doi.org/10.1515/ijpt.2000.4.1.132>.
- . *Praktisch-theologische Erkundungen 2. Theologie und Praxis (TuP)* 32. Münster: Lit Verlag, 2007.
- Noemi, Juan. “¿Por qué pensar la fe?” *Teología y Vida* 49, núm. 4 (2008): 605–15.
- Piaget, Jean. *El estructuralismo*. Buenos Aires: Proteo, 1971.
- Popper, Karl Raimund. *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- . *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Rahner, Karl. “Pastoraltheologie, I. Wissenschaftstheoretisch”. En *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, editado por Ferdinand Klostermann, Karl Rahner, y Hansjörg Schild, V:393–95. Freiburg i. Br.: Herder, 1972.
- Rogier, Lodewijk Jakob, Guillaume de Bertier de Sauvigny, y Joseph N. Hajjar. *Nueva historia de la Iglesia. De la ilustración a la restauración*. 2a ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”. En *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza, 83–110. La Paz, Bolivia: ISEAT, 2016.
- . “La teología práctica como constructo histórico: Hacia una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 51–68. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/214>.
- Schmidt-Rost, Reinhard. “Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie. Teil 1”. *Diakonia* 33, núm. 5 (2002): 354–59.
- . “Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie. Teil 2”. *Diakonia* 34, núm. 2 (2003): 133–38.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Presente y futuro de la teología de la liberación*. Madrid: San Pablo, 1994.
- Vaticano II. *Constitución dogmática “Lumen Gentium” sobre la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1964. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm.
- . *Constitución pastoral “Gaudium et Spes” sobre la Iglesia en el mundo actual*. Ciudad del Vaticano: Documentos del Concilio Vaticano II, 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm.
- Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana. Siglos XVIII, XIX y XX*. Vol. III. Barcelona: Herder, 1992.

Teología Práctica desde una perspectiva latinoamericana y caribeña

Fundamentos¹

Roberto E. Zwetsch

Vera theologia est practica.

Martin Lutero

*No hermano, no es el ruido de la calle
lo que no nos deja dormir.*

*Acompáñanos en esta vigilia
y sabrás lo que es soñar!*

*Sabrás entonces/ lo maravilloso que es
vivir amenazado de Resurrección!*

Julia Esquivel

¹ Este texto es una versión modificada de la ponencia ofrecida en la Consulta de Teología Práctica Latinoamericana y El Caribe de la Universidad Bíblica Latinoamericana llevada a cabo en marzo de 2021. El texto original fue publicado en *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021).

1. Introducción

Empiezo con una cita de Julia Esquivel, poetisa de Guatemala, que nos asombra diciendo que vivir con esperanza y en vigilia es “vivir amenazado de Resurrección”. La poetisa es una persona que capta de forma rara, breve, como en un estallido, un sentido profundo de la vida. En vigilia, vivimos entre dolor y esperanza. Ahí está la vida, la caminata de nosotros mismos, si somos verdaderos con nosotros y la práctica cotidiana. Creo que podemos introducir nuestra reflexión sobre *Teología Práctica* con la percepción poética de Esquivel como también de muchos otros poetas y poetisas porque son gente que tiene una sensibilidad mayor sobre el misterio de la existencia, quizás sobre el misterio del Dios de la Vida. Ellas y ellos nos ayudan, incluso, a entender mejor los poemas bíblicos, desde las primeras páginas del Génesis hasta las metáforas esperanzadoras del Apocalipsis de Juan. Tenemos el maravilloso lenguaje de los Salmos, brillantemente actualizados por Ernesto Cardenal, como también las parábolas de Jesús que, como escribió el poeta brasileño Armino Trevisan, no se pueden entender al margen de la poesía hebrea². Son solo algunas referencias que traigo para nuestra reflexión porque entiendo que teología cristiana y poesía son como hermanas gemelas. Una abre al entendimiento de la otra.

La teología tiene mucho que ver con el lenguaje, no solamente en términos de teología cristiana. La teología autóctona de los pueblos Guaraní de Sudamérica, por ejemplo, atestan lo mismo, como ha estudiado en profundidad la doctora Graciela Chamorro. En un breve artículo sobre el Génesis de los mbyá-guaraníes, he insistido en la posibilidad del diálogo entre teología indígena y teología cristiana, justamente, a partir de los cánticos de creación de estos pueblos³. Chamorro ha revelado la sabiduría de los guaraníes,

2 Armino Trevisan, *A poesia na biblia. Os mais belos textos poéticos do Antigo e do Novo Testamento* (Porto Alegre: Uniprom, 2001), 174-182.

3 Roberto E. Zwetsch, “Una hermosa flor al borde del camino: a propósito del Génesis de los Mbyá-Guaraní del Paraguay”, *Estudos Teológicos* 51, n.º 2 (2011): 249-260.

precisamente, escuchando e interpretando su teología presente en las celebraciones y los cantos rimados por las maracas⁴.

Teología Práctica tiene que ver con la vida, con el diálogo, con apertura al *otro*, con la escucha, con la conversación en la comunidad de fe y entre las personas que creen. Es lo que el mismo Jesús nos ha enseñado con su grupo de discípulas y discípulos, e incluso con sus detractores. Y atención, el diálogo de Jesús no se cierra en ambientes confinados. Este ocurre *en el camino*, en el cerro, en las orillas del mar, en el campo, y también en el templo; aunque, más frecuentemente, fuera de él. O también en las casas de la gente pobre, alrededor de la mesa. Mesa, pan, vino, agua, semillas, monedas cuando se las necesita, redes, barcos, pequeños animales como ovejas, burros, peces, perros, palomas, árboles como la higuera o el olivo, todos estos elementos de la naturaleza y de la cultura son importantes para Jesús. Con estos materiales/símbolos él elabora su enseñanza y hace su *teología de la peregrinación*. ¿Qué nos puede decir sobre Teología Práctica la *práctica* de Jesús?

2. Teología desde la escucha: Retrospectiva histórica

Quisiera proponer que uno de los principios más caros a la Teología Práctica es la *escucha*. No puede ser sin valor el hecho de que Jesús, en su enseñanza, suele establecer una conversación con las personas del grupo o comunidad empezando con preguntas. ¿Qué quieres que te haga? ¿Qué dice la gente respecto de mí? ¿Cuál es tu nombre? ¿Quién me ha tocado? ¿Mujer, *dónde están los que te acusan?* ¿*Por qué ustedes están indignados porque he sanado un hombre en sábado?* Es posible recorrer los cuatro evangelios y hacer una cosecha impresionante de preguntas hechas por Jesús en sus diálogos. El Resucitado camina con dos discípulos camino a la aldea de Emaús, distante de Jerusalén. Al acercarse a la pareja les pregunta:

4 Graciela Chamorro. *Teología Guaraní* (Quito: Abya-Yala, 2004), 125-160, 186-189.

¿Qué es lo que *os preocupa y qué vienen tratando por el camino*? Se podría decir, de manera superficial, que son preguntas retóricas, para crear un lazo y entablar conversación. Pero, a mi modo de ver, es más que astucia. Es una actitud de profundo respecto por la otra persona. Y creo que la Teología Práctica tiene que ver, justamente, con esta actitud. La escucha no es pérdida de tiempo o de menor valor. Es punto de partida. Algo como decir: *Lo que me dices me interesa tanto como lo que piensas y sientes, es importante para mí*. Si esto es verdad, juzgo que podemos aplicar esta actitud, tanto frente al pasado como ante los desafíos del presente. Una teología de la escucha atenta, compasiva, recreadora de nuevas posibilidades de vida y convivencia entre los diferentes.

2.1 Teología Práctica en el contexto de América Latina

En medio de los años 1990 docentes de la Escuela Superior de Teología de São Leopoldo, al Sur de Brasil, se dieron cuenta que necesitaban de una introducción a la *Teología Práctica* con raíces contextuales, una vez que los manuales de Europa o Estados Unidos de América parecían insuficientes. El desafío fue producir un libro propio y que sirviera a nuestras iglesias, comunidades, instituciones teológicas y a las necesidades concretas del pueblo de Dios en Brasil y, quizás, de América Latina y El Caribe⁵. Así, el grupo trató de escribir en *conjunto* el libro que después se tornó conocido en Brasil y en otros lugares. Como escribió Christoph Schneider-Harpprecht en la introducción, se trataba de superar la especialización creciente que la teología académica imponía a nosotros separándonos en estudiosos de educación cristiana, liturgia, homilética, misión, edificación de comunidad y consejería pastoral, como si pudiéramos trabajar aisladamente. El diálogo *entre*

5 Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, eds. *Teología práctica no contexto da América Latina*, 3a ed. (São Leopoldo: Sinodal, Escuela Superior de Teología, 2011), 17-19.

nosotros fue difícil al principio, pero muy fructífero al final, pues paso a paso tratamos de reducir la fragmentación de los estudios de la práctica de la fe en sectores desintegrados para elaborar una *concepción de Teología Práctica* que nos acercara unos a otros y a la enseñanza teológica de la vida comunitaria. En esta búsqueda una expresión nos sirvió como denominador común: *La Teología Práctica es la hermenéutica de la práctica cristiana*. Este concepto nos hizo definir con más justicia nuestro trabajo común: el contenido de nuestro trabajo investigativo y docente son las *acciones de las personas creyentes, personas que practican su fe cristiana en la iglesia y en la sociedad*. Además, arriesgamos comprender tal práctica desde la teología que emergía en América Latina desde los años de 1970. Tratar de comprender, evaluar y traer al debate crítico *los actos de interpretación transformadora de la realidad presente a la luz de la tradición cristiana* —el Evangelio— *con la finalidad de testimoniar en el momento actual la acción de Dios en favor de su pueblo y su creación*.

Fue un desafío inmenso que nos tomó más de tres años de estudio, formulación, debate, hasta que en 1998 el libro pudo ser publicado. Su composición obedeció a un plan previamente definido: a) una parte más teórica con aspectos fundamentales de la Teología Práctica con cinco capítulos; b) una segunda parte abordando las disciplinas específicas de la Teología Práctica, que tenía como criterio *interno* el diálogo entre los autores y propuestas prácticas. Al final, Schneider-Harpprecht, que ha conducido el trabajo con maestría, escribió un capítulo mirando hacia adelante y apuntando las perspectivas de la Teología Práctica en Brasil y América Latina. El libro fue cerrado con la bibliografía básica sobre el tema investigado hasta entonces.

Sin embargo, fue un trabajo provisorio e incompleto. Debemos mucho al conocimiento producido en las academias y nos hacen falta más investigaciones en comunidades y grupos de servicio. Por ejemplo, estudiar la interpretación de textos bíblicos como lo hizo de una forma innovadora Ernesto Cardenal con su comunidad de campesinos en la Isla de Solentiname, Nicaragua, lamentablemen-

te destruida por Somoza antes de 1979⁶. Nuestro libro alcanzó la tercera edición en 2011 con una revisión adecuada y la ampliación del contenido con un nuevo capítulo sobre la nueva homilética en América Latina. El autor de este capítulo demostró la necesidad de asumir a los oyentes y participantes del culto como *punto de partida* para el anuncio del Evangelio. Es decir, el foco no debe ser el predicador, sino la comunidad que escucha y con la cual se establece el diálogo de fe.

Esfuerzos semejantes ocurrieron en otros centros teológicos e América Latina y El Caribe desde entonces. Recuerdo que el teólogo metodista suizo Mathtías Preiswerk, profesor del Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología de La Paz, Bolivia (ISEAT), también organizó un libro de *Introducción a la Teología Práctica* más adecuado a la realidad pluricultural de Bolivia con muchas comunidades cristianas indígenas y muy diversas culturalmente⁷. Esto significa que el desafío debe continuar motivando a docentes de nuestras instituciones en el siglo XXI de tal manera que nuestra teología y concepción de educación teológica se torne un servicio digno, desafiante y colaborativo entre las comunidades de fe.

La teología en América Latina demanda un esfuerzo colectivo, al mismo tiempo crítico y comprometido con la misión del Evangelio⁸. Como escribió el teólogo jesuita João Batista Libanio en la presentación del libro brasileño, la renovación de nuestras iglesias pasa por la animación comunitaria, por ejemplo, en las comunidades de base, comunidades de periferia urbana y comunidades rurales comprometidas con la sustentabilidad de la tierra. Para profundizar y aclarar su misión, evangelización, educación cristiana o el cuidado mutuo dentro de la comunidad, la iglesia de Jesús demanda una Teología Práctica como aporte maduro y dialogal,

6 Ernesto Cardenal, *El evangelio en Solentiname*, Vol. 1 y 2 (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1979).

7 Mathtías Preiswerk, *Introducción a la Teología práctica. Antología* (La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología, 2007).

8 Jung Mo Sung, Lauri E. Wirh y Néstor Míguez, *Misión y educación teológica* (La Paz: Oikoumene - CETELA, 2012).

abierto a los contextos y subjetividades en constante transformación. El Evangelio de Jesús y el contexto cambiante de nuestro tiempo no comportan ilusiones e ingenuidades. Así, la Teología Práctica tiene en su camino un enorme campo de investigación, acción, formulación y cooperación.

2.2 *Teología y misión en la historia colonial*

América Latina es una invención de Europa, particularmente de los países de la Península Ibérica que invadieron los territorios de los pueblos que aquí vivían, con un proyecto mesiánico de ocupación, saqueo de las riquezas naturales, colonización y cristianización⁹. La misión cristiana empezó como un brazo de este proyecto de civilización impuesto, que ha desconsiderado la humanidad y la diversidad cultural de los pueblos de estas tierras. La teología cristiana, en lo que después se tornó conocido como “Nuevo Mundo” por los ibéricos, y más adelante como “América”, empieza, entonces, no como una disciplina sistemática académica, sino como una *justificativa* de la cristianización forzada de los pueblos originarios o nativos. Así, hablar hoy de *Teología Práctica* en América Latina y El Caribe empieza con una confesión de culpa histórica y pedido de perdón estructural. O sea, con una *autocrítica*. Menos que esto es deshonestidad histórica.

Sin embargo, también es importante remarcar que ya desde el inicio hubo misioneros que atentaron contra esas contradicciones de la historia colonial. Hay textos fundamentales de la teología en América Latina y El Caribe que muestran una visión crítica embrionaria. Es decir, la teología en América Latina y El Caribe empieza como *teología misionera*, por lo tanto, como *Teología Práctica* elaborada por misioneros que intentaron responder con sus textos

9 Edmundo O’Gorman, *A invenção da América. Reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir* (São Paulo: UNESP, 1992); Enrique Dussel, *1492 – El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”* (Madrid: Nueva Utopía, 1992).

a los desafíos que su presencia en medio de los pueblos de la tierra significaba para ellos y la Iglesia. Son textos argumentativos, pero profundamente *testimoniales*. Por esto hay que releerlos con aprecio y ojo contemplativo, pero también críticos. Como ejemplos tenemos a Bartolomé de Las Casas y sus intentos en Guatemala y Nicaragua, los frailes dominicos de México o José de Acosta en el Perú.

Las Casas escribió *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*, en 1537. Aunque sea un texto colonial, Las Casas miraba la destrucción de la vida de millones de indígenas con verdadera ira sagrada, y por esta razón los defendió hasta su muerte. Consecuentemente, el solo admitió una forma de misión que llamó *el modo pacífico* de persuasión y jamás de opresión o fuerza, sobre todo militar. Las Casas también escribió uno de los libros más conocidos, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de 1552, donde informa sobre las distintas maneras con que los españoles destruyeron las naciones del Caribe y de América Central por medio de la guerra justa, más tarde justificada por el intelectual español Juan Ginés de Sepúlveda y la conocida Escuela de Salamanca¹⁰. José de Acosta, en el Perú, escribió *De procuranda indorum salute*, en 1557, traducido como *Predicación del Evangelio en las Indias* y publicado otra vez en Madrid, en 1954. Acosta describe con asombro la casi imposibilidad de evangelizar pueblos tan diversos con miles de idiomas y culturas muy elaboradas:

Difícil es tratar con acierto del modo de procurar la salvación de los indios. Porque, en primer lugar, son muy varias las naciones [...] y muy diferentes entre sí [...] en el ingenio y las

10 Gustavo Gutiérrez ha escrito un libro muy importante sobre Las Casas y su lucha por una evangelización que respetara en profundidad la autoctonía de las gentes del Nuevo Mundo: *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1992). “Para Las Casas, ‘el único modo’ de evangelizar es a través de la persuasión y el diálogo. Ver las cosas ‘como si fuéramos indios’, es decir, a partir de su raza, costumbres, culturas y formas religiosas” (552). Solo respetando su condición humana, se puede quizás superar las injusticias cometidas en el pasado y continúan en el presente, razón por la cual en gran medida estos pueblos han rechazado los valores evangélicos que han violado sus derechos.

costumbres; y establecer una norma común para someter el evangelio y juntamente educar y regir a gentes tan diversas, requiere un arte tan elevado y recóndito, que nosotros confesamos ingenuamente no haberlo podido encontrar¹¹.

En México, los dominicos intentaron la evangelización de los pueblos Nahuas. Fray Bernardino de Sahagún escribió uno de los documentos más impresionantes sobre un posible diálogo entre los frailes cristianos y los sabios aborígenes. El libro se llama *Colloquios y doctrina Christiana*, de 1564, redactado en castellano y náhuatl. Porfirio Méndez García dice que por dos siglos el documento estuvo perdido y apareció solo a principios del siglo XX. Lo magnífico de este registro es que podemos conocer los discursos de los *nahuas*, su sabiduría, su tradición y su teología¹².

Pero uno de los libros más sorprendentes fue, sin duda, el de Felipe Guamán Poma de Ayala. Poma de Ayala, un descendiente de la nobleza incaica que estudió en España, al volver a Perú, a fines del siglo XVI, recorrió durante treinta años las aldeas y comunidades de su gente para escribir el libro conocido como *Nueva corónica* en 1615. Poma de Ayala salió para consolar su gente. En su peregrinación “en búsqueda de los pobres de Jesucristo”, observó los indígenas destrozados en sus aldeas por la violencia, los trabajos forzados y los tributos cobrados por la corona española. El libro debería servir para “la salvación de las almas de los indios” y “la enmienda de los cristianos”. Ocurre que este libro desapareció en el período colonial, lo mismo que pasó con los *Colloquios* en México, y fue descubierto recién en 1908 (!) en la Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca. El autor se valió de una forma sorprendente para la época. El libro está compuesto con más de 400 dibujos, dentro de los cuales transcurre el diálogo entre un cura y

11 José de Acosta, *De procuranda indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias (1577)* (Madrid: Atlas, 1954), 390.

12 Porfirio Mendés García, “Los nahuas y la primera evangelización. A partir de los Colloquios” (tesis de máster, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1992).

un indígena a sus pies, o escrito con un castellano claudicante al pie de página. Así, Poma de Ayala ha dejado un importante documento sobre la conquista, la destrucción de la vida autóctona, la imposición de la fe y el testimonio nefasto de los cristianos. El denunció cómo los ladrones “comen y matan” a los pobres indígenas y cómo el sistema colonial ha corrompido los liderazgos y principales de los pueblos¹³.

En Brasil, los jesuitas fueron los primeros en tomar conciencia de lo que estaba en juego, lo que no aconteció con los franciscanos y mercedarios. En 1556/57 el cura portugués Manuel da Nóbrega escribió el *Diálogo de la conversión del gentío*, donde defiende una pedagogía de sometimiento, contra la idea simple de un hermano religioso que trabajaba en la producción de herramientas para el trabajo de la tierra y las fornecía a los indígenas de la misión. Se percibe que había gente que reconocía en los pueblos de la tierra su humanidad y derechos propios. En su texto, Nóbrega llega a observar *la ternura* con que la gente indígena educaba a sus niños y cómo sabían trabajar comunitariamente sin la preocupación por el oro, la plata u otras riquezas buscadas ávidamente por los colonizadores.

13 Eduardo Hoornaert, *História do cristianismo na América Latina e no Caribe* (São Paulo: Paulus, 1994), 115, 121, 216-227. En uno de los dibujos, se ve dos españoles castigando un indígena por falta de pago de los impuestos (221). En otro, un fraile bate con un palo la cabeza del indígena: “merzenario brabo y justicero” (sic), anota Poma de Ayala (226). Sobre este tema amplio y desafiador, cf. Fernando Mires, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1986), y *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1987). Adviértase el uso de la palabra *holocausto* muy antes y en una proporción mucho mayor que el holocausto vivido por los judíos en la Segunda Guerra Mundial como crimen del régimen nazista de Adolf Hitler. Sobre la conquista en el Cono Sur, hay un importante libro del jesuita español Antonio Ruíz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape* (Madrid: Reyno, 1639), la obra más antigua de las Misiones Jesuitas (o Reducciones) entre 1609 y 1639. En todos estos textos se encuentra como una constante la palabra *sometimiento* frente a las muchas resistencias de los pueblos a la imposición de la fe cristiana.

Un tema inevitable de este largo período es, sin duda, la esclavitud. Primero, de los indígenas; después, de los africanos trasladados desde sus propios países de origen en África para trabajar en las plantaciones y mineras de América. La teología colonial intentó de muchas maneras justificar esta esclavitud con la imposición de la fe cristiana. Hay un ejemplo que viene de Brasil, de un catecismo escrito para educar en la fe a esclavos africanos que habían sido bautizados y marcados con hierro en los puertos de África antes de partir en 1707, donde se encuentra una cita muy sugestiva. El texto empieza con una explicación esclarecedora. Los esclavos africanos, normalmente, no habían aprendido el portugués, entonces debían memorizar las respuestas a las preguntas que el sacerdote les haría:

¿Quieres lavar tu alma en agua santa?

¿Quieres comer la sal de Dios?

¿Quitás de tu alma todos tus pecados?

¿No has de practicar más tus pecados?

¿Quieres ser hijo de Dios?

¿Quitás de tu alma al demonio?

Como el esclavo no sabía el portugués, a tales preguntas tenía que contestar con una sola palabra: “Sí”. Después de contestar a las preguntas del cura de esta forma, el esclavo podía ser bautizado o firmado en su humanidad como cristiano, garantizando que la mano de obra estaba *integrada* legítimamente en el mundo colonial. Tenemos ahí un ejemplo muy expresivo de lo que es *teología justificadora* del sistema económico y político por medio de la Iglesia.

Cuando llegan las misiones protestantes en el siglo XIX, los métodos varían un poco, pues defienden la libertad religiosa y, por eso, es bien aceptada por las corrientes independentistas criollas contra el colonialismo español; pero la perspectiva general de la visión colonialista es la misma. El profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana, Arturo Piedra, escribió dos importantes volúmenes donde presenta y evalúa con justicia la evangelización

protestante en América Latina: *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*. Aunque heredero de la misión protestante, Piedra escribe que no podemos ocultar las formas de imposición de la fe evangélica a los pueblos latinoamericanos¹⁴. Lo mismo se puede observar en el libro del metodista José Míguez Bonino, *Los rostros del protestantismo latinoamericano*¹⁵. Hay que escuchar a estos investigadores con más atención, sobre todo frente a los nuevos movimientos neopentecostales y carismáticos en El Caribe y América del Sur. Estos nuevos movimientos son masivos y convincentes para mucha gente, sobre todo entre los pobres y las clases medias, pero su mensaje de la teología de la prosperidad cuestiona en profundidad el mensaje evangélico de la libertad cristiana y de la gracia salvadora del Dios de Jesús.

La misión cristiana y la teología solo empezó a superar estos límites históricos a mediados del siglo XX, cuando empiezan las reflexiones autóctonas sobre la misión encarnada o liberadora entre la gente latinoamericana y caribeña. Hay, por tanto, un reto ineludible para las comunidades cristianas de hoy: llegar a una teología cristiana que fundamentalmente sea *práctica* o *pastoral* en su vertiente empírica o histórica, como Martín Lutero demandaba en el siglo XVI. Él ha dicho que “la verdadera teología es práctica”; así como también, que la “teología como ciencia especulativa es una vanidad”. Evidentemente, Lutero pensaba en la dependencia de la teología a la filosofía aristotélica, al escolasticismo del largo período medieval. Por esto propugnó su liberación de la filosofía. Pese al valor de estos estudios, la teología cristiana no puede quedarse, solamente, como un conocimiento academicista o histórico. Por ejemplo, se puede entender la teología como un tipo de ciencia,

14 Arturo Piedra, *Evangelización protestante en América Latina*. Tomo 1: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante (1830-1960), 2a ed. (San José: Ipeca, 2005); Tomo 2: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante (Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2002).

15 José Míguez Bonino, *Rostros del protestantismo latinoamericano* (Buenos Aires: Grand Rapids - Eerdmans, 1995).

con trasfondo propio basado en la fe y la revelación divina. Pero el valor de estos estudios especializados solo se puede medir si sirven al camino liberador de las iglesias y a la salvación/liberación de los pueblos desde su vida presente, a imitación de Jesús.

Jesús ha empezado su ministerio diciendo: “El plazo está vencido. El reino de Dios se ha acercado. Tomen otro camino y crean en la Buena Nueva (Marcos 1:15, La Biblia Pastoral de Latinoamérica). Sobre el acercarse del Reino de Dios hay que reflexionar siempre, una y otra vez. Esta es, a mi modo de ver, una de las tareas más urgentes de la *Teología Práctica* en un tiempo que nos desafía en forma apocalíptica, es decir, reveladora de lo que somos y procuramos. Entiendo esto no simplemente como tiempo de destrucción, aunque efectivamente lo sea, sino también como un tiempo de *kairós*, tiempo oportuno de revelación; de nuevas preferencias; de conversión de vida y pensamiento; de búsqueda de nuevos caminos, más justos y compasivos; de mayor cuidado por la vida humana y del planeta. Aquí es apropiado mencionar la carta encíclica del Papa Francisco, *Laudato si* (2015), un llamado a la humanidad que no se puede ignorar frente a la catástrofe climática que estamos presenciando.

3. Teología Práctica como inicio de la teología: Los evangelios y las cartas del Nuevo Testamento

La teología cristiana empieza al mismo tiempo que la divulgación del mensaje de Jesús después de su cruz y su resurrección. Primero tenemos la tradición oral que fue pasada de comunidad a comunidad, de persona a persona, como testimonio vivo de la experiencia con el Espíritu de Cristo. Solo más tarde, cerca de 30 años, encontramos los primeros escritos del Nuevo Testamento, como las cartas de Pablo y otros apóstolos. Y entonces vienen los evangelios como testigos del ministerio de Jesús bajo la memoria compartida de varias comunidades cristianas en Jerusalén, Palesti-

na y Asia Menor, hasta llegar a las ciudades mayores de Grecia y la capital del Imperio, Roma. Los estudiosos del Nuevo Testamento dicen incluso que el estilo del lenguaje de los evangelios es una novedad en aquella época, pues establecieron una forma narrativa que no existía entonces. Esto quiere decir, otra vez, que nuestra teología tiene su origen en la vida práctica de las iglesias o asambleas, como aparece en el término griego: *ecclesia*, de donde se traduce la palabra incorporada a la tradición cristiana *iglesia*. Es importante asumir estos rasgos del origen de las comunidades cristianas y su misión porque pueden servir hoy a la renovación de nuestras iglesias en el presente y, por supuesto, también de la teología.

Teología Práctica no es un asunto para especialistas, aunque esta gente puede ayudar con sus conocimientos. Importante es darnos cuenta de que esta reflexión es un ejercicio común y comprometido de liderazgos y comunidades para responder a los clamores y demandas por la vida y justicia de nuestra gente en América Latina y El Caribe en búsqueda de su liberación, ayer y hoy. Hablar de liberación, por supuesto, no debe causar espanto entre la gente cristiana, pues es la palabra que actualmente traduce muy ejemplarmente lo que el Nuevo Testamento entiende por *salvación*. Jesús mismo en su ministerio ha utilizado la palabra que viene de los profetas y aparece en Lucas 4:18s (cf. Isaías 61:1; 58:6):

El Espíritu del Señor está sobre mí. Él me ha unguido para traer Buenas Nuevas a los pobres, para anunciar a los cautivos su libertad y a los ciegos que pronto van a ver. A despedir libres a los oprimidos y a proclamar el año de la gracia del Señor.

Esto quiere decir que el ministerio de Jesús es un ministerio que proclama la libertad, es decir, un ministerio de liberación, de nueva vida, de búsqueda de un nuevo mundo no solo en el futuro, en la utopía del paraíso, sino en los pasos posibles que podamos dar ahora en este mundo lleno de pecado e injusticia. Es liberación del pecado personal y estructural, pero liberación también de las estructuras que esclavizan a la gente. Es interesante que Jesús jamás

se curvó a la potencia del mal, aunque hayas sufrido persecución, calumnias constantes y, por fin, la cruz. Jesús nos llamó a caminar con él, a asumir su *cruz* en nuestras vidas, sin ilusiones falsas, pero armados de la fe y del amor liberador. Estas son las marcas de la comunidad cristiana ayer y hoy. Es por esto que Pablo escribió a su comunidad de Gálatas 5:1: *Cristo nos liberó para que fuéramos realmente libres. Por eso manténganse firmes y no se sometan de nuevo al yugo de la esclavitud.*

4. Nueva manera de hacer teología: *Teología de liberación* como reflexión crítica desde la praxis histórica de la liberación

Como iglesias oriundas de un pasado colonial y una teología colonialista y colonizada, tuvimos que repensar muchas cosas en el siglo XX, principalmente cuando movimientos sociales y políticos nos desafiaban a luchar por más justicia y contra la pobreza de nuestra gente. Descubrimos, aunque a veces de forma abrupta, que la pobreza no es resultado de pecados individuales o del olvido de Dios; que la injusticia tiene causas perfectamente reversibles; que la violencia tiene límites y que la democracia no puede ser confundida con regímenes dictatoriales o caudillistas. Y que hay que luchar para que existan autoridades políticas comprometidas con su gente en lugar de las corporaciones extranjeras.

Desde los años de 1960 en adelante se empieza a hablar en América Latina de *teología de la revolución*, como lo hizo el teólogo y misionero presbiteriano estadounidense Richard Shaull, que trabajó en Brasil, Colombia y Nicaragua. Después pasó a elaborar la *teología del desarrollo* que pronto llegó a ser la *teología de la liberación*, cuyo libro homónimo de Gustavo Gutiérrez es el más famoso. Pero, es importante aclarar que esta teología no es exclusividad de Gutiérrez, sino ecuménica en su origen. En 1968 el teólogo brasileño presbiteriano Rubem Alves ha defendido su tesis doctoral en Estados Unidos con el mismo nombre, no gustó a sus por parecer

una frase muy revolucionada, hasta que el libro salió con el título de *Theology of Human Hope* (1969), en español, *Teología de la esperanza humana*. Es interesante volver sobre estos libros y autores pues ellos dan una muestra de los debates de aquellos años de cambios. El libro de Rubem Alves salió a la luz por primera vez en español en una traducción hecha en Uruguay por la editorial Tierra Nueva de Montevideo, en el año 1970, pero con el título: *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* Evidentemente se trata de una provocación a los marxistas ortodoxos que siempre habían visto la religión como opio y alienación del pueblo. Olvidaban estos grupos lo que el pensador marxista peruano José Carlos Mariátegui ya escribiera en su libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) en el capítulo sobre el *factor religioso*: “en América Latina la transformación se hará con la religión o no se hará”. Lo mismo que dirá el marxista brasileño, pero radicado en Francia, Michel Löwy¹⁶ en algunos de sus libros recientes donde estudia la contribución de las comunidades cristianas de liberación. En 1975, José Míguez Bonino publicó en inglés su libro *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, publicado en español por Sígueme, en Salamanca, con el título: *La fe en busca de eficacia* (1977), libro que solo fue traducido al portugués por la Sinodal de São Leopoldo en 1987. Fue una de las sistematizaciones de la teología de liberación que más ha contribuido para la reflexión en las comunidades protestantes y seminarios.

Hoy día, si miramos nuestras comunidades y escuelas de teología, ¿cómo podemos definir lo que son tales comunidades desde la observación empírica de las iglesias cristianas en América Latina y El Caribe? ¿No sería más verdadero reconocer que nuestras iglesias y comunidades, sean católicas, evangélicas, pentecostales o neopentecostales, en gran parte, son iglesias que estuvieron y continúan estando al servicio del sistema de vida neoliberal que nos empobrece siempre más? ¿Qué nos diferencia de la sociedad circundante *en cuanto* comunidades del Cristo crucificado y resurrec-

16 Michel Löwy, *Marxismo e teologia da libertação* (São Paulo: Cortez, 1991); *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina* (Petrópolis: Vozes, 2000).

to en el cual creemos? Yo pienso que el mensaje de la cruz, como Pablo lo ha definido en 1 Corintios 1:18ss es uno de los temas más difíciles para nuestras iglesias, pues cuestiona nuestra manera de ser cristiana, seguidores del Maestro de Nazaret. Esto significa asumir en nuestro tiempo que la lectura de la Biblia y la práctica de la fe no pueden someterse al tiempo y a su espíritu, como lo han dicho con mucha claridad Néstor Míguez, Jung Mo Sung y Joerg Rieger en el libro *Más allá del espíritu del Imperio* publicado en 2009 en Londres y en 2012 en Brasil. ¿Qué se puede esperar de las iglesias cristianas frente a los desafíos cada día más urgentes en los días gravísimos que vivemos hoy?

Estas no son preguntas retóricas. Ellas remiten al sentido de la presencia de las iglesias y comunidades de fe cristiana en este mundo y en nuestras contradictorias realidades de países pobres y bajo un nuevo tipo de colonialismo que abarca la sociedad, nuestra mentes y pensamiento, como lo ha expresado muy bien el sociólogo colombiano Aníbal Quijano con el término *colonialidad*, que designa las formas de colonialismo que han sobrevivido al fin del colonialismo histórico¹⁷. ¿Serán estas iglesias seguidoras del Jesús de Nazareth o su *evangelio* es otro? Si somos honestos con nosotros mismos, no podemos dejar de enfrentar tales interrogantes que vienen, tanto de los críticos de los movimientos de cambio social, así como también de los grupos y movimientos cristianos que se involucran crecientemente en las luchas por la justicia social, el cambio ecológico en dirección a un mundo sustentable, la justicia de género y defensa de las mujeres que sufren violencia sistémica, o la lucha contra el racismo estructural en relación a los afrolatinoamericanos e indígenas.

La tragedia que abaló el mundo entero y ha afectado tremendamente nuestros países desde marzo de 2020 con la pandemia del Covid-19 solo ha comprobado muchas de las críticas que desde hace tiempo investigadores serios apuntaban sobre la realidad de las desigualdades y violencias sufrida por las mayorías en América Latina y El Caribe. La pandemia no escogió clase o raza, pero

17 Boaventura Sousa Santos, *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul* (Belo Horizonte: Autêntica, 2019), 45.

quienes más sufrieron y perdieron vidas fueron, indiscutiblemente, los pobres y personas vulnerables. Lamentablemente, esto va a continuar por un buen tiempo, hasta que la vacuna sea accesible para las mayorías en todo el mundo. Esta tragedia tuvo un enorme impacto en la vida de millones de personas y comunidades, sobre todo en las periferias urbanas o en comunidades más vulnerables, como las aldeas indígenas en Brasil o comunidades afrobrasileñas que llamamos *quilombos* (*palenques*, en Colombia). La pandemia ha provocado un movimiento abrupto de adaptación de nuestras comunidades de fe, una vez que en muchos momentos se han prohibido los cultos presenciales o las reuniones masivas. Se tuvo la necesidad del uso sistemático de los medios remotos como las redes de comunicación virtual, por medio de las cuales se pudo cantar, anunciar el Evangelio y hasta consolar a la gente, especialmente cuando las familias sufrieron con la pérdida de algún familiar o pariente.

Pero hay un fenómeno masivo que hace tiempo demanda atención por parte de nuestras iglesias, lo que se pasa con miles de familias de Centroamérica que parten desesperadas para los Estados Unidos de América en búsqueda de alguna posibilidad de sobrevivir o siguiendo a familiares que ya están allí instalados. Movimiento migratorio que tiene muchos años, pero ha aumentado por la crisis que crece sin resolución. Durante el gobierno pasado de Donald Trump muchas familias fueron repudiadas y/o rechazadas en la frontera, llegando, incluso a la separación de los niños de sus madres y padres. Ahora, con el nuevo gobierno de Estados Unidos, se espera que algo más humanitario ocurra, pero hay que estar siempre vigilantes en aquella frontera tensa.

Todo esto nos lleva a buscar otra forma de inserirnos en los contextos donde vivimos y profesamos nuestra fe y esperanza. Esto tiene que ver con nuestras miradas y nuestros sentimientos, nuestras emociones, nuestros deseos más profundos. Y cómo damos razón de nuestra fe, como escribió la 1 Carta de Pedro (3:15). Por esta razón estoy de acuerdo con la gente que nos desafía a buscar otras maneras de acercarnos de la realidad que nos asalta de sorpresa. El

sociólogo colombiano Orlando Fals Borda hace tiempo cuñó una expresión que muestra muy bien este desafío. Él habla del *sentipensar*, una fusión de la razón con las emociones que nos capacitan a pensar de modo efectivo, nuevo y transformador. Este concepto se relaciona con otra palabra nueva que nos llega de las comunidades indígenas andinas y que se llama *corazonar*, un concepto que, según Patricio Guerrero Arias, de Ecuador, propone la cura del ser. *Corazonar* es una forma de luchar contra una de las expresiones más perversas de la colonialidad, o sea, el hecho de haber colonizado cuatro dimensiones o poderes vitales, los *suyas* de las lenguas andinas: el *afecto*, la *dimensión sagrada de la vida*, la *dimensión femenina de la existencia* y la *sabiduría*. El objetivo del colonialismo siempre fue el dominio absoluto de la vida del *otro*. Pero hubo resistencia y, con esto, la insurgencia de la vida. Por esto hay que rescatar el *corazonar*, en cuyo contenido la dimensión espiritual es central. Y esto es así porque esta forma de *corazonar* o *sentipensar* se convierte en una fuerza o energía insurgente autóctona contra la opresión y el sufrimiento injusto¹⁸.

5. Teología Práctica al servicio de la misión de las iglesias: Un desafío irrenunciable

En el libro de Matthías Preiswerk, que ya hemos mencionado, las unidades temáticas siguieron una presentación en parte semejante al libro nuestro de la Escuela Superior de Teología, pero con una visión, quizás, más pedagógica¹⁹. Como una antología, el autor buscó organizar los materiales de una forma directa y metodológica trabajando inicialmente los objetivos, alcances, contenidos y métodos de la Teología Práctica. En seguida desafía

18 Santos, *O fim do império cognitivo*, 152s. Cf. también Carlos Mendoza Álvares, *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes* (2019); traducción brasileña: *A ressurreição como antecipação messiânica. Luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes* (Petrópolis: Vozes, 2020).

19 Matthías Preiswerk, *Introducción a la Teología práctica. Antología* (La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2007), 3-4.

a los estudiantes a entrar en la reflexión de las diferentes disciplinas a partir de los verbos que indican las *acciones prácticas* que se van a estudiar. Así, la Unidad 3 propone los pasos: *escuchar, orar, celebrar*. O sea, para la predicación, la liturgia y la espiritualidad se empieza por *escuchar* la gente. La Unidad 4 desafía al testimonio y se llama *ser testigos*, lo que significa trabajar los temas de la misión, la evangelización y la educación cristiana. La Unidad 5 profundiza los temas pertinentes al tema anterior: *educar y predicar*, lo que implica profundizar la educación cristiana desde la pedagogía y la predicación desde los estudios homiléticos. Por fin, la Unidad 6 propone: *acompañar y servir*, que significa estudiar las dimensiones del cuidado pastoral o cura de almas, como se decía tradicionalmente, y la diaconía o servicio transformador como lo entendemos hoy. Esta organización del estudio de la *Teología Práctica* me pareció muy creativa pues traduce con bastante claridad las distintas dimensiones del actuar cristiano. Y ayuda tanto a docentes cuanto a estudiantes a percibir que la *Teología Práctica* exige apertura a la realidad contextual, a la acción que genera preguntas y problemas a estudiar, desafíos concretos sobre los que se debe trabajar, pensar y buscar respuestas.

Quisiera agregar *tres puntos* que he experimentado desde mi propia actividad misionera en la Amazonía brasileña. Nuestra iglesia de confesión luterana tiene fuerte tradición europea y está localizada, sobre todo, en los estados del Sur de Brasil. Cuando fuimos enviados a trabajar con indígenas en Rondônia y Acre, en el extremo Norte del país, cerca de Bolivia y Perú, con los pueblos Suruí-Paíter y Kulina-Madija, tuvimos que hacer un largo camino de aprendizaje. Esto significó, por ejemplo, no aceptar la forma tradicional de misión, que se ha llevado a cabo por décadas en el Sur del país. En el Norte, junto a pueblos de contacto reciente con la sociedad nacional, había que caminar de manera solidaria y sin planes foráneos. El desafío fue la *inserción* en las comunidades, el aprendizaje de sus lenguas, de sus formas de vida, de sus reglas de conducta, o sea, de sus culturas y expectativas concretas. Fue en la *caminata*, entonces, que formulamos lo que llamamos

pastoral de la convivencia, el primer tópico que quiero destacar. Esta propuesta misionera tenía como punto de partida la no interferencia en las formas de vida de los indígenas. Al contrario, nuestro desafío fue llegar lo más posible cerca de la *vida indígena* compartiendo nuestra fe de forma personal, viviendo en una casa indígena, aceptando la comida, aprendiendo los cantos, danzas, el trabajo en la finca, la búsqueda del pescado, la caza, las fiestas y todo lo que significaba esta convivencia para nosotros. Todo esto como *huéspedes*, no patronos o líderes religiosos. En efecto, la lucha por el territorio ha sido una de las demandas indígenas más fuertes. Se necesitaron más de 20 años para que los pueblos Kulina-Madija y Kaxinauá-Junikuin del alto río Purus fueran reconocidos por el gobierno brasileño en forma oficial reconociendo sus derechos a la tierra.

Personalmente –como alguien socializado en la ciudad– la vida en la floresta fue un desafío permanente durante todo el tiempo junto a estas comunidades. He cometido muchos errores; mal entendido muchas de las formas que tiene la comunidad para resolver sus problemas; he sentido lo que significa vivir como un extranjero dentro de mi propio país. Pero lo aprendido hoy forma parte de mi persona, como tesoro del que no me quiero desprender jamás. Tengo profundo respeto por mis amigos y amigas de esas comunidades. Y una enorme gratitud por todo que ellas me han dado. Quizás sea mi esposa la que haya hecho la inserción más radical, pues decidió tener su segundo bebé en la comunidad, aceptando el cuidado de dos mujeres de la aldea. Nosotros estábamos a cinco días de viaje del primer centro urbano con un pequeño centro de salud pública, y, afortunadamente, todo salió bien y nuestro hijo Bino Mauirá nació con salud y gracia. Al nacer, me llamaron y me entregaron su placenta en un casco de tortuga de la tierra. Yo pregunté qué debía hacer con ello, y mis amigos me dijeron: “Noba (mi nombre en la comunidad), tú tienes que ir atrás de la casa para enterrar el hilo”. Así lo hice acompañado por mi hija mayor, ya con 5 años. Al volver al grupo pregunté por el significado de aquel acto, y uno de los mayores me dijo: “Esto

significa que tu hijo tiene parte en esta tierra”. Entonces, entendí lo que significa *¡pertenecer* a un lugar!

El segundo punto que quisiera remarcar es lo que se viene llamando en los últimos años *pastoral de acompañamiento*. Un hermoso libro de la profesora Sara Baltodano, de la Universidad Bíblica Latinoamericana, *Psicología, pastoral y pobreza*, publicado por la misma institución en el 2003, enseña que el acompañamiento pastoral en el contexto centroamericano marcado por pobreza, violencia y estructuras familiares muy frágiles tiene que ser distinto de lo que proponen los manuales de psicología del Norte. Entre nosotros hay que crear nuevas formas de cuidado pastoral, trabajar en grupos afines, pequeños, crear *círculos de cura* que puedan establecer entre la gente nuevas formas de solidaridad, comprensión, cooperación, cuidado comunitario, resolución de conflictos. Estos aportes muy concretos que Sara proporcionó me convencieron, una vez más, de que la *Teología Práctica* en nuestros contextos demanda desarrollar nuevas capacidades, tanto prácticas como teóricas, pues exige formular otros conceptos para favorecer acciones positivas y liberadoras, basadas en el diálogo con la gente, en la observación de sus formas de vida y sus necesidades concretas, sean subjetivas, espirituales, comunitarias o sociales.

El tercer punto es el desafío, quizás más urgente, de asumir la *dimensión ecuménica de la pastoral y de la teología* como parte intrínseca de nuestro caminar cristiano en el siglo XXI. No tenemos más tiempo para divisiones por cuestiones de doctrina o intereses institucionales. Los problemas que el mundo actual presenta a las sociedades del mundo entero son comunes, cada vez más locales y planetarios al mismo tiempo: la crisis climática, la crisis de la desigualdad asombrosa que abre un abismo siempre mayor entre pobres y ricos, la crisis del empleo provocada por una tecnología que hace avanzar siempre más la ciencia y la apropiación de estas por las élites económicas dejando al margen miles y miles de personas que no consiguen siquiera mantener sus cuerpos. El hambre es cada día un escándalo más grave. El Papa Francisco identificó

tres retos para los movimientos populares del mundo: *tierra, techo y trabajo*²⁰. El ecumenismo hoy se amplía enormemente, pues no es solamente un desafío religioso cristiano, sino un desafío *humano e integral* para toda la humanidad²¹. O nos salvamos todos juntos o la humanidad perecerá de una vez en un futuro no muy distante, como acostumbra afirmar el teólogo brasileño Leonardo Boff.

6. Teología Práctica y espiritualidad: Caminar en el Espíritu de Cristo con los pies en la tierra

La teología de liberación tiene una característica muy linda y desafiante: ella nació entre las personas más pobres y vulnerables. Por esto, Gustavo Gutiérrez pudo afirmar que –en verdad– “la espiritualidad es nuestra metodología”²². Y él dice más, en la base de la reflexión teológica está un encuentro con Jesucristo que nos interpela de modo particular en el rostro del *otro*, como aprendemos de Mateo 25:35ss: *Porque tuve hambre y ustedes me alimentaron; tuve sed y ustedes me dieron de beber. Pasé como forastero y ustedes me recibieron en casa. Anduve sin ropas y me vistieron. Estaba enfermo y fueron visitarme. Estuve en la cárcel y me fueron ver.*

20 Papa Francisco, “Discurso en el Primer Encuentro Mundial de Movimientos Populares”, el día 24/10/2014. El Papa dice: “Este encuentro nuestro responde a un anhelo muy concreto, algo que cualquier padre, cualquier madre quiere para sus hijos; un anhelo que debería estar al alcance de todos, pero hoy vemos con tristeza cada vez más lejos de la mayoría: *tierra, techo y trabajo*. Es extraño pero si hablo de esto para algunos resulta que el Papa es comunista. No se entiende que el amor a los pobres está al centro del Evangelio. Tierra, techo y trabajo, eso por lo que ustedes luchan, son derechos sagrados. Reclamar esto no es nada raro, es la doctrina social de la Iglesia. Voy a detenerme un poco en cada uno de éstos porque ustedes los han elegido como consigna para este encuentro”.

21 Lo mismo defiende el Consejo Mundial de Iglesias en su último documento de Misión: *Juntos por la Vida. Misión y Evangelización en Contextos Cambiantes. Nueva afirmación del CMI sobre Misión y Evangelización*, 2013.

22 Gustavo Gutiérrez, *Beber do próprio poço. Itinerário espiritual de um povo* (Petrópolis: Vozes, 1984), 9, 150. Entiendo que esto tiene que ver, justamente, con el principio del *extra nos* típico de la teología evangélica de la Reforma.

Es increíble cómo este texto cuestiona cada día nuestro itinerario de fe y vida. No es posible pasar a lo largo del sufrimiento humano. No es posible ser discípula o discípulo de Jesús sin encontrarlo en las personas que pasan hambre, sed, frío que están sin casa, al margen de la sociedad viviendo como extranjeros en su propia tierra; o enfermos y muertos por el Covid-19. Este texto de Mateo está en el centro de la espiritualidad cristiana. Es palabra de Jesús.

Quisiera terminar este capítulo con la poesía y la espiritualidad que son parte del corazón de la vida cristiana²³. Espiritualidad cristiana no es algo que se puede vivir de forma puramente aislada o en regiones celestes entre el cielo y la tierra. La espiritualidad cristiana tiene los pies en la tierra. Evidentemente hay momentos de oración y contemplación, como los de Jesús cuando iba al monte en la madrugada y en silencio buscaba a su Padre. Están los momentos comunitarios de culto, donde aprendemos con Jesús a orar así: *Padre nuestro, Padre de los cielos, santificado sea tu nombre, venga tú reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo* (Mateo 6:9ss). De esto no hay que olvidarse. Pero en otros momentos, la espiritualidad cristiana es como la concibió Pablo: *andar en el Espíritu*, un camino con los ojos abiertos y las manos puestas al servicio del otro (Gálatas 5:26). Es vivir en la libertad de las hijas y los hijos de Dios.

A modo de ejemplos inspiradores reúno a continuación algunas personas paradigmáticas para la fe en América Latina que pueden animarnos en nuestro caminar actual. Es un momento muy difícil el que estamos pasando en el mundo entero y particularmente en América Latina y El Caribe. Nadie sabe cómo será el día siguiente. La incertidumbre nos deja sin palabras, sobre todo cuando tanta gente pierde la vida alrededor de nosotros, en la familia, la comunidad, la vecindad. ¿Cómo mantener nuestra fidelidad, nuestra fe en medio de las cruces? Este tiempo radicaliza lo que Pablo llamaba de *tribulación*. Como respuesta él mismo avanzó una palabra fuerte y consoladora: *parresía*, que podemos traducir por persistencia, terquedad, osadía. No es arrogancia, sino aquella calidad de la vida

23 He reunido poemas y salmos contemporáneos en mi libro *Flor de maio. Poemas* (São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2014).

cristiana de mantener la fidelidad en medio del fracaso, de la derrota, como en el caso de Job, pero cantante, libre para el Dios de la Vida.

Esta calidad espiritual yo la encuentro en poetisas, poetas y místicos cristianos. Por esto quisiera concluir, simplemente, citando algunos de ellos y ellas, dejándonos inspirar por sus vidas, testimonios y ejemplos. Pero antes hay que recordar a monseñor Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador. En la mañana del 24 de marzo de 1980, Romero fue bárbaramente asesinado cuando celebraba la Eucaristía. Su martirio por la liberación de su pueblo, sin embargo, no fue en vano. Romero continúa, con su presencia espiritual, desafiando a cristianos y no cristianos. La historia puede ser contradictoria, pero el testimonio de dar la vida no se ha olvidado.

Aiban Wagua, poeta indígena Kuna de Panamá, sacerdote y teólogo, así canta para un niño: “Que no callen los viejos/ desde adentro de la tierra, que no se callen ... ¡que nos mantengan empinados! /porque el niño crece / con palabras precisas, / y junto a su hamaquita, / flechas del abuelo combatiente, / no será fácil someterlo .../ ¡Sabrá volver una y otra vez/ a tensar los arcos, / a tiempo justo, inesperadamente!”²⁴.

Ernesto Cardenal, en su libro de *Salmos* nos dejó este canto: “Cantaré, Señor, tus maravillas, te cantaré salmos, porque fueron derrotadas sus Fuerzas Armadas. Los poderosos han caído de su poder” (Salmo 9). Y de su *Canto cósmico*: “La unidad de todas las cosas está patente en el átomo/ y más aún dentro del átomo/ y más: más abajo del átomo/ El calor es el amor de las moléculas. El amor es movimiento/ en las vastedades cósmicas/ como en el lecho/ el amor es movimiento/ Aquel que es Amor es Movimiento”²⁵. Cardenal termina este verso citando a Sandino que ha dicho: “la historia es regida por la Ley del Amor”.

Julia Esquivel, en la dedicatoria de su librito, escribió una confesión de agonía y esperanza, de dolor y de lucha desde la fe cristiana,

24 Aiban Wagua, *De la tinaja Kuna. Poemas* (Ustupu: Kuna Yala, 1987).

25 Ernesto Cardenal, *Salmos*, trad. por Thiago de Mello (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979), 505.

además de una ofrenda pequeñita a su pueblo de Guatemala. De su *Padrenuestro* rescato una parte: “Padre Nuestro, Padre de los 119 campesinos asesinados en Panzós, de sus viudas, de sus huérfanos. [...] Padre de la Rosa C... que se quedó sola con seis niños, después que el ejército secuestró a su marido [...] Padre de las mujeres de San Juan Cotzal, Chajul, Nebaj, Uspantán, que se han quedado solas [...] Padre Nuestro que estás entre los millones de gente hambrienta en los pueblos del Tercer mundo. Padre Nuestro que estás en la vida de todos los hombres que buscan justicia [...] Que venga Tu Reino, Tu Reino que es Libertad y Amor, que es Fraternidad y Justicia, que es Derecho y Vida, que es Verdad y no mentira”²⁶. Oración llena de dolor, pero también de esperanza.

Monseñor Pedro Casaldáliga, junto con Pedro Tierra y Martín Coplas concibió la *Misa de la Tierra sin males* en 1979, como en Nicaragua se formuló la *Misa campesina*, de Carlos Mejía Godoy. Casaldáliga nos dejó una larga herencia poética. Escojo de él una cita del poema *Compunción*: “Pon un freno en mi boca/ Ponme bridas/ Hince la espuela de tu mansedumbre/ en esta carne de mis prisas/ Devuélveme a la memoria/ con la sorpresa aprendida (Guarda también en tu odre/ las lágrimas de este día/) [...] ¿Volver? ¿A dónde? ¿Por dónde? De llegar no es todavía”²⁷. De este mismo libro, esta oración: “¿Señor Jesús! Mi Fuerza y mi Fracaso eres Tú/ Mi Herencia y mi Pobreza/ Tú mi Justicia/ Jesús”²⁸.

Judith Bautista, de Colombia, cantante y poetisa, expone su mística con palabras extraordinarias: “Tú hablas, Señor, hablas siempre/ Tú llamas, Señor, llamas siempre/ Insistes una y otra vez/ en cada puerta/ Entra, Señor, penetra sin tardanza, llena nuestro silencio adormecido/ susurra firmemente tus Palabras/ [...] Despiértanos del miedo y la costumbre/ y llámanos a la Vida de Ser/

26 Julia Esquivel, *El padrenuestro desde Guatemala y otros poemas* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1981), 13.

27 Pedro Casaldáliga, *Antología retirante. Poemas*, trad. por Antônio Houaiss, Antônio Carlos Moura y Hamilton Pereira da Silva (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978), 40.

28 Casaldáliga, *Antología retirante*, 186.

libremente y sin falta/ según tu Palabra”. Y termina en otro poema: “Te prefiero en tu amor: pan, vino, y pueblo, en cruz crucificado”²⁹.

Pedro Tierra, compañero de Pedro Casaldáliga, poeta y dirigente de la Editorial Perseu Abramo en Brasil, escribió un poema en memoria del padre Josimo Tavares, de la Comisión Pastoral de la Tierra, en Amazonía, asesinado por mando de terratenientes: “Traigo en la palma de la mano/ un puñado de tierra/ que te cubrió/ Esta fresca, es morena/ sin embargo aún no es libre/ como querías”³⁰.

Antonio Otzoy, maya-kaqchikel, de Guatemala, profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana, poeta y teólogo, habla así sobre el Recrear la vida: “El Creador nos ha hecho como las plantas: en condiciones óptimas – rodeadas de respeto, amor y comprensión, crecemos robustas, floreamos y damos frutos; en condiciones inadecuadas – aislados, humillados, trastornados – nuestro desarrollo es lento y débil, apenas sobrevivimos. [...] ¡Aférrate del sueño de la vida! El Creador te llama a florear y dar fruto para que las generaciones futuras crezcan robustas, haciendo realidad el sueño de la esperanza”³¹.

Gabriela Mistral, maestra, poetisa chilena, Nobel de Literatura en 1945, cristiana de raíz, escribió en su libro *Desolación* un poema llamado “El Dios triste”: “Y en esta tarde lenta como una hebra de llanto/ por la alameda de oro y de rojez yo siento/ un Dios de otoño, un Dios sin ardor y sin canto/ ¡y lo conozco triste, lleno de desaliento! [...] Y ensayo otra plegaria para este Dios doliente, / plegaria que del polvo del mundo no ha subido:/ ‘Padre, nada te pido, pues te miro a la frente/ y eres inmenso, ¡inmenso!, pero te hallas herido”³².

Maria Clara Bingemer, teóloga y docente de teología, estudiosa de la mística cristiana, escribió que la mística es una experiencia del

29 Judith Bautista Fajardo, *Como espada de dos hilos. Versos desde el encuentro con la Palabra*, 2a ed. (Bogotá: Kimpres, 2004), 32, 27.

30 Pedro Tierra, *Dies irae. Oito testemunhos indignados e uma ressurreição* (Brasília: Pedro Tierra, 1999), 47.

31 Antonio Otzoy, *Peregrinaje. Reflexiones en el camino. En conversación con Dennis Smith* (San José: Sevilla - Universidad Bíblica Latinoamericana, 2009), 30.

32 Gabriela Mistral, *Desolación. Poesía y prosa* (Buenos Aires: Sol 90, 2003), 39.

corazón que cree y que Jesús es el parámetro de nuestra mística o espiritualidad. El Dios que se hace presente en medio de nosotros por su Encarnación, en su Alteridad –citando a otro estudioso– se torna más profundo de mí mismo, mi verdadero Yo, en lugar del superficial “yo” empírico. Así, la experiencia mística es “una experiencia profunda de unión amorosa con Dios” que se la vive en la realidad cotidiana, y de este modo, impulsado a transformar la realidad de injusticia en la cual vivimos³³.

Para terminar, un ruego por la Paz, la Paz inquieta del Reino que anunció Jesús, en palabras de Monseñor Pedro Casaldáliga:

*Danos, Señor, aquella Paz extraña,
Que brota en plena lucha/ como una flor de fuego;
Que rompe en plena noche/ como un canto escondido;
Que llega en plena muerte/ como un beso esperado.
Danos la Paz de los que caminan siempre,
desnudos de todas las ventajas,
vestidos por el viento de la Esperanza.
Aquella Paz de los Pobres/ vencedores del miedo.
Aquella Paz de los Libres/ amarrados a la vida.
La Paz que se comparte en la igualdad,
Como el Agua y la Hostia.
Aquella Paz del Reino, que viene llegando,
Inviabile y cierto.
Danos la Paz, la otra Paz, la tuya,
Tú que eres ¡nuestra Paz!³⁴*

33 María Clara Bingemer, *O mistério e o mundo. Paixão por Deus em tempos de descrença* (Rio de Janeiro: Rocco, 2013), 38.

34 Pedro Casaldáliga, *Cantigas menores*, 2a ed. (Goiânia: Universidad Católica de Goiânia, 2003), 56.

Bibliografía citada

- Baltodano, Sara. *Psicología, pastoral y pobreza*. San José. Universidad Bíblica Latinoamericana, 2003.
- Bautista Fajardo, Judith. *Como espada de dos hilos. Versos desde el encuentro con la Palabra*, 2a ed. Bogotá: Kimpres, 2004.
- Bingemer, María Clara. *O mistério e o mundo. Paixão por Deus em tempos de descrença*. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.
- Cardenal, Ernesto. *El evangelio en Solentiname*, Vol. 1. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1979.
- Cardenal, Ernesto. *El evangelio en Solentiname*, Vol. 2. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1979.
- Cardenal, Ernesto. *Cántico cósmico*. Managua: Nueva Nicaragua, 1989.
- Cardenal, Ernesto. *Salmos*. Traducido por Thiago de Mello. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- Casaldáliga, Pedro. *Antología retirante. Poemas*. Traducido por Antônio Houaiss, Antônio Carlos Moura y Hamilton Pereira da Silva (Pedro Tierra). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- Casaldáliga, Pedro. *Cantigas menores*, 2a ed. Goiânia: Universidad Católica de Goiânia, 2003.
- Casaldáliga, Pedro, Pedro Tierra y Martin Coplas. *Missa da terra sem males*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1980.
- Chamorro, Graciela. *Teología Guaraní*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Consejo Mundial de Iglesias. *Juntos por la Vida. Misión y Evangelización en Contextos Cambiantes. Nueva afirmación del CMI sobre Misión y Evangelización*. 2013. https://www.oikoumene.org/sites/default/files/Document/Together_towards_life_SP.pdf
- De Acosta, José. *De procuranda indorum salute o Predicación del Evangelio en las Indias (1577)*. Madrid: Atlas, 1954.
- Dussel, Enrique. *1492 – El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Madrid: Nueva Utopía, 1992.
- Esquivel, Julia. *El padrenuestro desde Guatemala y otros poemas*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1981.

- Francisco, “Discurso en el Primer Encuentro Mundial de Movimientos Populares”, el día 24/10/2014. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber do próprio poço. Itinerário espiritual de um povo*. Traducido por Hugo Pedro Boff. Petrópolis: Vozes, 1984.
- Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1992.
- Hoornaert, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.
- Las Casas, Bartolomeu. Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião. Obras completas, 1. Traducido por Noelia Gigli y Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005.
- Löwy, Michel. *Marxismo e teologia da libertação*. Traducido por Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez, 1991.
- Löwy, Michel. *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina*. Traducido por Vera Lúcia Mello Joscelyne, Petrópolis: Vozes, 2000.
- Mendés García, Porfirio. “Los nahuas y la primera evangelización. A partir de los Colloquios”, tesis de máster: Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 1992.
- Mendoza Álvares, Carlos. *La resurrección como anticipación mesiánica. Duelo, memoria y esperanza desde los sobrevivientes* (2019). Traducción brasileña: *A ressurreição como antecipação messiânica. Luto, memória e esperança a partir dos sobreviventes*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- Míguez Bonino, José. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Grand Rapids - Eerdmans, 1995.
- Míguez, Néstor, Joerg Rieger y Jung Mo Sung. *Para além do espírito do Império. Novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- Mires, Fernando. *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1986.

- Mires, Fernando. *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1987.
- Mistral, Gabriela. *Desolación. Poesía y prosa*. Buenos Aires: Sol 90, 2003.
- Mo sung, Jung, Lauri E. Wirth y Néstor Míguez. *Misión y educación teológica*. La Paz: Oikoumene - CETELA, 2012.
- O’Gorman, Edmundo. *A invenção da América. Reflexão a respeito da estrutura histórica do novo mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: UNESP, 1992.
- Otzoy, Antonio. *Peregrinaje. Reflexiones en el camino. En conversación con Dennis Smith*. San José: Sevilla - Universidad Bíblica Latinoamericana, 2009.
- Piedra, Arturo. *Evangelización protestante en América Latina*, Tomo 1: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante (1830-1960), 2a ed. San José: Ipeca, 2005.
- Piedra, Arturo. *Evangelización protestante en América Latina*, Tomo 2: Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2002.
- Preiswerk, Matthías. *Introducción a la Teología práctica. Antología*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2007.
- Ruiz de Montoya, Antonio. *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Madrid: Reyno, 1639.
- Santos, Boaventura Sousa. *O fim do império cognitivo. A afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- Schneider-Harprecht, Christoph y Roberto E Zwetsch, eds. *Teología práctica no contexto da América Latina*. 3a ed. São Leopoldo: Sinodal, Escuela Superior de Teología, 2011.
- Tierra, Pedro. *Dies irae. Oito testemunhos indignados e uma ressurreição*. Brasília: Pedro Tierra, 1999.
- Trevisan, Armindo. *A poesia na bíblia. Os mais belos textos poéticos do Antigo e do Novo Testamento*. Porto Alegre: Uniprom, 2001.
- Wagua, Aiban. *De la tinaja Kuna. Poemas*. Ustupu: Kuna Yala, 1987.

Zwetsch, Roberto E. *Flor de maio. Poemas*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2014.

Zwetsch, Roberto E. *Missão como com-paixão. Por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*, 2a ed. São Leopoldo - Quito: Sinodal - Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2015.

Zwetsch, Roberto E. “Teología Práctica desde una perspectiva latinoamericana y caribeña”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (el 26 de julio de 2021): 69-98. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/215>

Zwetsch, Roberto E. “Uma hermosa flor al borde del camino: a propósito del Génesis de los Mbyá-Guaraní del Paraguay”. *Estudios Teológicos* 51, n.º 2 (2011): 249-260.

Teología práctica como instrumento de cambio social

Algunas reflexiones teóricas y metodológicas

Angel Eduardo Román-López Dollinger

1. Introducción

En contextos académicos la teología práctica suele describirse como una reflexión teológica sobre la práctica pastoral y, por ello, se concluye que esta disciplina es una teoría sobre el quehacer teológico. A pesar de la simplicidad de esta descripción, la misma genera una interrogante fundamental para la teología práctica: ¿sobre qué práctica específicamente debe reflexionar la teología práctica? Este cuestionamiento es muy importante, ya que implica la necesidad de describir y abordar las áreas temáticas de la teología práctica, las cuales se constituyen en su objeto de estudio. Aunque durante su historia como disciplina científica estas áreas han evolucionado y se han diversificado, sus elementos básicos se siguen manteniendo en los programas de estudio, pues es lo que le da una estructura curricular a la educación teológica superior y, además, en la mayoría

de los casos es la razón por la que muchas personas con liderazgo pastoral buscan formarse teológicamente. No obstante, lo que sí cambia constantemente, debido a las nuevas condiciones sociales, son los enfoques y las descripciones de cada área específica que estudia la teología práctica. En efecto, la dinámica social le exige constantemente desarrollar nuevos modelos epistemológicos y enfoques metodológicos, con el fin de proveer a la acción pastoral de herramientas de trabajo pertinentes y asertivas.

Aunque abordar las áreas de estudio de la teología práctica es una tarea interesante y sumamente importante, estas reflexiones se enfocan más en analizar brevemente algunos fundamentos teóricos sobre la práctica teológica que forman parte de esta disciplina, así como el vínculo que mantiene con la teología de la liberación. Sin embargo, no hay que perder de vista que en estas reflexiones están implícitas esas áreas de estudio. La razón de incluir a la teología de la liberación en este análisis obedece a que este enfoque teológico ha impregnado sustancialmente la teología práctica del contexto latinoamericano —y, por supuesto, también ha llamado la atención de otras teologías prácticas de Europa y el resto del mundo—. Para lograr el objetivo de este análisis, el artículo inicia con un recorrido sumario sobre la influencia que tiene la teología de la liberación en la teología práctica latinoamericana y, luego, el análisis se centra en los desafíos teóricos y metodológicos que enfrenta actualmente la teología práctica como una disciplina orientada a fortalecer y contextualizar la acción pastoral.

2. La teología práctica frente a la teología de la liberación

El puente que construyó la teología de la liberación para reflexionar sobre el papel de la iglesia en la transformación social, fue fundamental para que el cristianismo se comprometiera con diferentes acciones pastorales orientadas a la práctica liberadora y a la transformación social. Sin embargo, en este vínculo directo que hizo la teología de la liberación entre la teología y la acción pastoral

de Latinoamérica, parece que no se vio implicada la teología práctica como disciplina. En ese sentido, es importante señalar que la presencia de una no implica la anulación de la otra, ni epistemológica ni metodológicamente. Por esa razón, es importante hacer un breve análisis sobre la relación implícita y explícita de la teología práctica con la teología de la liberación.

2.1 *Acercamientos disciplinarios*

Uno de los aportes más significativos para el quehacer teológico latinoamericano lo constituyó la denominada teología de la liberación. Si bien la aparición de este enfoque teológico fue posible gracias a los aportes protestantes y católicos que se dieron especialmente en Europa entre las décadas de 1950 y 1960, su análisis teórico y su aplicación pastoral se fortaleció sustancialmente en el contexto latinoamericano y caribeño¹. Esto ocurrió no solo por el alto grado de espiritualidad de la población latinoamericana y caribeña, sino sobre todo por la referencia teológica a una praxis pastoral orientada a transformar las situaciones de injusticia que experimentaban diferentes grupos sociales y culturales en este contexto —que para entonces se encontraba en medio de diferentes conflictos sociales y, en algunos casos, envuelto en conflictos armados internos—. Esta referencia a la praxis pastoral transformadora es lo que ha generado, en el campo de la educación teológica superior, algunas dificultades para establecer la diferencia entre la teología de la liberación y la teología práctica, ya que no se tiene claro si la primera sustituye a la segunda o si son dos esferas independientes del conocimiento teológico que se auxilian y complementan².

1 Cf. Angel Eduardo Román-López Dollinger, “La teología práctica como constructo histórico: Hacia una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): 51-68.

2 Cf. Lothar Carlos Hoch, “El lugar de la Teología Práctica como disciplina teológica”, en *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, ed. por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3 ed. (Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2011), 39-41.

En estas reflexiones asumimos la segunda opción: la teología de la liberación y la teología práctica son disciplinas teológicas complementarias, pero que funcionan de forma independiente. En efecto, mientras la teología de la liberación se enfoca en desarrollar estrategias teóricas y prácticas para la transformación social desde el compromiso cristiano, la teología práctica se interesa por formar personas que, desde sus espacios específicos de acción pastoral, hacen posible esa transformación. En otras palabras, la teología de la liberación es la guía teórica-práctica para el quehacer teológico y la teología práctica es el instrumento de capacitación para la acción pastoral en sus diferentes áreas de intervención. Por esa razón, como disciplina académica dedicada a la formación superior, la teología práctica debe tener claro cuáles son las áreas en las que capacita a las personas, por ejemplo: liturgia, homilética, diaconía, pedagogía de la fe, misión, edificación de las comunidades, acompañamiento pastoral, psicología pastoral u otras. Estos son los espacios específicos donde, por así decirlo, actúa directamente la teología práctica y es donde se refleja la diferencia de su trabajo con respecto a la teología de la liberación.

2.2 Crisis de la propuesta teológica liberadora

Es importante señalar que, a pesar del valioso aporte que brindó al quehacer teológico latinoamericano, la teología de la liberación ha tenido que pasar por un proceso de maduración y consolidación bastante complejo y, en no pocas ocasiones, ese proceso ha sido muy doloroso. Por ejemplo, durante su etapa de formación y desarrollo surgieron posturas teológicas que intentaron debilitarla y descalificarla. Inclusive, después de algunos años, la consideraron como una propuesta teológica obsoleta. En todo caso, algunas de las críticas a la teología de la liberación que todavía se mantienen vivas, son aquellas que argumentan que este enfoque teológico no se puede considerar como una teología cristiana, porque su base

teórica y metodológica se encuentra en el marxismo³. Aunque la mayor parte de estas críticas se redujeron al análisis marxista, reflejaban a la vez un problema que la teología de la liberación tuvo que superar: responder asertivamente a los nuevos desafíos de un mundo globalizado y de ideología neoliberal, donde la lucha ideológica de los paradigmas capitalista y socialista ya no estaban vigentes o, por lo menos, habían perdido la relevancia política de las décadas anteriores. De hecho, la crisis de estos paradigmas generó un nuevo e interesante debate en los círculos teológicos y pastorales sobre la relevancia y vigencia de la teología de la liberación en Latinoamérica, El Caribe y en todo el mundo⁴.

Las nuevas sociedades de consumo y la explosión de la tecnología digital hicieron que fuese más complejo para la teología de la liberación y para los movimientos sociales desarrollar un proyecto común de liberación. Esto contribuyó a que se hablara de teologías de la liberación en plural, pues solo de esa forma se podían aprovechar los recursos de organización social modernos para enfrentar la complejidad de los problemas emergentes de nuestras sociedades, como es el caso de las injusticias diversas: cultural, ecológica, de género, generacional, de la diversidad sexual, de las migraciones y otras más. En consecuencia, lo que está fuera de discusión en la reflexión teológica es la cambiante realidad socioeconómica y política de Latinoamérica, de El Caribe y de todo el mundo, la cual definitivamente también influye en las formas de reflexionar teológicamente y de enfrentar el trabajo pastoral.

3 Sobre la polémica que generó el uso del marxismo en la teología de la liberación, se sugiere consultar: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"* (Vaticano, 1984); Departamento Ecuménico de Iglesias, ed., *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica* (San José: Departamento Ecuménico de Iglesias, 1986).

4 Cf. Carmelo Álvarez, "Is Liberation Theology Finished?", *Encounter* 59, n.º 1-2 (1998): 197-208; Victor Codina, "A Teología Latino-americana na encruzilhada", *Perspectiva Teológica* 31, n.º 84 (1999): 181-200; Claudio de Oliveira Ribeiro, "Has Liberation Theology Died? Reflections on the Relationship between Community Life and the Globalization of the Economic System", *The Ecumenical Review* 51, n.º 3 (1999): 304-314; Michael Löwy, *Guerra de dioses: religión y política en América Latina* (México D.F.: Siglo XXI, 1999).

Como resultado de los cambios de paradigma en las sociedades, la presencia e interpelación al pensamiento teológico que hicieron los nuevos actores y actoras sociales generó una crisis teológica y la urgencia de diversificar las formas de pastoral liberadora tradicionales. Hay que recordar que la teología latinoamericana de la liberación surgió en medio de los movimientos sociales de base de las décadas de 1960 y 1970, donde los diferentes grupos sociales convergieron en un proyecto común de liberación, el cual generalmente se identificaba con los programas socialistas de ese período y, en algunos casos, se identificaron más con proyectos revolucionarios. Sin embargo, desde entonces, estos movimientos han variado mucho y junto a ellos han surgido nuevos grupos —algunos de ellos no organizados—, los cuales también se hacen visibles en el trabajo pastoral, como el caso de las tribus o culturas juveniles de barrios populares, así como las pandillas juveniles y las políticas estatales violentas para enfrentarlas. Frente a la emergencia de nuevas realidades, de diferentes actoras y actores sociales, la teología latinoamericana, especialmente la teología práctica, está tomando cada vez más conciencia de que el quehacer teológico debe ser más polifacético y metodológicamente fiable.

2.3 Método teológico y función social de la teología práctica

La teología latinoamericana de la liberación acogió y desarrolló el método de la teología práctica europea como un método eficaz para el quehacer teológico y para identificar la revelación de Dios en la historia humana, entendida como la historia de la salvación-liberación. Este método, denominado circularidad hermenéutica, está compuesto por tres mediaciones fundamentales, las cuales le dan sentido y rigurosidad científica a la teología. Estas mediaciones son: socio-analítica, hermenéutica y

práctica⁵. La característica del método es que permite elaborar una reflexión teológica situada en las realidades y experiencias concretas de las personas, especialmente de aquellas que se encuentran en situación de vulnerabilidad y exclusión social y que, por ello, se constituyen en referentes centrales del compromiso cristiano que busca ser coherente con el ministerio de Jesús.

Aunque el método teológico latinoamericano se vincula muy bien al trabajo disciplinario de la teología práctica, el mismo no indica con precisión cómo recabar la información empírica y teórica que se debe analizar durante la mediación socio-analítica. Tampoco indica cómo evaluar los resultados de la acción pastoral (mediación práctica) que se derivan de la aplicación del método. Lo que sí se ha abordado con profundidad es la mediación hermenéutica, especialmente a través de lecturas populares, contextuales y políticas de la Biblia. Por esa razón, es importante que, cuando se analizan los componentes del método teológico, también se introduzcan en el análisis las estrategias de investigación que emplean las ciencias sociales para recolectar, analizar y evaluar las experiencias –tanto objetivas como subjetivas– de las personas que se encuentran comprometidas con la acción pastoral en cualquiera de sus formas. Esto es fundamental, pues a través de sus áreas de estudio la teología práctica debe contribuir de forma responsable y científica a promover la justicia y la transformación social.

Esta función y responsabilidad social que debe tener la educación teológica superior se puede verificar especialmente en la teología práctica y, por ello, a través de la investigación social es posible no solo recuperar información para analizar la realidad, sino, a la vez, se puede evaluar el impacto social de la formación teológica

5 Cf. Sara Baltodano Arróliga, “La circularidad hermenéutica en Teología Práctica rompe el espejismo del paradigma positivista”, en *Pensar, crear actuar. Metodologías para una teología contextual*, ed. por José Enrique Ramírez Kidd (San José: SEBILA, 2013), 397-432; Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”, en *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, ed. por Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza (La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2016), 83-110.

en las áreas de trabajo de la teología práctica. Desde esta perspectiva, el impacto social de la educación teológica, denominado en algunos espacios de educación superior como la “tercera misión universitaria”, puede complementar las otras dos funciones tradicionales de la formación superior: la docencia y la investigación⁶. En consecuencia, la teología práctica es el espacio viable para lograr esa convivencia dialéctica entre docencia, investigación e impacto social de la educación teológica superior.

Las reflexiones anteriores nos permiten ubicarnos en un escenario sumamente desafiante, pues en términos de la educación teológica superior, no se trata solamente de explicar los vínculos epistemológicos y metodológicos entre la teología práctica y la teología de la liberación, lo cual definitivamente es muy importante, sino también es fundamental reflexionar sobre la situación y función social de la teología práctica en la actualidad. Esto es vital, pues el producto o impacto social de la teología práctica se encuentra en la posibilidad que tiene de formar perfiles profesionales con liderazgo cristiano, capaces de transformar la sociedad desde sus respectivos espacios de acción pastoral. Este aspecto lo vamos a abordar con más detenimiento en el siguiente apartado.

3. Situación actual de la teología práctica

Sucintamente la teología práctica se ha conceptualizado como la reflexión teológica crítica, constructiva y multidisciplinaria sobre la práctica pastoral, entendida como praxis cristiana, cuyo objetivo es comunicar la fuerza liberadora y transformadora del Evangelio en contextos sociales específicos⁷. Estos contextos complejos y di-

6 Sobre la “tercera misión” de la educación universitaria y las misiones tradicionales, consultar: José Manuel Touriñán López, “La ‘tercera misión’ de la universidad, transferencia de conocimiento y sociedades del conocimiento. Una aproximación desde la pedagogía”, *Contextos Educativos. Revista de Educación*, 26 (2020): 41-81.

7 Cf. Angel Eduardo Román-López Dollinger, “Presentación de las conferencias: Experiencias, desafíos y perspectivas de la Teología Práctica Latinoamericana”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): 10; Hoch, “El lugar de la Teología Práctica”, 42-45.

námicos son diversos y están en constante cambio, por lo que esta conceptualización también requiere actualizarse constantemente. En otras palabras, una conceptualización actualizada de la teología práctica necesita verificar que exista una conexión efectiva e indisoluble entre la reflexión teológica y la acción pastoral. Para lograr esto es fundamental que la teología práctica tome en cuenta lo siguiente: 1) el significado que le asigna a la acción pastoral, 2) el papel de las experiencias humanas en su reflexión, 3) las áreas donde se realiza la acción pastoral, 4) la pertinencia y fiabilidad de su método y 5) la opción política que asume desde su actividad disciplinaria. Aunque actualmente existen otros temas de la teología práctica que requieren una reflexión cuidadosa, en este espacio se exploran solamente estos cinco, porque, a nuestro juicio, están relacionados directamente con los desafíos docentes en la educación teológica superior, específicamente en el ámbito de la teología práctica latinoamericana.

3.1 Significado de la acción pastoral en la teología práctica

Como ya se indicó anteriormente, la teología práctica es la reflexión teórica de la acción pastoral, por esa razón, para identificar apropiadamente las áreas de acción y el método de la teología práctica, primero es importante aclarar qué se entiende por acción. Desde la perspectiva de la teología de la liberación, la acción hace referencia a una práctica teológica liberadora, en nuestro caso se puede agregar que esa práctica liberadora se hace desde la teología práctica. Este enfoque teológico liberador ha dado lugar a considerar que la teología práctica es una teoría de la acción pastoral orientada a la transformación social.

Ahora bien, el problema disciplinario que generó plantearse una conexión entre la teoría teológica (teología práctica) y la acción cristiana (pastoral eclesial) dio lugar a la formulación de estrategias que intentaron revisar con mayor precisión la función de la

teología práctica. Una de esas estrategias es la que se conoce como “Modelo circular regulador de la teología práctica como teoría de la acción” (*Handlungswissenschaftliches Regelkreismodell Praktischer Theologie*), el cual fue propuesto y aplicado en la teología práctica por Rolf Zeffass (Figura 1). Según este modelo estratégico, la acción cristiana tradicional necesita hacer rupturas prácticas y epistemológicas constantes, con el fin de responder asertivamente a los nuevos desafíos de la realidad donde se verifica la pastoral de la iglesia⁸.

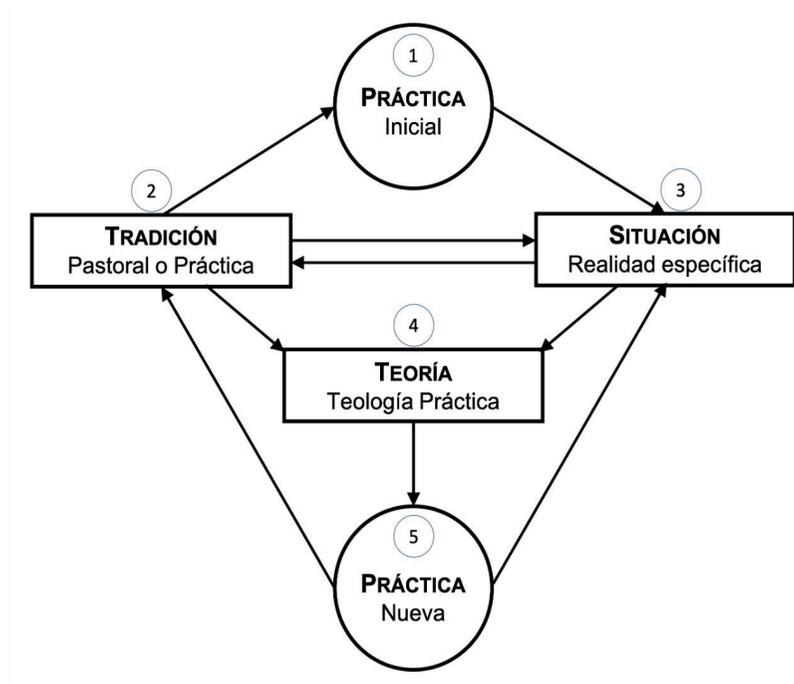


Figura 1: Modelo circular regulador de la teología práctica como teoría de la acción⁹.

8 Cf. Rolf Zeffass, “Praktische Theologie als Handlungswissenschaft”, en *Praktische Theologie heute*, ed. Por Ferdinand Klostermann y Rolf Zeffass (München/Mainz: Kaiser/Grünwald, 1974), 164-177.

9 Modelo tomado y adaptado para este artículo de la propuesta de Zeffass, “Praktische Theologie”, 169.

El modelo de Zerfass se fundamenta en realizar una intervención “correctiva” en la práctica pastoral (1) frente a una situación específica planteada por la realidad (3) y que, por su magnitud o complejidad, los enfoques tradicionales de la pastoral (2) no son suficientes para enfrentarla. En ese caso, a la teología práctica (4) le corresponde poner en diálogo la tradición pastoral con la realidad actual, para que de esa forma la práctica inicial (1) se convierta en una nueva práctica (5), es decir, en una práctica pastoral liberadora. Si se pone de ejemplo que la práctica inicial (1) es la pedagogía de la fe en contextos eclesiales, la cual se ha realizado bajo criterios tradicionales conductistas, centrados en el conocimiento de la persona docente (2) y que ha dejado de ser pertinente para la realidad actual (3), la cual se caracteriza por la irrupción de nuevas pedagogías y tecnologías digitales, entonces, a la teología práctica (4) le corresponde —en este caso específico— mediar entre esa nueva realidad y la tradición, con el fin de “corregir” la crisis pedagógica cristiana y contar con una nueva práctica pedagógica (5), por ejemplo, constructivista y conectivista, que sea coherente con la nueva realidad.

En todo caso, la tarea de la teología práctica, como disciplina dedicada a la formación pastoral, es la de ofrecer herramientas científicas para vincular los aportes empíricos de la realidad social con los conocimientos teóricos que se tienen de ella. De esta forma, los cambios provocados en la práctica pastoral pueden lograrse de forma más específica y su efecto puede evaluarse de forma controlada. Esta nueva práctica adquirida puede repercutir también en una mejor comprensión de la pastoral tradicional, lo que a su vez puede conducir a mejorar la teoría de la acción de la teología práctica. Sin embargo, durante este proceso es fundamental tener cuidado de no convertir la teología práctica en un instrumento para validar pastorales previamente establecidas por un gremio o para fortalecer la imagen de la persona teóloga académica como la única con capacidad para juzgar la realidad y validar las teorías. Para evitar caer en esa instrumentalización del conocimiento, es necesario tener claro cuál es la función de la teología práctica, en este caso, es

una acción comunicativa que promueve el diálogo horizontal entre todas las personas que, a través de la práctica pastoral, intervienen en el proceso de construcción de conocimiento teológico.

Según lo planteado arriba, además de una práctica orientada a la transformación social, como teoría de la acción pastoral, la teología práctica requiere de acciones participativas, las cuales deben reflejar la capacidad de las personas de comunicarse (dialogar) y organizarse para desarrollar acciones pastorales conjuntas que sean de beneficio colectivo¹⁰. Cuando esas acciones pastorales están mediadas por la teología práctica y se orientan a la transformación social, entonces son acciones que se constituyen en instrumentos teológicos de liberación.

En resumen, para que la teología práctica se pueda concebir como una teoría de la acción pastoral, debe ir más allá del simple análisis teórico o de la transformación acrítica de una realidad existente. Más bien, con sus instrumentos disciplinarios, debe promover acciones que, dentro de esa realidad existente, generan relaciones de justicia social, es decir, relaciones donde las personas que intervienen en esa realidad sean no solamente receptoras de la justicia, sino que también sean capaces de reproducirla y transmitirla a otras personas. Desde esta perspectiva, las acciones que estudia la teología práctica deben tener un *sentido* o *significado* para las personas, el cual no se fundamenta solamente en los aspectos objetivos que generan las acciones pastorales —como en el caso de la transformación social—, sino sobre todo en las formas como las personas interpretan esas experiencias sociales y los mecanismos que las motivan a organizarse para realizarlas¹¹.

10 Esta idea de la teología práctica como teoría de la acción comunicativa y participativa fue tomada de la propuesta de Jürgen Habermas sobre el poder de la comunicación lingüística para llegar a acuerdos sociales: *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, vol. 1 (Madrid: Taurus, 1987).

11 Sobre la introducción de la categoría “sentido” (*Sinn*) para referirse a los contenidos de las acciones comunicativas en la teología práctica, se sugiere consultar Herbert Haslinger, “Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis”, en *Handbuch Praktische Theologie*, ed. por Herbert Haslinger *et al.*, vol. 1: Grundlegungen (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1999), 102-121.

3.2 *La experiencia humana como punto de partida de la teología práctica*

Las experiencias de las personas, como actrices y actores sociales, deben ser el punto de referencia central para la teología práctica, porque proceden directamente de la realidad y son las que interpelan al cristianismo en general y a la práctica pastoral en particular. Asumir las experiencias humanas como punto de partida para la reflexión teológica es fundamental, ya que ellas siempre son contextuales y tienen la característica de relacionar coherentemente —o por lo menos directamente— el comportamiento de las personas con sus propias formas de percibir e interpretar su entorno. En consecuencia, el conocimiento empírico consciente, iluminado por la intuición que se construye a partir del trabajo pastoral cotidiano, es el mejor camino para encontrarse con la realidad social y sus desafíos, así como para reflexionarlos sistemáticamente (científicamente). Ahora bien, es importante que la teología práctica tenga claro que las experiencias humanas son situaciones sociales que enfrentan las personas y que atraviesa sus emociones, pues reflejan lo que sienten frente a la realidad, asimismo, son las percepciones y mecanismos resilientes que estas personas desarrollan y utilizan para dar forma a su vida personal y social. En ese sentido, las experiencias humanas son un medio para evaluar tanto la historia en su conjunto como los procesos vitales individuales de las personas¹².

Para que la realidad tenga sentido, las experiencias humanas deben ser observadas e interpretadas, lo que en nuestro caso le corresponde precisamente a la teología práctica. En efecto, la teología práctica es el medio a través del cual se observan e interpretan las experiencias pastorales en contextos sociales específicos. Por esa razón, se constituye en una reflexión metódica y sistemática de las experiencias pastorales en el horizonte histórico de la fe

12 Cf. Leo Karrer, “Der Weg der praktisch-theologischen Reflexion”, en *Handbuch praktische Theologie*, ed. Por Herbert Haslinger *et al.*, vol. 1: Grundlegungen (Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 1999), 201-203.

comunitaria. En este sentido, la teología se constituye en una reflexión sistemática y crítica de la fe, por lo que ésta es el resultado de la conexión dinámica y activa entre la revelación de Dios en la historia y las experiencias humanas. En resumen, desde las experiencias de fe de las personas, la teología práctica se puede considerar como una teoría crítica inconclusa de la acción pastoral en contextos concretos, que son los lugares donde se manifiesta y vive la fe comunitaria¹³.

La teología práctica es, pues, una reflexión metodológica de la acción pastoral que se remonta a las experiencias de acción y de fe de las personas. De acuerdo a estas premisas se puede desarrollar un esquema básico para comprender la teología práctica como una teoría crítica de las experiencias que surgen de las acciones cristianas y pastorales (Figura 2).

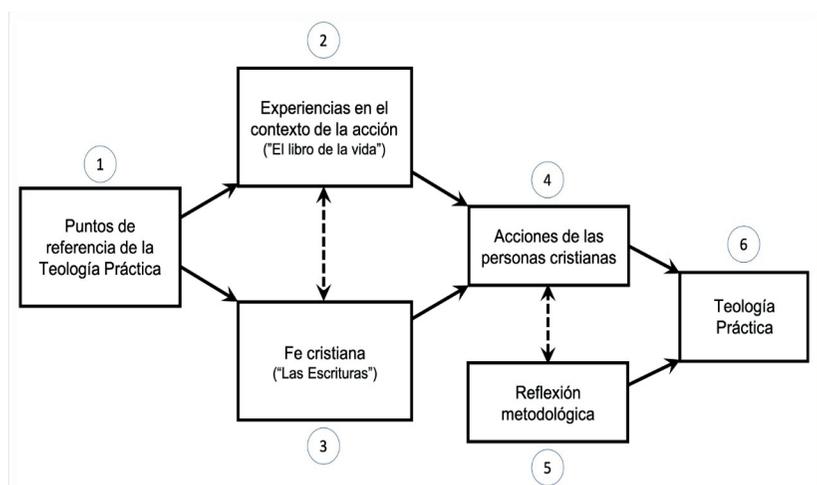


Figura 2: Teología Práctica como teoría crítica de las experiencias que surgen de las acciones cristianas y pastorales¹⁴.

13 Cf. Karrer, “Der Weg der praktisch-theologischen Reflexion”, 211-216.

14 Modelo tomado y adaptado para este artículo de la propuesta de Karrer, “Der Weg der praktisch-theologischen Reflexion”, 212.

Según el esquema anterior, los puntos de referencia de la teología práctica (1) tienen dos fuentes, la primera de ellas se encuentra en las experiencias de las personas, las cuales se verifican en el contexto específico donde se realiza la acción pastoral, es decir, en “El libro de la vida” (2). La segunda fuente se encuentra en la fe cristiana de las comunidades o grupos que realizan la acción pastoral, la cual se fundamenta en “Las Escrituras” (3) y mantiene una relación contextual y dinámica con las experiencias pastorales (2). Las dos fuentes anteriores son los puntos de partida que permiten a las personas cristianas generar acciones pastorales coherentes con su fe y con su realidad social (4). Estas acciones de las personas cristianas, que sintetizan la fe cristiana y las experiencias vitales de las personas, son las que requieren una reflexión teológica metódica y crítica (5), la cual se sistematiza a través de las diferentes áreas de la teología práctica (6). En resumen, la teología práctica (6) se construye a partir de la reflexión metodológica (5) de las acciones de las personas cristianas (4), las que a su vez se alimentan de la relación dinámica entre la fe cristiana (3) y las experiencias contextuales de las personas (2). Es así como se pueden identificar y definir los puntos de referencia (1) de la teología práctica.

Ahora bien, si las experiencias humanas se consideran como el punto de partida de la teología práctica, cabe preguntarse cuál es la mejor forma de conocer esta experiencia humana. Este cuestionamiento tiene implicaciones metodológicas muy importantes para la teología práctica, pues significa aproximarse científicamente a las experiencias de las personas y a las estructuras sociales que condicionan esas experiencias. Esta dificultad metodológica ha sido poco abordada en la teología práctica latinoamericana¹⁵. Sin embargo, parece urgente plantearse críticamente los modelos metodológicos

15 En el contexto docente europeo se han iniciado algunas reflexiones interesantes en esa línea, especialmente a través de los aportes de Stephanie Klein, “Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit”, en *Handbuch praktische Theologie*, ed. por Herbert Haslinger *et al.*, vol. 1: Grundlegungen (Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1999), 248-259; *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie* (Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 2005).

para identificar, analizar y sistematizar esas experiencias. Una posible solución a esta dificultad metodológica es la implementación de estrategias empíricas de investigación social, especialmente con enfoques cualitativos, ya que, como proceso de acción comunicativa, las experiencias humanas proveen información sobre las creencias y estructuras de significado que las personas le confieren a la realidad.

La importancia de implementar investigaciones empíricas-cualitativas en la teología práctica radica en el hecho que, durante el encuentro directo entre las personas que sistematizan la teología práctica y las personas que se constituyen en actoras y actores de la acción pastoral, se construyen puentes de encuentro entre biografías humanas. Estas biografías no dejan indiferente a ninguna de las partes, pues generalmente desencadenan incertidumbre, recelo o fascinación, ya que pueden cuestionar las acciones pastorales tradicionales o nuestros sistemas de interpretación teológica e, inclusive, nuestras propias creencias. Este encuentro también puede desencadenar bloqueos y resistencia o, por el contrario, generar motivación para comprometerse con cambios en la acción pastoral o en la reflexión de la teología práctica¹⁶.

A manera de síntesis, se puede indicar que la teorización (teología) se construye a partir de reflexionar y mediar (investigar) entre las experiencias humanas (acción pastoral) y la disciplina que estudia esas experiencias (teología práctica). Sobre la base de esas premisas, se puede concluir que la cientificidad de la teología práctica reside en el método utilizado para analizar las experiencias sociales y para apoyar las prácticas (pastorales) de las personas en sus contextos específicos. Por esa razón, es apropiado afirmar que la teología práctica no es en realidad la práctica, sino la reflexión crítica de la práctica. En otras palabras, la teología práctica no desarrolla soluciones para los problemas sociales de las personas, sino que proporciona criterios o instrumentos pastorales a través de los cuales las personas pueden desarrollar so-

16 Klein, "Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit", 248-251.

luciones de acuerdo con la situación específica de la práctica pastoral que realizan¹⁷. Esas situaciones específicas también se dan en contextos específicos, los cuales se constituyen en el lugar de acción de la teología práctica.

3.3 *El lugar de acción de la teología práctica*

Sobre la base de las reflexiones anteriores podemos ahora tratar de identificar las áreas donde se realizan y verifican las acciones pastorales. Estas áreas de acción se pueden denominar el lugar de acción de la práctica pastoral. Para identificar esas áreas de acción es necesario, sobre todo, tener claro que el punto de partida donde la teología práctica encuentra su objeto de estudio se localiza en las prácticas sociales o acciones humanas, las cuales son ilimitadas. Aquí nos referimos a la complejidad de realidades individuales y colectivas que experimentan las personas y que no tienen límites, pues son dinámicas y, por tanto, cambiantes. Estas realidades son relevantes para la teología práctica, pues no solo se refieren a contextos y personas específicas, sino sobre todo ofrecen la posibilidad de reflexionarlas teológicamente.

Para lograr comprender la forma como la teología práctica participa activa y reflexivamente desde la acción pastoral en esa dinámica social, Herbert Haslinger propone un modelo de comprensión del objeto de estudio de la teología práctica, al cual denomina “Estructura del contenido de la teología práctica” (*Inhaltliche Strukturierung der Praktischen Theologie*)¹⁸. La característica de este modelo es que visibiliza y verifica los campos de acción de la teología práctica, así como el proceso de construcción del conocimiento teórico-práctico de esta disciplina (Figura 3).

17 Cf. Klein, “Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit”, 262s.

18 Cf. Herbert Haslinger, “Ein Modell zur Strukturierung praktisch-theologischer Inhalte”, en *Handbuch Praktische Theologie*, ed. por Herbert Haslinger et al., vol. 2: Durchführungen (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 2000), 21-33.

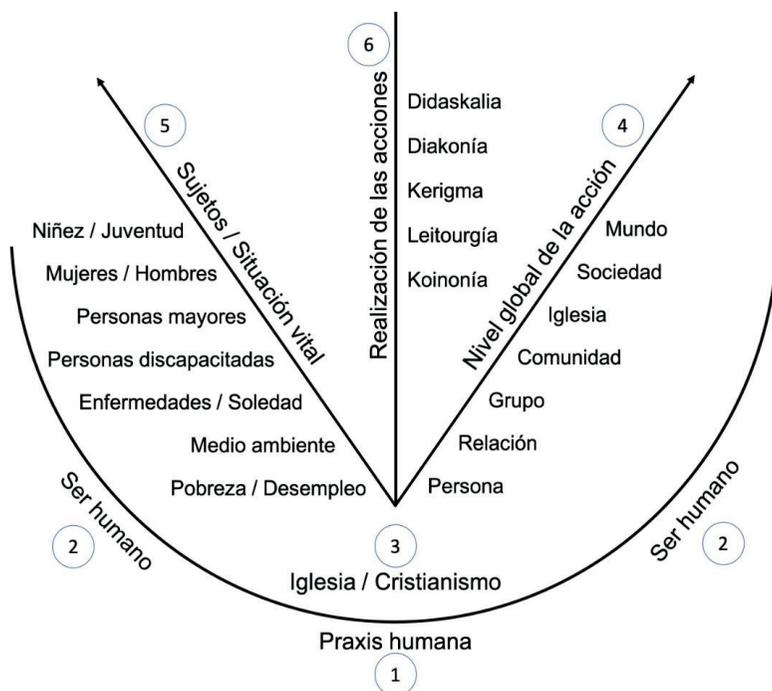


Figura 3: Estructura del contenido de la teología práctica¹⁹.

El arco que conforma este modelo para la estructura de contenido de la teología práctica, y que se observa en la Figura 3, no significa que exista un límite en las experiencias humanas. Asimismo, las flechas no se refieren a direcciones fijas. El arco es el punto de partida ilimitado de las prácticas humanas, las cuales están representadas figurativamente como un espacio abierto. Por su parte, las flechas dirigidas hacia arriba, más que direcciones, señalan las herramientas para identificar el nivel, la situación y la forma concreta en que se desarrolla la acción humana o la acción pastoral. Las flechas también indican los entornos específicos de análisis o reflexión de la teología práctica. En cada caso, se trata de acciones

19 Modelo tomado y adaptado para este artículo de la propuesta Haslinger, “Ein Modell zur Strukturierung”, 26.

que parten de las prácticas concretas de las personas y que deben volver a ellas de forma transformadora.

Para tener una mejor comprensión de la estructura de contenidos de la teología práctica, trataremos de hacer una interpretación resumida de la Figura 3. El contexto de la acción pastoral está determinado, en primer lugar, por la praxis humana, la cual se verifica en diferentes realidades sociales (1). En estas realidades participan los seres humanos con su bagaje de experiencias y expectativas (2). Ahora bien, la acción pastoral reduce ese campo de la praxis humana a la praxis de la fe cristiana, es decir, a las acciones pastorales que se realizan desde la iglesia –institucional o popular– o desde el compromiso cristiano en general (3). Desde este último punto de referencia, que implica una iglesia y un cristianismo aterrizado en la realidad social, la teología práctica establece criterios para trabajar según el nivel de acción donde se requiere que la práctica pastoral tenga algún tipo de efecto (4), por ejemplo, en la persona individual, en sus relaciones, en grupos específicos, en las comunidades, en la iglesia, en las sociedades locales o en el mundo en general.

Después de establecer el nivel general de la acción pastoral, la teología práctica tiene que identificar y definir claramente la población meta de sus acciones pastorales (5), por ejemplo, niñez, juventud, hombres, mujeres, personas adultas mayores, personas discapacitadas u otras actrices y actores sociales. Asimismo, le corresponde identificar y definir las situaciones vitales específicas a las que quiere responder (5), por ejemplo, pobreza, desempleo, medio ambiente, enfermedad, soledad y otras. Por último, el establecimiento del campo de acción de la teología práctica implica también identificar con claridad cuáles son sus áreas específicas para la acción pastoral (6), las cuales, como ya se comentó, no han variado sustancialmente en cuanto a la forma de identificarlas, pues lo que varía constantemente son sus contenidos y definiciones. Las áreas tradicionales de la teología práctica son: vida comunitaria (*koinonía*), liturgia (*leitourgía*),

proclamación (*kerigma*), servicio pastoral (*diakonia*) y pedagogía de la fe (*didaskalia*)²⁰.

Tomando como base las reflexiones que se han hecho hasta este momento, relacionadas con el significado de la acción pastoral, las experiencias humanas como fuente central de la teología práctica y las áreas de acción de esta disciplina, corresponde ahora analizar brevemente la pertinencia y fiabilidad del método teológico que acompaña su reflexión.

3.4 Pertinencia y fiabilidad del método de la teología práctica

Anteriormente, reflexionamos sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación como un instrumento científico inductivo para visibilizar el producto o impacto social de la educación teológica. Lo que nos hemos propuesto en esta parte es indicar la función que este método cumple en el contexto de la teología práctica. Es claro que, como disciplina científica, la teología práctica requiere de un método que le permita vincular la experiencia empírica de sus áreas de estudio con sus postulados teóricos. Este es uno de los espacios donde la teología de la liberación auxilia a la teología práctica, en cuanto le provee no solo un método fiable y pertinente –el de la circularidad hermenéutica–, sino también le proporciona un postulado teórico fundamental: tanto la teología como la realidad y la práctica pastoral están en constante movimiento y desarrollo, se encuentran en constante cambio, lo cual justifica la aplicación de un método que se adapte a esa dinámica. Por otro lado, para que el método contribuya a elaborar una teología práctica orientada a la liberación-transformación social, es

20 Algunos artículos que abordan cada una de estas áreas de acción de la teología práctica latinoamericana se pueden consultar en Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, eds., *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, 3 ed. (Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2011), 135-344. Para un estudio más amplio de estas áreas también se sugiere consultar Casiano Floristán, *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*, 5 ed. (Salamanca: Sígueme, 2009), 333-674.

necesario que el mismo sea inductivo. Es precisamente desde estas premisas metodológicas que se puede evaluar la pertinencia y fiabilidad de un método aplicado a la teología práctica.

Un método inductivo se caracteriza por partir de las experiencias empíricas específicas que ofrece la realidad, las cuales se constituyen en las premisas para la construcción de conocimiento teológico que, para el caso de la teología práctica, son las herramientas para las acciones pastorales del cristianismo. Por esa razón, la fiabilidad del método no consiste –como ocurre con los métodos deductivos– en derivar de las teorías o de las tradiciones pastorales las prácticas cristianas “correctas”, sino más bien que las acciones sociales y pastorales que ya existen fortalezcan las teorías o las cambien por otras que sean coherentes con la realidad del contexto. Como ya vimos en un apartado anterior, la teología práctica no tiene que imaginar su campo de acción ni diseñarlo en un laboratorio, ese campo de acción ya existe en la realidad social, inclusive ya está delimitado por las áreas de la acción pastoral. La tarea de la teología práctica consiste más bien en reflexionar adecuadamente sobre ese campo de acción, con el fin de formarse una noción teórica lo más completa y adecuada posible de las áreas de la acción pastoral. Aquí radica precisamente la necesidad de revisar constantemente la pertinencia y fiabilidad del método teológico que emplea.

Para que el método teológico latinoamericano aplicado a la teología práctica sea pertinente, es conveniente tomar en cuenta cuatro pasos estratégicos. Primero, *conocer empíricamente la práctica pastoral* a la que se refiere su reflexión. Es decir, no se trata solamente de realizar una mediación socio-analítica teórica, sino que debe ser sobre todo empírica, para lo cual puede aprovechar los enfoques cuantitativos y cualitativos que ofrecen las ciencias sociales. Segundo, *interpretar los datos del conocimiento empírico* y confrontarlos con la teoría existente. En este paso hermenéutico se despliega el contenido de la teología práctica para sus respectivas áreas de estudio. Aquí el discurso teológico es producto de las experiencias de fe de las personas en sus contextos vitales y, por ello, es un conocimiento teórico-teológico experiencial y no una reflexión

puramente teórica. Tercero, *evaluar la validez del paso hermenéutico* a la luz de la práctica cristiana en las áreas específicas de la acción pastoral. Esto implica analizar críticamente la coherencia entre la teoría teológica elaborada y la realidad empírica de la acción pastoral. Cuarto, *elaborar pautas o criterios pastorales* que apunten a formas liberadoras de enfrentar la realidad social. En este caso, es especialmente importante el diálogo constante con las personas que se encuentran inmersas en las acciones pastorales.

Además de los aspectos abordados hasta ahora, la teología práctica también requiere posicionarse políticamente frente a la realidad que interpela no solo su discurso teológico, sino toda la práctica pastoral del cristianismo. Este aspecto lo analizaremos brevemente en el siguiente apartado.

3.5 *La opción política de la teología práctica*

Otro aporte significativo de la teología de la liberación al quehacer teológico latinoamericano y caribeño fue la valentía de sus representantes al asumir una “opción preferencial por las personas pobres” de nuestros contextos. Este acto de solidaridad cristiana con las personas más desfavorecidas fue de gran valor para el cristianismo y para la sociedad en general, inclusive, fue lo que permitió que la propuesta teológica de la teología de la liberación fuera reconocida y estudiada en diferentes espacios académicos a nivel mundial. Ahora bien, la opción preferencial por las personas empobrecidas es un constructo histórico que surge en este contexto a partir de la reflexión crítica de algunos documentos del Concilio Vaticano II y de algunos aportes teológicos del protestantismo, expresados especialmente a través del Consejo Mundial de Iglesias (CMI)²¹. Por su parte, las Conferencias Generales del Consejo Episcopal La-

21 Los documentos más importantes del Concilio Vaticano II que permitieron construir posteriormente la conceptualización de la *opción preferencial por las personas empobrecidas* son: *Gaudium et Spes* y *Lumen Gentium*. Desde el protestantismo los aportes en esta dirección fueron: la II Asamblea del CMI realizada en Evanston, Illinois en el año 1954 y la Conferencia Mundial del CMI celebrada en Ginebra en 1966.

tinoamericano (CELAM) en Medellín (1968) y Puebla (1979), así como las reuniones lideradas por las iglesias protestantes a través de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), celebradas en Chile (1966) y Uruguay (1967), sentaron las bases para una nueva forma de comprender el compromiso pastoral del cristianismo, el cual asumió una opción política en favor de las personas más vulnerables y excluidas de nuestras sociedades.²²

La teología práctica debe tener presente que, frente a los desafíos que generan las diferentes injusticias sociales del mundo actual, se requiere una actitud de solidaridad con las personas vulnerables y excluidas de nuestras sociedades, ya que esto es fundamental para que su producto disciplinario tenga la consistencia para generar conocimiento crítico transformador. En ese sentido, es importante y pertinente recuperar la opción política que asumió la teología de la liberación y contextualizarla, para que la dimensión política de la fe responda a las nuevas formas de opresión y exclusión. Solo de esa forma la comunicación del Evangelio, a través de las áreas de estudio de la teología práctica, se puede constituir en la fuerza liberadora que contribuye a la transformación social y que se orienta a proteger toda la creación, comprometiéndose así a practicar y compartir activamente la justicia y equidad social²³. En resumen, esta opción significa aprender a recuperar las experiencias y las formas de concebir la realidad de las personas que padecen los efectos de las injusticias y exclusión, pues en ellas se reflejan los componentes objetivos y subjetivos con los cuales la teología práctica puede cumplir su tarea de analizar, sintetizar, describir, explicar y proponer estrategias de cambio para esas situaciones.

Ahora bien, para que la teología práctica integre en su reflexión la opción por las personas en situación de vulnerabilidad y exclu-

22 Cf. Enrique Dussel, *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza*, Obras Selectas 5 (Buenos Aires: Docencia, 2017); Eduardo J Ortiz, *Protestantismo y liberación: teología social del Consejo Ecuménico de las Iglesias* (Teología-Deusto 12) (Bilbao: Universidad de Deusto, 1978); Beatriz Melano Couch, "Teología de la liberación y misión de la Iglesia en América Latina. Un punto de vista protestante", *Cuadernos de Teología* 4, n.º 4 (1985): 21-44.

23 Cf. Román-López Dollinger, "Presentación de las conferencias", 10.

sión social, necesita tener presente que estas personas son seres humanos, son sujetos sociales y teológicos, son personas que tienen el derecho de tomar el control de sus propias vidas. En efecto, no se trata de ver a estas personas como objetos de estudio que se encuentran en situaciones adversas o realizando prácticas específicas, sino más bien verlas como sujetos activos que intervienen en esas situaciones o prácticas y que pueden reproducirlas o transformarlas, según sea la decisión que ellas tomen. Esto permite, definitivamente, que la perspectiva de las personas en situación de vulnerabilidad y exclusión social sea un componente constitutivo y dinámico de la reflexión de la teología práctica. En consecuencia, la inclusión de la perspectiva de estos grupos sociales ayuda a que la reflexión de la teología práctica sea de mejor calidad.²⁴

4. Conclusión

Hasta aquí hemos analizado la relevancia de la teología práctica como disciplina de la acción pastoral. También reflexionamos sobre algunos aspectos que consideramos centrales entre esta disciplina y la teología de la liberación. Sobre esta relación, concluimos que ambas disciplinas no se excluyen, sino se complementan. Sin embargo, se pueden estudiar independientemente. De hecho, tienen fines diferenciados: la teología de la liberación es una guía teórica y práctica para promover la transformación social desde la fe cristiana, mientras que la teología práctica ofrece herramientas y capacita personas en áreas específicas de la acción pastoral para concretizar esa transformación. Asimismo, indicamos que, aunque el método de la teología de la liberación se adapta muy bien a la teología práctica, todavía queda pendiente identificar los instrumentos para recolectar y analizar los datos que ofrece la realidad social durante la

24 Sobre la perspectiva de las personas vulnerables y excluidas en la teología práctica, se sugiere consultar Brigitte Fuchs y Herbert Haslinger, "Die Perspektive der Betroffenen", en *Handbuch praktische Theologie 1: Grundlegungen*, ed. por Herbert Haslinger (Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 1999), 220-229.

mediación socio-analítica. Este punto es fundamental, pues de ello depende que el producto social de la teología práctica se constituya propiamente en una herramienta para la transformación social.

Por último, señalamos que la teología práctica se puede concebir como la teoría teológica de la acción pastoral y, a nuestro juicio, para poder describirla y conceptualizarla es necesario tomar en cuenta cinco aspectos básicos. Primero, identificar y definir claramente lo que comprende como acción pastoral, la cual es su objeto de estudio. Segundo, tener presente que la base de sus formulaciones teológicas son las experiencias empíricas de las personas que forman parte de la acción pastoral. Tercero, debe identificar y actualizar los contenidos de las áreas de trabajo desde las cuales se concretiza la acción pastoral, pues es a partir de ellas que se verifica la transformación social. Cuarto, mantener una revisión constante del método teológico, el cual debe tener la capacidad de trabajar empíricamente, de interpretar los datos de la realidad a partir de enfoques cualitativos y cuantitativos, de evaluar la eficacia de esa interpretación a la luz de la práctica pastoral, asimismo, debe tener la capacidad de elaborar estrategias orientadas a la transformación social. Quinto, además de fortalecer la relación teoría-práctica, debe asumir una opción política definida, a través de la cual se pueda reflejar su compromiso con las personas que son receptoras de sus propuestas pastorales.

Esperamos que las reflexiones teóricas que hemos presentado aquí motiven y fortalezcan el diálogo constructivo sobre el papel de la teología práctica en el contexto de Latinoamérica y El Caribe. Asimismo, nos queda el desafío de seguir profundizando en las diferentes aristas de esta temática, así como en la función propiamente pastoral de esta maravillosa disciplina teológica.

Bibliografía citada

- Álvarez, Carmelo. “Is Liberation Theology Finished?”. *Encounter* 59, n.º 1-2 (1998): 197-208.
- Baltodano Arróliga, Sara. “La circularidad hermenéutica en Teología Práctica rompe el espejismo del paradigma positivista”. En *Pensar, crear actuar. Metodologías para una teología contextual*, editado por José Enrique Ramírez Kidd, 397-432. San José: SEBILA, 2013.
- Codina, Victor. “A Teologia Latino-americana na encruzilhada”. *Perspectiva Teológica* 31, n.º 84 (1999): 181-200.
- Concilio Vaticano II. *Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Vaticano, 1965, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm
- Concilio Vaticano II. *Lumen Gentium. Constitución dogmática sobre la Iglesia*. Vaticano, 1964, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm.
- De Oliveira Ribeiro, Claudio. “Has Liberation Theology Died? Reflections on the Relationship between Community Life and the Globalization of the Economic System”. *The Ecumenical Review* 51, n.º 3 (1999): 304-314. <https://doi.org/10.1111/j.1758-6623.1999.tb00395.x>.
- Departamento Ecuménico de Investigaciones, ed. *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1986.
- Dussel, Enrique. *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza* (Obras Selectas 5). Buenos Aires: Docencia, 2017.
- Floristán, Casiano. *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. 5 ed. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Fuchs, Brigitte y Herbert Haslinger. “Die Perspektive der Betroffenen”. En *Handbuch praktische Theologie 1: Grundlegungen*, editado por Herbert Haslinger, 220-230. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 1999.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Vol. 1. Madrid: Taurus, 1987.

- Haslinger, Herbert. “Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis”. En *Handbuch Praktische Theologie*, editado por Herbert Haslinger, Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch y Gundeline Stoltenberg, 1: Grundlegungen, 102-121. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1999.
- Haslinger, Herbert. “Ein Modell zur Strukturierung praktisch-theologischer Inhalte”. En *Handbuch Praktische Theologie*, editado por Herbert Haslinger, Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch, y Gundeline Stoltenberg, 2: Durchführungen, 21-33. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2000.
- Hoch, Lothar Carlos. “El lugar de la Teología Práctica como disciplina teológica”. En *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3 ed., 31-46. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2011.
- Karrer, Leo. “Der Weg der praktisch-theologischen Reflexion”. En *Handbuch praktische Theologie*, editado por Herbert Haslinger, Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch y Gundelinde Stoltenberg, 1: Grundlegungen, 199-219. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1999.
- Klein, Stephanie. *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 2005.
- Klein, Stephanie. “Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit”. En *Handbuch praktische Theologie*, editado por Herbert Haslinger, Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch y Gundelinde Stoltenberg, 1: Grundlegungen: 248-259. Mainz: Matthias-Grünewald-Verl., 1999.
- Löwy, Michael. *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI, 1999.
- Melano Couch, Beatriz. “Teología de la liberación y misión de la Iglesia en América Latina. Un punto de vista protestante”. *Cuadernos de Teología* 4, n.º 4 (1985): 21-44.
- Ortiz, Eduardo J. *Protestantismo y liberación: teología social del Consejo Ecuménico de las Iglesias* (Teología-Deusto 12). Bilbao: Universidad de Deusto, 1978.

- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”. En *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, editado por Angel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza, 83-110. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2016.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “La teología práctica como constructo histórico: Hacia una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): 51-68.
- Román-López Dollinger, Angel Eduardo. “Presentación de las conferencias: Experiencias, desafíos y perspectivas de la Teología Práctica Latinoamericana”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): 7-13.
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”*. Vaticano, 1984, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-iberation_sp.html.
- Schneider-Harpprecht, Christoph y Roberto E. Zwetsch, eds. *Teología Práctica en el contexto de América Latina*. 3 ed. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2011.
- Touriñán López, José Manuel. “La ‘tercera misión’ de la universidad, transferencia de conocimiento y sociedades del conocimiento. Una aproximación desde la pedagogía”. *Contextos Educativos. Revista de Educación* 26 (2020): 41-81. <https://doi.org/10.18172/con.4446>.
- Zerfass, Rolf. “Praktische Theologie als Handlungswissenschaft”. En *Praktische Theologie heute*, editado por Ferdinand Klostermann y Rolf Zerfass, 164-177. München/Mainz: Kaiser/Grünewald, 1974.

Parte 2

Acercamientos epistemológicos y
metodológicos de la teología práctica
latinoamericana

Fuentes de la Teología Práctica

Escritura, tradición, experiencia y praxis

Martin Hoffmann

1. ¿Qué es la Teología Práctica?

Al inicio de la *Consulta Teología Práctica en América Latina y El Caribe hoy* que se llevó a cabo en la Universidad Bíblica Latinoamericana se planteó reflexionar sobre la concepción y definición de Teología Práctica a partir de la cual nos propondríamos trabajar. Los debates en el transcurso de la consulta tenían como finalidad revisar y, de ser necesario, modificar esta definición. El primer acercamiento a una definición fue:

La teología práctica es una disciplina teológica que se encarga de reflexionar sobre la praxis cristiana. Su objetivo es la construcción de conocimiento colectivo del Evangelio como fuerza liberadora y transformadora. Reflexiona de forma crítica, multidisciplinaria, contextual y en diálogo con las praxis de

otras religiones, ciencias y sabidurías ancestrales. Se orienta a proteger toda la creación y se compromete activamente con la justicia, la equidad y la participación plena. Se realiza en la sociedad por medio de sus distintas áreas de estudio, como la pedagogía de la fe, liturgia, acompañamientos pastorales, homilética, misión y historia, entre otras.

De cara a la pregunta acerca de las fuentes de la Teología Práctica, esta definición encierra cuatro aspectos esenciales:

- 1) *La razón* como reflexión crítica. La Teología Práctica se determina como una disciplina teológica de reflexión crítica y de diálogo.
- 2) *El Evangelio* como fuerza liberadora y transformadora. Esto introduce la Escritura con el testimonio bíblico del Evangelio como el punto de referencia normativo para la Teología Práctica.
- 3) *La praxis cristiana* como objeto de reflexión. Esta praxis consiste, por un lado, en la acción eclesial tal como se presenta en la pedagogía cristiana, la predicación y la liturgia, la asistencia pastoral y, en general, en la misión de la iglesia y su historia; pero, por otro lado, también en los fenómenos religiosos de la sociedad, como, por ejemplo, en otras religiones, ciencias y sabiduría ancestral.
- 4) *El objetivo* de la Teología Práctica como compromiso por la paz, la justicia y la preservación de la creación.

Con esta definición inicial se han tomado importantes *decisiones preliminares*, pero también han quedado algunos *interrogantes abiertos*. La reflexión crítica no implica una visión neutral, meramente analítica; sino una reflexión comprometida con el contenido del Evangelio y sus valores. Este es también el objetivo

de la Teología Práctica. Al hacer referencia a la praxis cristiana aparecen tanto la acción eclesíastica como el diálogo con otros fenómenos religiosos. Los interrogantes que quedaron abiertos fueron los siguientes:

- ¿Cómo se determina el Evangelio en relación con la Escritura y los demás puntos de referencia?
- ¿Cómo se relacionan la Escritura y la situación (la sociedad, el contexto)? Esta es, precisamente, la pregunta hermenéutica a la que también debe responder la Teología Práctica.
- ¿Qué papel desempeñan la experiencia y la praxis para la Teología Práctica? ¿Son meros campos de referencia para la teología o fuentes por derecho propio?

Si la Teología Práctica se basara únicamente en la Escritura existiría el peligro del *fundamentalismo* que reduce la Teología Práctica a la aplicación de principios bíblicos.

Si la Teología Práctica se basara únicamente en la Escritura y la tradición (la historia), existiría el peligro del *dogmatismo*, y la Teología Práctica pasaría a estar subordinada.

Si la Teología Práctica se basara únicamente en la experiencia, la praxis y la situación, existiría el peligro del *relativismo*, y la Teología Práctica se convertiría en cuestión subjetiva, de opinión y sentimiento.

Por lo tanto, la relación entre las diferentes fuentes y acercamientos a la Teología Práctica debe ser aclarada con la mayor precisión posible.

2. Escritura – Tradición – Experiencia: Recordatorio de Paul Tillich

Paul Tillich, en su Teología Sistemática, estableció una definición innovadora de la relación entre las fuentes, la experiencia y las normas de la teología. Debido a la cercanía de la Teología Práctica

con la teología sistemática, puede resultar fructífera para nuestros planteamientos, aunque con algunas limitaciones. Las limitaciones se basan en que, a su criterio, la teología sistemática consiste en “una interpretación exacta, y al mismo tiempo polémica, de las proposiciones *de fide (fe)*”¹, pero la Teología Práctica –según la definición que dimos– consiste en la reflexión crítica y constructiva de la praxis eclesial y de los fenómenos religiosos de la sociedad en el marco de una praxis liberadora y transformadora. Sin embargo, para ello hay que aclarar el papel de las fuentes, sobre todo la Escritura, su lectura (norma) y su experiencia o praxis.

(1) Tillich reconoce *las fuentes de la teología* (sistemática) no solo en la Biblia, sino también, en un sentido más amplio, en la historia de la iglesia, así como en la historia de la religión y la cultura (49). Esto se debe, sobre todo, al proceso de recepción del mensaje bíblico. “No es posible entender, ni habría sido posible recibir el mensaje bíblico, sin la preparación de la religión y de la cultura humanas” (54). Por lo tanto, el acto de leer y escuchar la palabra de la Biblia no se produce sin condiciones previas.

Por un lado, la Escritura, tal como se nos presenta, es en sí misma un producto de la historia de la Iglesia, es decir, de la tradición, y como tal testimonio humano y documento de los acontecimientos en los que se basa el cristianismo. Puede convertirse en un acto de revelación en el proceso de recepción de su mensaje, es decir, cuando la palabra de la Escritura se convierte en el Evangelio para una persona. La Escritura es, por así decirlo, el prerrequisito formal del Evangelio. Pero sería un error identificar la “Palabra de Dios”, directamente, con las palabras de un libro. Esto sacaría al libro de la historia y la tradición humana de dar testimonio de una revelación que ha sucedido.

Por otro lado, la Biblia es el documento original de este acontecimiento, y como tal sigue siendo la fuente fundamental para la teología.

1 Paul Tillich, *Teología Sistemática I: La razón y la revelación. El Ser y Dios*, 3 ed. (Salamanca: Sígueme, 1982), 57. Los números entre paréntesis en el texto que sigue se refieren a esta obra.

De esta manera, para Tillich, “la Biblia es ambas cosas a la vez: acontecimiento y documento original; testifica aquello de lo que forma parte” (55), es decir, de la historia del acontecimiento de la revelación. Podríamos decir: la historia de la iluminación de la verdad divina en la existencia humana. De este modo, se descarta para Tillich una comprensión bíblica o incluso fundamentalista de la Biblia, ya que la Palabra de Dios como Evangelio solo tiene lugar en el encuentro con el receptor. Lo que plantea, inmediatamente, la pregunta sobre el criterio o norma que debería utilizarse para entender toda la diversidad de la “Escritura” como fuente.

Tillich responde a esto con la distinción entre norma formal y material. En la historia de la Iglesia, la norma formal no era solo la Escritura como tal, sino también “una jerarquía de autoridades –obispos, concilios, papa– que debían proteger la norma contra las deformaciones heréticas” (70). Como resultado, la tradición acabó por dominar sobre el documento original de la Escritura en el catolicismo. Esto explica el retorno del protestantismo a la “sola Escritura” como principio crítico, cuando las autoridades eclesiásticas abusaron y perdieron su posición. “Las exigencias de la situación” exigían una norma material por la que la Escritura pudiera leerse como liberadora frente a un sistema autoritario. Para los reformistas, especialmente para Martin Lutero, este fue el descubrimiento paulino de la “justificación por la fe”. Se experimentó como algo liberador en un sistema de dependencia y miedo, de muerte eterna, juicio e infierno. La norma material, sin embargo, no es un principio estático, sino la norma que abre una comprensión de la Escritura como respuesta a la situación actual. Tillich describe la situación de su tiempo tras la experiencia de pasar dos guerras mundiales, como una situación “de ruptura, de conflicto, de auto-destrucción, de absurdidad y desesperación en todos los sectores de la vida” (72). Por eso formula el mensaje del “nuevo ser” que aparece en la persona de Jesús como Cristo, como norma material de la comprensión de la fuente. Cuando en otro lugar define la fe como “valor de ser”, queda claro que la fe abre el acceso a este Nuevo Ser

más allá de la ruptura, el sinsentido y la desesperación. En efecto, la Escritura da múltiples testimonios de ello.

(2) Esta interpretación de la Escritura incluye, según Tillich, una categoría mediadora que abre el acceso a las fuentes: *la experiencia*. La Escritura solo se hace accesible al ser humano de manera que se le aborda, se le interpela y se le transforma con toda su existencia, es decir, con su autocomprensión e identidad. Por ello, Tillich habla de “experiencia existencial” (62). Incluye, por un lado, los “elementos de congoja y desespero, situación límite y experiencia de lo absurdo”; pero también, por otra parte, “la experiencia extática de un poder espiritual” (62) que se realiza en medio de las decisiones prácticas de la vida personal y social. Esta experiencia existencial debe distinguirse de una experiencia ontológica que busca discernir la verdad religiosa en las estructuras del ser. Debe distinguirse de la experiencia empírica de las ciencias naturales que se refiere únicamente a la realidad dada y trata de averiguar su estructura mediante la experimentación y la prueba. Por último, hay que distinguirla de la experiencia puramente mística, que se basa en el acercamiento subjetivo a la realidad divina trascendente.

Tillich deduce de esta peculiaridad de la experiencia existencial que la experiencia no puede ser la fuente de la que se nutre la teología, sino el medio a través del cual se reciben los contenidos (64):

La teología cristiana se fundamenta en el acontecimiento único de Jesús el Cristo, acontecimiento que, a pesar de su significación infinita, sigue siendo *este* acontecimiento y, como tal, constituye el criterio de toda experiencia religiosa. Este acontecimiento es previo a la experiencia y no derivado de ella. Por consiguiente, la experiencia lo recibe, pero no lo crea. La fuerza de la experiencia queda reducida a la transformación de lo que le es dado (68s.).

La transformación significa que el medio de la “experiencia” matiza y determina la representación e interpretación del contenido escuchado, pero solo hasta el límite de la concordancia con el

acontecimiento básico. Por eso, Tillich caracteriza el discernimiento existencial o el acto de revelación como sigue:

Pero esta revelación viene contra él y a él, no procede de él. Una mirada penetrante a la condición humana destruye toda teología que haga de la experiencia una fuente independiente de la teología sistemática en lugar de un elemento mediador que depende de ella (69).

Por tanto, no solo la Escritura como cuantía formal, sino también la experiencia está sujeta a un criterio, a saber, la norma material de la Escritura. Por consiguiente, la experiencia religiosa en el marco del cristianismo no es arbitraria, sino que está vinculada a la conformidad con el Nuevo Ser en Jesús, el Cristo.

(3) El procedimiento de *correlación* que Tillich desarrolla para el proceso hermenéutico corresponde a esta norma y a la experiencia existencial como medio.

El método de correlación explica los contenidos de la fe cristiana a través de la mutua interdependencia de las cuestiones existenciales y de las respuestas teológicas (86).

Tillich contrarresta el peligro de que en esta interrelación la acción de Dios y su autoexpresión dependan de las preguntas precedentes del hombre con su círculo hermenéutico:

La teología formula las cuestiones implícitas en la existencia humana, y ofrece las respuestas implícitas en la automanifestación divina, guiándose para ello en las cuestiones implícitas de la existencia humana. Es un círculo que conduce al hombre a un punto en el que pregunta y respuesta no están ya separadas (88).

En este círculo, es importante constatar que las preguntas existenciales no deben equipararse a la situación inmediata de los interrogadores. Esto llevaría al malentendido común del método de correlación de Tillich, que se limita a contraponer tradición y situación. Esto, a su vez, convertiría a la Escritura en un simple

“recetario” para la resolución de situaciones actuales. Pero, para Tillich, los interrogantes existenciales, lo que él llama experiencia, se interponen entre la situación actual y las respuestas bíblicas. Esta es la forma en que explica el camino de la correlación:

Realiza un análisis de la situación humana del que surgen las cuestiones existenciales, y demuestra luego que los símbolos utilizados en el mensaje cristiano son las respuestas a tales cuestiones (89).

Los interrogantes existenciales son las preguntas básicas del ser humano sobre sí mismo, su autocomprensión, así como sobre la razón, el sentido y el objetivo de la vida y la existencia en general. Surgen de las situaciones actuales.

Dado que Tillich incluye en la teología tanto las ciencias sociales como la historia de la religión y la cultura, las preguntas resultantes del hombre, mediadas por la experiencia, se convierten también en el medio de encuentro con las respuestas de la fe y la teología.

3. El descubrimiento de la praxis en la teología de la liberación

Las consideraciones fundamentales de Tillich sobre la Escritura, la tradición, la experiencia y la situación pueden ser útiles para la Teología Práctica. Sin embargo, es preciso hacer al menos dos adiciones que se derivan de sus limitaciones.

3.1 Los límites y las extensiones del enfoque de Paul Tillich sobre la Teología Práctica

Por una parte, aunque Tillich incluye la historia de la Iglesia, de la religión y de la cultura entre las fuentes de su teología sistemática, no considera la historia social, la historia y ciencia política ni

económica. Y la Teología Práctica, sin embargo, no puede ignorar su lugar social, sobre todo en América Latina. Los interrogantes existenciales surgen especialmente de las condiciones y circunstancias sociales, económicas y políticas de la situación de vida concreta. La Teología Práctica debe reflejar estas circunstancias como condiciones y desafíos de la acción eclesial y de la vida religiosa.

Por otra parte, el planteamiento de Tillich carece de la limitación de toda filosofía y teología existencial a la existencia individual e interrogantes individuales. El clamor por la justicia, la igualdad y la libertad en el continente no es una necesidad individual, sino un desafío global al que la iglesia y la teología también deben ofrecer una respuesta.

3.2 *La praxis como primer acto*

A partir de estas ampliaciones, surge una cuarta categoría fundamental de la Teología Práctica: la *praxis*. El gran mérito de la teología de la liberación es haber entendido la praxis como punto de partida para la teología.

Gustavo Gutiérrez inició este giro epistemológico en 1972 con su libro *Teología de la Liberación*, que se ha convertido en una obra de referencia. “La teología es reflexión, es decir, actitud crítica. Lo primero es el compromiso con el amor y el servicio. La teología viene *después* y es un segundo acto”². Esto pone en evidencia la praxis cristiana como práctica de liberación en una situación social de opresión y pobreza. No requiere desarrollo, como proclaman los países del llamado Primer Mundo, sino liberación. Clodovis Boff desarrolló este planteamiento haciendo hincapié en la dialéctica de la teoría (de la fe) y la praxis (del amor), y a partir de ahí desarrolló

2 La edición original del libro se publicó en portugués con el título de *Teologia e Prática – Teologia do Político e suas mediações* (Pétopolis: Voces, 1978). Usamos la traducción al alemán por falta de una traducción española: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (Munich: Kaiser, 1983), 17.

el método clásico de la teología de la liberación. El proceso se lleva a cabo en tres pasos: *ver - juzgar - actuar*.

En la teología de la liberación se habla de tres mediaciones principales: la socioanalítica, la hermenéutica y la práctica. Se llaman “mediaciones” porque son medios o instrumentos de construcción teológica.

- La mediación socioanalítica apunta hacia el mundo de los oprimidos. Trata de entender por qué el oprimido está oprimido.
- La mediación hermenéutica apunta hacia el mundo de Dios, busca descubrir cuál es el plan divino respecto a los pobres.
- La mediación práctica, por su parte, dirige su mirada hacia la acción y trata de descubrir las pautas de actuación mediante las cuales se ha de superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios³.

Por muy plausible que parezca este procedimiento en una situación social y política evidentemente injusta, los puntos débiles de este modelo también se han puesto de manifiesto con el paso del tiempo y el cambio de las condiciones de existencia. Se pueden cuestionar críticamente al menos tres aspectos:

- 1) ¿Hasta qué punto es plausible un método teológico que, en su primer paso, se basa en un análisis social ostensiblemente objetivo o neutral y que, por tanto, lo convierte en un requisito previo para la reflexión teológica? ¿La teología solo entra en juego en este método cuando el análisis de la situación ya ha marcado el rumbo de la crítica y la acción? ¿No se convierte entonces la teología en la instancia legitimadora de una praxis ya prevista?

3 Clodovis Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, ed. por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Madrid: Trotta, 1990), 101.

- 2) Si en este procedimiento el sujeto del análisis se establece irreflexivamente, ¿no sigue entonces inevitablemente la lógica inherente a la subjetividad de la modernidad, una razón instrumental y empírica que está sujeta a los intereses capitalistas del mercado?
- 3) ¿Cómo se determina la relación entre la teoría y la praxis en este método? En el esquema común de los tres pasos de la mediación aparecen como los dos polos de la acción “pura” y el pensamiento “puro”. Esto no hace justicia ni a un concepto cualificado de teoría ni a un concepto cualificado de praxis.

A continuación, se analizarán estas tres preguntas para determinar con mayor precisión el procedimiento de una Teología Práctica.

Curiosamente, el propio Clodovis Boff ya había presentado la tercera pregunta de un modo mucho más reflexivo en su anterior obra *Teología e Prática – Teologia do Politico e suas mediações* de 1978, cuando elevó la dialéctica de la teoría y la praxis a la clave de la metodología.

3.3 La dialéctica de la teoría y la praxis

El propio Boff pregunta:

¿No se está haciendo peligrosamente de la praxis la norma de toda teoría? En este caso, ¿no sería la política el tribunal crítico de la teología? ¿No hay aquí una dudosa inversión de relaciones? Sabemos que en la actual teología de lo político se ha hablado a menudo de la praxis como “criterio de verdad”. Esta teología ha convertido la ortopraxis, más que la ortodoxia, en uno de los temas esenciales de su trabajo. Incluso se ha presentado como algo muy cercano a la praxeología, definiéndose como la “reflexión crítica sobre la praxis”⁴.

4 Boff, *Theologie und Praxis*, 307. Los números entre paréntesis en este apartado remiten a esta obra.

A pesar de que el descubrimiento de la praxis como fuente de referencia para la teología puede considerarse también como un “signo de una nueva sensibilidad” (307) dentro de la religión y la teología, Boff criticó —ya en su época— la falta de una reflexión más sistemática sobre esta nueva concepción. En consecuencia, la orientación hacia la praxis dio lugar a un discurso empirista basado en lemas como lo “real”, lo “concreto”, los “hechos”, la “praxis”, la “experiencia”, la “vida”, la “materia”, pero no en términos de análisis. De hecho, todavía está muy extendido el prejuicio de que la teología de la liberación sustituyó una teología “deductiva”, de orientación conceptual (occidental), por una teología “inductiva”, práctica y concreta. Boff critica que esta última no haya sido capaz de presentar “la gramática de su nuevo lenguaje”. Por el contrario, se expresa en “protesta(s) de una voluntad teórica” que se basa, en última instancia, en una “epistemología voluntarista” (308).

Sin embargo, según Boff, esta situación puede superarse gracias a tres consideraciones esenciales:

- 1) El concepto de praxis debe entenderse de forma más amplia que la mera acción. La praxis es *la unidad dialéctica de teoría y prácticas*⁵. Toda práctica presupone siempre una “opción valorativa y una lectura de la historia” (313). Por eso Boff habla de una praxis teórica y de una teoría práctica. La primera refleja las causas, motivaciones y objetivos de la acción práctica; la segunda, las implicaciones prácticas y las consecuencias de la teoría. Están en una interrelación dialéctica. Esto significa, por un lado, que ambas actividades se entrecruzan y, por otro, que no obstante son distintas. Por lo tanto, “no hay que reducir la teoría a la praxis con el pretexto de que todo es praxis, incluida la teoría (la praxis teórica). A la inversa, tampoco hay que disolver la praxis en la teoría bajo el pretexto de que todo es teoría, incluida la praxis (teoría práctica o practicada)” (332). Este es el tras-

5 Esta definición se remonta a Karl Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*. Acceso el 27 de mayo de 2022.

fondo y el derecho limitado de la distinción coloquial entre las actividades de la cabeza y de la mano, o entre la teoría y la praxis.

- 2) La criteriología, a la que también está sujeta la teología como ciencia, corresponde a esta interrelación. Boff se refiere a los dos criterios de *coherencia y verificación*. La coherencia lógica de las afirmaciones teológicas sobre Dios y el mundo es el único requisito científico de la teología. La verificación de sus afirmaciones, sin embargo, no reside en la verificabilidad empírica como en las ciencias naturales, sino que debe “adaptarse a la naturaleza del objeto respectivo” (314). Para la teología esto significa que la verificación de la praxis solo es posible en un proceso retrospectivo que mida la praxis con la “realidad histórica de la revelación”. En consecuencia, este proceso solo puede llevarse a cabo a través de la “mediación de un mensaje fundacional que es la *norma normans* de la fe y la teología”. Precisamente por eso, la praxis cristiana no puede ser nunca la norma directa de la teología, sino solo indirecta. Boff subraya con razón que esta verificación de la fe y su ejercicio práctico están, además, siempre sujetos a la condición escatológica. La praxis de la fe solo puede tener el carácter de un signo para la esperada culminación escatológica y, por tanto, sigue siendo siempre fragmentaria y provisional.

- 3) Si la *interrelación de la teoría y la praxis* se define como una *relación dialéctica*, se evita, por un lado, la totalización o la dominación de uno de los ámbitos y, por otro, se pasa de una definición estática de la relación a una dinámica que toma en serio la condicionalidad histórica, o contextualidad de la praxis. La Teología Práctica no puede entonces considerar la mera aplicación de “verdades” estáticas ni asimilar la teoría a “hechos dados”. Boff describe la dialéctica de la siguiente manera:

Cuando decimos “dialéctica”, pensamos en primer lugar en el carácter permanentemente dinámico de la relación Teoría-Praxis, a través de la cual los conceptos cambian dentro del movimiento y a través del movimiento de esa relación. En segundo lugar, pensamos en la estructura conflictiva e incluso dramática de este movimiento, ya que se constituye en contradicción. “Dialéctica” significa finalmente para nosotros el aspecto de la superación, de la síntesis, de la creación, y esto como resultado de este proceso dialéctico (336).

En una representación de manera formal, la relación sencilla de esta dialéctica se ve así (337):

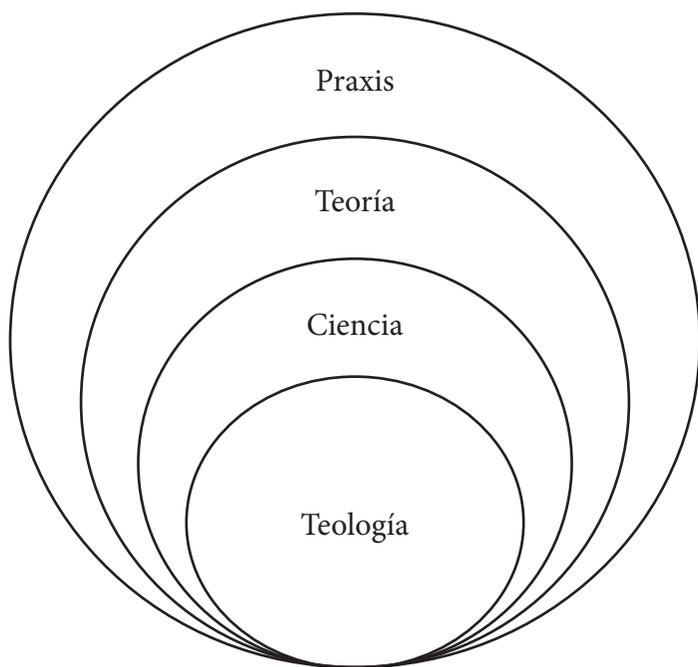


Figura 1: Figura tomada y adaptada para este artículo de Clodovis Boff.⁶

⁶ *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (München: Kaiser, 1983), 337.

El círculo grande representa la totalidad de la praxis. La teoría se eleva sobre su base como segundo círculo y la ciencia y la teología como círculos adicionales. La relación de los círculos entre sí establece que, en primer lugar, la praxis debe primar sobre la teoría. Es el espacio en el que se sitúa la teoría y está en relación dialéctica con ella. A continuación, la teoría, por su parte, debe considerarse una función de la praxis. Sin embargo, tiene su propia lógica e interviene simbólicamente en la praxis, es decir, mediada por la acción humana, y da a la acción su carácter humano (o incluso inhumano). Boff concluye que la praxis es el secreto de la teoría y que ella misma sólo existe a través de la teoría (338).

En una segunda gráfica se muestran los peligros de una relación no dialéctica. La absolutización de un polo llevaría a su totalización (337).

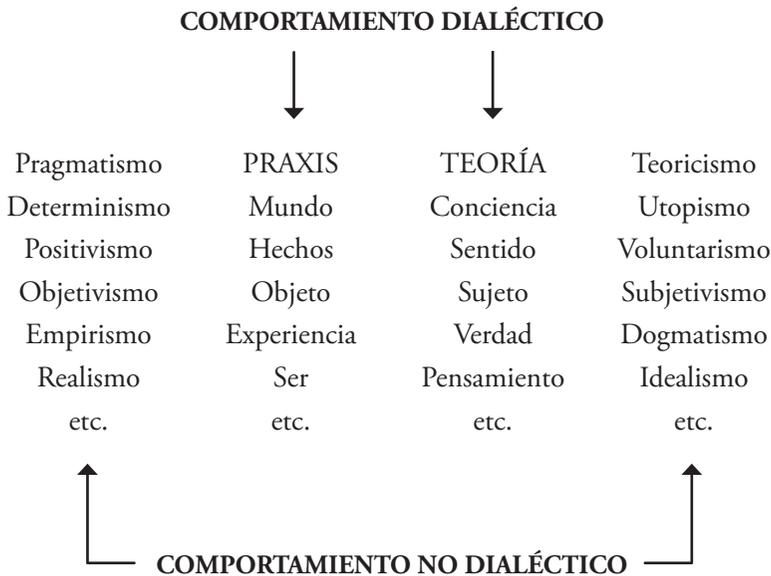


Figura 2: Figura tomada y adaptada para este artículo de Clodovis Boff.⁷

⁷ 337.

Para la Teología Práctica, esto revela los dos peligros del pragmatismo que se orienta principalmente hacia los datos empíricos, incluyendo las necesidades, los intereses y las convenciones; y del dogmatismo que se preocupa por la preservación y el cumplimiento de las directrices doctrinales. En este sentido, una comprensión dialéctica de la teoría y la praxis en la Teología Práctica podría poner en marcha una dinámica que perciba la realidad, se comprometa con ella de forma conflictiva y se esfuerce por conseguir nuevas formas de vida y de praxis en un nivel superior. Esta dinámica modifica, entonces, tanto el proceso de percepción de la realidad (*ver*) como el propio sujeto perceptor.

3.4 El “Ver” dialéctico

El *Ver* en el marco de la mediación socio-analítica —según el esquema de la teología de la liberación— no debe significar la mera adopción de un análisis sociológico de la realidad. El filósofo Enrique Dussel también lo subrayó al señalar la compenetración mutua entre la teoría y la praxis:

La teología es una reflexión que, surgiendo de la praxis, necesita un instrumental teórico para llevar a cabo su propio discurso. [...] Toda teología, en todos los tiempos, usó un cierto discurso científico como mediación para la construcción de su reflexión. La fe es el momento fundamental del discurso teológico. La fe, por su parte, es un aspecto de la *praxis*: de la *praxis cristiana*. La acción (praxis) cristiana incluye la “luz” bajo cuya claridad puede constituir a dicho pensar como “cristiano”. Es decir, en la praxis cotidiana la fe existencial, cotidiana o profética, ilumina ese acto como seguimiento de Jesús de Nazaret. De la misma manera, la praxis (que incluye la fe como su fundamento cristiano) es el antecedente constituyente de la teología. La teología no es sino un discurso teórico [...] que, partiendo de la praxis cristiana, a la luz de la fe, reflexiona,

piensa, fundamenta racionalmente la realidad, los problemas que dicha praxis afronta cotidianamente. Lo propio de la teología es el ser un discurso “metódico”; es decir, según las reglas o exigencias más desarrolladas de la racionalidad de la época⁸.

La Teología Práctica podría, por tanto, definirse como un discurso teórico sobre la praxis cristiana. En ella se entrelazan las percepciones dialécticas socio-científicas (tesis) con la “luz de la fe”; es decir, las percepciones bíblico-teológicas (antítesis) de modo que surge una nueva praxis que puede calificarse como seguimiento de Jesús (síntesis).

Por lo tanto, el primer acto del círculo hermenéutico del *ver - juzgar - actuar*, la percepción de la realidad, debe referirse también a las perspectivas desde las que se realizan los análisis científicos sociales. Nunca son neutrales u objetivas, sino que siempre están guiadas por intereses y dependen de la identidad del sujeto que las percibe. Las mencionadas ideas bíblico-teológicas se refieren a los supuestos y perspectivas básicas que la Escritura y la teología ofrecen para una vida plena y una convivencia justa. En su hermenéutica, Severino Croatto los ha llamado “ejes semánticos” o “ejes de sentido del texto”⁹. No pueden definirse definitivamente, sino que son fundamentalmente abiertas y pueden abrirse de nuevo ante nuevos retos. Sin embargo, se pueden identificar al menos cinco ejes de significado como núcleo de la identidad cristiana. Son ejes de significado que persisten en la tradición y la historia cristianas. Se abordan en los siguientes símbolos:

- *Creación*: el mundo como espacio vivo que se nos ha confiado y que hay que conservar; el ser humano como compañero elegido por Dios (imagen).

8 Enrique Dussel, “Teología de la Liberación y Marxismo”, *Cuadernos Americanos* 12, n.º 6 (1988): 138-159. Dussel hace referencia con la “luz” que constituye el pensamiento cristiano a la formulación de la “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual” del Concilio Vaticano II, 1965: “Para cumplir su misión, la Iglesia tiene siempre el deber de buscar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio”, 4.

9 Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*, 2 ed. (Buenos Aires: Lumen, 1994), 38.

- *Pecado*: La transgresión humana y la alienación de este destino.
- *Cruz y resurrección*: la superación de la alienación por parte de Dios (justificación y reconciliación).
- *Reino de Dios*: La experiencia y visión de la aplicación de la justicia y la paz por parte de Dios.
- *Discipulado de Jesús*: vivir en el Espíritu de Jesús.

Sobre la base de estos ejes de sentido, se crea una imagen de la vida que aporta motivos, valores y normas a la percepción de la realidad concreta.

3.5 Nuevo sujeto - Conversión en sujeto - Lógica de la Cruz

De modo que si la praxis es impensable sin un marco teórico inherente, el sujeto de la praxis también está entrelazado en él. Y este es el tema principal del actual debate latinoamericano sobre la *descolonización*.

Nicolás Panotto describe con precisión la conexión entre colonización y globalización:

El giro decolonial resume su crítica a las dinámicas socio-políticas coloniales aún presentes en el mundo globalizado contemporáneo poniendo en evidencia la existencia de la siguiente tríada: colonialidad del ser, colonialidad del poder y colonialidad del saber¹⁰.

Con la formación de las potencias transnacionales y de una visión cosmopolita, la influencia colonial continúa no solo a nivel geopolítico, sino también a nivel del ser (sujeto) y de la conciencia (saber). Bajo el título de poscolonialismo, la crítica es:

¹⁰ Nicolás Panotto, *Descolonizar el saber teológico latinoamericano* (Santiago: Corporación Comunidad Teológica Evangélica de Chile, 2018), 47.

A pesar de los procesos de independencia nacionales en las colonias como también las transformaciones en las configuraciones geopolíticas en las últimas décadas, aún persisten dinámicas coloniales, no solo en lo que refiere al campo de la economía mundial sino también socio-políticas (la presencia de Estados-Nación), socio-culturales (como las formas de definir ciudadanía) y el lugar de lo religioso. Una de las nociones centrales en esta dirección es la de imperialismo, pero comprendida no como un modo de poder centralizado en un país específico o desde una división bipolar de la realidad global sino como un conjunto de complejos flujos que circulan y se reproducen a través de las dinámicas sociales a nivel transnacional¹¹.

Por lo tanto, en el ámbito del conocimiento, es necesaria una descolonización epistemológica. Parte de una nueva forma de pensar que no se basa en un sujeto aislado y absoluto, sino en el Otro como contraparte, y que tiene un carácter subalterno en su carácter de principio como crítica a una cosmovisión global e imperialista.

Este pensamiento da lugar a cuatro tareas fundamentales¹²:

- 1) El conocimiento debe ser entendido como una *búsqueda constante e investigación abierta*. “Por ende, la teoría nunca constituye un conjunto normativo de explicaciones y determinaciones universales, sino intuiciones transitorias sobre la realidad y exploraciones que nunca se dan por una simple conjetura racional, motivadas por preocupaciones sociales, perspectivas ideológicas y marcos políticos y culturales”.
- 2) Una nueva epistemología debe romper con la *dicotomía entre teoría y praxis*. Esta división es un producto de la modernidad y su colonización. Ha conducido, por un lado, a la clasificación social del primer mundo occidental y del

11 Panotto, *Descolonizar el saber*, 31.

12 Panotto, *Descolonizar el saber*, 62.

tercer mundo como propietarios y productores de conocimientos; y, por otro lado, a la clasificación de meros usuarios. También ha preparado el terreno para la opresión y la explotación con la separación entre sujeto y objeto.

- 3) La epistemología debe contar con una *multiplicidad de universos*. Ya no se trata de analizar y categorizar un único universo de conocimiento y verdad anclado ontológicamente, sino de articular, crear y cuestionar universos del otro.
- 4) Una epistemología no colonial debe basarse en la *localización epistémica*. “Lo central de esta idea es la importancia de resaltar la relevancia de la *pluralidad de localizaciones desde donde deconstruir los sentidos epistémicos monopólicos*”.

Por consiguiente, este enfoque poscolonial se centra en el proceso de un nuevo devenir del sujeto, que resulta de los contextos sociales y culturales locales y que está determinado en términos de contenido por el pensamiento del otro. Y esto también sitúa a los nuevos sujetos en el centro del discurso teológico, como también lo destaca Juan José Tamayo:

El fenómeno que ha adquirido relevancia teológica es la emergencia del otro, de los otros, da la otra, de las otras en las religiones, en la vida cívica y en la actividad de las teólogas y los teólogos y de la propia metodología teológica¹³.

Son los sujetos que a la fecha han sido discriminados y oprimidos bajo la lógica de la Modernidad (separación de sujeto y objeto, universalismo, globalización) “en razón del género, la etnia, la procedencia geográfica, la cultura, la religión, la clase social, la sexualidad”¹⁴. Marcela Althaus-Reid también resalta –en el senti-

13 Juan José Tamayo, *Teologías del Sur. El giro descolonizador* (Madrid: Trotta, 2017), 64.

14 Tamayo, *Teologías del Sur*, 65.

do del “Ver” dialéctico—, que estos sujetos saltan a la vista cuando se perciben en el “horizonte de la revelación en la Iglesia”¹⁵ y se entienden a sí mismos. Por este motivo, la revelación —hablamos de las ideas bíblico-teológicas— es siempre también una cuestión epistemológica. Pero en el marco del poscolonialismo, no solo hay que considerar los nuevos sujetos del discurso teológico, sino sobre todo la reelaboración del propio sujeto. De esta manera, el discurso se vuelve teológico.

4. El devenir del sujeto bajo la lógica de la cruz

En efecto, si se plantea la pregunta del sujeto actuante “a la luz del Evangelio”, hay que confrontarla con la *teología de la cruz*, uno de los símbolos centrales de la fe cristiana. Martin Lutero desarrolló esta teología de la cruz específicamente como un contra-modelo de la *teología de la gloria*, la teología medieval, aún vigente hasta la fecha, y la caracterizó distintivamente como *teología paradójica*¹⁶. Además, revierte la pretensión de racionalidad y la lógica de la modernidad. Esta lógica se despliega con toda contundencia en la economía política de la modernidad.

Tradicionalmente, la economía es definida como la doctrina de los *actos racionales*. Se considera un accionar racional obtener el máximo beneficio a partir de recursos limitados, o, dicho de otra manera, alcanzar un objetivo determinado con un uso mínimo de recursos, esto es con un uso eficiente de los recursos. La *ratio* no es, finalmente, otra cosa que la razón calculadora. Lo esencial en

15 Marcela Althaus-Reid, “La teología queer y la teología de la liberación. La irrupción del sujeto sexual y la teología”, *Concilium* 324 (2008): 116; citado en Tamayo, *Teologías del Sur*, 65.

16 Véase para lo siguiente de forma más detalladamente: Martin Hoffmann, *Ética protestante. Una fundamentación teológico-crítica* (San José: SEBILA, 2019), 238-241. El trasfondo histórico y el contenido teológico de la teología de la cruz de Lutero son desarrollados de forma muy reveladora por Daniel Beros en sus dos ensayos “La Disputación de Heidelberg y su ‘teología crucis’ como gramática fundamental de la teología evangélica”, *Cuadernos de Teología* 24 (2010): 1-13 y “Dice lo que es real”, (Buenos Aires, 2022).

este proceso es la transformación del sujeto mismo que actúa: no solamente saca cuentas y hace cálculos, sino que en cierto sentido él mismo se convierte en una máquina calculadora, o sea, en un ser humano pensador-calculador. Sin embargo, igualar racionalidad y cálculo priva a la razón humana de dimensiones esenciales.

Por el contrario, la *teología de la cruz* revela a la *ratio* humana como auto-imposición. Su egoísmo absoluto tergiversa las dimensiones centrales de la vida: la referencia hacia sí mismo, hacia los demás y hacia Dios. En vez de estar a favor de la vida, la persona se adueña de todo: razón, amor, ley y Dios. Los transforma en un medio para su auto-formación y auto-afirmación. Al mismo tiempo, vive pensando que, justamente, de esta forma puede llegar a ser uno consigo mismo. La suposición de que el ser humano pueda ser idéntico consigo mismo y dirigido por la razón, y de que pueda dirigirse libremente a su verdadero destino se revela como ilusorio en la cruz, según Lutero.

La teología de la cruz rompe con la lógica cotidiana cuando ve en la humanidad de Jesús lo divino, en la debilidad la fortaleza, en la impotencia la omnipotencia y en la necesidad de estos actos la sabiduría última. La realidad en su conjunto adquiere entonces un nuevo significado a la luz de la cruz. Lo paradójico y provocador consiste en descubrir la verdadera humanidad en una persona despreciada y torturada, una *humanidad desde abajo*.

La cruz como perspectiva que nos permite acceder a la realidad significa finalmente entender a la *humanidad desde el margen* del consenso dominante. En cambio, el mensaje de Jesús apunta, justamente, al margen de la sociedad, él descubre y concede dignidad humana a los pobres, a los de corazón roto, a los cautivos, los ciegos, los oprimidos (Lc 4:16-21).

En la crítica a esa forma de pensar es que se fundamenta a su vez la *crítica a la racionalidad de la Modernidad*. Esta sigue la misma matriz de pensamiento cuando exige seguir la lógica materialista de la razón económica, separándola al mismo tiempo de las cuestiones del sentido (¿Qué significa una vida buena para todos?) y de la legitimación (¿Cómo se consigue una convivencia justa?). Cae

automáticamente en la proyección de la “mano invisible del mercado” que todo lo dirige y la autonomía de la racionalidad económica reemplaza automáticamente otras ideas normativas, como el servicio a la vida, según el lema de que “es razonable lo que es rentable”. Esta se decide, siguiendo la lógica de la teología de la cruz, no por el beneficio de los más fuertes, sino por los márgenes del mercado, o sea, considerando cuánta “vida plena”, cuánta justicia y cuánta solidaridad se tenga con los perdedores del mercado.

Sin ese nuevo devenir del sujeto, toda percepción y análisis de la realidad corre el riesgo de permanecer apegada a la racionalidad empirista y adoptar inconscientemente sus intereses y objetivos.

Daniel Beros caracteriza el nuevo tema de la fe a través de su aspecto antropológico, cristológico y soteriológico:

Ahora bien, en este contexto teológico preciso, la fe radica ante todo en dejar valer sin reservas, en “padecer” la Palabra transformadora del Evangelio, que los reformadores siguiendo a Pablo sintetizan como “Palabra de la Cruz” (1 Co 1:18). Quien por la fe deja valer para sí esa *su* Palabra y divina justicia, promulgada por libre juicio y decisión *de Dios* en la resurrección del Crucificado, lo justifica a Él en sus razones (Sal 51:4). Renunciando así, sin reservas ni condiciones, a sus propios intereses, cálculos y argumentos, deja de vivir de sus propios juicios y posibilidades, para vivir de las posibilidades y la justicia de Aquel que vivifica a los muertos y llama a la existencia a las cosas que fueron reducidas a la nada, para que vivan (Ro 4:17)¹⁷.

La fe como tal establece una *existencia escatológica*, es decir, una vida desde la renovación de la mente, la lógica y la práctica a partir de la Palabra de Dios creadora y transformadora que ha tomado forma humana en Jesucristo. Por tanto, la contribución teológica a la percepción de la realidad reside principalmente en un discurso crítico sobre el sujeto y la racionalidad desde la perspectiva de la fe.

17 Beros, “Dice lo que es real”, (Ensayo, Buenos Aires, 2022).

5. Conclusiones sobre la naturaleza y el método de la Teología Práctica: Una “estética escatológica”

La definición inicial de una Teología Práctica en América Latina se confirma en general según esta corriente de pensamiento, pero requiere de dos correcciones esenciales:

- 1) La Teología Práctica no se limita a reflejar la praxis cristiana. Esto incluiría la acción de la iglesia en la predicación, la atención pastoral, la educación, la diaconía y la vida congregacional, así como las acciones de los cristianos en la sociedad. El tema de la Teología Práctica debe ser también el fenómeno de religiosidad extra-ecclesial en la sociedad. Únicamente de este modo la Teología Práctica puede reflejar la praxis cristiana de forma contextual y dialogante. Esto ha quedado demostrado a través de las reflexiones sobre las fuentes de la Teología Práctica, que incluyen también la historia de la iglesia, de las religiones, de la cultura (Tillich); así como también la historia social y las ciencias sociales (Boff).
- 2) El objetivo de la Teología Práctica no puede ser simplemente construir un conocimiento colectivo del Evangelio (como fuerza liberadora y transformadora). Esto reduciría la Teología Práctica a un “conocimiento racional” (Gutiérrez). Se trata, más bien, de comunicar directamente el Evangelio como poder liberador y transformador. El concepto de comunicación hace justicia tanto al carácter del Evangelio, que se aborda y actúa como un discurso crítico y constructivo, como a las demás fuentes de la Teología Práctica, que no son normativas pero que también se incluyen en un discurso crítico y constructivo.

Partiendo de estos puntos de vista, hay que precisar el círculo hermenéutico de la Teología Práctica de *ver, juzgar y actuar*, de forma dialéctica.

Ver debe extenderse a *percibir*; pues no se trata solo de fundamentar el juicio teológico en un análisis científico-social de la realidad, sino también del discurso dialéctico entre este análisis profano y sus métodos con la percepción de la realidad desde una perspectiva cristiana. Durante este discurso se discutirá el asunto de la percepción, su identidad y el marco teórico de la acción con valores, intereses y normas. La Teología Práctica utilizará las preguntas orientativas de la ética cristiana en este proceso: ¿Cuál es el principio rector de una buena vida detrás de esta percepción? ¿Cuál es el principio rector de la convivencia justa?¹⁸ La interacción dialéctica alineada con esto evita tanto una adopción no examinada de los análisis y sus supuestos de fondo como una aplicación de los principios teológicos alejada de la realidad.

Juzgar, acto teológico de evaluación, tiene lugar en la dialéctica entre las opciones fácticas de evaluación o acción y los contenidos visionarios de esperanza. En este sentido, juzgar siempre incluye al mismo tiempo los actos de revisar y evaluar. La referencia general para esto es el mensaje base del Evangelio, el Reino de Dios. El acto de juzgar consiste, en consecuencia, en determinar la compatibilidad con el Reino de Dios de la praxis eclesial y religiosa. El criterio del Reino de Dios apunta a tres rasgos de una vida plena:

En primer lugar, *despunta y puede experimentarse actualmente* en todos los signos de libertad, paz, justicia y amor, experiencias básicas que corresponden al Espíritu de Dios manifestado en Jesucristo. Estas experiencias son siempre de carácter fragmentario. Solo son perceptibles de forma oculta, amenazada y en peligro bajo las condiciones de este mundo.

El Reino de Dios *sigue siendo al mismo tiempo una grandeza aún no completada* y permanece sustraída a la realización e instrumentalización humanas. Sin embargo, en el modo del recuerdo y la esperanza –ambos procesos básicos de una congregación e iglesia vivas– el Reino de Dios se convierte en el motor de la praxis. Establece un “pensamiento hacia adelante” (Ernst Bloch).

18 Véase con más detalle en Hoffmann, *Ética protestante*, 141-143.

En tercer y último lugar, *el Reino de Dios, es una dimensión resistente en relación con toda la realidad existente*. Encarna el potencial ideológico-crítico del mensaje bíblico frente a las convenciones, conceptos morales, valores y modelos imperantes. Como tal desarrolla el poder contra fáctico, precisamente, una dinámica escatológica basada en las posibilidades aún no realizadas.

Actuar, el tercer paso del círculo hermenéutico es su continuación y describe una praxis que resulta de la dialéctica de las circunstancias fácticas y las posibilidades visionarias como síntesis. En la educación cristiana, por ejemplo, se podrá aspirar a una acción que, como pensamiento crítico, se enfrente a los valores y convenciones dados (tesis), cuestione las ideologías como negación de la negación (antítesis), y desarrolle nuevas posibilidades de acción (síntesis) desde una orientación hacia la esperanza del Reino de Dios. Las antítesis de Jesús en el Sermón de la Montaña pueden servir de modelo: A la introducción “Ustedes han oído que se dijo a sus antepasados” (tesis), “pero yo les digo” (antítesis) sigue un ejemplo de cómo actuar o valorar (síntesis). En cualquier caso, la praxis cristiana debe tener el carácter de ser una señal para el Reino de Dios.

De esta manera, cada paso del círculo comprende dos etapas:

Percibir:

- Tomar conciencia de la propia identidad
- Analizar la realidad

Juzgar:

- Comprobar las opciones
- Valorar según la compatibilidad con el Reino de Dios

Actuar:

- Comprobar la factibilidad
- Poner señales para el Reino de Dios

Especialmente en el contexto de América Latina se puede, entonces, establecer una Teología Práctica como un discurso crítico constructivo entre la identidad teológica y el contexto real.

Si se quiere situar esta Teología Práctica en las concepciones históricas de su evolución, se hablaría muy probablemente de una “*estética escatológica*”¹⁹. La concepción de la estética se esfuerza por percibir y dar forma a la praxis eclesial y religiosa. Esta concepción caracteriza un enfoque de la Teología Práctica que ha sido dominante, especialmente en Europa, desde la década de 1980. Pero mientras que allí el empuje social y político pasaba a un segundo plano, en nuestra comprensión se convierte en un elemento fundamental, tanto por la determinación de la identidad de los sujetos actuantes como por la orientación hacia la praxis y el criterio de compatibilidad con el Reino de Dios. El calificativo de “escatológico” marca la orientación teológica constructiva-crítica. Así, la Teología Práctica podría describirse como

una disciplina teológica que se encarga de reflexionar sobre *la praxis cristiana y religiosa*. Su objetivo es *la comunicación del Evangelio* como fuerza liberadora y transformadora. Reflexiona de forma crítica, multidisciplinaria, contextual y en diálogo con las praxis de otras religiones, ciencias y sabidurías ancestrales. Se orienta a *los valores del Reino de Dios como la integridad de la creación, la paz y la justicia*. Se realiza en la sociedad por medio de sus distintas áreas de estudio, como la pedagogía de la fe, liturgia, homilética, acompañamientos pastorales y misión.

19 Esta definición proviene del teólogo práctico alemán Alexander Deeg, “Praktische Theologie als eschatologische Ästhetik”, *Evangelische Theologie* 72 (2012): 132-134.

Bibliografía citada

- Beros, Daniel. “La Disputación de Heidelberg y su ‘teología crucis’ como gramática fundamental de la teología evangélica”, *Cuadernos de Teología* 24 (2010): 1-13.
- Beros, Daniel. “Dice lo que es real”, (Ensayo, Buenos Aires, 2022).
- Clodovis Boff. *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. München: Kaiser, 1983.
- Clodovis Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 79-113. Madrid: Trotta, 1990.
- Concilio Vaticano II. “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual”, 1965 https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Croatto, Severino. *Hermenéutica bíblica*, 2 ed. Buenos Aires: Lumen, 1994.
- Dussel, Enrique. “Teología de la Liberación y Marxismo”, *Cuadernos Americanos* 12, n.º 6 (1988): 138-159, https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/195.1988_espa.pdf.
- Hoffmann, Martin. *Ética protestante. Una fundamentación teológico-crítica*. San José: SEBILA, 2019.
- Panotto, Nicolás. *Descolonizar el saber teológico latinoamericano*. Santiago: Corporación Comunidad Teológica Evangélica de Chile, 2018.
- Tamayo, Juan José. *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017.
- Tillich, Paul. *Teología Sistemática I: La razón y la revelación. El Ser y Dios*, 3 ed. Salamanca: Sígueme, 1982.

Epistemologías interrelacionales¹

Sofía Chipana Quispe

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

1. La Fuerza del tiempo que nos habita

Las palabras que ofrezco llegan desde el sentipensar o corazonar de los pueblos que no sólo se reconocen desde su identidad

¹ La autora presentó esta ponencia con el mismo título en la *Consulta de Teología Práctica en América Latina y El Caribe hoy*, el 23 de febrero del año 2021. La consulta fue organizada por la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. La ponencia se publicó originalmente en la revista *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 35–49.

cultural, sino en esa fuerza de los mundos que habitamos, que nos habitan y con las que convivimos, la ancestralidad, presente en los diversos seres ubicados en los territorios y territorialidades reconocidos y nombrados de diversas maneras. En este tiempo del calendario gregoriano de febrero², las regiones altas de los territorios del Sur nos conectamos con la fuerza de la crianza mutua de la vida que nos ofrece la *Pachamama*, desde la *k'amasa*, fuerza vital, de sentirse criada y criar la vida en correspondencia mutua, presento el compartir que titulamos como: otras formas de sabidurías y saberes: una introducción a las epistemologías decoloniales.

En el compartir de saberes me aproximo a algunas narrativas, textualidades y cosmopraxis ancestrales que acompañan desde tiempos milenarios a los pueblos en *Abya Yala*³, desde la conciencia de que todo está enlazado, y que todo tiene vida, por lo tanto, ofrecen saberes y sabidurías que fueron descalificadas, por lo que los sentipensares que denominan como descolonización, nos abre los ojos para ver los ropajes que llevamos interiorizados del poder colonial, patriarcal y de señorío que determinó nuestro ser, estar, saber y quehacer.

Para muchos esta propuesta no es viable porque no se puede volver en el tiempo y borrar la herencia colonial, sin embargo, para las sabidurías ancestrales la integración de los diversos tiempos es importante, pues el pasado está relacionado con la comprensión de la vida que posibilita aprender a releer nuestras historias desde las memorias transgresoras que sostuvieron las resistencias, frente a la violencia del pensamiento hegemónico colonizador que descartó las sabidurías ancestrales, haciendo hasta lo imposible por alinearnos en un territorio totalizado por el esquema binario que separó los cuerpos de las convivencias necesarias en el cosmos, imponiendo el mundo de lo uno, lo único, lo universal y verdadero privándonos de la dignidad de nuestras cosmogonías a partir del discurso de la superioridad moral que se

2 Tiempo en que ofrecí el sentipensar en las conferencias de la consulta previa sobre: Teoría, método y praxis: Hacia una teología práctica latinoamericana y caribeña.

3 En el idioma del pueblo Kuna de Panamá, se traduce como *tierra en plena madurez*, expresión asumida por los diversos pueblos como alternativa al nombre colonial de América Latina.

sostuvo en el color de la piel que dio paso a la clasificación antropológica de seres superiores e inferiores, como diría Eduardo Galeano:

El color de la piel no había tenido menor importancia en las civilizaciones anteriores. *La Europa del Renacimiento fundó el racismo*. Y cinco siglos después, Europa no consigue curarse de esa enfermedad. Misión de evangelización, deber de civilización, horror a la diversidad, negación de la realidad: el racismo era y es un eficaz salvoconducto para huir de la historia.⁴

La instauración de lo “blanco”, como corporalidad de privilegios, asume al pluriverso de mundos, como territorios y cuerpos de conquista, subestimando la fuerza de las comunidades y pueblos en resistencia que, constatan las desarmonías generadas por la ambición humana, por lo que ofrecen el *Qapac Ñan*⁵, el camino noble de la sabiduría para asumir el restablecimiento de las relaciones desde la profundidad de las espiritualidades ancestrales que posibilitan el equilibrio y la armonía en la Gran Red de la Vida, como se puede constatar en la cosmopraxis de los pueblos que se orientan a partir de los principios que se entretienen desde la pluralidad de historias en proceso, sostenidas en la crianza mutua de la vida pese a la violencia simbólica y sistémica de la constitución del mundo de lo uno que se encarga de silenciar y jerarquizar sus saberes a partir de los criterios de verdad y validez.

2. Un mundo donde habitan otros mundos y otros saberes

La provocación zapatista, de reconocer “un mundo, donde quepan muchos mundos”, fue un gran impulso de auto reconocimiento

4 *Úselo y tírelo: el mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana* (Buenos Aires, Argentina: Planeta, 1998), 24.

5 Término quechua que se atribuía a la red de caminos que vinculaba los diversos territorios en el gobierno de los Inkas. Se analógicamente se asocia al camino sabio de las interrelaciones.

to para los pueblos en resistencia, aunque cada día desaparecen comunidades de biodiversidades de vida, los otros mundos se reconocen en los hermosos y complejos pluriversos que generan grietas en la pretensión del adueñamiento de la vida, que se disfraza en el discurso del multiculturalismo, la “inclusión social”, la interculturalidad, la economía verde para proteger la naturaleza, la seguridad alimentaria; mientras su caminar se sostiene en el poder bélico del exterminio de los diversos mundos, por lo que la defensa de los territorios y de todas sus interrelaciones se convierte en una traba a sus pretensiones. No obstante, los otros mundos siguen siendo y estando desde las memorias del corazón que buscan incesantemente escharbar la herencia epistemológica de la consciencia cósmica de las relaciones en correspondencia, de la que deviene el sentido de comunalidad que se amplía a todos los mundos que se ven y los que no se ven, pero están presentes.

En esos modos de sentipensar la vida, la persona, el ser humano/a, no se ubica diferenciada de las otras comunidades de vida, por ejemplo, en el mundo andino la constitución de la persona no tiene la finalidad de diferenciarse de las/os otras/os seres, ya que el *jaqi* (ser persona), se constituye en la posibilidad de sus interrelaciones, es decir, “se refiere a la condición social de ser persona, con todas sus ramificaciones de socialidad en términos de las obligaciones y los deberes recíprocos entre personas, sean humanos o no humanos”⁶, pues las/os otras/os seres en la medida que mantienen las relaciones con la comunidad humana permiten reconocerse en un parentesco amplio, por ello no puede asumirse como administrador, sino como un ser en relación con las diversas comunidades, ya que a la vez que es criado por las diversas comunidades de vida, en reciprocidad las cría, de ese modo circula la fuerza del *ayni*⁷ comunitario.

6 Denisse Arnold, “Hacia una antropología de la vida en los Andes”, en *El desarrollo y lo sagrado en los Andes: resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, ed. Heydi Tatiana Galarza Mendoza, Estudios Socioreligiosos 2 (La Paz, Bolivia: ISEAT, 2017), 29.

7 Principio que acompaña a los pueblos aymaras y quechuas, en su organización comunal que posibilita la correspondencia mutua complementaria que se establece

Ubicando los principios de vida que se conservan en los pueblos, si bien se sostienen en las nociones cosmológicas de sus mundos, sin embargo, en ellas se establece una serie de orientaciones que posibilitan las relaciones con los mundos de las diversas formas de vida como los vemos expresada en el siguiente sentipensar:

El mundo andino, es un mundo de crianzas, todos crían y se dejan criar, por eso esta cualidad de la crianza no sólo es atributo del hombre, sino que es común denominador de todos los miembros que conforman la colectividad natural. En cada pacha local se conversa con todo lo que existe y de distintas formas o maneras; el andino es un conversador por excelencia, esta tremenda capacidad de conversar con la naturaleza hace que se establezcan relaciones o simbiosis estrechas y permanentes entre todos los miembros que conforman el ayllu; su única preocupación es vivir mejor y de la manera más armoniosa posible y en equilibrio con todos; entonces la plenitud de la vida se alcanza criándose mutuamente.⁸

En esas relaciones de crianzas mutuas, se cultivan sabidurías que permite reconocer no sólo un saber, sino el pluralismo de saberes, sentires, identidades y maneras de habitar y transitar la vida, es decir, se trata de una “epistemología integral que trasciende el género humano como sujeto cognoscitivo. El conocimiento es una cualidad de todos los seres, sean humanos o no humanos, animados o “inertes”, y se lo consigue a través de muchas vías, el ritual, la celebración, el trance, la representación simbólica y la unión mística,⁹ aunque el autor limite la relación a algunos aspectos de la vida, se tiene que comprender que en el mundo andino a la que se refiere,

con todos/as los/as seres que se cohabita en un determinado territorio.

- 8 Jorge Apaza Ticona, “Cosmovisión andina en la crianza de la papa”, en *Manos sabias para criar la vida: tecnología andina. Simposio del 49o Congreso Internacional de Americanistas (Quito, julio de 1997)*, ed. Juan Van Kessel y Horacio Larraín Barros (Quito: Hombre y Ambiente, 1997), 103.
- 9 José Estermann, *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*, Colección “Teología y filosofía Andinas” 5 (La Paz: ISEAT, 2008), 40.

todas las realidades están interrelacionadas, por lo tanto el conocimiento se adquiere en todas las dimensiones de la vida, ya que las relaciones son dinámicas y permanentes, de ese modo se concibe la *Suma Qamaña*, el Buen Vivir.

Por lo tanto, el sentipensar, es cultivado en las interrelaciones de los muchos mundos, ya que las otras y otros seres ofrecen sus saberes y sabidurías a partir de los intercambios que se establecen desde la observación, la interpretación, la conversación y sobre todo la escucha, pues, “el viento, los pájaros, el agua, los cielos, etc., todos dicen algo y en ese decir el ser humano produce el conocimiento necesario para habitar, con sentido, el mundo familiar que vive”.¹⁰ De ese modo se emprende aprendizajes y enseñanzas recíprocas que posibilitan la continuidad de la vida en el espacio biocultural, reconociendo que los muchos mundos, son el resultado de los entretreídos que fluyen de manera constante.

3. El mundo de lo uno que se construye en la desigualdad

Desde el reconocimiento de los muchos mundos, se cuestiona a la noción de un mundo que se sostiene en un pensamiento monocultural constituido desde el criterio de la validez que atraviesa tiempos, territorios y se sostiene en el racismo epistémico y el capitalismo racial, a lo que se denomina como la colonialidad del saber, cuyas bases se sostienen en las estructuras de la supremacía de un Dios, una verdad, una historia, un idioma, una cultura, una especie dominante y un sexo dominante, imponiéndose en esos monocultivos mentales, la estructura binaria, excluyente que separa y jerarquiza las realidades y relaciones desde los parámetros anteriormente mencionados, en la que se establece purismos, esencialismos y fundamentalismos, que naturalizan las desigualdades desde las perspectivas ontológicas del no ser, por lo que la cons-

10 Rafael Bautista S., *La descolonización de la política: introducción a una política comunitaria* (La Paz, Bolivia: AGRUCO/COSUDE/Plural, 2014), 160.

trucción de los seres sin alma se sostiene en el aspecto biológico como cuerpos gobernables, esos otros/as a los que su pasado las/os condena, porque cargan con el peso de las identidades impuestas que anulan las diferencias desde el prejuicio cultural que considera a las/os otras/os como: bárbaros objetos de civilización y desde la moral superior asociadas/os con la maldad, la crueldad, el pecado, por lo que requieren del control religioso.

De ese modo se configura una universalidad distorsionada, desigual, desarmonizada, que cría las individualidades como un “constructo resultante de un largo proceso de rupturas postuladas en la desacralización, desnaturalización y descomunalización,¹¹ pues desde las ciencias modernas uniformes de occidente se deslegitima los otros conocimientos, valiéndose de sistemas educativos, como serán las escuelas y universidades que siguen la ruta “civilizatoria”, aunque se disfracen en discurso de la interculturalidad, sin embargo, sigue las políticas de exterminio, asimilación, invisibilización y el desprecio a los saberes-haceres propios. En ese sentido, hay una especie de formateo para repetir o copiar lo aprendido, que es parte de un proceso de alienación, de negación y hasta de odio por lo propio, mientras se asume lo ajeno que paulatinamente provoca el vaciamiento y las rupturas en las interrelaciones con las otras formas de saberes y seres, imponiéndose una episteme totalizante.

Definitivamente que ese mundo que se constituye desde la “unidad” y la uniformidad, rompe con la comunión, pues en nombre de esa unidad que hoy se considera como globalización, se instaura una guerra contra el pluriverso; pero simultáneamente está la resistencia de las naciones, nacionalidades y comunidades clandestinas que insisten en pervivir a partir de las propias autoafirmaciones, pues ese es el proceso de la descolonización que viven los pueblos en *Abya Yala*, a fin de seguir en conexión y vibrando con las diversas biodiversidades en y con el cosmos. Por ello se celebra los intercambios de saberes que son capaces de romper con el disci-

11 Zenón Gomel Apaza, “Cariño y Tecnología”, *Fe y Pueblo*, 2005, 71.

plinamiento colonizador, a partir de las memorias transgresoras, como lo expresa Eduardo Galeano:

Cuando le queman sus casitas del papel, la memoria encuentra refugio en las bocas que cantan las glorias de los hombres y los dioses, cantares que de gente en gente quedan, y en los cuerpos que danzan al son de los troncos huecos, los caparazones de tortuga y las flautas de caña.¹²

4. Ancestralidad: Memoria larga que nos habita

Los pueblos que siguen siendo y estando en *Abya Yala*, se reconocen en una memoria larga, por ello, las abuelas y abuelos, no narran un solo relato de sus cosmogénesis, ya que las historias están entretrejidadas de nacimientos y fines de mundo, de noches y amaneceres fecundos, como ya lo dijimos anteriormente la ancestralidad no se limita a lo humano, sino a la comunidad del gran tejido de interrelaciones, que posibilitan el restablecimiento del equilibrio y la armonía.

Se trata de ancestralidades que habitan en el cosmos y sus constelaciones, como se reconoce en las altas montañas y glaciares que en el contexto andino son nombrados como *Apus*, considerados/as como protectores/as, consejeros/as y acompañantes a quienes se debe “reconocimiento y respeto porque saben más que nosotros por haber ‘vivido’ y ‘visto’ muchísimo más”¹³, por lo que se busca establecer la conversación y el intercambio recíproco, por medio de los saludos, conversaciones, fiestas, rituales y ofrendas propias que posibilitan el intercambio de energías. De la misma forma en el ámbito de la salud, las plantas y árboles medicinales son consideradas como las hermanas mayores por la sabiduría milenaria que poseen para sanar. Otras ancestras reconocidas y queridas en

12 Galeano, *Úselo y tírelo*, 58.

13 Julio Valladolid Rivera, “Agroastronomía andina”, en *Cultura Andina Agrocéntrica*, ed. François Greslou et al. (Lima, Perú: PRATEC, 1991), 174.

los diversos territorios, son las semillas, ellas están plenamente integradas en las familias, comunidades y pueblos, pero por su ser caminante en los intercambios atraviesa diversos caminos a fin de cuidar y ampliar la diversidad, que es cuidada por las mujeres, ya que entre ambas se establece una relación de parentesco.

Así podríamos nombrar a las diversas ancestras/os que habitan los territorios en pleno vínculo con la ancestralidad humana que después de retornar al vientre de la tierra, vive su tiempo de transformación habitando en otros espacios, por ello, si bien la ausencia física se llora y siente, pero se sabe que habitan de otras maneras y que en algunos tiempos determinados llegan de visita acompañado de otros/as seres, en el caso andino, las primeras lluvias que preparan la tierra para el cultivo y el encuentro con las semillas en el mes de noviembre, por ello el recibimiento no se da sólo en un entorno familiar, sino comunitario.

El vínculo que se establece entre los cuerpos y la tierra habitada, refleja la pertenencia a ella, de ese modo es reconocida como la ancestra mayor, pues en ella se recrea la vida en las múltiples relaciones, en ese sentido la tierra y territorio no se limita a la noción de propiedad, ni de posesión, pues la comunidad humana no se atribuye el ser dueño/a de la tierra, su presencia como las y los otros/os seres tiene que ver con la convivencia cariñosa, actitud fundamental en las sabidurías, ya que el respeto y cariño en las relaciones posibilita la recreación de los diversos mundos, la biodiversidad.

De ese modo se encauza la vida en plenitud, o el buen vivir, en la medida en que los diversos mundos, se complementan, donde la presencia de la ancestralidad no sólo queda en la evocación de la memoria, sino que es parte de la vida, ya que algunas tienen la posibilidad de influir en las conductas, por lo que se cuida la relación con ellas y ellos. Sobre todo, con las/os que habitan en espacios de mucho respeto, ya que en esos otros mundos se encuentran presentes en las fuerzas insondables que sólo algunas/os sabias/os tienen la capacidad de interpretarlas y relacionarse con ellas; aspecto que, por influencia del cristianismo es catalogado como diabólico o en-

demoniado; aunque los/as abuelos/as usan ese discurso para que la presencia de esos seres sea respetadas y no alteradas en su equilibrio y armonía. No obstante, conforme se va vaciando el sentido de sus seres y presencias, las relaciones se complejizan, y con afán se busca domarlas con diversas ritualidades a fin de buscar beneficios personales, como pasa en los espacios donde se ubican las minas, las fuentes de agua, los bosques, o el monte.

Desde ese vínculo con la ancestralidad, la resistencia de los pueblos en los territorios ancestrales tiene un largo caminar, por el constante avasallamiento y hasta destrucción de las comunidades de vida, como lo expresan las guardianas de lagunas en Perú, “si ella se seca ¿dónde vivirán los espíritus que habitan en ellas?”, es decir, la ancestralidad. Pues la lucha y resistencia de los pueblos sostenidas en la crianza mutua, son catalogadas por las políticas colonialistas, extractivistas, capitalistas, jerárquicas y patriarcales, apoyadas en la antropología hegemónica, como “animismo primitivo”, lo que permite en nombre de la civilización, el desarrollo extractivista que extiende su poderío a partir del discurso del bienestar global, restringiendo el sentido de lo local.

Mientras que las interrelaciones del pluriverso, no se comprenden desde las perspectivas universalistas, sino “como una manera recíproca de criarse en el mundo, entre la familia o entre el cerro guardián y otros sitios sagrados del paisaje, y los/as humanos/as, animales y plantas...”.¹⁴ Se trata de una ontología relacional, donde el ser humano se siente parte del Tejido de la Vida, que se entretje en las sinergias que logran gestarse en las biodiversidades que habitan los territorios; aunque por los intercambios entre pueblos, se tiene la noción de que la reciprocidad con la ancestralidad fluye por diversos territorios criando el buen vivir, por lo que el cuidado y la defensa de los territorios para algunos/as sabias/os, es un legado para toda la humanidad.

En ese sentido, muchas de las comunidades desde la vivencia de sus espiritualidades ancestrales, buscan restablecer la tierra sin

14 Arnold, “Hacia una antropología de la vida en los Andes”, 17.

males, la loma santa, el buen vivir, que se entreteje en los cuerpos que se reconocen como hijos e hijas de la tierra, pues la fuerza vital fluye en las tierras, territorios en la danza de sus ciclos, por lo que en reciprocidad, los hijos e hijas procuran en las relaciones el buen sentir, el buen pensar, el buen querer y el buen hacer.

5. Sanación de la ancestralidad negada

En esta última parte del compartir, planteo la necesidad de la armonización de la vida a partir de las espiritualidades relacionales que sostienen los saberes y conocimientos que se entretejen en las correspondencias mutuas, ya que muchos pueblos llevan la herida de la negación, provocado por el enajenamiento y la asimilación colonial, y su sanación no pasa por la “inclusión” a esas sociedades desiguales en la que muchas poblaciones subsisten, a fin de superar su condición de inferioridad, sino en la posibilidad de reconstruir las historias plurales, como lo hacen las narraciones que acompañan el tejido de los saberes, donde las y los que son considerados/as como débiles manifiestan esos otros poderes que confrontan al que tiene poder para dominar, relatos que no son “puro cuento”, sino que reflejan procesos vitales que sostienen el equilibrio en la vida y sus relaciones.

La negación de la ancestralidad para muchas abuelas y abuelos, es presencia enfermedad, y ella es considerada como una señal de la desarmonía que ha afectado a los pueblos, la tierra, a los animales, aves, peces, a los sembríos, a las lagunas, a los ríos... Por ello debe ser armonizada, pues esas heridas requieren ser escuchadas, y como toda enfermedad en el conocimiento de los pueblos, tienen deseos, se alimentan, caminan y se presentan cuando las relaciones se ven alteradas. De modo que la sanación requiere de los/as *kolla wallas*¹⁵, es decir, de seres que llevan la sanación y procuran

15 Termino ayмара, que traducido literalmente podría ser, el que lleva la bolsa de la medicina, se trata de una asignación a las territorialidades del Kollasuyo, como los pueblos de la medicina en el tiempo de la expansión Inka.

la conversación con la enfermedad, propiciando el proceso de la sanación que conlleva la fuerza de las espiritualidades relacionales, recíprocas, complementarias, comunales, que acuerpan y sostienen la sanación a partir de las memorias transgresoras, donde el poder de la palabra en la conversación y el silencio para escuchar son fundamentales.

Aunque este proceso es sumamente complejo, en un contexto de desencuentros permanentes con ese mundo que construyó los mestizajes que tienen como horizonte su “blanqueamiento”, y se sostienen en el poder dominante que provoca una serie de construcciones desiguales a partir del prejuicio racial, provocando una serie de rupturas en la comunión interrelacional cósmica. Sin embargo, se reconoce que comunidades y naciones aún clandestinas en sus propios territorios van tejiendo sus espiritualidades con los hilos rotos y quemados, gracias a las fuerzas que dinamizan las sinergias de tiempos y espacios de todos los mundos, desde la que se establece la interrelación de los cuerpos que fluyen en vínculos inseparables, pues la humanidad no se ubica al margen, o al centro, sino como un ser en relación con las y los otras/os seres, de ese modo asume que su cuerpo es tierra-cosmos.

Por ello, pese a la constante amenaza del sistema devorador de mundos, el fuego de la ancestralidad alienta el camino de la conciencia cósmica de ser tierra que anda, por lo que la lucha por los territorios no tiene que ver sólo con sostener las tradiciones, usos y costumbres, sino la autodeterminación como pueblos para seguir siendo y estando, en plena comunalidad con todas/os las/os seres, que habitan en los territorios. Pues, la privación de la ancestralidad mayor, la tierra, la *Pachamama*, es la enajenación absoluta, ya que se pertenece a ella, como dicen las/os mayores, de ella venimos y retornamos a ella, la Madre.

En ese sentido, la sanación implica el restablecimiento de la ancestralidad femenina negada, que es una de las fuerzas mayores que ha sido invisibilizada por la noción patriarcal de la supremacía masculina y el racismo, que niega en su genealogía a su ancestralidad femenina. Sin embargo, en los mundos considerados

como el de los “nadies”, se siente la fuerza que se sostiene en las sabidurías cultivadas por mujeres transgresoras, que se negaron a dejar sus seres desde la recreación de los ropajes impuestos, conservando los idiomas, la alimentación, los tejidos, los rituales, el cuidado de la vida de sus pueblos y el vínculo con los territorios de origen, pues ellas desde su “no ser”, son las que conservaron los saberes y sabidurías relacionales de la crianza mutua, como se puede ver en su relación con las semillas, no limitadas sólo a la seguridad alimentaria, sino la soberanía alimentaria que sostiene la autodeterminación de los pueblos para gobernarse a sí mismos a partir de sus saberes y sabidurías relacionales, desde el vínculo con la tierra-territorio, como lo expresaba Máxima Acuña Atalaya¹⁶: “Soy Pobre y analfabeta, pero sé que nuestra laguna y las montañas son nuestro verdadero tesoro y lucharé para que no las destruyan”.

Ellas, sabias, sanadoras, caminantas, parteras, comideras, tejedoras, músicas, buscan sanar junto a la *Pachamama* las violencias que sufren los cuerpos, y recuperar el sentido de las relaciones duales que se vieron ensombrecidas desde la noción binaria excluyente, ya que las fuerzas denominadas duales, en los mundos plurales relacionales tiene que ver con el sentido de la reciprocidad de fuerzas complementarias que habitan en todas/os las/os seres.

Desde la conexión con esas fuerzas negadas, los caminos de la sanación para los pueblos en resistencia, implica reconocerse en el entretejido de las epistemologías relacionales, que sólo son posibles a partir del vínculo con la ancestralidad que empuja a hacer el *kuti*¹⁷, que implica el proceso de circulación por la espiral de la vida, desde fuera hacia adentro, hacia la izquierda donde se ubica

16 Máxima Acuña Atalaya, agricultura y defensora territorial peruana, en la región de Cajamarca donde se inició la lucha contra el mega proyecto minero Conga de propiedad de Newmont Mining Corporation y compañía de minas Buenaventura, por lo que recibió el premio Medioambiental Goldman el 2016.

17 En el contexto andino, es la fuerza del retorno a las fuerzas de la vida que posibilitan el cambio, la transformación de una realidad, que conlleva el fin de un tiempo y da el inicio a otro, tiene una dimensión cósmica, pero también es una fuerza que se puede intencionar o provocar.

el corazón, para conectarse con las fuerzas vitales que posibilitan la reconstitución del equilibrio y la armonía de la vida:

*Cuando naces, eres una cuerda sin anudar,
eres Pacha (cosmos), totalidad tiempo y espacio,
el gran vacío se va llenando
de pequeños amarres
que van creciendo con tus palabras,
y tus faenas
y cada cierto tiempo debes realizar un Kuti (vuelta)
un enlace dentro de ti mismo
solamente así podrás volver a ser
el mismo que naciste.*¹⁸

18 Homero Carvalho Oliva, “Nudo Primigenio”, en *Poesías del Buen Vivir Andino*, ed. Luna Calante, Plaquette Monografica, Anno III (Venecia, Italia: 7Lune, 2016), 5.

Bibliografía citada

- Apaza Ticona, Jorge. “Cosmovisión andina en la crianza de la papa”. En *Manos sabias para criar la vida: tecnología andina. Simposio del 49o Congreso Internacional de Americanistas (Quito, julio de 1997)*, editado por Juan Van Kessel y Horacio Larraín Barros, 101–25. Quito: Hombre y Ambiente, 1997.
- Arnold, Denisse. “Hacia una antropología de la vida en los Andes”. En *El desarrollo y lo sagrado en los Andes: resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, editado por Heydi Tatiana Galarza Mendoza, 11–40. Estudios Socioreligiosos 2. La Paz, Bolivia: ISEAT, 2017.
- Bautista S., Rafael. *La descolonización de la política: introducción a una política comunitaria*. La Paz, Bolivia: AGRUCO/COSUDE/Plural, 2014.
- Carvalho Oliva, Homero. “Nudo Primigenio”. En *Poesías del Buen Vivir Andino*, editado por Luna Calante, 5. Plaquette Monografica, Anno III. Venecia, Italia: 7Lune, 2016.
- Quispe, Sofía Chipana. “Epistemologías interrelacionales”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 35–49. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/213>.
- Estermann, José. *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. Colección “Teología y filosofía Andinas” 5. La Paz: ISEAT, 2008.
- Galeano, Eduardo. *Úselo y tírelo: el mundo del fin del milenio, visto desde una ecología latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Planeta, 1998.
- Gomel Apaza, Zenón. “Cariño y Tecnología”. *Fe y Pueblo*, 2005, 70–80.
- Valladolid Rivera, Julio. “Agroastronomía andina”. En *Cultura Andina Agrocentrica*, editado por François Greslou, Eduardo Grillo Fernández, Enrique Moya Bendezú, Grimaldo Rengifo Vásquez, Víctor Antonio Rodríguez Suy Suy, y Julio Valladolid Rivera, 171–207. Lima, Perú: PRATEC, 1991.

Epistemología pos/de-colonial y práctica teológica¹

Nicolás Panotto

1. La especificidad pos/de-colonial²

El llamado abordaje pos/de-descolonial es, sin duda, un análisis en boga, no solo en el campo académico, sino también en los activismos y el análisis político. Este conjunto de teorías se ha transformado en un eje que dialoga con una heterogeneidad de campos, sujetos, grupos y temáticas. Pero mi preocupación, muchas veces, es que, en esta amplitud de posibles apropiaciones, lo pos/de-colo-

1 Algunos elementos de este texto fueron tomados de la ponencia ofrecida en la Consulta de Teología Práctica Latinoamericana y El Caribe de la Universidad Bíblica Latinoamericana llevada a cabo en marzo de 2021. La ponencia fue publicada bajo el título “De otros saberes y conocimientos-otros: Una revisión (crítica) de la descolonización epistémica en los saberes/sabidurías teológicos” en *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021).

2 Utilizo la nomenclatura pos/de-colonial para referirme al conjunto de teorías que tratan sobre la incidencia de las lógicas de colonialidad –que no es lo mismo que “co-

nial pierda su especificidad epistémica y termine abarcando todos los análisis críticos sin distinción de su aporte particular. Apelando a un dicho ya conocido: “cuando todo es decolonial, nada es decolonial”. Por ello, es sustancial precisar cuál es la especificidad de esta propuesta, para que no sea simplemente una etiqueta más. De aquí, que entiendo la lectura decolonial como un campo de análisis crítico que evidencia la funcionalidad de nociones fundamentales de la modernidad-colonial-occidental con respecto a lógicas de poder que no han sido implantadas recientemente, sino que forman parte de la construcción de nuestro *ethos* social, de las dinámicas culturales y los modos de relacionamiento.

En términos de Anibal Quijano³, las lógicas coloniales no responden estrictamente a una lógica de imposición entre fuerzas opuestas, sino que forjan disposiciones mucho más subrepticias, desde lo que él llama *colonialidad del poder* (es decir, desde las instituciones políticas heredadas por la modernidad), *colonialidad del ser* (los modos en que comprendemos las subjetividades y los cuerpos, más concretamente en sus operaciones sobre las perspectivas de género y procesos de racialización) y *colonialidad del saber* (los modos en que se construyen los conocimientos y cosmovisiones).

Podríamos identificar algunos elementos más específicos que son importantes destacar sobre estas corrientes:

lonización”; ver Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales* (Madrid: Akal, 2013)– en el contexto (pos)moderno, capitalista, neoliberal y global contemporáneo, más concretamente a los estudios subalternos (de la India y América Latina), las teorías poscoloniales y el giro decolonial. Aunque cada una de estas corrientes posee especificidades tanto epistémicas como metodológicas (donde algunos puntos se presentan más antagónicos que otros), sostengo que podemos encontrar elementos en común entre ellas: 1) la persistencia de un ordenamiento particular de lo geopolítico, territorial, socio-cultural e ideológico que, aunque en constante mutación, tienen origen en los procesos de colonización; 2) una de las estrategias críticas contra las matrices coloniales viene de la mano de una descolonización de la producción de saberes; 3) los modos de resistencia se traslucen no solo a través de cambios estructurales o sistémicos, sino de operaciones micro-políticas en la cotidianidad de los sujetos. Cf. Nicolás Panotto, *Religión, política y poscolonialidad en América Latina* (Buenos Aires: Miño & Davila, 2016), 29-54.

3 Anibal Quijano, *Ensayos en torno a la colonialidad del poder* (Buenos Aires: El Signo, 2020).

1. *Las teorías pos/de-coloniales plantean un abordaje más abarcativo que algunas teorías críticas tradicionales*, en dos direcciones: 1) al darle un sentido trans-histórico a las prácticas y estructuras sociales, marcando su origen en los procesos previos a la conquista y las empresas imperialistas que le dieron lugar; 2) al complejizar los mecanismos de poder desde una visión integrativa, a saber, desde la conjunción que existe entre esquemas de poder político, prácticas económicas, modos de producción identitaria y construcción de saberes y conocimientos. En este sentido, las realidades de opresión colonial habitan hoy en un entramado mucho más complejo de lo que algunas visiones inmediatistas vislumbran, donde se entremezclan las lógicas de racialización, la injusticia de género, las exclusiones culturales, las estructuras económicas desiguales y los esquemas políticos oligárquicos, bajo el paraguas de una lógica de colonialidad que encuadra estos procesos desde hace varios siglos, a través de un trazo en constante revisión dentro del tablero geopolítico.

2. *Las teorías pos/de-coloniales establecen que existe una innegable relación entre modernidad y colonialidad*⁴. La legitimación del estatus ontológico de lo moderno se sostiene no solo en la construcción de un Otro (oriental, americano, indígena) sino en su subyugación coercitiva. Dicha matriz moderna aún habita nuestras prácticas políticas, económicas, subjetivas y epistémicas; por esa razón, una crítica a la modernidad queda coja si no se inscribe en una crítica a la empresa colonial que, más allá del desvanecimiento de su pata política (en el sentido de un colonialismo directo), mantiene aún su hegemonía a través de instituciones y

⁴ Encontraremos una diferencia de trazado histórico sobre este elemento entre las teorías pos/de-coloniales. Entre las teorías poscoloniales, más particularmente en Edward Said, se ubicará como punto de enclave la empresa colonial inglesa hacia Oriente; mientras que para el Grupo Modernidad/Colonialidad dentro del giro decolonial, el punto axial del comienzo de la modernidad se ubicará en la empresa colonial hispana hacia el continente americano.

prácticas sociales, visiones de la realidad y la subjetividad, y modos de producción del conocimiento.

3. *Las teorías pos/de-coloniales aspiran a superar las visiones maniqueas de la realidad, siendo incluso críticas con las teorías críticas clásicas.* Esto da lugar a dos elementos centrales: 1) abre un espacio de constante auto-revisión de las propias teorías críticas, planteando que postulados como liberación, emancipación, pluralidad, entre otros epítetos utilizados por estas corrientes, también son dables a promover visiones y prácticas coloniales si continúan inscritas en un espacio o lógica epistémica de poder; 2) establecen una visión más complejizada de las posibilidades de resistencia, ya que no están abocadas a construir una Teoría Crítica Única que sirva como contraparte del “sistema” o de otras teorías emancipadoras, sino que promueve procesos de cuestionamiento en dos direcciones: a través de la articulación y visibilización de las diversas narrativas y subjetividades, y desde los procesos de mimesis⁵ o des-anclaje⁶; es decir, a partir de las reapropiaciones y resistencias dentro del mismo sistema de habitamos. En otros términos, su propuesta crítica no se apoya ni en un Sujeto Universal Liberador ni en una resignación frente a un sistema opresor que parece omnipresente. Más bien, diseña una comprensión de la realidad donde las luchas, reapropiaciones y resistencias se dan en un conjunto amplio de niveles, desde la vida cotidiana hasta el campo macro-económico, y desde las fisuras e intersticios que se abren en las fronteras nunca cerradas de los lugares hegemónicos que habitamos.

5 Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 1994).

6 Santiago Castro-Gómez, “Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos”, en *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, ed. por Alfonso de Toro y Fernando de Toro (Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1999), 79-100.

Si nos enfocamos en lo que entendemos por *descolonización del saber*, a partir de lo planteado hasta aquí, podríamos decir que la propuesta pos/de-colonial de lo epistemológico presenta *una radicalización política de las teorías del discurso*. Así como la teoría del discurso presenta que la realidad se inscribe en y desde patrones del lenguaje, la opción decolonial alude a que las fronteras que dividen y legitiman los órdenes establecidos provienen de la construcción de saberes, los cuales, a su vez, promueven estereotipos y sentidos de exclusión. Aunque de la misma manera, existen sabidurías y modos de producción que resisten desde adentro o desde afuera. Gayatri Spivak dice: “si las prácticas académicas y ‘revolucionarias’ no provocan una crisis productiva, el poder del guion se trasladará claramente a otro lugar”⁷.

A partir de aquí, encontramos tres elementos fundamentales para una descolonización del saber:

1. *Una crítica al estatus ontológico universalista que pretende cualquier epistemología y producción de verdad.* Una radicalización crítica del sentido de contextualidad de todo saber; pero no desde un superficial reconocimiento multicultural, sino como un modo de operativizar los saberes en sus junturas sociopolíticas. Esto cabe no solo para las cosmovisiones coloniales hegemónicas, sino también para aquellas prácticas y saberes que se levantan como contraposición. Es decir: una teoría crítica también puede ambicionar un sentido de universalidad, y con ello tranzar con una lógica colonial.
2. *Una descolonización de nuestras teorías críticas.* Lo colonial no habita solo dentro de las fronteras de lo que denominamos como “grupos de poder”. La colonialidad también nos atraviesa y puede promover estereotipos y prácticas de exclusión en nombre de la liberación, la pluralización y la

⁷ Gayatri Spivak, “Marginalidad en la máquina académica”, en *La (re)vuelta de los estudios subalternos*, ed. por Raúl Freire (Santiago: Ocho Libros, 2011), 155.

emancipación. En otros términos, lo colonial de la teoría crítica se refleja tanto en sus pretensiones ontológicas (sentido de universalidad), en sus dispositivos discursivos (exigencia de exclusividad) y procesos de subjetivación (jerarquización sobre quién puede o no construir saber).

3. *No solamente plantear un nuevo discurso o discursos, sino también un nuevo lugar de enunciación de los saberes.* Más aún, involucra la articulación intencional de saberes como un modo de descolonizar los modos hegemónicos. Como plantea Mabel Moraña, existe una dimensión inherentemente política en las prácticas e institucionalidades del saber: “El tema de la distribución y jerarquización de los saberes está asimismo estrechamente ligado a los debates sobre la condición humana (política, social, cultural) del sujeto que piensa, para quien conocimiento, reconocimiento y autoconocimiento son aspectos de un conflictivo proceso de cognición y socialización”⁸.

2. Descolonizar la práctica teológica

Al pensar en el campo teológico desde la propuesta pos/de-colonial del saber hay un punto fundamental que hay que tener en cuenta: *lo religioso y lo teológico juegan hoy (y desde siempre, en realidad) un espacio de localización y relocalización, doblamiento y desdoblamiento, acomodamiento y resistencia, de las dinámicas sociopolíticas del espacio global que habitamos.* Los modos hegemónicos de vivir, sentir y saber hoy tienen como objetivo principal anular, desactivar y deslegitimar cualquier valor o sentido de diversidad, pluralidad, interculturalidad y otredad posible, ya que la aniquilación de lo otro conlleva una legitimación de los espacios y lógicas de poder en tanto espacios absolutos de sentido. Por ello los principales males que

⁸ Mabel Moraña, *Filosofía y crítica en América Latina* (Santiago: Metales Pesados, 2018), 13.

aquejan hoy nuestro contexto siguen siendo la imparabla violencia que asesina a mujeres como sacrificios del sistema patriarcal, la exclusión constante de las comunidades LGBTIQ+ como modos de ser que tambalean la legitimidad del esquema burgués, moderno, occidental y conservador hegemónicos de vivir la corporalidad, y las políticas anti-migración alimentadas por sectores nacionalistas y neonazis que cada día cobran más poder desde el discurso de la defensa de lo propio a cualquier costo.

En este sentido, la cosmovisión y teología cristianas actúan, al mismo tiempo, como marcos legitimadores y espacialidades críticas de estas prácticas. Por ello, remitiendo al debate sobre la descolonización del poder, no debemos buscar posicionarnos en una sola opción. Más bien, urge comprender el conocimiento en su capacidad mimética y desde el desprendimiento, que juega y opera desde los mismos marcos de sentido conocidos, y como propuesta de explosión, de construcción de un conocimiento-totalmente-otro. Necesitamos de ambas lógicas. Por una parte, deconstruir los sentidos hegemónicos de comprensión de “lo cristiano” o “lo teológico” en un momento donde el cristianismo, lo evangélico y lo eclesial representan narrativas y marcos de sentido que están siendo instrumentalizados para la promoción de discursos excluyentes y discriminadores. Por esta razón, buscar otros modos de definir la iglesia, la pastoral, lo teológico y lo bíblico, posee una relevancia política fundamental para implosionar y deslegitimar las apropiaciones monopólicas de la fe cristiana en el espacio público, tanto local como regional.

Al mismo tiempo, necesitamos también promover otros tipos de conocimiento que vayan más allá de las fronteras tradicionales de la teología cristiana como formas legítimas del saber teológico. Esto servirá para poner entre paréntesis la hegemonía de lo cristiano como manera de entender la realidad. Aquí la importancia de la idea de ecología de saberes, donde lo cristiano no sería ni diluido en su particularidad, ni tomado como una especificidad privilegiada, sino un marco existencial que entra en diálogo, aporta y se complementa con otros modos de saber a partir de la identificación de puntos nodales y demandas históricas que pueden ser observadas desde di-

versas miradas. En conclusión, la relevancia descolonizadora de la teología cristiana no deviene de un intento de controlar el espacio público, sino de promover y articularse con las distintas voces que hoy reclaman ser incluidas en las dinámicas democráticas.

Me gustaría poner sobre la mesa algunos puntos más específicos de debate en torno al saber teológico y la formación teológica desde una propuesta descolonizadora. Primero, *necesitamos descolonizar el principio de alteridad teológica*. Es interesante ver cómo la noción de trascendencia, alteridad y otredad es destacada por muchos pensadores y pensadoras decoloniales, como un modo de ubicar el “tercer espacio” que desarticula los binomios maniqueos de la matriz colonial⁹. En esta línea, las voces religiosas comienzan a ser visibilizadas y tenidas en cuenta¹⁰. La idea de terceridad no nace con Jacques Derrida o el pensamiento posfundacional/posestructuralista. Esto ya lo podemos ver dentro en los aportes de la crítica a la “estructura del colonialismo interno” en Pablo Casanova a fines de los ‘60 o en buena parte de las teorías indígenas.

Las visiones teístas propias de la tradición cristiana, que no dejaron de formar parte del escenario de la modernidad sino simplemente cambiaron de nombre¹¹, han hecho de la noción de trascendencia una operación de supra-historización teo(ideo)lógica, que lo que hace es deificar una particularidad histórica. En este sentido, la respuesta no se encuentra en la contraposición trascendencia-inmanencia, ya que también las visiones inmanentistas del discurso teológico pueden llevar a deificar una cosmovisión política particular. Esto ya lo advirtió Ivone Gebara cuando cuestionó la imagen del “Dios Liberador de la Historia” que presentaba la teología de la liberación¹², o el “Dios Obvio” de la teología latinoamericana

9 Homi K. Bhabha, *Nuevas minorías, nuevos derechos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2010), Cap. 1.

10 Boaventura De Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (Madrid: Trotta, 2004).

11 Néstor Míguez, Joerg Rieger y Jung Mo Sung, *Más allá del Espíritu Imperial* (Buenos Aires: La Aurora, 2016).

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

que alude Hugo Assman¹³. Debemos recuperar la noción de trascendencia más allá de la onto-teología moderna, que ve lo divino como una entidad y lo religioso como una práctica homogénea.

Rescatar y descolonizar la noción de trascendencia divina significa promover la intrínseca dimensión hermenéutica del quehacer teológico y la noción de lo divino como una presencia pos-metafísica, que aparece y desaparece, que es incontenible en nuestros marcos discursivos, donde lo inmanente y lo trascendente juegan y se tensionan para buscar otras vías de ser y de saber¹⁴. Mabel Moraña, desde una perspectiva no teológica, lo pone en las siguientes palabras, destacando las implicancias de estas nociones para la pluralización de las identidades históricas:

De este modo, la noción de sujeto no está fatalmente afincada en un universalismo abstracto, sino que se refiere necesariamente a instancias históricas, sociales y políticas, asumiendo una concreción que potencia el universalismo y lo materializa. La inmanencia de la sujetividad es así constitutiva de la dimensión trascendente, del mismo modo en que ambas cualidades, inmanencia y trascendencia, conforman aspectos intercondicionados e inseparables en el proceso de construcción y resignificación del sujeto empírico¹⁵.

En segundo lugar, *una descolonización del saber teológico involucra una reubicación de los sujetos del quehacer epistémico*. Sabemos que uno de los principales aportes de la teología latinoamericana, más concretamente la teología de la liberación, ha sido situar como punto axial del saber teológico la praxis histórica desde el sujeto-pobre. Pero también hemos visto a lo largo del tiempo un

13 Hugo Assman, "Apuntes sobre el tema del sujeto", en *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, ed. Por José Duque Zúñiga (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones - CETELA, 2004), 115-146.

14 Nicolás Panotto, "Dios entre-medio de las fronteras: hacia una teología pública poscolonial", *Estudios Teológicos* 58, n.º 2 (2018): 278-293.

15 Moraña, *Filosofía y crítica*, 21.

fuerte cuestionamiento a la abstracción del sentido de sujeto en la teología latinoamericana. Nuevamente Hugo Assman, discutiendo con sus colegas del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) por aquel entonces, planteaba que necesitamos no solo un concepto del sujeto emancipado y activista, sino también de un sujeto de juega, disfruta, siente, sufre¹⁶. Marcella Althaus-Reid ha sido aún más radical al exhibir que muchos de los sujetos de la teología de la liberación, en realidad, no tienen cuerpo¹⁷.

Mis principales preocupaciones, en este sentido, son las siguientes: ¿Cómo entendemos la idea de subjetividad? ¿Qué lugar real tienen los sujetos en nuestras empresas teológicas? Esto puede derivar en dos problemas. Por un lado, tener una visión folklórica de la cuestión de las narrativas marginalizadas y de los sujetos en el quehacer teológico. Ello puede transformarse simplemente en un imperativo o movida políticamente correcta al hablar de las mujeres, los indígenas, las comunidades afro, la niñez y las juventudes sin transformar, necesariamente, una sola coma del andamiaje teológico. Esto lo vemos, por ejemplo, en la comparación entre “teologías contextuales” y “teología sistemática”, donde esta última mantuvo su podio de privilegio al encarnar un método supuestamente más “objetivo” frente a las primeras, que respondían, más bien, a la superficialidad de lo subjetivo, lo político y lo cotidiano. Por otro lado, también podemos hacer de la cuestión de los sujetos un simple recipiente metodológico o hermenéutico, aunque no necesariamente un campo desde donde construir un pensamiento-otro. En este sentido, la teología cristiana deviene en un discurso homogéneo y con fronteras fijas que debe “adaptarse” o “contextualizarse”, pero no replantearse desde sus fibras más sensibles y fundamentales¹⁸.

16 Assman, “Apuntes”, 115-146.

17 Marcella Althaus-Reid, “Gustavo Gutiérrez goes to Disneyland: *Theme Park Theologies* and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology”, en *Interpreting Beyond the Borders. The Bible and Postcolonialism*, ed. por Fernando Segovia (England: Sheffield Academic Press, 2000), 36-58.

18 Nicolás Panotto, *Descolonizar el saber teológico latinoamericano* (Santiago - México: Corporación Comunidad Teológica Evangélica de Chile - México, 2018).

En tercer lugar, *una descolonización del saber teológico promueve una descolonización de la teología crítica o de la dimensión crítica de la teología*. Así como los estudios subalternos y el giro decolonial advierten sobre el peligro colonizador de las mismas retóricas anti-coloniales y de las teorías críticas, de igual forma debemos señalar este riesgo en nuestras teologías liberadoras. Ellas son, muchas veces, teologías abstractas, sin sujeto, sin capacidad de repensar los elementos teológicos más fundamentales, sin revisión autocrítica de las mediaciones teóricas y lecturas socio-antropológicas que, entre otras, utilizan. En mi trabajo junto a sociedad civil siempre me ha sorprendido la actitud, muchas veces colonial y hasta arrogante, que asumen espacios religiosos progresistas, donde parece que el mesianismo cristiano los obnubila queriendo ubicarse en un podio de privilegio con respecto a otros espacios, colectivos y organizaciones, muchos de ellos con una experiencia mucho más extensa en término de defensa de derechos.

Aquí podemos traer lo que Juan Luis Segundo planteaba sobre el hecho de que, más que una teología de la liberación, necesitamos una liberación de la teología¹⁹. En la misma línea, Néstor Míguez indica que necesitamos una liberación del canon, antes que un canon de la liberación²⁰. Es decir, no necesitamos un discurso “sobre” la liberación desde un punto abstracto y unidireccional, sino una deconstrucción y descolonización de las formas en que los discursos y prácticas liberadores y emancipatorios se construyen, para, de esa forma, promover la diversidad de posibles acercamientos y acciones. Tal vez, aquí vale recuperar lo que ya Gustavo Gutiérrez afirmó hace mucho tiempo: la teología de la liberación no es un discurso exclusivo, sino, sobre todo, una metodología que puede derivar en distintas propuestas.

Cuarto, *una descolonización del saber teológico nace de una descolonización de su institucionalidad*. La pedagogía liberadora, y la educación popular, nos ha enseñado que los esquemas, las formas,

19 Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología* (Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975).

20 Néstor Míguez, “Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos”, *Cuadernos de Teología* 20 (2001): 90-93.

los currículos y la didáctica no son solo “medios” de transmisión, sino que son en sí mismos el campo donde nacen los saberes. Por esta razón, el repensar los métodos y mediaciones pedagógicos de nuestra producción y enseñanza teológicas no deben responder solo a un sentido de innovación por la innovación. Refundar estos elementos involucra dar cuenta de los principales aspectos de una práctica descolonizadora: la promoción de una construcción colectiva del conocimiento a partir de pedagogías participantes, una sensibilidad con los complejos procesos sociales, la superación de lecturas facilistas a través de un trabajo realmente interdisciplinario, y la promoción de una educación liberadora, inclusiva y emancipadora a través de la legitimación y real inclusión de las narrativas, identidades y corporalidades de quienes participan.

Finalmente, *una descolonización del saber teológico implica trascender la distinción entre teoría y práctica*. En la retórica colonial, lo teórico y lo práctico van por caminos separados, lo cual también deviene de una separación geopolítica, clasista y jerárquica entre quienes piensan y quiénes ejecutan. Las mediaciones de sentido se dan desde diversos modos que van más allá de los sentidos tradicionales de “lo teórico”, impresos, a su vez, en los vicios academicistas de los modelos eurocéntricos que aún permean la institucionalidad latinoamericana. En este sentido, hay que tener cuidado con la bizantina distinción entre la teología como disciplina teórica (que podría tener el nombre de teología sistemática o teología bíblica) con las mediaciones que la “aplican” (la teología pastoral o práctica). Lo teológico, más bien, es un tipo de saber que se crea, recrea y circula desde diversas mediaciones, disciplinas y campos, sean académicos, eclesiales, misionales, diaconales o militantes.

3. Descolonizar la teología práctica

Siguiendo este último punto, podemos afirmar que la llamada “teología práctica” ha cumplido de alguna manera una especie de “correctivo” frente a esta pretensión universalista de la teología

comprendida de modo tradicional. Más concretamente, podemos hablar de la teología práctica de dos maneras. Por un lado, como un campo disciplinar dentro del quehacer teológico que estudia y promueve la práctica creyente y eclesial en diversos aspectos de la vida comunitaria, más concretamente con lo relacionado a la dimensión litúrgica de la fe, los ministerios, la pastoral, entre diversos aspectos. Pero, por otro lado, también va ligada a un “sentido práctico” del quehacer teológico, que no solo evoca la distinción con la teología sistemática, sino con aquella dimensión socio-comunitaria de la *práctica cristiana*. De aquí podemos tomar la enunciación que hace Nancy Bedford al respecto:

Defino una *práctica de la fe cristiana* como la realización intencionada y creativa de una secuencia de pasos que capacitan a las personas en comunidad para pro-seguir mejor por el camino de Jesucristo. Negativamente, estar comprometido con tal práctica significa resistirse al mal. Positivamente, implica el proceso de ser atraído por el Espíritu de Dios cada vez más profundamente en el patrón de vida que responde a los ritmos de la dinámica danzante de la Santísima Trinidad²¹.

Partiendo de esta definición de Bedford, podemos pensar en una *descolonización de la teología práctica* como una forma de repensar el quehacer teológico como *ejercicio de discernimiento* de la acción divina en tanto crítica a las formas e imaginarios coloniales que estructuran nuestros modos de ser comunidad creyente e institución eclesial. En otros términos, la teología práctica no debe ser entendida como una instancia de “aplicación” de una teología como discurso estable o *a priori*, sino como el campo mismo de construcción del *saber teológico* entendido como el discurso sobre lo divino que nace del discernimiento de las prácticas creyentes en un mundo plagado de estructuras coloniales, así como de espacios

21 Nancy Bedford, “Little Moves Against Destructiveness: Theology and the Practice of Discernment”, en *Practicing Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*, ed. por Miroslav Volf y Dorothy C. Bass (Rapids: Eedermand, 2002), 158-159.

de subversión subalterna. Dicha emergencia posee una intencionalidad inherentemente crítica al cuestionar el estatus ontológico naturalizado de nuestros discursos y prácticas históricas.

Ahora bien, si tomamos la otra acepción del concepto de teología práctica, también podemos plantear—remitiendo a Homi Bahbh—*la condición mimética de la dimensión ritual y litúrgica de la práctica cristiana*. En este sentido, lo litúrgico también responde a esa paradoja de ser un espacio de legitimación colonial y, al mismo tiempo, de reimaginación subalterna de la fe. Como resume Claudio Carvalhaes:

Mientras los imperios y los procesos de colonización intentaron ajustar los rituales como una forma de controlar los sentidos, las comprensiones y los cuerpos, las personas colonizadas siempre intervinieron estos procesos, recreando, rebelándose, desafiando, deshaciendo y rehaciendo, desde los márgenes y los lugares de impotencia, formas de reafirmación de la vida y de resistencia frente a los viejas y nuevas comprensiones de Dios²².

Un abordaje decolonial de lo litúrgico no significa solamente identificar esta tensión colonial-decolonial que se inscribe en el campo de lo ritual, sino, además, hacer de la liturgia, de la eucaristía, de los modelos eclesiales y las prácticas de liderazgo pastoral, instancias contra-hegemónicas que subvierten y resisten las simbologías, ritos, institucionalidades y jerarquías coloniales que habitan nuestras narrativas teológicas y prácticas eclesiales. En otras palabras, una descolonización de la teología práctica se hace las siguientes preguntas:

- ¿Quiénes son los sujetos que se hacen presentes en nuestras liturgias y comunidades? ¿Cuáles son los cuerpos reales que

22 Claudio Carvalhaes, “Liturgy and Postcolonialism: An Introduction”, en *Liturgy in Postcolonial Perspectives. Only One is Holy*, ed. por Claudio Carvalhaes (California: Pelgrave Macmillan, 2015), 4; véase también Claudio Carvalhaes. *Ritual at World's End. Essays on Eco-Liturgical Liberation Theology* (Pennsylvania: Barber's Sons, 2021).

subvierten las abstracciones de los gestos, los movimientos, los géneros impuestos?

- ¿Existe una estructura eclesial que permite la circulación del poder y el cuestionamiento a cualquier tipo de estructura y discurso que pretende hegemonía?
- ¿Cómo construir una dinámica ritual y simbólica que hace del discurso teológico un ejercicio de reimaginación, que trasciende las imágenes coloniales de lo divino?
- ¿De qué forma nuestras estructuras eclesiales y dispositivos litúrgicos hacen de la ritualidad de la fe un espacio de subversión que proyecte la crítica al tradicionalismo religioso como una crítica socio-política?
- ¿Nuestros espacios formativos y de convivencia comunitaria, representan instancias donde se crean y recrean saberes teológicos a partir de una circulación pedagógica de los conocimientos, que incluye y habilita la voz de lo marginalizado y subalternizado? ¿Hasta qué punto nuestras narrativas teológicas articulan vivencias y abren llaves hermenéuticas para reinterpretarnos como individuos, comunidades y sociedades?
- ¿Son nuestras liturgias lugares de denuncia y resistencia, o simplemente de reafirmación y reconfirmación?

Bibliografía citada

- Althaus-Reid, Marcella. "Gustavo Gutiérrez goes to Disneyland: *Theme Park Theologies* and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology". En *Interpreting Beyond the Borders. The Bible and Postcolonialism*, editado por Fernando Segovia, 36-58. England: Sheffield Academic Press, 2000.
- Assman, Hugo. "Apuntes sobre el tema del sujeto". En *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, editado por José Duque Zúñiga, 115-146. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones - CETELA, 2004.
- Bedford, Nancy. "Little Moves Against Destructiveness: Theology and the Practice of Discernment". En *Practicing Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*, editado por Miroslav Volf y Dorothy C. Bass, 157-81. Rapids: Eederman, 2002.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 1994.
- Bhabha, Homi K. *Nuevas minorías, nuevos derechos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2010.
- Carvalhoes, Claudio. *Ritual at World's End. Essays on Eco-Liturgical Liberation Theology*- Pennsylvania: Barber's Sons, 2021.
- Castro-Gómez, Santiago. "Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos". En *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, editado por Alfonso de Toro y Fernando de Toro, 79-100. Madrid: Vervuert - Iberoamericana, 1999.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2004.
- Gebara, Ivonne. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.
- Míguez, Néstor, Joerg Rieger y Jung Mo Sung. *Más allá del Espíritu Imperial*. Buenos Aires: La Aurora, 2016.
- Míguez, Néstor. "Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos", *Cuadernos de Teología* 20 (2001): 90-93
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal, 2013.
- Moraña, Mabel. *Filosofía y crítica en América Latina*. Santiago: Metales Pesados, 2018.

- Quijano, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: El Signo, 2020.
- Panotto, Nicolás. “De otros saberes y conocimientos-otros: Una revisión (crítica) de la descolonización epistémica en los saberes/sabidurías teológicas”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (el 26 de julio de 2021): 15-34. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/212>
- Panotto, Nicolás. *Religión, política y poscolonialidad en América Latina*. Buenos Aires: Miño & Davila, 2016.
- Panotto, Nicolás. *Descolonizar el saber teológico latinoamericano*. Santiago - México: Corporación Comunidad Teológica Evangélica de Chile - México, 2018.
- Panotto, Nicolás. “Dios entre-medio de las fronteras: hacia una teología pública poscolonial”, *Estudios Teológicos* 58, n.º 2 (2018): 278-293.
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.
- Spivak, Gayatri. “Marginalidad en la máquina académica”, *La (re)vuelta de los estudios subalternos*, editado por Raúl Freire, 155-191. Santiago: Ocho Libros, 2011.

“A Dios nadie le vio jamás”

Espiritualidad y teología negativa en el contexto actual¹

Manuel Ortega Álvarez

1. Preámbulo

Partimos del sintagma *Deus Absconditus*, cuyos armónicos resueñan en el “Dios oculto” luterano, el Pseudo Dionisio y la tradición mística e incluso, más atrás, en Isaías 45.15. Ahora bien, la imposibilidad de ver a Dios se afirma no solamente por el testimonio de la teología o la Escritura, sino también por la simple experiencia de los sentidos, que atestigua una verdad lapidaria: “a Dios nadie le vio jamás” (Jn. 1.18). De primera entrada, y atendiendo a la venerable tradición filosófica que otorga a la vista un sitio privilegiado

¹ El autor presentó esta ponencia con el mismo título en la *Consulta de Teología Práctica en América Latina y El Caribe hoy*, el 20 de abril del año 2021. La consulta fue organizada por la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. La ponencia se publicó originalmente en la revista *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 99–112.

en las consideraciones tocantes al conocimiento, dicha afirmación resuelve la interrogante respecto al conocimiento de Dios: de lo Divino —o de los dioses, decía Protágoras— ni conocemos nada, ni podemos tan siquiera saber de su existencia.

Esta idea de la filosofía antigua, según la cual conocer equivale a percibir con los sentidos, más específicamente a ver, se clarifica si recordamos que las palabras “teorizar” o “teoría” tienen sus raíces en el verbo θεωρέω, cuya más inmediata traducción sería “mirar” u “observar”. *Conocer* algo es, desde esta perspectiva, *verlo*, noción que aparece ya tempranamente en la filosofía; así, por ejemplo, en Platón y Aristóteles, para quienes alcanzar la vida teórica —es decir, contemplativa— constituye el punto más elevado del itinerario filosófico. Siglos adelante, en la Modernidad, y en línea con un pensamiento filosófico que otorga a los sentidos una importancia fundamental en la adquisición y conformación del conocimiento, algunos sostendrán que no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos.

Pero no solamente el empirismo moderno se afianza sobre la idea de la contemplación o la comprensión del objeto que es sometido a consideración del entendimiento. Toda la filosofía ha transitado, desde sus albores, a la luz de una especie de “metafísica de la presencia”, de acuerdo con la cual el ser es entendido como “presencia permanente”, susceptible de aprehensión teórica.² Dicho en otros términos, toda la metafísica occidental se afirma sobre la posibilidad del conocimiento —claro y distinto, para decirlo con palabras de Descartes— de las partes constitutivas y últimas de la realidad; sostiene, además, que es posible “ver” o “contemplar” positivamente³ el ser y la realidad de las cosas, a través de un ejercicio de elevación del intelecto; no en vano se ha establecido desde antiguo la equivalencia del ser y el pensar,

2 Jean Grondin, *Introducción a la metafísica*, trad. Antoni Martínez Riu (Barcelona: Herder, 2006), 336.

3 Aludo al sentido de lo “positivo” como *positum*, es decir, lo que está “puesto” delante y de lo cual, por tanto, no hay duda.

o incluso se ha propuesto que todo lo racional es real y lo real es racional.

Así, pues, concluimos: si conocer es colocar al objeto conocido delante de los sentidos, o bien, si es su aprehensión racional, es imposible entonces conocer a Dios.

2. El testimonio del Pseudo Dionisio y de Anselmo

Dentro del cristianismo también se ha sostenido que es imposible aprehender la totalidad del ente divino en la retícula finita de nuestro entendimiento, y que no se puede comprender a Dios a partir del esfuerzo humano. Aunque dicha afirmación forma parte consustancial de la tradición cristiana (e incluso veterotestamentaria), suele pasar desapercibida. A continuación, mencionaré dos ejemplos de autores representativos de la teología negativa, en tanto reflexión teológica que no busca más que decir algo tan solamente aproximativo acerca de Dios: el Pseudo Dionisio y Anselmo de Canterbury.

El *Corpus Areopagiticum*, es un conjunto de escritos cuyo autor se identifica con un discípulo de San Pablo (Pseudo Dionisio, *Nombres de Dios*, III, 2), afirma haber presenciado el eclipse solar que aconteció en la muerte de Cristo (*Carta séptima a Policarpo, obispo*) y dice haber sido testigo de la muerte de María, la madre de Jesús (*Los nombres de Dios*, III, 2).

En dichos textos prevalece una idea: el universo en su totalidad, en tanto creación divina, manifiesta —pero también oculta— el ser, la unidad y la belleza de Dios; la Creación es a la vez epifanía y ocultamiento. El cosmos refleja la belleza divina, es llamado por Dios a transparentarla. La filosofía y la teología se traducen, desde este punto de vista, como pleno gozo de Dios, formulado como *ser en Dios*, *conocer a Dios*⁴ y *retornar a Dios*. El trabajo filosófico busca la unión con Dios, expresada en primer término como pu-

⁴ Como se verá más adelante, estamos ante una manera de conocer que difiere significativamente del conocimiento al que hemos aludido anteriormente.

rificación (dejar de lado cualquier obstáculo que estorba el retorno a Dios), iluminación (dejarse tomar por la luz divina) y perfección (unión con Dios).⁵

En *Teología mística*, escrito lacónico, pero de una influencia en el Medioevo sólo comparable a la de Agustín o Tomás de Aquino, Dionisio habla de Dios por vía del silencio. La brevedad del texto no es accidental, pues si de lo Divino no puede afirmarse más que negando, es poco lo que se puede hablar o escribir al respecto. En este punto específico Dionisio es claro:

Realmente cuanto más alto ascendemos, encontramos menos palabras para poder explicar las visiones de las cosas espirituales. Por ello también ahora, al adentrarnos en las tinieblas que exceden toda inteligencia, no solamente seremos parcos en palabras, sino que nos quedaremos totalmente sin palabras y sin pensar en nada (“Teología mística”, III).

Por esa misma razón, Dionisio advierte que la Escritura y el evangelio son, a la vez, extensos y brevísimos, pues en ellos Dios, Causa de todas las causas, es lacónico y elocuente, incluso callado. Dios es el Ser superior a todo cuanto existe, cuyo conocimiento está reservado únicamente para quienes se abisman en las luminosas tinieblas en las que, de acuerdo con Éx. 19.9 y 20.21, habita⁶.

Solamente cuando el iniciado en los misterios divinos logra verse libre de las cosas que se aprehenden por los sentidos, está preparado para entrar en las tinieblas luminosas y en la nube del no-saber, para

5 Gonzalo Soto Posada, *Filosofía medieval* (Bogotá, Colombia: San Pablo, 2007), 354.

6 Aquí Dionisio parece remitir a una obra anterior, *Vida de Moisés*, de Gregorio de Nisa, escrita al menos un siglo antes, y en la que el autor alude al encuentro de Moisés con Dios en el Monte Sinaí, narrado en Éxodo 19. Para De Nisa, del mismo modo que Moisés asciende al monte para encontrarse con Dios en medio de una nube de tinieblas, el creyente debe subir contemplativamente al encuentro con su Creador; pero antes (lo mismo que Moisés) es necesario purificarse (*vía purgativa*), elevar su entendimiento hacia Dios (*vía iluminativa*) hasta llegar por fin a la contemplación de las Divinas Tinieblas, lugar en el que se manifiesta, ocultándose, la Divinidad (*vía unitiva*). Al respecto véase: De Nisa *Vida de Moisés*, ed. Teodoro H. Martín-Lunas (Salamanca: Sígueme, 1993).

abismarse en lo incomprensible e invisible y unirse con Aquél que está por encima de toda inteligencia y de toda conceptualización (“Teología mística”, I, 3). Las afirmaciones (*teología catafática* o afirmativa), aclara Dionisio, se hacen con atributos, en todo caso, inadecuados a lo Divino, en tanto que están más lejos de su simplicidad y unidad. En las negaciones (*teología apofática* o negativa), por el contrario, no se admite ningún tipo de grado o intermediación, puesto que no hay lenguaje que pueda expresar afirmativamente la grandeza de Dios, que supera todo pensamiento o imaginación. Por eso, al renunciar a todo conocimiento, el iniciado se une con el Incognoscible y, justamente por el hecho de no conocer ni entender nada de él, logra comprender, paradójicamente, por encima de toda inteligencia.

El saber de Dios es, de este modo, místico; se encuentra en el ámbito de la “música callada” de la que hablaba Juan de la Cruz en el *Cántico Espiritual*, en la negación absoluta de todas las facultades físicas o incluso espirituales, según lo registra la *Nube del no saber*⁷, o en las verdades más profundas que habitan en el alma, “en lo muy interior, en una cosa muy honda, que no se sabe decir cómo es, porque no tiene letras”, como lo expresa Teresa de Jesús (“Castillo interior”, I, 7), místicos todos ellos a los que alcanza la enorme sombra del Pseudo Dionisio y que coinciden a su vez en algo que queda contundentemente expresado en la *Teología mística*: del mismo modo que Moisés, al subir al encuentro con Dios no logró verle, las cosas más sublimes y santas que puede concebir el ser humano son únicamente razonamientos hipotéticos con los que apenas se vislumbra la trascendencia divina.

Atendamos a continuación a otra expresión —según considero— de la teología negativa.

El llamado “argumento ontológico” de Anselmo de Canterbury (1033-1109) contenido en el *Proslogion* (1077) ha pasado a la pos-

7 “Lo mismo ocurre con nuestras facultades espirituales, cuando se trata del conocimiento de Dios mismo. Aunque el hombre posea gran comprensión espiritual de todas las cosas espirituales que han sido creadas, su entendimiento nunca podrá llegar al conocimiento de la verdad espiritual increada, que es Dios. Pero sí puede por el conocimiento negativo”. Anónimo, *La nube del no saber*, trad. María Paula Cañón (Buenos Aires, Argentina: Bonum, 2009), cap. 70.

teridad filosófica como una de las pruebas racionales de la existencia de Dios más célebres a la vez que discutidas. Ya en el mismo Medioevo fue rechazada por Tomás de Aquino; posteriormente, en la naciente modernidad será adoptada, con algunas modificaciones, por Descartes. Kant la refutará sin contemplaciones; pero el idealismo alemán, sobre todo Schelling y Hegel la rehabilitarán.

Si atendemos a lo que nos dice Anselmo, tendremos que la existencia de Dios no supone problema alguno para el creyente que se acerca a la Deidad confiando; pero para quien, como señala el salmo 14, se empecina en afirmar que no existe Dios, se hace necesaria una prueba mediante la cual se le persuade de que el simple hecho de pensar lo Divino exige a su vez reconocer su existencia fuera del entendimiento. Así las cosas, Dios, al ser más grande de todo cuanto pueda ser pensado, debe existir fuera del pensamiento, pues de lo contrario quedaría reducido únicamente al ámbito de lo conceptual, y ya se ha visto desde la perspectiva de la teología apofática que ningún concepto puede encerrar la totalidad de lo Divino.

Se interpreta mal a Anselmo, empero, cuando se postula que el santo posee un concepto exacto de Dios; en realidad, si se lee con detenimiento, el santo dice totalmente lo contrario: Dios es más grande de todo cuanto pueda ser pensado; la Divinidad sobrepasa el ámbito del pensamiento, de lo meramente conceptual. No existe idea nuestra de Dios que coincida plenamente con Él, ya que su ser sobrepasa infinitamente cualquier conceptualización. Como acertadamente señala Jean Grondin:

Ya puedo desarrollar yo todos los conceptos de Dios que quiera, que Dios será aún mayor que todos mis pobres conceptos, porque los excede a todos. Como ese Dios que trasciende todos mis conceptos es más o mejor (*majus, melius*) si existe, entonces Dios existe, por más que yo carezca de todo concepto adecuado sobre él.⁸

8 *Introducción a la metafísica*, 150.

En sentido estricto, Anselmo no tiene pretensiones de penetrar la “esencia” de Dios. Al contrario, establece que tal cosa es imposible. En realidad, antepone la fe a la razón, o, por mejor decir, la fe de Anselmo busca comprender lo que ya cree. Es importante tener esto presente, pues a menudo se circunscribe el argumento ontológico al ámbito abstracto de una racionalidad alejada del suelo nutricional de la experiencia religiosa, cuando en realidad, y esto no es una apreciación marginal, habría que detenerse en el hecho de que el *Proslogion* no es un tratado de filosofía, sino una ferviente oración de alguien inundado en amor. Su teología es expresión de una fe transformante que se nutre del amor divino.

Hasta aquí estos dos breves ejemplos de una tradición mística que recorre gran parte de la historia del cristianismo. De ellos se desprende una *episteme* que está lejos del conocimiento positivo que coloca el objeto por conocer delante de la mirada o del entendimiento, logra aprehenderlo de manera adecuada y acaba por dominarlo. No hay en la epistemología teológica negativa un conocimiento indubitable de las realidades a las que quiere aludir. Por el contrario, hay un reconocimiento de que todo hablar teológico posee una reserva de sentido ante aquellas cosas de las que se puede hablar únicamente de manera simbólica. El conocimiento teológico es, ante todo, conocimiento amoroso e inefable. Por eso, y porque el símbolo “da que pensar” (Ricoeur) es que considero que la epistemología teológica se verá enriquecida si considera el símbolo y la mística como *locus* teológico.

Gustavo Gutiérrez⁹ ve en la obra de Juan de la Cruz, cinco características que pueden servir para articular actualmente el lenguaje de la teología; esos distintivos podrían extenderse a la teología simbólica y mística en su totalidad. A continuación, mencionaré dos, destacándolos en la obra teológico-místico-poética de Ernesto Cardenal, para ejemplificar con ella un lenguaje teológico-simbólico que hunde sus raíces en la experiencia latinoamericana.

En primer lugar, la teología negativa nos habla de *la gratuidad del amor de Dios*, cuya única muestra tangible es el amor humano,

9 *La densidad del presente*, Nueva Alianza 180 (Salamanca: Sígueme, 2003).

que se despliega, además, como belleza, pero también como contradicciones. El Dios de la teología negativa o teología mística es el que se muestra en la vida amorosa y en el sufrimiento del crucificado. En segundo lugar, la teología negativa tiene un particular *lenguaje*, poético y simbólico, que le permite desde esta teología, hablar y escribir artísticamente acerca del Misterio.

3. Epistemología teológica, poesía y amor balbuciente: Ernesto Cardenal

De las manifestaciones artístico-teológico-poéticas contemporáneas, la de Ernesto Cardenal destaca, como muy pocas, esa experiencia de amor y unión con todas las demás cosas y que, como anhelo de libertad, se eleva cual tonada cósmica a una Belleza cuya manifestación acaece de múltiples maneras, pero que es siempre expresión de un cántico universal amoroso.

La vida es experiencia de la Belleza, que se plasma en el campo, en la naturaleza y en las muchachas; especialmente en las muchachas, novias y amigas de juventud a las que Cardenal dedicó hermosos epigramas, en los que se mezcla el enamoramiento con el sentimiento inefable que aturde y enmudece al que contempla lo Bello. Esto puede verse, por ejemplo, en el epigrama dedicado a Myriam, cuya belleza, a decir de Cardenal mismo, se sobrepasaba a sí misma, y a quien compuso el poema, después de verla mientras entraba, o quizás salía, de la misa de las doce:

*Ayer te vi en la calle, Myriam, y
te vi tan bella, Myriam, que
(¡Cómo te explico qué bella te vi!)
Ni tú, Myriam, te puedes ver tan bella ni
imaginar que puedas ser tan bella para mí.
Y tan bella te vi que me parece que
ninguna mujer es más bella que tú
ni ningún enamorado ve ninguna mujer*

*tan bella, Myriam, como yo te veo a ti
y ni tú misma, Myriam, eres quizás tan bella
¡porque no puede ser real tanta belleza!
Que como yo te vi de bella ayer en la calle,
o como hoy me parece, Myriam, que te vi.¹⁰*

Pero la experiencia de lo Bello no es en Cardenal arrobamiento abstracto, ni negación de lo terrible; por el contrario, es manifestación concreta de las cosas bellas en este mundo, con sus contradicciones. Justamente, en virtud de ello, es indisoluble con la realidad de un pueblo que, subyugado por el opresor, sueña y lucha por la liberación; libertad cuya realización redundará en alegría, en unidad e igualdad, y cuyo gozo sólo es comparable con el desposorio de los amantes, como puede leerse en el epigrama dedicado a Adelita Marengo:

*Tal vez nos casemos este año
amor mío, y tengamos una casita.
Y tal vez se publique mi libro,
O nos vayamos los dos al extranjero.
Tal vez caiga Somoza, amor mío.¹¹*

Tan unidas están experiencia misteriosa de enamoramiento — con sus deleites, pero también con sus desengaños— y liberación, que Cardenal escribe en su epigrama a Claudia, luego de enterarse que ella lo abandonaba por otro amante:

*Me contaron que estabas enamorada de otro
y entonces me fui a mi cuarto
y escribí este artículo contra el Gobierno
por el que estoy preso.¹²*

10 *Antología* (San José, Costa Rica: EDUCA, 1982), 42s.

11 Cardenal, 50.

12 Cardenal, 45.

El amor y la liberación, la unión mística de los amantes —y todos somos amantes— y el triunfo sobre las fuerzas diabólicas que pretenden separar, aparecen plasmados de manera indisoluble en las estrofas de Cardenal, que describen que todo mal humano es pasajero, mientras que sólo el amor permanece hasta la eternidad.

La belleza humana es, a su vez, reflejo de la belleza de todas las cosas que existen, y el amor humano es reflejo del amor de Dios que lo impregna todo, y que también permanece en lo más profundo del alma. Lo natural, lo cósmico, lo político, lo histórico y lo teológico aparecen en la mística de Ernesto Cardenal no como elementos aislados o independientes, sino a la manera de planos que se entrecruzan, que fluyen y confluyen formando un todo orgánico, gobernado por el amor.¹³ Sus versos no proveen consuelo metafísico alguno; por el contrario, la realización plena de la unión mística solamente será posible cuando se restablezca la armonía que ha sido desintegrada por la injusticia y la opresión. Por eso, junto con la exaltación contemplativa de la belleza, hay también lugar para la voz que clama por justicia, tal como queda evidenciado en los *Salmos*; así por ejemplo:

Escucha mis palabras oh Señor
Oye mis gemidos
Escucha mi protesta
Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores
Ni partidario de su política
Ni te influencia la propaganda
*Ni estás en sociedad con el gánster.*¹⁴

El amor que envuelve al universo se expresa en la justicia, la vida y la luz, como queda claro en “El prólogo al evangelio de Juan”, en el que los habitantes de Solentiname comentan con acierto que el amor está en lucha constante contra la maldad de la injusticia y la

13 María Ángeles Pastor Alonso, “Los Primeros Poemas Históricos de Ernesto Cardenal.”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, núm. 15 (1986): 187.

14 *Salmos* (Managua, Nicaragua: El Pez y la Serpiente, 1975), 13.

opresión, e interpretan la encarnación del Verbo como el momento en que la palabra de Dios se ha convertido ahora en pueblo, ya que “el pueblo es el que hace la obra de Dios”.¹⁵

De esta manera, estamos ante una epistemología según la cual, las obras del amor son humanas y divinas a la vez, y se expresan mística, simbólica y metafóricamente. El amor, pues, es algo intermedio entre lo humano y lo divino. Ese amor al que inunda y desborda la mística de Ernesto Cardenal, al cual le canta y le escribe sus más encumbrados poemas y su más ardiente prosa, es el amor del cual habla balbucientemente la teología.

Creo, finalmente, que rescatar la espiritualidad de la teología negativa debe servir para que los creyentes consideremos que toda teología no es más que un esfuerzo balbuciente por tratar de decir algo de Dios. En un contexto como el actual, inserto en la pretensión de un lenguaje claro y unívoco, realidad que también afecta a la teología, no está de más recordar las palabras de Gottfried Bachtl, que rescata Juan José Tamayo-Acosta: “en un mundo que encuentra un gran placer en la palabra sin fin y todo lo reduce a eso, Dios ha perecido en la locuacidad de sus testigos”.¹⁶

Esto que digo, por supuesto, no es en absoluto nuevo; ya lo había señalado San Agustín de Hipona con palabras mucho más bellas: “si le comprendes no es Dios. Hagamos piadosa confesión de ignorancia más que temeraria confesión de ciencia” (“Sermón 117”, 5).

15 Queda fuera de esta reflexión, aunque no por considerarlo de menor importancia ni mucho menos, la manifestación de Dios en Jesús, el Cristo, tal como la testifica la Escritura. El tema requeriría ser desarrollado por extenso en otro momento. Al respecto es significativa la pregunta, en el evangelio, de Felipe a Jesús, así como la respuesta del mismo Señor (Jn. 14.8-9). Desde el cristianismo afirmamos que la manifestación de Dios acaece definitivamente en Jesucristo.

16 *Nuevo paradigma teológico* (Madrid: Trotta, 2004), 205.

Bibliografía citada

- Álvarez, Manuel Ortega. “‘A Dios nadie le vio jamás’: Espiritualidad y teología negativa en el contexto actual”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, núm. 2 (el 26 de julio de 2021): 99–112. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/216>.
- Anónimo. *La nube del no saber*. Traducido por María Paula Cañón. Buenos Aires, Argentina: Bonum, 2009.
- Cardenal, Ernesto. *Antología*. San José, Costa Rica: EDUCA, 1982.
- . *El evangelio en Solentiname*. 2a ed. Pedal 44. Salamanca: Sígueme, 1976.
- . *Salmos*. Managua, Nicaragua: El Pez y la Serpiente, 1975.
- De Canterbury, San Anselmo. *Proslogion*. Editado por Judit Ribas y Jordi Corominas. Clasicos del pensamiento 127. Madrid: Tecnos, 1998.
- De Jesús, Santa Teresa. *Obras completas*. Editado por Tomás Álvarez Fernández. 18a ed. Maestros espirituales cristianos 1. Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- De la Cruz, San Juan. *Obras completas*. Editado por Eulogio Pacho. 10a ed. Burgos: Monte Carmelo, 2007.
- De Nisa, San Gregorio. *Vida de Moisés*. Editado por Teodoro H. Martín-Lunas. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*. Traducido por Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2006.
- Gutiérrez, Gustavo. *La densidad del presente*. Nueva Alianza 180. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Javierre, José María. *Juan de la Cruz: un caso límite*. El rostro de los santos 14. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Lutero, Martin. *Obras*. Editado por Teófanos Egido. 4a ed. El peso de los días 1. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Moltmann, Jürgen. “Teresa de Ávila y Martín Lutero. La vuelta a la mística de Cristo en Teresa de Ávila”. *Selecciones de Teología* 22, núm. 88 (1983). <https://seleccionesdeteologia.net/>.

- Pastor Alonso, María Ángeles. “Los Primeros Poemas Históricos de Ernesto Cardenal.” *Anales de Literatura Hispanoamericana*, núm. 15 (1986): 187–98. <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/issue/view/ALHI868611>.
- Pseudo Dionisio Areopagita. *Obras completas*. Editado por Teodoro H. Martín. Clasicos de espiritualidad 21. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- San Agustín. *Obras completas de San Agustín*. Traducido por Amador Del Fueyo y Pío De Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.
- Soto Posada, Gonzalo. *Filosofía medieval*. Bogotá, Colombia: San Pablo, 2007.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2004.

El método de la teología práctica en la formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe

El trinomio *práctica-teoría-acción* como hilo
conductor de la praxis cristiana

Angel Eduardo Román-López Dollinger

1. Introducción

En este artículo se busca, de forma condensada, analizar críticamente la dinámica del método de la teología práctica en los procesos de formación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe, con el fin de confirmar que en cualquier campo científico los métodos no son instrumentos de trabajo totalmente terminados, ni mucho menos mágicos, sino orientaciones estructuradas para facilitar acceder al objeto de estudio de una disciplina o área disciplinaria. Por esta razón, la fortaleza de los métodos no depende tanto de que tenga estructuras rígidas, sino en su capacidad para potenciar la creatividad científica.

En la teología práctica latinoamericana, como área disciplinaria de la teología, el método que ha prevalecido en las últimas décadas es el propuesto por la teología latinoamericana de la liberación

y que se conoce como *circularidad hermenéutica*. Sin embargo, como veremos más adelante, la circularidad hermenéutica solo se refiere a la parte teórica o interpretativa del método. Esto lo percibieron las primeras personas representantes de la teología de la liberación, por eso pusieron énfasis en que la teoría teológica es un acto segundo, ya que antes del discurso teológico debe existir una práctica cristiana específica y, después de él, debe haber una acción cristiana transformadora. Por lo tanto, el método está compuesto del trinomio *práctica-teoría-acción*, donde la circularidad hermenéutica se encuentra en el segundo eslabón del trinomio. Según lo anterior, la dinámica del método de la teología práctica se puede sintetizar en tres etapas: 1) momento pre-teológico o de la confrontación con la realidad, 2) momento teológico o del conocimiento teórico y 3) momento pos-teológico o de la transformación de la realidad.

Estos tres momentos los abordaremos sobre la base de algunas reflexiones relacionadas con los desafíos epistémicos del método y con los procesos históricos que permitieron su formación consolidación y desarrollo en Latinoamérica y El Caribe. Esperamos que estas reflexiones despierten el interés por esta temática en las personas vinculadas a la formación teológica superior latinoamericana y caribeña en el área de la teología práctica.

2. Desafíos metodológicos en la formación teológica

Al iniciar estudios teológicos superiores, es común que algunas personas, especialmente las que provienen de contextos cristianos conservadores, tengan dificultad para trabajar con métodos científicos. Posiblemente, esto obedece a que, como en toda disciplina, en las ciencias teológicas hay círculos académicos que durante el proceso de formación ponen el énfasis en la racionalidad científica y descartan el conocimiento empírico inherente a las experiencias de las personas que se forman. Esto es significativo para la edu-

cación teológica, sobre todo para la teología práctica, porque al descartar esas experiencias, también se excluyen las subjetividades vinculadas a los valores culturales, percepciones sobre la fe y diversas formas de espiritualidad.

Según lo anterior, parece que la educación teológica se enfrenta a un problema fundamentalmente metodológico: ¿Cómo vincular coherentemente la teoría teológica –fundamentada en procesos racionales y lógicos– con los hechos que experimentan en sus contextos las personas que se constituyen en actoras de la formación teológica? En el fondo de esta dificultad metodológica se encuentra el antagonismo tradicional entre conocimiento científico y fe cristiana, lo cual ha generado polarización entre algunos sectores cristianos conservadores y ciertos círculos académicos excesivamente racionales, lo cual obviamente se refleja en los procesos de formación. Es así como, desde su propia perspectiva, los grupos cristianos y los académicos, son recelosos de la educación teológica, “ya sea porque no se vincula a la experiencia de fe de sus comunidades, o porque no responde a los criterios o dogmas de racionalidad académicos que exige un gremio de profesionales”¹.

Lo anterior refleja la importancia que tiene para la educación teológica implementar métodos disciplinarios que sean flexibles, dinámicos y que logren vincular coherentemente la experiencia empírica con el conocimiento académico. Es en medio de estas tensiones entre teoría y práctica que se dan en los procesos de formación teológica superior, donde analizamos la relevancia y pertinencia del método de la teología práctica latinoamericana. Ahora bien, antes de abordar el tema propiamente metodológico, es importante hacer algunas aclaraciones sobre el papel de la objetividad y la neutralidad en el ejercicio científico, esto es, en los procesos de construcción de conocimiento teológico crítico.

1 Elisabeth Cook *et al.*, eds., *Informe de Investigación: Relevancia sociopolítica de la formación teológica de la UBL en América Latina y El Caribe. Estudio empírico del modelo educativo de la UBL según las percepciones de personas egresadas* (San José: UBL, 2020), 21.

2.1 *La objetividad científica*

Una dificultad metodológica en el ámbito científico y académico es el énfasis excesivamente racional en los procesos de construcción de conocimiento. En el caso de las personas que se forman en universidades teológicas, las dificultades que provienen de la racionalidad académica se van superando durante el proceso de formación. Sin embargo, en el caso del gremio académico es más difícil superar esta situación, pues para algunas de estas personas la objetividad y neutralidad implica reducir al máximo los factores subjetivos, tanto personales como colectivos, que forman parte de los fenómenos que estudian las ciencias teológicas.

Aquí es importante señalar que la identidad científica de las ciencias sociales y humanas depende de su objeto de estudio, el cual está formado precisamente por diferentes factores objetivos y subjetivos. En el caso de las ciencias teológicas, las cuales tienen como objeto de estudio la revelación de Dios en la historia humana, es claro que esa revelación se manifiesta en realidades específicas, las cuales están atravesadas por situaciones socio-económicas, políticas y religiosas objetivas, así como por formas de comprender la vida y los valores éticos y religiosos vinculados a la Biblia, la tradición y la identidad eclesial. Es en esta esfera subjetiva donde la fe y la espiritualidad cuentan con ciertos “bienes intangibles como la solidaridad, la justicia social, la cooperación, los lazos afectivos”². Por esa razón, el ejercicio teológico, especialmente en el área de la teología práctica, tiene la tarea de integrar creativamente esos factores objetivos y subjetivos. Asimismo, en el caso de las personas teólogas del ámbito académico, es importante tomar en cuenta que la fe y la espiritualidad cristiana, tanto propia como colectiva, no limitan la objetividad científica, sino la enriquecen.

Sobre el papel de la objetividad en las ciencias teológicas cabe preguntarnos qué expectativas tenemos de esa objetividad y cuál es el uso propiamente académico de ella. Este cuestionamiento

2 Leonardo Boff, “Volver a la ‘normalidad’ es autocondenarse”, *Servicios Koinonia*, 2020.

posiblemente nos muestre que la actividad científica en ciencias teológicas –así como en otras ciencias– necesita moverse entre la subjetividad y la objetividad. De hecho, el producto teórico de toda ciencia es tanto objetivo como subjetivo. Es objetivo, porque se trata de conocimiento de la realidad que se construye a partir de un método y se presenta de forma sistemática. Es subjetivo, porque es conocimiento que se interpreta y comprende, tanto por la persona teóloga que lo produce, como por las personas a las que se dirige. Esta doble dimensión del conocimiento se expresa mejor en la hermenéutica, según la cual: “Toda expresión de significado [...] se puede identificar desde una perspectiva doble, como acontecimiento material y como una objetivación inteligible de significado³.”

En consecuencia, y tomando prestada la propuesta de Paul Ricoeur, las ciencias teológicas requieren “de una subjetividad *implícada*, implicada por la objetividad que se espera”⁴. Es a partir de esa subjetividad implicada que la teología práctica construye un discurso teológico reflexivo, con el cual espera tener impacto en los grupos sociales y sus problemas contextuales. En otras palabras, el producto de la objetividad teológica en la teología práctica y la subjetividad implicada que le acompaña, se debe reflejar en un discurso propiamente teológico que hace referencia a lo que Ricoeur denomina una *subjetividad de reflexión*⁵.

2.2 La neutralidad científica

Otro aspecto vinculado a la objetividad científica es la neutralidad que se ha querido adjudicar a la investigación en diferentes disciplinas. Este factor ha sido decisivo para que ciertos gremios

3 Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona: Península, 1985), 35s.

4 Paul Ricoeur, *Historia y verdad*, trad. Vera Waksman (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015), 30.

5 Ricoeur, *Historia y verdad*, 30.

académicos determinen qué es científico y qué no lo es. Tal neutralidad puede constituirse en un dogma muy difícil de superar, en algunos casos tan difícil como el conservadurismo religioso, pues obliga a depender de los valores éticos que ese gremio representa y que, por eso mismo, se aleja de lo que denominan neutralidad. De hecho, los seres humanos no somos neutrales, pues siempre asumimos una forma de pensar el mundo, un lenguaje para explicarlo, un sistema de valores para posicionarnos frente a él y un procedimiento específico para obtener el resultado esperado de nuestra experiencia consciente en el mundo.

Estos aspectos no solo se vinculan a los paradigmas positivista, fenomenológico o sociocrítico que se emplean en las ciencias sociales, sino también se relacionan con los enfoques (sesgos) históricos, epistemológicos, sociológicos, filosóficos, hermenéuticos o religiosos que asumen las personas que representan esas disciplinas. Por esa razón, en las ciencias teológicas, introducir nuevas formas de comprender y practicar la objetividad y neutralidad científica implica hacer rupturas epistemológicas y metodológicas, lo cual también significa practicar la duda científica radical y así romper con las verdades absolutas establecidas por ciertos gremios académicos⁶.

La científicidad de una ciencia no debe fundamentarse en tal neutralidad, sino en la responsabilidad que las personas representantes de una disciplina asumen al proyectar una noción particular de la realidad (perspectiva ontológica), al desarrollar formulaciones conceptuales específicas de sus teorías (perspectiva epistemológica) y, sobre todo, al optar por un sistema organizado y estructurado que le permita vincular coherentemente las teorías formuladas con la respectiva noción de la realidad (perspectiva metodológica).

Ahora bien, las perspectivas anteriores no se aplican en un laboratorio cerrado, donde se tiene todo —o casi todo— controlado. En las ciencias humanas y sociales esas perspectivas se aplican en la

6 Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva* (México, D.F.: Grijalbo, 1995), 180.

realidad social y medioambiental, donde sus componentes o especificidades no se pueden controlar y donde el objeto y los sujetos de estudio son diversos y están en constante transformación. Por esa razón, la responsabilidad científica de una disciplina no depende solamente de la ética individual de quien investiga, ni del gremio que representa, ni siquiera de su supuesta neutralidad, sino de los sujetos implicados en el acto investigativo y de sus subjetividades, ya que estos sujetos son quienes actúan dentro de esa realidad. Es así como la ciencia pasa de una ética individual –y en algunos casos individualista– a una ética colectiva que, con sus resultados científicos, promueve el compromiso político y la acción transformadora frente a los desafíos de la realidad social, cultural y ecológica del mundo.

Lo que se ha planteado hasta este momento refleja la importancia de contar con un método teológico que sea capaz de vincular coherentemente el objeto de estudio de la teología práctica con la construcción de conocimiento crítico orientado a promover procesos de transformación social, cultural, política y religiosa. En el siguiente apartado abordamos precisamente algunos elementos relacionados con la formación del método de la teología práctica latinoamericana.

3. Formación del método de la teología práctica latinoamericana

Antes de abordar el método clásico expuesto por la teología latinoamericana de la liberación y denominado circularidad hermenéutica, es importante tomar en cuenta que, formalmente, este método no es, como muchas veces se cree, una producción puramente latinoamericana, ni tampoco se desarrolla como un producto único de la teología, mucho menos de la teología de la liberación. Este método es un constructo histórico, cuyo desarrollo teórico se da en el campo de la filosofía y su aplicación en el campo de la teología práctica europea.

3.1 El método teológico como constructo filosófico

En términos formales, es decir, desde los principios y estructuras lógicas que rigen el pensamiento, la base del método de la teología práctica latinoamericana se encuentra en la filosofía hermenéutica y, sobre todo, en el denominado círculo hermenéutico. Aunque el círculo hermenéutico fue expuesto inicialmente por Friedrich Schleiermacher y posteriormente por Wilhelm Dilthey, sus mayores exponentes para la filosofía son Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer.

En la propuesta hermenéutica de Dilthey, el círculo hermenéutico no se reduce a un método de comprensión aplicado solo a textos, sino que se abre a conectarse con la totalidad de la experiencia humana que se da en un mundo práctico⁷. Para Heidegger, los elementos centrales del círculo hermenéutico son la pre-comprensión, el texto y la comprensión, los cuales se encuentran vinculados al concepto del *Dasein* (estar ahí), según el cual todo conocimiento se comprende e interpreta por la posibilidad que tenemos de *estar-en-el-mundo* y de *relacionarnos-con-el-mundo*, lo que también implica que el sujeto no construye conocimiento de forma individual, sino en relación con otros sujetos y con su entorno. Según Heidegger, el *estar ahí* tiene implicaciones tanto objetivas como subjetivas⁸. Gadamer afirma que la base fundamental de la comprensión es la pre-comprensión del conocimiento, la cual existe históricamente como unidad de sentido acabada y en la que influye no solo la interacción de la persona con esa unidad de sentido, sino también la tradición de conocimientos y prejuicios que forman parte de ella⁹.

7 Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1990).

8 Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 3a ed. (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2008), cap. 32.

9 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, 5a ed. (Salamanca: Sígueme, 1993); *Verdad y método II* (Salamanca: Sígueme, 1998). Es importante señalar la crítica que Jürgen Habermas hace a la afirmación de Gadamer sobre la tradición es un proceso de comunicación acabado. Para Habermas esa afirmación esconde el problema que dicha tradición genera al convertirse en un instrumento ideológico de control y dominio: Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Berlín: Suhrkamp, 1970).

3.2 *El método teológico como práctica pastoral*

El método teológico es producto de la sistematización de diferentes experiencias pastorales y acciones cristianas de la mitad del siglo XX, donde sobresale su incorporación en la pastoral católica de la *Juventud Obrera Cristiana de Bruselas* (JOC) por parte del cardenal Joseph Cardijn. Bajo el nombre de *revisión de vida*, el método tenía como objetivo que la juventud obrera reflexionara sobre su situación actual y que actuara para transformarla para encontrar sentido a su vida en medio de un mundo que sufría los efectos de las guerras en Europa¹⁰. Consistía en observar críticamente la propia realidad (*ver*), reflexionarla a la luz de la fe cristiana (*juzgar*) y generar procesos de cambio personal y colectivo (*actuar*). De hecho, en una Carta Encíclica del año 1961, el papa Juan XXIII explica los elementos que componen este método de la pastoral católica:

Ahora bien, los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios; y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y obrar¹¹.

Por su parte, desde la experiencia protestante, y sobre todo en la *Segunda Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias* (CMI) celebrada en Evanston, Illinois, en el año 1954, también se percibe el esfuerzo de reflexión teológica orientado a encontrar un método

10 Juan José Tamayo-Acosta, *Presente y futuro de la teología de la liberación* (Madrid: San Pablo, 1994), 16. El método se sigue empleando en los ejercicios espirituales prácticos para jóvenes que promueve la Juventud Obrera Cristiana en diferentes partes del mundo. Véase José María Rubio, *La revisión de vida. Un método para la acción y para la espiritualidad cristiana* (Estella: Verbo Divino, 2006).

11 *Carta Encíclica del Papa Juan XXIII "Mater et magistra", sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana* (Vaticano, 1961), 236.

que permita vincular activamente la fe cristiana con los problemas de injusticia que se viven en el mundo. El método teológico que propone la asamblea del CMI y que influenciará la teología protestante de esa época, se compone de tres pasos: “introducción teológica, exposición sociológica, consecuencias pastorales”¹². Aunque este modelo metodológico pone la teología como acto primero, está orientado a promover la responsabilidad cristiana y el compromiso con la construcción de la paz en el mundo, lo cual implica “buscar también la justicia. Y esto significa hablar y actuar a favor de los que tienen hambre y viven en condiciones que toman a burla la dignidad humana”¹³.

Sin embargo, aunque el método teológico es un constructo histórico que se va formulando en el ámbito de la teología práctica católica y protestante, el acontecimiento que marcó profundamente su aplicación en la teología latinoamericana fue la Constitución *Gaudium et Spes* (GS) formulada al finalizar el Concilio Vaticano II en 1965¹⁴. Este Documento plantea las bases de un método empírico-teológico orientado a la actualización o *aggiornamento pastorale*, el cual formaba parte del llamado al *aggiornamento de la Iglesia* propuesto por Juan XXIII. Un aspecto interesante de esta propuesta es que la comisión encargada de redactar el documento final evitó adoptar una postura teológica católica, con el fin de dejar claro que los desafíos cada vez más complejos de nuestras sociedades interpelan al cristianismo mundial y, por ello, un método teológico no debe estar al servicio de una iglesia, sino al servicio de la humanidad¹⁵.

Es así como se sientan las bases para la implementación de un método teológico que fomenta el compromiso social cristiano frente a los desafíos del mundo. Hay que tomar en cuenta que tanto el Concilio Vaticano II como la Asamblea del CMI se realizaron

12 Eduardo J. Ortiz, *Protestantismo y liberación* (Bilbao: Mensajero, 1978), 39.

13 Ortiz, *Protestantismo y liberación*, 41.

14 Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* (Vaticano, 1965).

15 Marcos G. McGrath, “La génesis de ‘Gaudium et Spes’”, *Revista Mensaje* 15, n.º 153 (1966): 501s.

y reflexionaron desde la perspectiva de las sociedades europeas y de los países industrializados, pero sus repercusiones teológicas y pastorales se llegaron a sentir con vigor en todo el mundo y, especialmente, en el contexto latinoamericano.

Aunque el método teológico de la circularidad hermenéutica tiene su origen en Europa, su presencia en la teología y pastoral latinoamericana se da a través de diferentes conferencias eclesiales –católicas y protestantes– y gracias a los aportes científicos de representantes de la teología local. Este método fue el instrumento de trabajo que acompañó al nuevo movimiento teológico que rápidamente se instaló en Latinoamérica y que luego se llegaría a conocer como teología de la liberación. Sin embargo, como práctica cristiana, ya estaba presente en Latinoamérica desde los años 1930, por medio de los movimientos de la *Acción Católica* y, sobre todo, a través de los programas de la JOC extendidos por el mundo¹⁶. Por esa razón, a pesar que en la filosofía y en la teología tradicional el método surge como problema teórico y, como tal, intenta dar respuestas teóricas sobre la realidad, en Latinoamérica se da una ruptura o conversión epistemológica al convertir el problema teórico en un problema práctico, lo cual permite que la teología se constituya en una *praxis de liberación*, es decir, en un instrumento práctico que permita transformar la realidad social y no solo comprenderla o interpretarla.

4. Componentes del método teológico latinoamericano

En la teología latinoamericana la circularidad hermenéutica está completamente al servicio de la pastoral o de la práctica cristiana. Por esa razón, es de suma importancia para la formación teológica, especialmente en el área de la teología práctica. A diferencia de

16 José Ignacio Saranyana y Carmen José Alejos-Grau, *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)* (Madrid: Iberoamericana, 2002), 205-207.

otras ciencias teóricas, como la filosofía o la teología sistemática¹⁷, la teología práctica no necesita un método que se base solamente en teorías o *ideas puras*¹⁸ previamente establecidas, sino que se involucre con las experiencias personales y comunitarias –objetivas y subjetivas– de los contextos en los que quiere incidir transformadoramente. La circularidad hermenéutica le asegura a la teología práctica ese requerimiento metodológico.

La circularidad hermenéutica está formada por la unidad indisoluble y dinámica de los siguientes tres elementos: *práctica-teoría-acción*. Estos elementos también se pueden considerar momentos de la producción teológica. El primero de ellos implica *confrontarse con la realidad*. El segundo se refiere a la *reflexión teórica*. El tercer momento representa la *transformación de la realidad*. Estos momentos o etapas del método son claves para que la teología práctica pueda validar su estatus científico frente a la teología en general y frente a otras ciencias¹⁹.

El hecho de que el método inicie en la *confrontación con la realidad* permite que, durante el proceso de reflexión teológica, surjan en la persona teóloga algunas sospechas de tipo intuitivo, ideológico y teológico, las cuales le ayudarán a comprender e interpretar las situaciones concretas que se experimentan en esa realidad. Estas sospechas son de carácter epistemológico y se convierten en el punto de partida de un método fiable para la *praxis de liberación*. Este postulado ha sido

17 Un ejemplo metodológico importante en la teología sistemática es el *método de la correlación* de Paul Tillich, a través del cual la *teología apologética* busca responder desde la fe (respuestas teológicas) a preguntas existenciales del ser humano (preguntas filosóficas) en su propia cultura (contexto histórico actual). Paul Tillich, *Teología sistemática I: La razón y la revelación. El ser y Dios Nuevo* (Barcelona: Ariel, 1972).

18 Como ideas puras nos referimos a las representaciones no-empíricas de la razón, las cuales, según la filosofía, son producto del acto cognitivo humano, el que a su vez está vinculado a los tres elementos tradicionales que son objeto de estudio en la metafísica: alma, mundo y Dios. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (México: Fondo de Cultura Económica - Universidad Autónoma Metropolitana, 2009); Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. Alexis Padrón Alfonso (Madrid: Verbum, 2020).

19 Sobre la validez del estatus científico de la teología práctica, consultar: Ángel Eduardo Román-López Dollinger, “La teología práctica como constructo histórico: Hacia una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): 54-61.

fundamental para la teología de la liberación y Juan Luis Segundo lo resumió de la siguiente forma: “todo lo que tiene que ver con las ideas está íntimamente relacionado [...] con la presente situación social”²⁰.

La parte formal o disciplinaria del método se encuentra en el segundo momento, el de la *reflexión teórica*, la cual se compone de tres mediaciones: socio-analítica, hermenéutica y práctica. Estas mediaciones son las que en el contexto de la práctica pastoral y, específicamente en las comunidades cristianas de base, se conocen como *ver, juzgar y actuar*. Aquí es importante señalar que la *mediación socio-analítica* no implica limitar el análisis a la sociología, o peor aún, a una teoría sociológica específica, algo recurrente en algunos círculos teológicos. Se trata más bien de hacer un análisis de la realidad social con la que nos confrontamos en el paso anterior, a través de los instrumentos científicos o enfoques disciplinarios que mejor se adapten al tipo de situación que se espera transformar o superar. Los resultados de ese análisis se interpretan a la luz de las ciencias bíblicas o teológicas, lo cual constituye la *mediación hermenéutica*. Con los resultados de ese proceso se construyen líneas pastorales o estrategias de acción para la posterior transformación de la realidad, lo cual corresponde a la *mediación práctica*²¹.

El tercer momento del método, el de la *transformación de la realidad*, es evaluativo, no solo porque aquí se verifica la eficacia del método, sino sobre todo porque está compuesto por acciones pastorales y procesos transformadores orientados a la construcción de sociedades justas y equitativas, donde los seres humanos podamos

20 Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología* (Buenos Aires: C. Lohlé, 1975), 12.

21 Algunos estudios recientes sobre la circularidad hermenéutica, en perspectiva de la educación teológica superior, son los siguientes: Sara Baltodano Arróliga, “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”, *Vida y Pensamiento* 40, n.º 1 (2020): 99-122; Ángel Eduardo Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”, en *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, ed. por Ángel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza (La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2016), 83-110; Lothar Carlos Hoch, “Reflexiones en torno al método de la teología práctica”, en *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, ed. Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3a ed. (Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2011), 74-90.

vivir en armonía, respetando nuestras culturas y nuestro entorno. Esto es precisamente lo que se denomina *praxis de liberación*.

El método se ha denominado circularidad hermenéutica, pero su comportamiento tiene más bien una forma de espiral ascendente, donde cada una de sus etapas o momentos se repiten, pero en un nivel cada vez más complejo de abstracción y de propuestas para la acción. Es decir, inicia en la realidad, pasa a la reflexión y luego regresa a la realidad de forma transformadora. Esta nueva realidad, que se encuentra en un nivel diferente al de la etapa que surgió, se constituye ahora en la nueva realidad, con sus respectivos desafíos, a partir de la cual se hace una nueva reflexión teológica. Este proceso se repite constantemente, pues tanto la realidad social como las percepciones que se tienen de ella no son procesos estáticos, sino dinámicos, los cuales siempre ofrecerán nuevos desafíos a la teología. Por esa razón, la validez de todo el proceso metodológico requiere de dos condiciones:

La primera es que las preguntas que surgen del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y del mundo en general. [...] La segunda condición está íntimamente ligada con la primera. Si la teología llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por de pronto, termina el círculo hermenéutico²².

Es así como se postulan las bases teóricas de un método teológico orientado a la transformación social *en y desde* la perspectiva latinoamericana, ya que todo proceso de transformación “no pertenece tanto al contenido sino al método usado para hacer teología frente a nuestra realidad”²³.

Lo que hemos reflexionado hasta aquí, refleja la relevancia del método teológico para la teología práctica y, en el caso de la educación

22 Segundo, *Liberación de la teología*, 13.

23 Segundo, *Liberación de la teología*, 13.

teológica superior, la importancia que tiene formar personas con la capacidad de manejar instrumentos metodológicos que les permitan desarrollar proyectos o programas pastorales coherentes con las necesidades de sus comunidades y orientados a construir sociedades justas y equitativas. Revisaremos ahora cómo funcionan los tres momentos del método teológico de la teología práctica latinoamericana.

4.1 Primer momento: confrontación con la realidad

En el ámbito de la teología práctica, antes de elaborar un discurso teológico es necesario confrontarse con la realidad social. Esto es compatible con la siguiente afirmación de la teología de la liberación: “El primer paso hacia la teología es pre-teológico”²⁴. Es en la confrontación con la realidad que surgen las preguntas teológicas y no tanto de discursos teóricos pre-concebidos. El primer momento del método es central para el análisis propiamente teológico. No obstante, es necesario que en él estén presentes por lo menos tres elementos: experiencias contextuales, sospechas reflexivas y acciones de resistencia.

- Experiencias contextuales

Las experiencias contextuales de las personas y comunidades sociales son la materia prima del quehacer teológico latinoamericano y también son la base para comprender e interpretar la manifestación de Dios en la historia de nuestras sociedades. Este aspecto empírico-analítico permite identificar, describir e interpretar mejor el objeto de estudio de la teología práctica. Es decir, es fundamental acompañar a las personas y comunidades en sus contextos específicos; recuperar y visibilizar sus diversas experiencias, necesidades y desafíos; potenciar su capacidad de enfrentar y superar situaciones adversas. Asimismo, es importante tener presente que esas experiencias personales y colectivas, por muy pequeñas que parezcan,

²⁴ Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación* (Madrid: Paulinas, 1986), 32.

reflejan una totalidad social e histórica que puede orientarse hacia la práctica de la justicia y el bien común²⁵.

- Sospechas reflexivas

Estas sospechas son producto de confrontarnos con las experiencias que viven las personas que se encuentran en situación de vulnerabilidad e injusticia social. Generalmente las sospechas se manifiestan en forma de preguntas: ¿por qué existen estas situaciones que afectan a las personas?, ¿qué estamos haciendo como sociedad para evitarlas?, ¿cómo interpretar la revelación de Dios a la humanidad bajo esas condiciones adversas? Estas preguntas reflejan el contenido espiritual y pastoral de la teología práctica latinoamericana, ya que todo argumento o discurso teológico debe surgir “de una espiritualidad, es decir, de un encuentro fuerte con Dios dentro de la historia”²⁶. Cada una de esas preguntas representa una sospecha de diferente nivel para la reflexión teológica: intuitivo, ideológico y teológico²⁷.

La *sospecha intuitiva* se encuentra en el nivel individual de reflexión e interpretación de las experiencias. Es aquí donde se manifiestan los cuestionamientos existenciales sobre el sentido de la vida en contextos de vulnerabilidad e injusticia social. Como el ser humano es un ser relacional, esta primera reflexión le conduce a plantearse una *sospecha ideológica*, la cual se encuentra en el nivel colectivo. Aquí los grupos sociales cuestionan a la sociedad por permitir situaciones injustas, esta postura ideológica permite *des-cubrir* que las situaciones de injusticia social son problemas estructurales. La *sospecha teológica* pertenece al nivel de la fe comunitaria. A través de ella se cuestiona el papel del cristianismo frente a situaciones de vulnerabilidad e injusticia social.

Generalmente los tres cuestionamientos anteriores van unidos a prácticas orientadas a superar situaciones adversas, y por eso son vitales para el trabajo de la teología práctica. Si bien las tres sospe-

25 Jorge Pixley y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*, 2a ed. (Madrid: Paulinas, 1986), 220s.

26 Boff y Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, 12.

27 Segundo, *Liberación de la teología*, 47.

chas mantienen una unidad dialéctica, es decir, están intrínseca e indisolublemente ligadas entre sí –por lo menos en contextos religiosos–, colocamos la sospecha teológica al final porque en este nivel de reflexión la persona teóloga hace la síntesis de las sospechas. Las sospechas reflexivas permiten que la teología práctica revalorice la función de la fe cristiana en la sociedad y, por ende, promueva el compromiso solidario con personas y grupos que están construyendo acciones de resistencia frente a situaciones adversas²⁸.

- Acciones de resistencia

Las acciones de resistencia son actos inevitables para la práctica cristiana, tanto en el ámbito ideológico como en el práctico. Estos actos de resistencia implican, en primer lugar, revalorar la función de la fe cristiana en nuestros contextos sociales específicos, lo cual interpela no solamente la pastoral local, sino también a la teología práctica como responsable de preparar personas con liderazgo religioso que sean capaces de analizar críticamente los *signos de los tiempos*. En segundo lugar, las acciones de resistencia que emprenden movimientos sociales y comunidades deben conducir a que el cristianismo se comprometa solidariamente con estos grupos a través de sus diferentes formas de pastoral: pedagogía de la fe, diaconía, predicación, liturgia, consejería, acompañamiento pastoral. En otras palabras, se trata de revalorizar la fe y sintonizarla con el compromiso, el cual se verifica en la participación activa que de alguna forma asumen los grupos cristianos en los procesos orientados a la transformación social, a la justicia social y a la defensa de los derechos de la naturaleza²⁹.

A la persona teóloga le toca recoger las experiencias y acciones de resistencia de los movimientos sociales y las comunidades cristianas de base para convertirlas en reflexiones teológicas y estrategias prác-

28 Un análisis interesante sobre la dimensión pastoral de las sospechas hermenéuticas se encuentra en Segundo, *Liberación de la teología*, 81-110.

29 Clodovis Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en *Mysterium liberationis I: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Madrid: Trotta, 1990), 99s.

ticas que permitan acompañar los procesos de transformación social que emprenden esos grupos. Esta es la dimensión política del trabajo teológico. En los procesos de formación teológica, las personas que se forman y que están comprometidas de alguna forma con esas acciones de resistencia, son las fuentes vivientes de la teología práctica. Por esa razón, sus experiencias se encuentran al mismo nivel que las experiencias académicas de las personas teólogas. Desde esta perspectiva, la construcción de conocimiento científico es un acto colectivo, donde interviene dinámicamente el trinomio *práctica-teoría-acción*.

En resumen, formalmente el primer momento del método de la teología práctica latinoamericana es pre-teológico y es un proceso dinámico que se puede representar a través de un movimiento en forma de espiral ascendente, como se muestra en la figura 1.

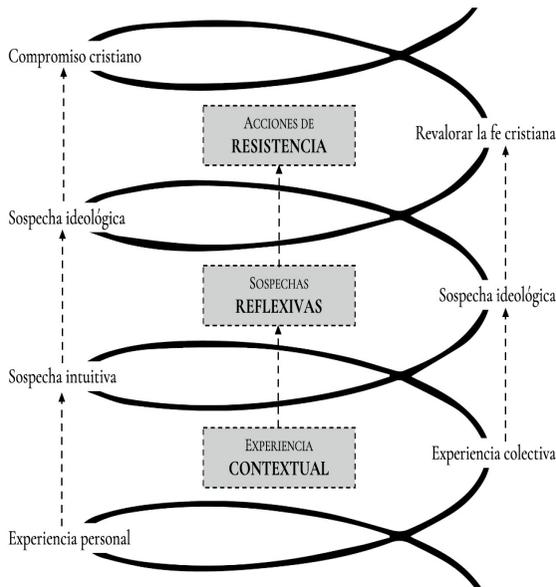


Figura 1: Movimiento dinámico en forma de espiral del primer momento del método de la teología práctica latinoamericana³⁰.

30 La figura es una adaptación tomada de Román-López Dollinger, "Circularidad hermenéutica y transformación social", 95.

En la parte izquierda de la figura se ubican los aspectos personales y socio-políticos del primer momento. Los aspectos comunitarios y religiosos se encuentran del lado derecho y los elementos centrales se encuentran en medio de la figura. Cada componente está unido con flechas punteadas que indican de forma ascendente el nivel de complejidad que van adquiriendo. El movimiento en espiral indica el auto enriquecimiento de todos sus componentes, los cuales son la base del siguiente momento del método.

4.2 Segundo momento: conocimiento teórico

En el segundo momento del método se construyen propiamente las argumentaciones teológicas sobre temáticas o situaciones específicas de la realidad social. Para que este discurso sea coherente con las experiencias concretas de los grupos sociales y comunidades cristianas que representan las personas que se forman teológicamente, es necesario tomar en cuenta algunas premisas vinculadas a la disciplina de la teología práctica.

La primera premisa consiste en reconocer la unidad dialéctica –dinámica y coherente– entre teoría teológica y práctica cristiana, lo cual valida y fortalece el método. Asimismo, justifica la relevancia de la circularidad hermenéutica como instrumento disciplinario para construir conocimiento crítico, colectivo y práctico. Esto exige que la persona teóloga asuma una actitud clara, una postura política definida, frente a los desafíos inherentes a la práctica cristiana, porque una buena teoría surge de una buena ubicación en la práctica, en la historia y en las experiencias³¹. Pero, una buena práctica también se apoya en una buena teoría, la cual ofrece instrumentos disciplinarios para mejorar las acciones prácticas.

La segunda premisa está relacionada con el papel de la fe cristiana, la cual actúa como detonante subjetivo para el compromiso

31 Clodovis Boff, *Teología de lo político: sus mediaciones* (Salamanca: Sígueme, 1980), 317.

activo en proyectos sociales y/o pastorales orientados a mejorar las condiciones de vida de las personas y comunidades. Esto es fundamental, porque la dimensión política de la fe cristiana, en cuanto acto profético, se encuentra precisamente en ese compromiso, a través del cual no solo se denuncia un sistema injusto, sino también se anuncia la esperanza de tener comunidades y relaciones donde se practique la justicia³².

La tercera premisa es que la función del método debe ser construir conocimiento teológico. El conocimiento derivado del análisis, interpretación y sistematización disciplinaria de las realidades sociales de nuestros contextos, solo puede considerarse conocimiento teológico si incluye la fe, espiritualidades y formas de comprender el compromiso cristiano. De lo contrario, por muy científico que sea el análisis, por muy complejas que sean sus formulaciones teóricas, si no hay una vinculación al proyecto salvífico cristiano, podrá ser conocimiento sociológico, antropológico, filosófico o de otro tipo, pero difícilmente se podrá considerar conocimiento teológico. Vincular en el análisis social el proyecto histórico de Dios, presente en la Biblia y en toda la historia humana, es lo que permite que la teología práctica contribuya a transformar la realidad³³.

Tomando como base las tres premisas anteriores, podemos describir las mediaciones clásicas de la circularidad hermenéutica: socio-analítica, hermenéutica y práctica.

- Mediación socio-analítica: *Ver*

En esta mediación destaca la integración de las ciencias sociales y humanas para el análisis de las diferentes situaciones y problemáticas que se constituyen en desafíos específicos de la teo-

32 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 7a ed. (Salamanca: Sígueme, 1975), 342-52.

33 José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación* (Salamanca: Sígueme, 1977), 107, 181; Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 27-34.

logía práctica. La mediación socio-analítica integra los diferentes instrumentos disciplinarios con las experiencias y conocimientos empíricos de las personas y comunidades, con el fin de estudiar los problemas sociales y pastorales desde su propia complejidad. Esto permite visibilizar y analizar críticamente las injusticias objetivas y subjetivas que padecen grupos sociales en situación de vulnerabilidad. Asimismo, permite contar con un conjunto de herramientas conceptuales para influir asertivamente en la práctica cristiana. Ahora bien, este análisis es solo una parte de todo el proceso metodológico y debe estar completamente al servicio de la teología práctica. Por eso, una condición indispensable es que el análisis incluya las experiencias empíricas recuperadas en el momento pre-teológico del método³⁴. Este análisis también facilitará pasar al segundo paso, que es el núcleo disciplinario de la teología práctica.

- Mediación hermenéutica: *juzgar*

En el contexto del cristianismo de base, es común que esta mediación esté compuesta por lecturas bíblicas comunitarias, con las cuales se analizan los problemas propios desde la perspectiva bíblica. Sin embargo, este enfoque corresponde más a los momentos pre- y pos-teológico, que es cuando las personas con liderazgo cristiano están trabajando en sus comunidades. En el contexto académico, esta mediación se hace a través de las ciencias bíblicas y teológicas, sobre todo de los diferentes métodos exegéticos y hermenéuticos³⁵. Durante el proceso de formación académica, se espera que las personas adquieran las herramientas que proporcionan las ciencias bíblicas y teológicas, para que al regresar a sus comunidades implementen esta mediación en la práctica. En resumen, la mediación

34 Boff, "Mysterium liberationis", 101-106.

35 Sobre los métodos bíblicos se sugiere consultar Néstor O. Míguez, "Hermenéutica", en *Gran Diccionario enciclopédico de la Biblia*, ed. Alfonso Roperio (Barcelona: CLIE, 2014); Daniel Gloor, "El Método Histórico-Crítico", *Aportes Bíblicos* 22 (2016): 1-74; Gerald West, "Estudio contextual de la Biblia", *Aportes Bíblicos* 26 (2018): 1-72.

hermenéutica es el objetivo formal de la teología práctica latinoamericana. Al vincular el estudio bíblico científico con el análisis social de los contextos donde se encuentran las comunidades, esta mediación se constituye en una propuesta teológico-política orientada a contextualizar la praxis cristiana³⁶.

- Mediación práctica: *Actuar*

En esta última mediación se desarrollan las estrategias de acción para los diferentes espacios donde se encuentran involucradas las personas con liderazgo cristiano. Estas estrategias no solo deben ser coherentes con las experiencias empíricas y la interpretación del plan de Dios en la historia humana, sino también deben ser factibles, es decir, que su aplicación pueda realmente provocar cambios sustanciales en la realidad social³⁷. En este paso, los resultados del trabajo teológico precedente se contrastan de nuevo con la realidad de la que partieron. Aunque este paso tiene ya cierta aproximación a la realidad, todavía se encuentra en la esfera de lo teórico, pues las propuestas de acción no se han materializado en la práctica social. Sin embargo, se espera que la coherencia entre situación contextual, fe cristiana y reflexión teológica, sea tan sólida que logre promover el compromiso político y social de las comunidades cristianas. Esta dimensión práctica del cristianismo se constituye, a la vez, en la actualización de la práctica transformadora del mensaje cristiano³⁸.

Las tres mediaciones de la circularidad hermenéutica son la base teórica y disciplinaria de la teología práctica latinoamericana y su proceso dinámico también puede representarse en un movimiento en forma de espiral ascendente, como se ilustra en la figura 2.

36 Boff, "Mysterium liberationis", 107-112.

37 Boff, "Mysterium liberationis", 112s.

38 Casiano Floristán, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, 2a ed. (Salamanca: Sígueme, 1993), 156-162.

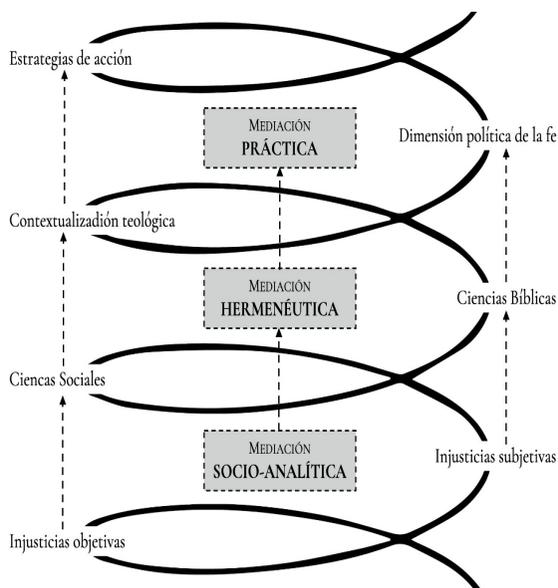


Figura 2: Movimiento dinámico en forma de espiral del segundo momento del método de la teología práctica latinoamericana³⁹.

En la parte izquierda de la figura se observan los elementos relacionados con las cuestiones prácticas. En el lado derecho, están los elementos vinculados a la tradición cristiana. En medio se localizan los elementos centrales de este momento. Cada componente está unido con flechas punteadas que indican de forma ascendente el nivel de complejidad que van adquiriendo. La dinámica de este movimiento refleja la integralidad de sus componentes y es la base del siguiente momento del método.

4.3 Tercer momento: transformación de la realidad

En este tercer momento se aplican y evalúan las estrategias que se formularon en el paso anterior. Los criterios teológicos para la

³⁹ La figura es una adaptación tomada de Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social”, 100.

acción pastoral ya no son solamente teoría, sino que ahora se convierten en acciones comunitarias orientadas a la transformación social. La aplicación y evaluación de estos procesos transformadores se puede verificar en las siguientes tres dimensiones: *acciones prácticas*, *procesos transformadores* y *praxis de liberación*. La validez y pertinencia del método se encuentra precisamente en esas tres dimensiones o niveles de verificación de la transformación de la realidad: Si las injusticias sociales y ecológicas no cambian, entonces, tanto el método como la teología práctica han fallado, no han cumplido su objetivo disciplinario. Abordemos brevemente cada uno de esos niveles.

- Nivel de las acciones prácticas

Este nivel se diferencia sustancialmente de las *acciones de resistencia* que se plantearon en el momento pre-teológico, porque ahora las *acciones prácticas* tienen su base en las estrategias teológicas, bíblicas y pastorales formuladas durante el momento teórico. Estas acciones se concretizan tanto en las comunidades cristianas de base como en la pastoral institucionalizada. Esto significa que los espacios tradicionales donde se visualizan estas acciones están determinados por las áreas de estudio de la teología práctica: pedagogía de la fe, diaconía, predicación, liturgia, consejería, acompañamiento pastoral a grupos y personas. Sin embargo, estas acciones no se limitan a esas áreas, pues algunas personas que se forman teológicamente están involucradas en movimientos sociales y en otras organizaciones sin ningún vínculo religioso.

- Nivel de los procesos transformadores

En este nivel las acciones prácticas comunitarias de base y las institucionalizadas comienzan a erradicar las injusticias o situaciones adversas que enfrentan los grupos sociales, las comunidades cristianas y la naturaleza. Esta ruptura con las injusticias

no se da automáticamente al implementar las acciones prácticas, sino más bien es un proceso muy complejo, y algunas veces muy lento, pero que poco a poco se va asentando. Sin embargo, cuando el proceso definitivamente no avanza, hay que evaluar las líneas o estrategias con las que se está trabajando, pues por la misma dinámica social, a veces es necesario adaptar esas estrategias a la realidad y no intentar adaptar la realidad a las estrategias. En términos de las instituciones cristianas, los procesos transformadores se van convirtiendo paulatinamente en políticas eclesiales, las cuales llegarán a transversalizar todo el trabajo pastoral institucional.

- Nivel de la praxis de liberación

En este nivel, el impacto local de los procesos transformadores comienza a extenderse al contexto social más amplio. Es decir, los contextos donde se aplican las estrategias de acción se convierten en espacios para denunciar sistemas que toleran las injusticias y que no defienden los derechos humanos y los derechos de la naturaleza. Estos espacios también se constituyen en lugares para anunciar la esperanza de una sociedad donde se respete la dignidad y los derechos de las personas y la naturaleza. Esa acción de *denuncia-anuncio* es lo que se denomina pastoral profética. La *praxis de liberación* también implica una evaluación teológica, es decir, si realmente las formulaciones teológicas son coherentes con los desafíos de la realidad social. Al hacer la evaluación teológica en función de la transformación social, también se está verificando que existe una nueva realidad, marcada por los cambios provocados por el método. Esta nueva realidad nos ubica de nuevo al inicio del método de la teología práctica latinoamericana, pues será la realidad actual de la que vuelve a partir el método.

Al igual que los momentos anteriores del método, este momento también se puede representar en un movimiento en forma de espiral ascendente, como se ilustra en la figura 3.

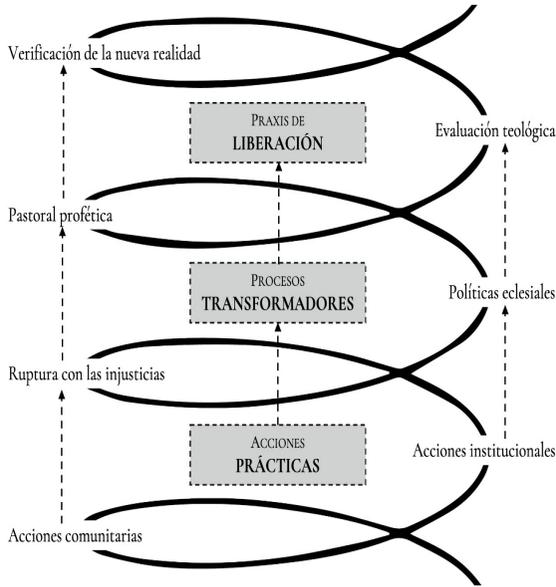


Figura 3: Movimiento dinámico en forma de espiral del tercer momento del método de la teología práctica latinoamericana⁴⁰.

En la parte izquierda de la figura se presentan los elementos que están vinculados a las acciones prácticas. En el lado derecho están los elementos vinculados a lo institucional o eclesial. En medio se localizan los elementos centrales de este momento. Cada componente está unido con flechas punteadas que indican de forma ascendente el nivel de complejidad que van adquiriendo.

Antes de terminar este apartado es importante hacer algunos recordatorios: 1) El método y sus diferentes dimensiones, *práctica-teoría-acción*, lo hemos presentado en función de su aplicación en procesos de formación teológica. 2) La dinámica propia del método permite que podamos avanzar o regresar a cualquiera de sus niveles. 3) No hay que convertir el método en un recetario de acciones o reflexiones lineales y estáticas, sino debe considerarse

⁴⁰ La figura es una adaptación tomada de Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social”, 100.

como un instrumento de trabajo dinámico, el cual se va calibrando de acuerdo a los desafíos específicos de la realidad.

A manera de resumen, la figura 4 presenta el comportamiento dinámico del método y sus tres dimensiones.

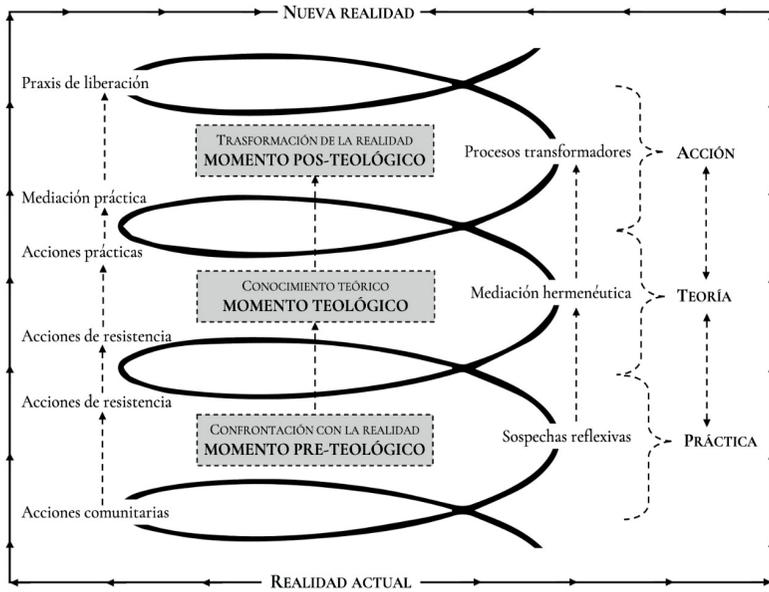


Figura 4: Movimiento dinámico en forma de espiral del tercer momento del método de la teología práctica latinoamericana⁴¹.

Una parte importante de esta imagen es que nos permite ubicar con mayor claridad las dimensiones centrales del método y su dinámica. El método inicia en una realidad actual específica, que es con la que se confronta la persona teóloga en el momento pre-teológico. El proceso continúa con la construcción de conocimiento teórico disciplinario, el cual se constituye propiamente en el momento teológico. Sobre la base de los momentos anteriores, el método sube al nivel de la transformación de la realidad, lo cual se considera el momento pos-teológico. Las llaves punteadas a la

⁴¹ La figura es una adaptación tomada de Román-López Dollinger, “Circularidad hermenéutica y transformación social”, 104.

derecha de la figura muestras los niveles ascendentes del método, los cuales se componen de tres elementos: *práctica-teoría-acción*. El marco que rodea la figura indica que todo el movimiento del método debe apuntar a la transformación de la realidad actual.

5. Conclusión

Las reflexiones de este documento han girado alrededor de la base epistemológica del método de la teología práctica latinoamericana, su proceso de construcción y la dinámica inherente a su aplicación. Asimismo, hemos intentado justificar la importancia del método en la formación de perfiles profesionales en contextos de la educación teológica superior. Esto es importante para el trabajo docente y para la formación de estudiantes, pues la teología práctica como disciplina académica debe tener la capacidad de vincular coherentemente el mensaje y testimonio evangélico con los desafíos de la realidad actual de las personas que se forman teológicamente. El método de la teología práctica es un instrumento de trabajo científico pertinente, con el cual las comunidades cristianas de base, los grupos cristianos establecidos en movimientos sociales y las instituciones eclesiales se comprometen activamente con proyectos orientados a la transformación social. Esperamos que las reflexiones que aquí hemos presentado contribuyan a promover entre la comunidad académica el diálogo crítico y constructivo sobre la función del método de la teología práctica en el contexto de la educación teológica superior de Latinoamérica y El Caribe.

Bibliografía citada

- Baltodano Arróliga, Sara. “Reflexionando acerca del método de Circularidad Hermenéutica”. *Vida y Pensamiento* 40, n.º 1 (2020): 99-122. <http://revistas.uhl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/88>.
- Boff, Clodovis. “Epistemología y método de la teología de la liberación”. En *Mysterium liberationis I: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, I: 79-113. Madrid: Trotta, 1990.
- Boff, Clodovis. *Teología de lo político: sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Boff, Leonardo. “Volver a la ‘normalidad’ es autocondenarse”. *Servicios Koinonia* (2020), <https://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=983>.
- Boff, Leonardo y Clodovis Boff. *Cómo hacer teología de la liberación*. Madrid: Paulinas, 1986.
- Bourdieu, Pierre, y Loïc J. D. Wacquant. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México, D.F: Grijalbo, 1995.
- Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual. Gaudium et Spes*. Vaticano, 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm.
- Cook, Elisabeth, Ángel Eduardo Román-López Dollinger, Karen Gabriela Mamani Torrez, Luis Carlos Álvarez Mejías, Texia Anabalón Navarrete, Daniel Mora Leandro, Pablo Valverde Pérez y Simone Dollinger, eds. *Informe de Investigación: Relevancia sociopolítica de la formación teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana en América Latina y El Caribe. Estudio empírico del modelo educativo de la Universidad Bíblica Latinoamericana según las percepciones de personas egresadas*. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2020.
- Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Floristán, Casiano. *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. 2a ed. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. 5a ed. Salamanca: Sígueme, 1993.

- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Gloor, Daniel. “El Método Histórico-Crítico”. *Aportes Bíblicos* 22 (2016): 1–74. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/apbi/article/view/120>.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. 7a ed. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Berlin: Suhrkamp, 1970.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. 3a ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Hoch, Lothar Carlos. “Reflexiones en torno al método de la teología práctica”. En *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 3a ed., 74-90. Quito: Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2011.
- Juan XXIII. *Carta Encíclica del Papa Juan XXIII “Mater et magistra”, sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana*. Vaticano, 1961. http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Alexis Padrón Alfonso. Madrid: Verbum, 2020.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Mexico: Fondo de Cultura Económica: - Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- McGrath, Marcos G. “La génesis de ‘Gaudium et Spes’”. *Revista Mensaje* 15, n.º 153 (1966): 495–502. <https://repositorio.uahurtado.cl/handle/11242/17495>.
- Míguez Bonino, José. *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Míguez, Néstor O. “Hermenéutica”. En *Gran Diccionario enciclopédico de la Biblia*, editado por Alfonso Roper. Barcelona: Editorial CLIE, 2014.
- Ortiz, Eduardo J. *Protestantismo y liberación*. Bilbao: Mensajero, 1978.
- Pixley, Jorge y Clodovis Boff. *Opción por los pobres*. 2a ed. Madrid: Paulinas, 1986.

- Ricoeur, Paul. *Historia y verdad*. Traducido por Vera Waksman. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Román-López Dollinger, Ángel Eduardo. “Circularidad hermenéutica y transformación social. Reflexión sobre el método de la teología latinoamericana de la liberación”. En *Símbolos, desarrollo y espiritualidades. El papel de las subjetividades andinas en la transformación social*, editado por Ángel Eduardo Román-López Dollinger y Heydi Tatiana Galarza Mendoza, 83-110. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2016.
- Román-López Dollinger, Ángel Eduardo. “La teología práctica como constructo histórico: Hacia una teología práctica con identidad latinoamericana y caribeña”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): 51-68. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/tpl/article/view/214>.
- Rubio, José María. *La revisión de vida. Un método para la acción y para la espiritualidad cristiana*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2006.
- Saranyana, José Ignacio y Carmen José Alejos-Grau. *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Madrid: Iberoamericana, 2002.
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Cuadernos Latinoamericanos 17. Buenos Aires: C. Lohlé, 1975.
- Tamayo-Acosta, Juan José. *Presente y futuro de la teología de la liberación*. Madrid: San Pablo, 1994.
- Tillich, Paul. *Teología sistemática I: La razón y la revelación. El ser y Dios Nuevo*. Barcelona: Ariel, 1972.
- West, Gerald. “Estudio contextual de la Biblia”. *Aportes Bíblicos* 26 (2018): 1-72. <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/apbi/article/view/116>.

Parte 3

Lugares y contextos de la teología
práctica latinoamericana

Bases bíblicas para una teología de la homilética latinoamericana

Álvaro Michelin Salomon

1. Introducción

Se puede decir que la Biblia es un compendio de muchas *comunicaciones o mensajes* que diversas personas, familias y comunidades asumieron como *revelación de Dios* para Israel y, a través de este pueblo, hacia el mundo. En la Biblia Cristiana, Jesús es el centro de la revelación de Dios para Israel y el mundo. La pertinencia de este mensaje es interpretada no sólo para los y las contemporáneos de Jesús sino para toda persona, grupo o comunidad que lee la Biblia buscando en ella la Palabra de Dios, es decir, la *revelación*, el mensaje de vida y esperanza que transforma y renueva.

La Biblia consta de muchos géneros y formas literarias (historias, poesías, himnos, oraciones, sagas, parábolas, cartas, evangelios, etc.) y sus libros fueron escritos por personas de fe hacia personas y comunidades de fe. La Biblia adquirió, tanto para el

judaísmo (Antiguo Testamento) como para el cristianismo (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento), tal valor normativo que esta *escritura* es considerada *santa o sagrada*, es decir, de valor especialísimo y único como referencia permanente para la conducta personal, comunitaria y social. Dentro de todos los textos escritos de la historia y del presente, la Biblia es para el judaísmo y el cristianismo *la* escritura distintiva que requiere ser traducida desde los idiomas originales (hebreo, arameo y griego), difundida, explicada, y utilizada en el culto, la educación cristiana y la evangelización, e incorporada como *soporte* que contiene en potencia, para ser descubierta, la Palabra de Dios.

Hay quienes identifican el *texto escrito de la Biblia* con la Palabra de Dios. En nuestro caso, siguiendo a Karl Barth, a los reformadores del Siglo XVI y a la exégesis histórico-crítica, somos más prudentes y entendemos que la *Palabra de Dios* tiene que ser descubierta a través de la comprensión del texto escrito. Y para ello utilizamos tanto la oración como la reflexión, la espiritualidad y la teología, lo íntimo-personal y lo que aprendemos de los métodos histórico-críticos clásicos; así como también todos los que se fueron sumando a lo largo del Siglo XX y en el curso del presente siglo. Todo ello efectuado desde un marco de fe y compromiso eclesial y social.

En este artículo presentamos un listado de textos bíblicos con breves comentarios referentes a las *comunicaciones que Dios realiza en la Biblia*. Se trata de una pequeña selección, dentro de un abanico posible muy amplio, sobre eventos, anuncios, experiencias personales y comunitarias, y afirmaciones histórico-salvíficas, que pueden ser considerados como representativos de la teología de Israel y la teología de la Iglesia del Siglo I d.C. para los eventos de la *revelación*. Dios se comunica, se manifiesta, da a conocer su voluntad, y necesita para ello de receptores, intérpretes, comunicadores, escritores y comunidades de fe. De algún modo nos interesa rescatar de allí algunas concepciones que fundamenten una *teología de la homilética*, es decir, las bases bíblicas sobre la comunicación cristiana.

2. Algunas implicaciones de las comunicaciones de Dios en la Biblia

2.1 Comunicación de Dios: creación de Dios

Según Gn 1:1–2:4a¹, *Dios habló y creó el mundo*. Dios habla, se comunica (¿con quién?) y realiza el acto creador. Su Palabra no es sólo un evento *virtual*, sino *real* que se muestra en los cielos y la tierra. Su Palabra es salir de su mismidad para encontrar algo diferente de sí. En su comunicación Dios se proyecta en algo externo que lleva el sello de su acto creador. Es decir, se trasciende a sí mismo en cada acto creador, comenzando por la luz. La creación entera, entonces, es colocada como la gran prójima de Dios que, sin ser Dios, tampoco es ajena a Dios.

La creación en “seis días” manifiesta la sucesión creadora del Dios que trabaja para descansar más tarde. Su evaluación es positiva, “vio Dios que era bueno”. Es decir, aquello que Dios produjo diferente de sí se corresponde con el proyecto para el cual hizo lo que hizo.

2.2 Comunicación de Dios: el ser humano ante los límites de su existencia

“Y Dios el Señor dio al hombre la siguiente orden” (Gn 2:16-17): la limitación del consumo humano es una prescripción originaria de la voluntad de Dios a favor de una humanidad que reconoce sus límites, viviendo en comunidad en el “jardín del Edén” para *labrarlo y cuidarlo* (v. 15).

1 O también Gn 1:1–2:3, de acuerdo a cómo se considere la extensión del primer relato del Génesis. Véase, por ejemplo, José Severino Croatto, *El hombre en el mundo 1. Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1–2:3* (Buenos Aires: La Aurora, 1974).

2.3 Comunicación de Dios: análisis crítico de la condición humana

“El hombre y la mujer oyeron la voz de Dios el Señor, que iba y venía por el huerto...” (Gn 3:8a-b)²: la primera pareja humana, es decir, la representación de toda la humanidad, no sólo de Israel, escucha la voz de Yavé Dios. He aquí una fundamentación bíblica de la antropología religiosa que trasciende a una cultura, un pueblo o un país, para constituirse en signo del ser humano universal. Dios “habla” con los seres humanos; en este relato concreto, con una pareja que representa lo humano de toda persona.

“...Entonces corrieron a esconderse (...) para huir de la presencia de Dios el Señor” (Gn 3:8c): no resulta fácil afrontar la presencia, la acción y la observación crítica de Dios en la vida humana. Esconderse de Dios es esconderse de la verdad crítica de lo que somos, tanto en lo más íntimo como en las relaciones cotidianas³.

2.4 Comunicación de Dios: el juicio sobre el pecado

“Y Él [Dios] le dijo: —«¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra»⁴: Dios entabla un diálogo con Caín, homicida de su hermano Abel. Ante la inhumanidad de Caín, Dios igualmente entabla con él una relación para que su pecado no quede impune. No se aplica la ley del talión (a tal delito, igual condena), pero sí hay un castigo y la limitación divina de eventuales venganzas

2 *Santa Biblia versión contemporánea* (New York: Sociedades Bíblicas Unidas, 2011). Lit. la fórmula aplicada a la divinidad, es la voz de Yavé Dios.

3 Gn 3 es como una pequeña obra de teatro en la cual intervienen la serpiente, la mujer, el varón y Yavé Dios. Los diálogos de este capítulo reflejan una aguda conciencia de los vínculos humanos, los límites y prohibiciones, la vergüenza en el traspaso de los límites, el miedo a enfrentar a Dios y los intentos de auto-justificación. El libro de Walter Brueggemann sobre el Génesis ofrece un análisis muy sugestivo al respecto: *Genesis*, trad. Teresa Franzosi (Turín: Claudiana, 2002); y el clásico comentario de Gerhard von Rad se lee aún con mucho provecho: *El libro del Génesis* (Salamanca: Sígueme, 1977).

4 *Santa Biblia versión 1960* (New York: Sociedades Bíblicas Unidas, 2002).

zas contra Caín. En esta comunicación de Dios hay juicio, pero no se cierran los horizontes, pues Dios no desea que prospere la espiral de la violencia sobre la humanidad que forma parte de su creación.

2.5 *Comunicación de Dios: mandato a Abram, promesas y bendición*⁵

Pero el Señor le había dicho a Abram: —“Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Yo haré de ti una nación grande. Te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendeciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan; y en ti serán benditas todas las familias de la tierra” (Gn 12,1-3)⁶.

Según la Biblia, el patriarca Abram y su esposa Sarai son la primera pareja del naciente Pueblo de Israel, pueblo escogido por Dios. La comunicación de Yavé a Abram es una *elección personal*, pero esta elección no es funcional a Abram mismo sino al pueblo que ha de formarse a partir de él y Sarai. Esta elección, además, contiene el mandato de la *emigración* hacia “la tierra que te mostraré”. El nuevo pueblo nace, así, de una familia migrante. La *promesa* de convertir su descendencia en un gran pueblo, a su vez, no queda relegada a la formación de un gueto, sino a que “en ti [Abram y su descendencia] serán benditas todas las familias de la tierra”. Dios le habla a Abram proyectando desde él y su descendencia la vida buena y abundante para toda la humanidad. El designio de Dios, de tal modo, no queda restringido a Israel; la elección y la formación del nuevo pueblo apuntan desde el principio hacia la consumación de la plenitud de vida para todos los pueblos. Pero el pueblo formado con Abram y Sarai deberá ser fiel a Yavé, el Señor.

5 Deberíamos incluir antes de este párrafo una alusión al relato del *diluvio* (Gn 6:1–9:17) pero, por razones de espacio, omitimos la consideración.

6 A no ser que se señale lo contrario, las citas están tomadas de *Santa Biblia versión contemporánea*.

2.6 Comunicación de Dios: Dios “habla” con Moisés y le transmite la ley

El Señor llamó a Moisés desde el monte, y Moisés subió para hablar con Dios. Y Dios le dijo: –Habla con la casa de Jacob. Diles lo siguiente a los hijos de Israel: “Ustedes han visto lo que he hecho con los egipcios, y cómo los he tomado a ustedes y los he traído hasta mí sobre alas de águila. Si ahora ustedes prestan oído a mi voz, y cumplen mi pacto, serán mi tesoro especial por encima de todos los pueblos, porque toda la tierra me pertenece. Ustedes serán para mí un reino de sacerdotes y un pueblo santo” (Éx 19:3-6a).

La montaña del Sinaí marca un episodio cumbre en la revelación de Dios a Israel mediante Moisés. El protagonismo privilegiado de Moisés en el Pentateuco llega a su clímax en el Sinaí, con la donación de la ley⁷. Yavé *llama a Moisés* para que suba a la montaña a hablar con Él. El relato cobra una dimensión trascendente en este encuentro decisivo. Leemos más adelante:

Y Moisés hablaba y Dios le respondía con voz de trueno. Entonces descendió el Señor sobre el monte Sinaí, sobre la cumbre del monte, y llamó el Señor a Moisés para que subiera a la cumbre, y Moisés subió (Éx 19:19b-20).

7 En los libros del Éxodo hasta el Deuteronomio. El Pentateuco viene a ser el canon dentro del canon en la Biblia Hebrea. Moisés, así, es la figura relevante en la conducción política, espiritual y legal. Leemos al final del Deuteronomio esta rápida evaluación: “Nunca más surgió en Israel un profeta que, como Moisés, hubiera conocido al Señor cara a cara. Nadie le igualó en todas las señales y prodigios que el Señor le mandó hacer en Egipto, contra el faraón y contra todos sus siervos y su país, ni en el gran poder y en los hechos grandiosos y terribles que hizo a la vista de todo Israel” (Dt 34:10-12). Si consideramos que el Pentateuco se terminó de redactar en el tiempo del exilio o del post-exilio (Siglos VI a.C. en adelante), durante y después de la trayectoria de grandes profetas de Israel, esta consideración general sobre Moisés se impone por encima de todo otro liderazgo en la historia del Antiguo Testamento. Pero, aun así, no se debe desconocer la importancia de Abram (Abraham) como *padre de Israel* (ver, por ejemplo, Jn 8:39; Rom 4:1; Gál 3:6-9).

Esta narración nos prepara para la donación del Decálogo que viene en el capítulo 20: “Dios habló y dijo todas estas palabras: «Yo soy el Señor tu Dios»” (Éx 20:1-2a)⁸. Pero la revelación de Dios a Moisés no queda allí, sino que continúa en los capítulos siguientes con muchos otros preceptos, incluyendo el establecimiento de las *fiestas anuales* (cap. 23)⁹.

“Le dijeron a Moisés: «Si tú hablas con nosotros, te escucharemos; pero que no hable Dios con nosotros, porque tal vez moriremos»” (Éx 20:19): el papel de intermediario de Moisés entre Dios y el pueblo queda bien establecido. Ya en la preparación de la subida de Moisés a la montaña del Sinaí (Éx 19, especialmente vv. 21-25), Dios previó que el pueblo quedara distante, en la llanura, sin traspasar los límites de la santidad. La única excepción es Aarón, el hermano de Moisés, quien será considerado el pionero de la institución renovada del *sacerdocio* del antiguo Israel (Éx 19–29); es decir, el sacerdocio que, según el libro del Éxodo, se instala en la generación del desierto con la donación de la ley.

Más adelante en la narración, en Éx 24:1-2, se especifica lo siguiente: “El Señor le dijo a Moisés: «Sube y preséntate ante mí, junto con Aarón, Nadab y Abiú, y setenta de los ancianos de Israel. Deberán inclinarse a cierta distancia, pero sólo tú te acercarás a mí. Que no se acerquen ellos, y que tampoco suba el pueblo con ustedes”. El acercamiento más “peligroso” a la santidad de Dios queda reservado, de nuevo, sólo a Moisés.

Moisés fue y le contó al pueblo todas las palabras y decisiones del Señor, y todo el pueblo respondió a una sola voz: “Acataremos todas las palabras que el Señor ha pronunciado”. Y Moisés puso por escrito todas las palabras del Señor (Éx 24:3-4a).

8 Literalmente, *Yavé tu Dios*.

9 Al mandamiento sobre el *sábado* (Éx 20:8-11; Dt 5:12-15) y al de la *circuncisión* (Gn 17:1-14) se agregan las fiestas principales anuales: la Pascua (cf. Éx 12:1-27, 43-49), para la cual se exige la circuncisión; la Fiesta de la Cosecha (Pentecostés); y la Fiesta de la Recolección. Véase además Éx 34:18-26; Lev 23; Núm 28:16–29:40 y Dt 16.

La persona de Moisés es considerada no sólo como portavoz de Dios, sino también quien escribe la ley del Sinaí. Su liderazgo, entonces, asume una dimensión inusitada cuando se entienda que lo que Dios habló a Moisés es lo mismo que Moisés escribió más tarde. Por lo tanto, lo escrito viene a ser la fijación exacta de todas las palabras que el Señor ha pronunciado. Y, al identificarse a Moisés con la ley del Sinaí, el concepto de la santidad de la ley se traspa a Moisés¹⁰.

Sin embargo, tenemos en lo siguiente una afirmación sorprendente referida a la participación de Aarón, Nadab y Abiú, hijos de Aarón, y los setenta ancianos de Israel en representación de todo el pueblo: “Moisés y Aarón, Nadab y Abiú, y setenta de los ancianos de Israel, subieron al monte y vieron al Dios de Israel” (Éx 24:9-10). Aquí, el privilegio de Moisés es compartido con los otros tres acompañantes nombrados y por los setenta ancianos.

La *santidad de la ley* como donación directa de Dios a Moisés es marcada de tal modo que tiene su correspondencia, por un lado, con Moisés como portavoz de Dios al pueblo, y por el otro, con lo que significará en lo sucesivo tanto la *transmisión oral* (primeras etapas de la formación de la Biblia) como luego la *redacción* (etapas posteriores cuyo tiempo de fijación será posterior al exilio en Babilonia, Siglo VI a.C.).

10 Más allá de que Moisés, como persona ilustrada que era, puede haber escrito unos cuantos preceptos y mandamientos, es más factible acordar con las investigaciones exegéticas de los métodos histórico-críticos que el proceso de *fijación por escrito* del Pentateuco llevó un largo tiempo de recopilación, añadidos, ampliaciones diversas y recolección de textos orales de distintas procedencias. A la clásica *teoría de las fuentes del Pentateuco* se sumaron en los últimos años el desarrollo de la *teoría narrativa* y las deducciones sobre el contexto socio-histórico final de la redacción definitiva del Pentateuco tal como lo conocemos. Las teorías fluctúan entre la preponderancia de la *redacción deuteronomista* y la *redacción sacerdotal*, en los tiempos del exilio (Siglo VI a.C.) y post-exilio, lo cual nos ubica muchos siglos después de Moisés (Siglo XIII a.C.). Véanse, por ejemplo, los artículos de Albert de Pury y Thomas Römer, “Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche”, en *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, ed. por Albert de Pury y Thomas Römer (Genève: Labor et Fides, 2002), 9-82. Así como también puede ser útil consultar el libro de James Maxwell Miller y John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: The Eestminster Press, 1986).

A continuación, en el relato de Éx 24 aparece la mención a Dios, *escritor* de las tablas: “El Señor le dijo a Moisés: —«Sube al monte y preséntate ante mí. Espera allá, que voy a darte las tablas de piedra con la ley y los mandamientos que he escrito para instruirlos»” (Éx 24:12).

Al final de esta sección narrativa tenemos esta conclusión: “Cuando Dios terminó de hablar con Moisés en el monte Sinaí, le dio las dos tablas del testimonio, tablas de piedra escritas por el dedo mismo de Dios”. La duplicidad de noticias sobre quién puso por escrito la ley (Moisés o Dios) es una alternancia significativa que muestra, por un lado, el fundamento místico y mítico de la ley (Dios la escribió), y por el otro, el receptor humano directo de la ley (Moisés la escribió)¹¹.

En la nueva narrativa sobre la *renovación del pacto*, momentos antes de que Moisés rompa las primeras tablas de la ley por protesta contra su pueblo, el texto reafirma el origen divino de la ley diciendo: “Las tablas eran obra de Dios, lo mismo que la escritura que estaba grabada sobre las tablas” (Éx 32:16), argumento que se repite en Éx 34:1.

Pero, seguidamente, en Éx 34:27 leemos: “El Señor le dijo a Moisés: —]Pon estas palabras por escrito, porque el pacto que he hecho contigo y con Israel tiene como base estas palabras”. O sea, la doble argumentación, divino-humana, sigue su curso narrativo¹².

11 Curiosamente, el relato de Jn 8:1-11 menciona que Jesús, cuando le llevaron una mujer sorprendida en adulterio, “se inclinó y, con el dedo, escribía en el suelo” (v. 6b). Después hace lo mismo: “Y Jesús volvió a inclinarse, y siguió escribiendo en el suelo”. ¿Se tratará de una doble alusión velada a la *escritura de la ley por Dios*, de modo que la *escritura de Jesús* se compara con la ley de Dios? Si bien en el relato joánico no se nos da a conocer el contenido de la escritura de Jesús en el suelo, por la circunstancia específica y la resolución del conflicto por parte de Jesús podemos deducir que Él se ubica frente a sus adversarios como el *dador de la nueva Torá*, como nuevo Moisés y más grande que Moisés, al menos en cuanto a la interpretación contextual de la ley en virtud de priorizar el estado del prójimo en aflicción. La mujer sorprendida en adulterio es acusada, precisamente, por incurrir en pecado; pero Jesús acusa de pecadores incluso a quienes se erigen en jueces de la mujer.

12 Para leer una investigación reciente sobre la estructura narrativa del libro del Éxodo, véase Rogelio Darío Barolín, “Continuidad y ruptura en las alianzas del Sinaí. Una lectura narrativa de Éxodo 19–34” (tesis doctoral, Instituto Universitario ISEDET, 2010).

2.7 Comunicaciones de Dios: transmisión oral, redacción de la Torá (Pentateuco) y nuevas tradiciones orales interpretativas¹³

En el proceso de fijación por escrito del Pentateuco por parte de los sabios y escribas del exilio y los tiempos consecutivos, la Torá fue adquiriendo tal carácter sagrado y normativo para Israel que se transformó en la Palabra autorizada de Dios para su pueblo con respecto a los Patriarcas, a Moisés y su período histórico, legal y religioso. En aquel tiempo, entonces, se fundaron las bases para la religión de Israel. Inclusive se consideró que la institución de la circuncisión ya provenía de Abraham (Gn 17), lo cual indica que en la primera historia en la formación de Israel este rito era señal del pacto con Dios.

Pero después de la redacción final del Pentateuco vendrá la historia de las *interpretaciones* de la Torá, es decir, de la sucesión de maestros y escribas que la irán comentando e ilustrando con nuevos ejemplos, anécdotas, narraciones y experiencias. La *escritura*, así, dará lugar a las nuevas *tradiciones orales* que intenten interpretar correctamente lo que ya ha estado fijado por escrito. Tanto en Babilonia como en Palestina se acumularán diversas tradiciones explicativas que servirán de insumos fundamentales como exégesis y hermenéutica de la Torá¹⁴.

Barolin presenta, además, un estado de situación de los estudios sobre el Pentateuco en las últimas décadas hasta 2010.

13 No discutimos aquí la cuestión que ha atravesado el debate entre biblistas de lengua alemana sobre *Pentateuco* (cinco libros de la Torá), *Tetrateuco* (cuatro libros sin el Deuteronomio) o *Hexateuco* (los cinco libros del Pentateuco y Josué). Croatto y Barolin, entre otros, defienden la redacción final del *corpus* de los cinco libros del Pentateuco como escritura normativa a la cual ceñirse como diseño histórico fijado antiguamente. Si bien la llegada a la Tierra Prometida queda fuera del Pentateuco, con este, a no ser para la comunidad samaritana, no termina la revelación en el veterotestamentaria; por lo tanto, lo que podemos denominar *historia de la salvación en el Antiguo Testamento* sigue su curso a lo largo de las demás secciones de la Biblia Hebrea (libros históricos, proféticos y sapienciales o escritos).

14 La *Mishná*, el *Talmud* y la *Toseftá* se convierten en grandes compilaciones que, primeramente, como tradiciones orales y después fijadas por escrito, reúnen innumerables comentarios que, a su modo, serán los antecedentes indirectos de los futuros

2.8 Comunicaciones de Dios: las vocaciones proféticas

Veamos a vuelo de pájaro las siguientes presentaciones de los libros proféticos:

- “Visión que Isaías hijo de Amós tuvo acerca de Judá y Jerusalén en los días de los reyes Uzías, Yotán, Ajaz y Ezequías, los cuales reinaron en Judá. Así dice el Señor...” (Is 1:1-2a)¹⁵.
- “Palabras de Jeremías hijo de Hilcías, que era uno de los sacerdotes de Anatot, en territorio de Benjamín. Jeremías recibió la palabra del Señor en el año decimotercero del reinado de Josías hijo de Amón, rey de Judá” (Jer 1:1-2).
- “El día cinco del mes cuarto del año treinta, yo, Ezequiel, me encontraba junto al río Quebar, ente los cautivos. De pronto, los cielos se abrieron y tuve visiones de parte de Dios” (Ez 1:1).
- “La palabra del Señor vino a Oseas hijo de Berí en los días de Uzías, Yotán, Ajaz y Ezequías, que fueron reyes de Judá, y también en los días de Jeroboán hijo de Joás, rey de Israel” (Os 1:1).
- “La palabra del Señor vino a Joel, hijo de Petuel” (Jl 1:1).
- “Éstas son las palabras de Amós, que era un pastor de Tecoa. Tuvo una visión acerca de Israel [...]. Así ha dicho el Señor...” (Am 1:1a-b, 3a)¹⁶.

comentarios cristianos a la Biblia. El amor de Israel por la transmisión oral y la redacción (*escritura*), así como por el análisis crítico de la historia (libros históricos del Antiguo Testamento y profetas), da pie al cristianismo para que éste elabore su propio *corpus* interpretativo (exégesis y hermenéutica) sobre la Biblia y la historia cristiana y secular. Piénsese, por ejemplo, en la obsesión de los reformadores Lutero y Calvino por explicar los textos bíblicos, en la traducción de la Biblia al alemán por parte de Lutero y en el empleo de la imprenta para la difusión de sus escritos.

15 *Santa Biblia versión contemporánea*. Esta versión traduce “Yavé” (el nombre divino de cuatro consonantes, *Tetragrámaton*), por “el Señor”; también lo hace la versión popular *Dios habla hoy*.

16 Se pueden consultar los demás textos proféticos.

Sin entrar en detalles podemos percibir que la tradición profética del Antiguo Testamento avala las comunicaciones de Dios según cada libro canónico del profetismo, afirmando de una u otra manera que lo que se está publicando es, en efecto, *palabra de Yavé*. Aunque no se trata del Pentateuco como escritura normativa *mosaica*, y los tiempos proféticos son muy posteriores a Moisés¹⁷, el profetismo del Antiguo Testamento colabora en gran medida con: a) la conciencia crítica de Israel; b) las expectativas mesiánicas; c) el acompañamiento de la *palabra del Señor* en la sucesión de acontecimientos históricos dramáticos y trágicos (como en los tiempos de las invasiones asiria y babilonia); y d) en la continuidad del Pueblo de Dios en la proyección de las futuras y esperadas manifestaciones del Señor, tanto en la tierra prometida como en las comunidades en el exilio.

Jesús mismo se ubicará en la línea de la tradición profética de Israel, por ejemplo, en su presentación en la sinagoga de Nazaret al comienzo de su ministerio (Lc 4:16ss y paralelos)¹⁸.

2.9 Comunicación de Dios por medio del evangelio de Jesucristo: la creación del género literario “evangelio”

Principio del Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios. Como está escrito en el profeta Isaías: “Yo envío a mi mensajero delante de ti, el cual preparará tu camino. Una voz clama en el

17 Aclarando aquí que Moisés mismo fue considerado un gran profeta, inigualable según el Deuteronomio (Dt 34:10); pero con la expresión *tradición profética* nos estamos refiriendo a los siglos en los cuales, durante la monarquía y después de ella, Israel fue testigo sufrido y a la vez esperanzado de las predicaciones y actuaciones de Elías, Eliseo, Amós, Isaías, Jeremías, etc.

18 Se discute entre algunos biblistas cuál es la relación entre *profetismo* y *Pentateuco* (historia de la transmisión y de la redacción), si es que la hubo en la historia del AT o, más bien, se trata de tradiciones diversas e independientes entre sí que fueron incorporadas al mismo canon bíblico por considerarlas, a ambas, *palabras de Yavé* autorizadas. Véanse, por ejemplo, los siguientes artículos: Frank Crüsemann, “Le Pentateuque, une Tora. Prolegomenes a l’interpretation de sa forme finale”, en *Le Pentateuque en question*, 339-360.

desierto: «Preparen el camino del Señor; enderecen sus sendas» (Mc 1:1-3).

El Evangelio según Marcos, el primero en escribirse y que sirvió de modelo a los demás, comienza su presentación de Juan el Bautista con una referencia al Déutero-Isaías (Is 40:3) para fundamentar en la escritura del Antiguo Testamento el ministerio del Bautista como preparador del camino del Mesías. El ministerio profético del Antiguo Testamento se actualiza en Juan el Bautista, cuya predicación y acción bautismal darán la ocasión para el comienzo del ministerio de Jesús.

El género literario “evangelio” (literalmente, *buena noticia*) es una narración sobre Jesús y su movimiento que tiene un carácter biográfico con fuerte orientación teológica. Los biblistas prefieren no definirlo como biografía, pero tampoco podemos caer en el extremo de decir que la mayor parte del contenido de los evangelios es invención de los escritores bíblicos. El hecho de contar con cuatro evangelios en el Nuevo Testamento nos da la posibilidad de confrontarlos, ver sus semejanzas y diferencias, sus estilos y temáticas abordadas¹⁹. Podemos referirnos, así, al “Jesús de Marcos”, al “Jesús de Lucas”, etc. Cada uno de estos libros aporta sus énfasis, miradas y teología²⁰.

2.10 Comunicaciones de Dios: las genealogías de Jesús

En los Evangelios leemos: “Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham” (Mt 1:1); “Cuando Jesús comen-

19 Curiosamente son cuatro también los libros del Pentateuco que se refieren directamente a Moisés: Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

20 En general sigue en pie la teoría de las relaciones entre los llamados *evangelios sinópticos*: a) Marcos fue el primer redactor; b) Mateo y Lucas lo siguieron y tomaron buena parte de su material; c) Mateo contó con una fuente propia; d) Lucas también; y e) a la vez Mateo y Lucas tienen una fuente, en alemán Quelle, en común (la conocida como “Fuente Q”) con enseñanzas de Jesús. Juan, por su parte, es muy probable que conociera, por lo menos, el Evangelio de Marcos, y sumó unos cuantos materiales que no se encuentran en los sinópticos.

zó su ministerio tenía unos treinta años. Según se creía, era hijo de José, fue hijo de Elí...” (Lc 3:23).

Las genealogías del Antiguo Testamento aparecen ya en Gn 4:17ss, presuponiendo el relato de Caín y Abel desde el comienzo de dicho capítulo. En Gn 5 hay una larga lista de descendientes de Adán, donde la narración exagera las edades de estos representantes de la humanidad. La genealogía es expuesta por una línea de varones.

La presentación de los comienzos del pueblo de Israel como una *historia de familias* nos ubica al final de Gn 11: “Éstos son los descendientes de Teraj: Teraj engendró a Abram, a Najor y a Harán; y Harán engendró a Lot [...]. Abram y Najor tomaron mujeres para ellos. La mujer de Abram se llamaba Saraí...” (Gn 11:27, 29a-b). Esta familia de migrantes es, según el Génesis, el origen de Israel.

Por el contrario, las genealogías de Mateo y Lucas apuntan a la confirmación del linaje israelita de Jesús *a través de José, su padre humano adoptante*. El Evangelio de Mateo comienza por Abraham y culmina con la mención de que “Jacob engendró a José, esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo” (Mt 1:16). Incluye como mujeres a Tamar, Rajab, Rut y María, madre de Jesús. La perspectiva general de esta genealogía es la afirmación de Jesús como miembro de Israel. Este evangelio, además, divide la historia de Israel en tres períodos de catorce generaciones cada uno (Mt 1:17).

El Evangelio según Lucas, por su parte, comienza por Jesús, quien, “según se creía, era hijo de José, que fue hijo de Elí” (Lc 3:23b), y llega hasta “Adán, que fue creado por Dios” (Lc 3:38c). Su perspectiva es de carácter universal.

Las genealogías de Jesús en Mateo y Lucas nos ubican, entonces, en la historia de Israel y de la humanidad. Jesús es miembro de Israel y miembro de la humanidad. Tanto la historia de Israel como de toda la humanidad se hacen presentes en Jesús, encarnando así la historia particular del pueblo elegido por Dios y la historia universal. El Pueblo de Dios a partir de Jesús ya no queda restringido

a Israel, pero tampoco Israel es despreciado en la historia de la salvación que se abre a todo el mundo con Jesús. En Jesús y desde Él, su movimiento del discipulado tendrá como destino todas las naciones (Mt 28:16-20; Hch 1:8; 2:7-11,38-39; 28:30-31)²¹.

2.11 *Comunicación de Dios: la Palabra se hizo carne*

En el principio ya existía la Palabra. La Palabra estaba con Dios, y Dios mismo era la Palabra [...]. Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria (la gloria que corresponde al unigénito del Padre), llena de gracia y de verdad (Jn 1:1, 14).

La palabra griega *logos* significa “palabra”, “verbo”, “comunicación” y sentidos similares por derivación (aplicándose, por ejemplo, a “estudio”, “reflexión”, “ciencia”). Según el Evangelio de Juan, la Palabra que es comunicación propia de Dios *se hizo carne* (*sarx* en griego) en Jesús de Nazaret, un ser humano que adquirió las limitaciones y fragilidades inherentes a esta condición. En Jesús se juntan la condición divina trascendental y la condición humana contingente. El Altísimo se hace presente en la historia mediante una persona humana *que habitó con nosotros*. La vida de Dios se une a la vida humana de una manera inédita y maravillosa.

Este Evangelio no cuenta con relatos navideños, pero, a cambio, en el Prólogo de Juan (1:1-18), la noticia sobre el Cristo preexistente (antes de la historia humana, identificado con el Creador desde siempre) toma el lugar que en Mateo y Lucas reciben los relatos del nacimiento.

21 El Evangelio de Juan, a cambio de una genealogía como las de Mateo y Lucas, presenta el origen divino de Jesús como la Palabra preexistente y co-creadora junto con Dios, al modo de una actualización de la creación de la *sabiduría* en algunos libros sapienciales veterotestamentarios, incluyendo los déuterocanónicos. Véase, por ejemplo, Prov 8-9 y Job 38-42.

2.12 *Comunicación de Dios: el testimonio cristiano*

Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos referente al Verbo de vida, la vida que se ha manifestado, y que nosotros hemos visto y de la que damos testimonio, es la que nosotros les anunciamos a ustedes (I Jn 1:1-2c).

La tradición joánica representada por la primera epístola de Juan cobra relevancia en este Prólogo que anuncia a sus lectores que el presente escrito es para tomar en serio. Se escribe esta carta en la certeza de que se da testimonio veraz *de lo que hemos visto... hemos contemplado y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida*. Así, las comunidades receptoras de esta epístola deben alegrarse tanto de la comunión con Dios y su Hijo como de la comunión entre ellas y los mensajeros de la generación apostólica (I Jn 1:3-4). El testimonio cristiano auténtico apela a la memoria de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, y en ese fundamento están la fe, la esperanza y la comunión eclesial.

2.13 *Comunicación de Dios: la transmisión apostólica*

“En primer lugar, les he enseñado lo mismo que yo recibí” (I Co 15:3a): el testimonio de Pablo se basa en la transmisión apostólica, reconociendo aquí la preeminencia de aquellos que conocieron a Jesús directamente. En otros pasajes (Gál 1-2; Flp 3; II Co 10-12) afirmará su propia autoridad como apóstol en el sentido de no estar por debajo de quienes se consideran autoridades locales o de la Iglesia en general. En I Co 15:3a Pablo desea aclarar que lo que es su enseñanza como predicación y como escritura está en plena sintonía con *lo que él mismo recibió*. Reconoce también que, por su historia anterior a la vida cristiana, no es digno de ser considerado

apóstol porque persiguió a la Iglesia (I Co 15:9-10). Pero Cristo, dice Pablo: “por último se me apareció a mí, que soy como un niño nacido fuera de tiempo” (v. 8). Lucas refiere tres veces la “conversión” o el llamamiento de Saulo de Tarso en el libro de Hechos (capítulos 9; 22 y 26).

2.14 Comunicación de Dios: la predicación sobre Cristo crucificado y resucitado

Los judíos piden señales, y los griegos van tras la sabiduría, pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, que para los judíos es ciertamente un tropezadero, y para los no judíos una locura, pero para los llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es poder de Dios, y sabiduría de Dios” (I Co 1:22-24).

Pablo debe discutir con algunos líderes de la comunidad de Corinto que ocasionan divisiones y confusión, tanto sobre aspectos doctrinales como éticos. En I Corintios contamos con el capítulo 13 referido al amor cristiano y también con el capítulo 15 como testimonio de la resurrección de Cristo y la esperanza en la resurrección de los cristianos y cristianas. Al parecer, la mayoría de los miembros de la iglesia de Corinto eran personas de baja condición económica, social y cultural (I Co 1:26ss). Pero, *en Cristo*, por Él y en Él, las desventajas humanas, la falta de reconocimiento social, de influencia y poder político y económico, son secundarias, pues, como dice Pablo: “gracias a Dios ustedes ahora son de Cristo Jesús, a quien Dios ha constituido como nuestra sabiduría, nuestra justificación, nuestra santificación y nuestra redención” (I Co 1:30). Así, ninguna persona que afirma su vida en Cristo tiene motivos para gloriarse en sí misma ni para sentirse relegada, olvidada o marginada, porque “el que se gloria, que se gloríe en el Señor” (v. 31b; cf. Jer 9:24).

2.15 Comunicación de Dios: la sabiduría mediante el Espíritu de Dios

Sin embargo, entre los que han alcanzado la madurez sí hablamos con sabiduría, pero no con la sabiduría de este mundo ni la de sus gobernantes, los cuales perecen. Más bien hablamos de la sabiduría oculta y misteriosa de Dios, que desde hace mucho tiempo Dios había predestinado para nuestra gloria [...]. Pero Dios nos la reveló a nosotros por medio del Espíritu, porque el Espíritu lo examina todo, aun las profundidades de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que proviene de Dios, para que entendamos lo que Dios nos ha dado, de lo cual también hablamos, pero no con palabras aprendidas de la sabiduría humana, sino con las que enseña el Espíritu, que explica las cosas espirituales con términos espirituales (I Co 2:6-7, 10-13).

En otras palabras, aquí Pablo apela a la legitimidad del *discurso cristiano*, es decir, de la *teología* como ciencia del espíritu que discierne las cosas de Dios desde el Espíritu de Dios.

Uno de los problemas que Pablo debió enfrentar en Corinto fue, precisamente, la distinción entre la *sabiduría del mundo* y la *sabiduría de Dios*. Si la Iglesia se deja gobernar por la primera, cae en los excesos de los partidismos, las divisiones y rivalidades (I Co 1:10-13; 3:1-9). También se contagia del espíritu mundano por el cual se considera mejor a quien tiene mayor poder, más prestigio, influencias y dinero (I Co 1:26-28). O la comunidad se deja llevar por aquellas discusiones supuestamente filosóficas e inteligentes que se transforman en competencias de debates cuya finalidad es, antes que descubrir una realidad o manifestar una experiencia personal auténtica, ganar a los oponentes y subirse al podio de los vanidosos (I Co 1:18ss; capítulo 13).

La *sabiduría de Dios* pasa, en cambio, por dar testimonio de la salvación a través de *la locura de la predicación* (I Co 1:21). La

cruz de Cristo puede ser *locura* para muchas personas, pero para quienes creen se transforma en *poder de Dios* (v. 18). El Mesías de Israel y Salvador del mundo, en quien reside la sabiduría de Dios, es el Crucificado y Resucitado. La cruz de Jesús no estaba en los planes de Israel ni del movimiento de Jesús, pero Dios obró allí lo mismo que al rescatar a Jesús de la cruz y de la tumba. Lo que predica Pablo es la sabiduría *cristiana*, esa teología que incorpora el evento de la crucifixión y resurrección de Cristo como parte de la gran historia de la salvación que viene del Antiguo Testamento y, a la vez, como distintivo de toda la historia humana y de la esperanza en el cumplimiento final “del amor que Dios nos ha mostrado en Cristo Jesús nuestro Señor” (Rom 8:39b)²².

3. Comunicaciones de Dios en la Biblia: Derivaciones hermenéuticas

3.1 *Comunicaciones de Dios: Palabra creadora*

Dios se expresa y por su comunicación crea el mundo. Habla y actúa mediante su palabra. Sale de su mismidad para dar contenido y forma a la creación. Así surge algo distinto de Dios pero que le pertenece, porque viene de Dios. No se identifica con Dios, pero la creación no existiría sin Dios. Lo mismo la humanidad, que es también creación de Dios.

Las preguntas que debemos hacernos son ¿cuán (co)creadoras son nuestras comunicaciones cristianas? ¿Qué tipo de presencia en

22 Faltaría aquí, al menos, una consideración sobre el Apocalipsis, por no citar otros escritos del *corpus* paulino, de las demás epístolas del Nuevo Testamento y de los Hechos de los Apóstoles y Hebreos. Nuestra intención es que, con los textos bíblicos aludidos, tengamos presente: a) la responsabilidad que asumimos en la predicación del Evangelio; b) el fundamento bíblico de la predicación; y c) algunos pasajes que nos ayudan a clarificar cuáles concepciones significativas debemos considerar como constitutivas para una teología homilética.

la sociedad marcan nuestras iglesias? ¿Tienen nuestras palabras algún apoyo en nuestras vidas personales y comunitarias? ¿O se trata solamente de que *hablemos o escribamos sin experimentar?* ¿Promovemos el cuidado de la creación? ¿De la salud en sus múltiples formas? ¿De la biodiversidad y de la diversidad de género?

3.2 Comunicaciones de Dios: análisis crítico de la existencia humana

La Biblia nos muestra tanto las peores como las mejores facetas del ser humano, de Israel y de la Iglesia. Lo más bajo y lo más sublime se dan cita en la historia antigua de Israel y en la historia cristiana primitiva. Y lo mismo podemos decir en torno a la persona de Jesús: porque Él tuvo seguidores/as y detractores/as. La Biblia nos dice, por un lado, lo que el ser humano es capaz de ser y hacer, y lo que Dios es capaz de hacer por el ser humano y la creación. Si leemos la historia de Israel estamos leyendo *nuestra historia*. Si leemos el libro de Hechos, estamos leyendo *nuestra historia cristiana* de aquel tiempo (con la teología de Lucas, por supuesto). Si leemos los evangelios, nos incorporamos en el ministerio de Jesús y sus implicaciones, no sólo en calidad de lectores/as ocasionales que leen un relato de otro tiempo que no nos involucra personalmente, sino asumiendo una *lectura e interpretación activa*. Esta *actividad* nos requiere mucha energía, esfuerzo mental, oración, sentimientos, imaginación, asociación de ideas, bibliografía adecuada y análisis técnico de los textos bíblicos y de nuestras realidades.

¿Reflejan nuestras comunicaciones cristianas la diversidad de las realidades personales, grupales, comunitarias, sociales, económicas y políticas? ¿O tendemos a quedarnos con un Evangelio endulzado por temor a las críticas? ¿Nos involucramos de lleno en la lectura bíblica, pidiendo la energía del Espíritu Santo y estando dispuestos/as a analizar la Biblia lo mejor posible?

3.3 Comunicaciones de Dios: la centralidad de Jesucristo

La vida, la pasión, crucifixión y resurrección de Jesús nos manifiestan, entre todo aquello que podríamos enumerar, lo siguiente: a) las adversidades por las cuales Jesús atravesó, provocadas por sus adversarios; b) el seguimiento que Jesús tuvo en vida por parte de discípulos varones y mujeres; c) el dramatismo de su pasión, crucifixión y muerte; d) el misterio de su resurrección bajo el poder de Dios; e) las apariciones y revelaciones del Resucitado; f) la formación de comunidades cristianas comenzando por Jerusalén; g) la fundación de nuevas comunidades en muchas ciudades fuera de Palestina, producto de la misión de personas conocidas por el Nuevo Testamento pero también a cargo de muchas personas anónimas; h) la transmisión oral del ministerio de Jesús; i) la fijación por escrito de los evangelios; j) la redacción de epístolas y otros libros (como Hechos, Hebreos y Apocalipsis); k) la proyección del cristianismo en gran parte del Imperio Romano ya en el Siglo I d.C.; l) la proyección del cristianismo en las nuevas generaciones después de la generación apostólica.

¿Es Jesucristo el centro de nuestra fe y de nuestra predicación?

3.4 Comunicaciones de Dios: missio Dei y misión de la Iglesia

El Nuevo Testamento se refiere a Jesucristo, al movimiento en torno suyo y a la Iglesia que derivó como consecuencia del seguimiento. Existe la Iglesia no por sí misma sino como producto de la misión que Jesús encarnó y encaró al anunciar el Reino de Dios. Por este reino Jesús vivió, obró, habló, sufrió, reunió a seguidores/as, fue a Jerusalén en su etapa final y allí fue procesado, crucificado y matado. Por este reino Dios lo levantó de la tumba y la vida resucitada de Jesús fue motivo para que su movimiento “resucitara” y

comenzara a expandirse por muchas ciudades y regiones de Palestina, Siria y del Imperio Romano en general.

La Iglesia es discípula de Jesús, por lo tanto, la *misión de la Iglesia* no será otra cosa que la *misión de Jesucristo* (*missio Dei* en la persona de su Hijo) actualizada, interpretada, asumida, puesta en marcha, encarnada y encarada como proyecto de comunicación, comunión e inserción en la sociedad. Formamos parte del Reino de Dios viviendo entre los reinos de este mundo. Somos ciudadanos/as de este mundo y también ciudadanos/as del Reino.

¿Son nuestros anuncios sobre Jesucristo y el Reino de Dios inspiradores y motivadores para que personas ajenas a la Iglesia se interesen por el Evangelio y por la Iglesia? ¿Son nuestras formas de vivir y nuestra manera de ser Iglesia un reflejo de Jesucristo?

4. Para seguir la reflexión

América Latina y El Caribe siguen siendo regiones sufridas, lastimadas, colonizadas, con grandes diferencias económicas porque la desigualdad en la distribución de recursos en la población es espeluznante. Subsisten pujas ideológicas, aunque, en muchos casos, parecería que las ideologías de los extremos se hubieran acercado y sus diferencias achicado. Hay una gran variedad de iglesias que ofrecen sus propuestas de mensajes, vida comunitaria, adoración, servicio y evangelización. Existen aún demasiadas personas pobres y en la indigencia. La pobreza y la indigencia conllevan diversas problemáticas como son las dificultades en el acceso a la salud y la educación. La inseguridad cunde, especialmente, en las grandes ciudades. El tráfico de drogas no se remite solamente a una cuestión de comercio ilegal de algunas grandes organizaciones, sino que plantea vías alternativas para la ganancia de dinero en los barrios y el consumo de sustancias tóxicas que pueden dañar la salud para siempre. Con el consumo indiscriminado de drogas y alcohol sobrevienen los dramas de la violencia doméstica, donde mayor-

mente las mujeres, los/as niños/as y adolescentes son las personas más perjudicadas.

El cristianismo sigue su curso en América Latina y El Caribe, pero ¿de qué manera? ¿Cómo interpretamos la Biblia? ¿Qué comunicamos? ¿A quiénes y en cuáles situaciones existenciales?

No me arriesgo a decir que debemos comenzar de nuevo con la predicación del Evangelio en nuestro sub-continente, porque ya hay mucho camino hecho y estamos marchando como podemos. Pero seguramente debemos volver una y otra vez a la Biblia y recordar con el corazón y la mente abiertos las palabras de respuesta de Simón Pedro a Jesús, cuando dijo: “Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Y nosotros hemos creído, y sabemos, que Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente” (Jn 6:68b-69).

Si esa es también nuestra respuesta y la hacemos con mucha fe y preparándonos lo mejor posible para cada estudio bíblico, mensaje o testimonio que habremos de dar, la comunicación del Evangelio seguirá siendo una herramienta poderosa para que muchas personas, sea cual fuere la circunstancia en la que se encuentren, perciban que allí estaba Dios presente mediante su Palabra.

Bibliografía citada

- Barolín, Rogelio Darío. “Continuidad y ruptura en las alianzas del Sinaí. Una lectura narrativa de Éxodo 19-34”. Tesis doctoral. Instituto Universitario ISEDET, 2010. https://www.academia.edu/13880906/Continuidad_y_ruptura_en_las_alianzas_del_Sina%C3%AD_Una_lectura_narrativa_de_%C3%89xodo_19_34.
- Brueggemann, Walter. *Genesis*. Traducido por Teresa Franzosi. Turín: Claudiana, 2002.
- Croatto, José Severino. *El hombre en el mundo 1. Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1–2:3*. Buenos Aires: La Aurora, 1974.
- Crüsemann, Frank. “Le Pentateuque, une Tora. Prolegomenes a l’interpretation de sa forme finale”. En *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, editado por Albert de Pury y Thomas Römer, 3a ed., 339-360. Genève: Labor et Fides, 2002.
- Miller, James Maxwell y John H. Hayes. *A History of Ancient Israel and Judah*. Philadelphia: The Eestminster Press. 1986.
- Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Barbara Aland, Kurt Aland, Holger Strutwolf, Iöan Karavidopoulos, Carlo Maria Martini, Bruce Manning Metzger y Barclay Moon Newman. *Novum Testamentum graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Pury, Albert de y Thomas Römer. “Le Pentateuque en question. Position du problème et brève histoire de la recherche”. En *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, editado por Albert de Pury y Thomas Römer, 3a ed., 9-82. Genève: Labor et Fides, 2002.
- Valera, Cipriano de y Casiodoro de Reina, eds. *Santa Biblia versión 1960*. New York: Sociedades Bíblicas Unidas, 2002.
- Valera, Cipriano de y Casiodoro de Reina, eds. *Santa Biblia versión contemporánea*. New York: Sociedades Bíblicas Unidas, 2011.
- Von Rad, Gerhard. 1977. *El libro del Génesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

La predicación cristiana como despliegue de un mundo nuevo que posibilita un nuevo ser

Diálogo con Paul Ricoeur

Amós López Rubio

1. Introducción

El presente trabajo sugiere algunas valoraciones para el sentido y la práctica de la predicación cristiana a partir de un diálogo con Paul Ricoeur, específicamente con sus obras *El lenguaje de la fe* y *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*.

En el testimonio bíblico encontramos diversas maneras en que se reflejan los testimonios de fe –narraciones, profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, refranes sapienciales. Paul Ricoeur define estas maneras como formas del discurso cuyos contenidos teológicos –aunque no sean enunciados en el sentido de una sistematización teológica especulativa– constituyen expresiones originarias de la fe religiosa. La predicación de la comunidad cristiana primitiva, y atestiguada en los textos del Nuevo Testamento como proclamación kerigmática, se inserta en

el conjunto de estas manifestaciones originarias de la fe, mediada por la figura histórica de Jesús de Nazaret, cuya persona y obra serán el centro de dicho kerigma.

La predicación cristiana, considerada además dentro del ámbito de la liturgia, constituye uno de los rasgos de la *teología primera*. Los contenidos teológicos de esta predicación serían reelaborados y sistematizados a lo largo de la historia eclesíastica para constituir lo que Ricoeur llama de “discurso de segundo grado de la teología”¹, el cual incorpora conceptos de una filosofía especulativa. No obstante, la hermenéutica filosófica se ocupa –de acuerdo con el autor– de identificar y describir aquellas modalidades más originarias de lenguaje de las comunidades de fe, una experiencia de fe que cobra un sentido para las comunidades y para sus interlocutores.

2. La predicación cristiana: Un puente entre dos mundos

John Stott ha definido la predicación cristiana como un puente entre dos mundos, entre el mundo bíblico y el mundo contemporáneo de quienes escuchan ese mensaje (o entre el mundo del texto y el mundo del lector), con la intención de transformar la vida presente en función de los desafíos del mensaje antiguo –de los textos de nuestra predilección– y los reclamos del tiempo actual². Ricoeur afirma, en este sentido, que el propósito de la hermenéutica será no tanto descubrir al autor detrás del texto, sino desplegar el mundo del texto, la “cosa” del texto, un mundo nuevo que posibilita un “nuevo ser”, que nos permite incorporarnos al proyecto de ese mundo con el objetivo de desarrollar nuestras mayores posibilidades de ser-en-el-mundo, de realización humana.

1 Cf. Paul Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires: Alma-gesto - Docencia, 1994), 57.

2 Cf. John Stott, *La predicación: puente entre dos mundos* (Buenos Aires: Desafíos, 2000).

La predicación implica el esfuerzo por comprender la propuesta de mundo que el texto encierra. Comprender el texto es una manera de comprendernos a nosotros mismos, y esta auto comprensión debe llevar a comprometernos con el proyecto que el texto propone. Ricoeur entiende que “lo que propiamente se da a interpretar en un texto es el proyecto de un mundo, de un mundo que podríamos habitar y en el cual podríamos proyectar nuestros posibles más propios”³.

Bruno Rostagno entiende que el compromiso de anunciar las posibilidades de una permanente humanización a través de la predicación requiere de un profundo discernimiento histórico, de la capacidad de poder ver cómo en los hechos cotidianos se revela y expresa la misericordia de Dios.

Por contradictoria que sea nuestra experiencia, no podemos negar que hay hechos en la vida en los que se anuncia la victoria sobre la muerte. Como creyentes, no veremos en esos hechos la exaltación del hombre, o de una clase, o de un pueblo; simplemente veremos ocasiones para que el hombre se vuelva más humano. [...] En la predicación podemos, y más que esto, debemos encontrar el coraje para anunciar que Dios sigue, hoy, abriéndole posibilidades a la humanidad⁴.

Este comentario ilustra algo que ha sido esencial a la experiencia interpretativa de la comunidad cristiana: leer los acontecimientos a la luz del Evangelio de Cristo y de las urgencias de la vida concreta. Ricoeur nos recuerda que para las primeras comunidades cristianas, el kerigma era una palabra viva que hacía posible leer los textos –en este caso, el Antiguo Testamento– desde la experiencia del Evangelio. Pero el mismo proceso se dio después con el Nuevo Testamento, de modo que la fe exigirá siempre desentrañar en los textos aquello que los excede y de lo cual ellos dan testimonio: Jesucristo y el Evangelio.

3 Ricoeur, *Fe y filosofía*, 66.

4 Bruno Rostagno, *La fe nace por el oír. Guía para la predicación* (Buenos Aires: La Aurora, 1989), 31.

Por ello, la interpretación nos ayuda a creer, y la fe en aquello que el texto anuncia es requisito para comprenderlo. Ricoeur, siguiendo a Rudolf Bultmann en su propuesta de círculo hermenéutico, lo resume con estas palabras: “yo no puedo acercarme a un texto si no comprendo lo que me dice, pero al mismo tiempo, debo ser captado por lo que el texto dice. Por lo tanto es necesario creer para comprender y a su vez, no es posible comprender sin descifrar el texto”⁵.

Leer, comprender, interpretar y aplicar a nuestra realidad el mensaje del texto no es un mero ejercicio intelectual o la adquisición de un nuevo lenguaje. Es sobre todo poner en práctica lo que dice la Palabra, dejarse interpelar por el texto y disponernos a habitar su mundo, pero no como evasión de la realidad, sino como acción y compromiso de transformación de nuestro mundo, a manera de signo liberador.

3. Predicar es reactualizar un mensaje en fidelidad creativa

Para entrar en las coordenadas del mundo que el texto despliega, haciéndolo pertinente para nuestro mundo y nuestro tiempo, es necesaria la obra hermenéutica de la reactualización del acontecimiento originario —llámese Éxodo o Resurrección— del discurso en un nuevo acontecimiento. La predicación es un acontecimiento donde el mundo del texto fundante de nuestra fe hace fecundo el nuestro. Esa reactualización, indica Ricoeur, será posible en tanto el nuevo acontecimiento de discurso sea fiel al acontecimiento originario al tiempo que creativo, capaz de suscitar nuevas comprensiones y nuevos compromisos en las comunidades de fe contemporáneas. La predicación cristiana no es solo un acto de continuidad fiel al mensaje de los textos, “sino que deberá restaurar al mismo tiempo un lenguaje significativo que esté ligado al ser y a la existencia”⁶.

5 Paul Ricoeur, *El lenguaje de la fe* (Buenos Aires: La Aurora, 1978), 28.

6 Ricoeur, *El lenguaje de la fe*, 34.

En este sentido, Karl Barth habla de la necesidad del coraje y la humildad para permanecer cerca del texto bíblico y cerca de la comunidad a la cual ese texto es predicado. Coraje para predicar enfrentando las consecuencias de la obediencia al texto. Humildad frente a la Palabra, sacrificando nuestros más bellos pensamientos cuando no se identifican con la dinámica del texto: “Permanecer cerca de la vida y mantenerse fiel al texto. Esta dificultad, para la que no se puede dar ninguna receta, debe permanecer para todos como una advertencia”⁷.

La reactualización fue propia del discurso y la acción de Jesús de Nazaret. Su frase recurrente “ustedes oyeron que fue dicho [...] más yo les digo” es representativa de este proceso de reactualización de los textos fundantes de la fe de su pueblo. En la medida que Jesús realiza esta reactualización creativa y contextual de los acontecimientos que originan la fe y la identidad de su pueblo, se vuelve él mismo un acontecimiento nuevo que se incorpora a esa tradición que renueva y actualiza, haciendo presente y pertinente el mundo nuevo desplegado por los textos que él reactualiza en su propia vida y obra.

Las palabras propias de la eucaristía cristiana son un buen ejemplo de esta reactualización, “este pan es mi cuerpo, este vino es mi sangre”. Bendecir el pan, partirlo, dar gracias por la copa, distribuirla, son gestos cotidianos en los banquetes judíos. Pero Jesús les otorga nueva luz a partir de lo que había sido su propia vida. Está expresando su entrega por quienes ama (entrega, de acuerdo con la antropología semítica, de todo su ser, de su cuerpo unitario e integral), el sentido de su muerte (prefigurando el gesto decisivo de la cruz), y su deseo de que sus amigos permanezcan en comunión, invitándolos dialógicamente a ofrecerse en amor y servicio, a participar de su destino. Si las comidas judías siempre expresaban la acción salvífica de Dios, Jesús realiza ahora esa salvación con carácter definitivo, escatológico, en su gesto de ser para Dios y ser para las personas⁸.

7 Karl Barth, *La proclamación del evangelio* (Salamanca: Sígueme, 1969), 97.

8 Cf. Rafael Aguirre, *Raíces bíblicas de la fe cristiana* (Madrid: PPC, 1997), 145-147.

Jesús realiza una relectura contextualizada de la pascua judía aplicando sus contenidos salvíficos a su propia experiencia de servicio a Dios y al pueblo, consciente de que su vida había sido entregada a la causa del reino de amor y justicia soñado por sus antepasados, y de que la hora de su muerte se acercaba. Confiaba Jesús en la resurrección de los justos, en la acogida final del Padre tierno y en la continuación de su enseñanza, de sus gestos de sanidad y liberación a través de quienes habían abrazado su Evangelio. Jesús siente que vivirá su pascua definitiva, su tránsito al seno del Padre como consecuencia de su propia acción histórica por los desposeídos y frágiles, y como anticipación de la liberación última, y también histórica de todo su pueblo, cuando el reino sea una realidad consumada.

Para Anscar Chupungco, Jesús “llena los ritos judíos de su propio misterio”:

Por un lado, Jesús se comporta como un judío fiel que frecuenta el templo, la sinagoga, celebra con su pueblo sus principales fiestas. Por el otro, denuncia el legalismo del culto, se declara a sí mismo el Señor del Sábado, anuncia la destrucción del templo y el advenimiento de un nuevo culto en Espíritu y en verdad. No era una posición de ruptura, sino de perfeccionamiento de la religión de sus padres. La última cena es el caso de reinterpretación de la comida pascual: el paso de Jesús del mundo al Padre para la salvación de la humanidad⁹.

Esta característica de la predicación cristiana, como acontecimiento reactualizador, nos permite considerarla como acción que da continuidad y pertinencia a aquella otra de la cual los textos dan testimonio. Cada vez que los creyentes en Cristo celebran la eucaristía se hacen partícipes de y se comprometen con la liberación que Jesús ofrece. Una acción es significativa cuando su importancia va más allá de su pertinencia a una situación inicial. En este sentido, el texto es acción y la acción es un texto, una huella que permite la

9 Anscar Chupungco, *Cultural adaptation of the liturgy* (New York: Paulist, 1982), 7.

aparición de nuevas pautas que documentan la acción humana. A partir de esta comprensión, los textos bíblicos son testimonio de la acción de Dios y de la acción humana que transparenta la divina como gesto de liberación.

4. La predicación supone un posicionamiento ante la realidad

La hermenéutica como arte de la interpretación no está enunciando simplemente una acción humana, sino una manera de posicionarnos ante la realidad que interpretamos. En ocasiones esa realidad que interpretamos somos nosotros mismos. Y cuando interpretamos nuestro propio comportamiento, nuestra manera de conocer, comprender e interpretar la realidad, el acto hermenéutico se abre a horizontes cada vez más complejos y nos permite tomar una postura más autocrítica de nuestro propio modo de interpretar, corrigiéndolo, o al menos, matizando sus pretensiones triunfalistas o universalistas.

De modo que el ejercicio de la interpretación nos hace cada vez más conscientes de que vivimos en una realidad donde interpretamos y donde somos interpretados, leídos, comprendidos. El modo de conocer, los principios epistemológicos, definen no solamente una manera de leer la realidad, sino de actuar sobre ella. Cuando el ser humano se auto-comprende como ser superior en el conjunto de las criaturas de la tierra, esto define su modo violento y prepotente de irrumpir en la realidad de la cual se cree dueño y señor. Por lo tanto, la hermenéutica debe hacernos pensar sobre el modo en que interpretamos, pero sin perder de vista el propósito final de dicho ejercicio, es decir, esclarecer las posibles consecuencias que podrá tener un determinado modo de comprender.

La predicación comunica un modo de comprender y un posicionamiento. La predicación nos da la posibilidad de situarnos frente al texto bíblico de manera que antes de interpretar ese texto para la vida de la comunidad, uno mismo es interpretado por ese

texto. Como bien afirma Ricoeur: “El mundo del texto es lo que incita al lector, al oyente, a comprenderse a sí mismo ante el texto y a desenvolver, en imaginación y en simpatía, el *sí mismo* capaz de habitar ese mundo desplegando en él sus posibles más propios”¹⁰.

El texto debe hablar primero a la vida de quien predica, debe permitir la revisión de posiciones asumidas frente al texto. Dejarse interpretar por el texto implica una postura humilde frente al texto en tanto revelación divina. Es menester permitir que el texto nos hable, ser convertidos al texto y al mundo que el texto propone como espacio de nuevas posibilidades de vida y realización humanas.

De la misma manera en que no se puede separar el Evangelio de la vida, tampoco pueden separarse el anuncio de la salvación de Dios del compromiso por lograr esa salvación en el aquí y el ahora de nuestra historia. Esta indisolubilidad es advertida por Fred B. Craddock cuando afirma que al predicar tomamos distancia del texto para apropiarnos de su mensaje y convertirlo en nuestro mensaje. Asumimos con entera responsabilidad todo lo que hemos escuchado en el texto y que será dicho en el sermón.

No podemos escondernos en el texto y rehusarnos a salir de él, negando la responsabilidad de nuestra interpretación y del sermón que se basa en dicha interpretación. Referir lo que decimos a los profetas, o a Jesús, o a Pablo, es no aceptar nuestra responsabilidad, nuestro compromiso con esas palabras. Si decimos a los oyentes evidentemente molestos que pidan cuentas a Santiago o a Lucas por lo que dijeron, estamos diciendo que nuestra función fue simplemente leer los textos de manera amplificada, sin ninguna mediación analítica, sin tomar partido, sin involucrarnos¹¹.

Quien asume la responsabilidad de comunicar un mensaje inspirado en el Evangelio, debe convertirse en el primer receptor de

10 Ricoeur, *Fe y filosofía*, 118-119.

11 Fred B. Craddock, *Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 1986), 121.

ese mensaje, hacerlo suyo, identificarse con ese mensaje e incorporarlo como principio de fe y conducta. Solo así se podrá proclamar una palabra relevante y honesta, una palabra por la cual estemos en disposición de dar cuenta.

El problema no es acudir al texto desde posiciones asumidas. Siempre lo haremos de ese modo. El problema es que dichas posiciones sean inamovibles. En tal caso, el texto no entregará su mensaje. Solo diremos aquello que ya queremos decir. Solo escucharemos en el texto aquello que queremos escuchar. El desafío es abrirse al mensaje y al mundo que el texto propone con disposición a la revisión y posible reorientación de nuestras posturas, sentimientos, principios, modos de conocer y, en consecuencia, modos de actuar. Siendo conscientes que nuestro modo de comprender está situado –y por la misma razón, limitado– históricamente, la predicación es un ejercicio que puede ayudarnos a enfrentar esta limitación y aventurarnos a tomar nuevas posiciones ante la realidad.

Por tanto, posicionarse ante la realidad, por medio de la predicación, no es solamente hablar sobre una realidad que debe ser transformada desde la exigencia del Evangelio. Este posicionamiento debe comenzar por un consciente “descolocarse”, “descentrarse”, por medio de la revisión crítica de las posiciones propias en tanto obstáculos posibles a la realización –primero en nuestra vida– del mundo nuevo que el texto propone. El acto de comprender no nos deja pasivos, no es un mero ejercicio racional que no tiene repercusiones en la voluntad, la ética y el comportamiento.

Como señala Ricoeur: “comprenderse ante el texto no es algo que ocurra solo en la cabeza o en el lenguaje. Es lo que el evangelio llama ‘poner la Palabra en práctica’ [...] comprender al mundo y cambiarlo son fundamentalmente la misma cosa”¹². Comprender es actuar en consecuencia, por lo tanto, el acto de comprender conlleva acciones precisas, nos conduce a una determinada ética¹³.

12 Ricoeur, *Fe y filosofía*, 121.

13 Esto apunta a la dimensión moral que Aristóteles señalaba en el acto de la interpretación. La persona que interpreta lo hace con un sentido práctico, como búsqueda de orientación para la vida y para la construcción de determinadas relaciones hu-

Comprender es un acto que lleva a la responsabilidad por el otro, ya que fuera de ese diálogo, de ese encuentro con el otro, el acto de interpretar es imposible.

En este proceso donde las personas descubren y se auto descubren dentro del tejido de la vida, de una red de relaciones infinitas por descifrar, la tarea hermenéutica es siempre una tarea crítica y humanizante, salvífica si se quiere en una perspectiva teológica. Porque en la interacción dialéctica con el otro, donde comprendemos y somos comprendidos, podemos superar nuestros errores de lectura y comprensión de la realidad propia y de la realidad de los demás.

Solo así es posible identificar y evitar nuevamente los desvíos hermenéuticos que nos han llevado como humanidad a construir modelos de auto comprensión sumamente dañinos y auto destructivos como el patriarcalismo androcéntrico occidental cristiano, por solo mencionar una de esas construcciones ideológico-culturales –o universos simbólicos– que emergieron como resultado de una determinada hermenéutica de la realidad.

5. La predicación cristiana y el contexto de la liturgia

La fe de una determinada comunidad religiosa puede ser aprehendida por medio de su lenguaje. La predicación cristiana resume este lenguaje de fe que pretende ser significativo para la comunidad religiosa y para sus contemporáneos. Por ello, la predicación cristiana refleja variados contextos que le dan forma y sentido. Podemos mencionar el contexto socio-cultural de la comunidad donde esa predicación se desarrolla, el contexto de la tradición cristiana que dio origen a esa comunidad; el contexto teológico en el cual se

manas. Es una capacidad para ser, para vivir y para convivir, para responder a las circunstancias y exigencias de su contexto vital. En el desarrollo de esta capacidad el ser humano se construye a sí mismo, siempre como parte de una colectividad más amplia dentro de la cual ese desarrollo se hace verdaderamente posible.

inscribe la comunidad, así como el contexto más amplio, la historia y el mundo donde esa comunidad da testimonio de su fe.

Esta predicación cristiana en contexto adopta diversas formas de discurso, como ya hemos visto. La celebración litúrgica será un espacio privilegiado donde estas formas de discurso convergen de manera coherente: la alabanza, la oración, el canto, la predicación, la confesión de fe, el símbolo, entre otras. En el contexto litúrgico —otro de los contextos esenciales a la predicación cristiana— se ofrecen múltiples posibilidades de ser-en-el-mundo.

En el espacio simbólico de la celebración litúrgica se afirma la esperanza, la posibilidad del cambio, el anhelo de un mundo más fraterno y justo. Tanto la predicación como la liturgia mantienen “un medio interno de circulación de sentido a los efectos de sustentar la dialéctica externa entre la Iglesia y el mundo. El culto se transforma de esta manera en una acción específica, una praxis que engloba a la palabra”¹⁴. El culto y el sermón interpretan la vida humana a la luz del evangelio, lo cual puede producirse por la iluminación de una situación concreta o provocando el cambio necesario de estas situaciones.

Ricoeur insistirá en la dialéctica que se establece entre el kerigma y el símbolo. El culto cristiano recupera y reinterpreta tradiciones simbólicas presentes en los textos bíblicos, integrándolas y resignificándolas en el discurso kerigmático de la Iglesia. Ricoeur destaca a manera de ejemplo la recuperación del simbolismo de la muerte y el nuevo nacimiento en el discurso kerigmático de la conversión. Y se pregunta: “¿Significaría todavía algo la palabra conversión si ya no comprendiéramos absolutamente nada de lo expresado en los símbolos de la regeneración, de la creación nueva, del advenimiento de un nuevo ser y un nuevo mundo?”¹⁵.

Sin el apoyo y el refuerzo de lo sagrado cósmico y vital, la predicación, el anuncio del kerigma que quiere aplicar la palabra aquí y ahora, ética y políticamente, se vuelve un discurso abstracto y

14 Ricoeur, *El lenguaje de la fe*, 58.

15 Ricoeur, *Fe y filosofía*, 97.

cerebral. El símbolo, el sacramento, hacen posible que el kerigma no solo hable a la voluntad y a la inteligencia, sino también a la imaginación y al corazón, al ser humano en su integridad.

De este modo, la liturgia cristiana, por medio de la multiplicidad y la dialéctica de sus lenguajes, permite a la comunidad comunicar al mundo cuál es su ubicación específica respecto a los textos predilectos de su fe. La liturgia comunica así las opciones de la comunidad cristiana en su intento de reactualizar los acontecimientos originarios de su fe. El culto, en su conjunto, nos dice cómo aquella comunidad se comprende a sí misma como documento de la acción liberadora de Dios en el desarrollo de su misión.

Toda liturgia cristiana —y la predicación dentro de ella— es un texto-acción cuyo desafío es liberarnos de una visión limitada de la realidad para abrir un nuevo mundo para nosotros, donde podamos desarrollar nuestras posibilidades de ser. José Manuel Bernal sostiene que la fiesta debe tener un sentido en sí misma. La liturgia, como fiesta que anticipa el reino de Dios, es un ensayo del futuro que da rienda suelta a la fantasía creadora y recreadora del mundo. Por tal razón, no puede ser manipulada ni instrumentalizada. En este sentido, el sermón debe enfatizar, entre tantas señales de muerte, que “la vida es radicalmente buena, que el mundo es bueno, que las cosas son buenas. Celebrar una fiesta es incorporarse al gesto soberano de Dios y reconocer con él que la creación es buena”¹⁶.

El domingo, “Día del Señor”, la Iglesia celebra la fiesta de la resurrección. Es el día en que hacemos memoria del misterio pascual de Jesús, de la victoria de la vida sobre la muerte. Este misterio pascual se traduce en la dimensión liberadora del Evangelio que rompe todas las formas de opresión y esclavitud entre los seres humanos. La liberación que recuerda el sábado judío se plenifica en el domingo, se abre a todas las personas, a todos los pueblos, a todas las situaciones. Es la fiesta de todas las formas posibles de emancipación, de la libertad plena.

16 José M. Bernal, *Para vivir el Año Litúrgico* (Estella: Verbo Divino, 1997), 28.

Tanto el sábado judaico como el domingo cristiano celebran la gratuidad del amor de Dios, el don de la gracia que es recibido, ante el cual el pueblo solo puede agradecer y adorar. La predicación debe promover este espíritu de fiesta y gratuidad de cada liturgia transmitiéndolo a la vida cotidiana de la comunidad. La gracia del Evangelio nos libera de toda preocupación utilitaria y posesiva. Nos introduce al ámbito del amor, de la libertad y de la gracia de Dios, a los cuales respondemos con un canto de júbilo. La buena noticia debe resonar en todas las esferas de la vida como anticipación del mundo nuevo, de la creación nueva que irrumpe con la resurrección de Jesús. Como bien apunta Luis Maldonado:

La predicación homilética debe ayudar a desarrollar esta actitud contemplativa, este sentido de admiración y asombro: es la función mística de la homilía. Fiesta y mística son inseparables, porque la fiesta es el tiempo de la contemplación. [...] Esto equivale a percibir y a sentir la bondad de las cosas, los valores de ciertos acontecimientos y personas. [...] La experiencia festiva se transforma en fuente de dinamismo emancipatorio, que impele a rescatar a la persona de todas las coacciones compulsivas con que el sistema social la angustia y la sobrecarga. Al desear llevar al corazón de lo cotidiano el espíritu festivo, lo que se quiere en el fondo es cambio y transformación de lo que va contra este sentido de libertad y de plenitud propio de lo festivo¹⁷.

Proclamar la Palabra de Dios en el “Día del Señor” es un acto de liberación que coloca la vida y el disfrute de las experiencias cotidianas como centro de atención y celebración. Es la fiesta de la gracia, del descanso renovador, del amor de Dios que se manifiesta en el encuentro, la fraternidad y la amistad. Por todo ello, la liturgia tiene la capacidad de imaginar y recrear el mundo como reactualización del mensaje del Evangelio; tiene la posibilidad de alimen-

17 Luis Maldonado, *A homilía: pregacao, liturgia, comunidade* (Sao Paulo: Paulinas, 1997), 121-122 y 136.

tar la esperanza con vistas a una acción política, acción entendida como la inevitable transición del texto fundante a la práctica actual de la comunidad que lo interpreta y reactualiza. Pero ello solo puede lograrse por las posibilidades que abre el lenguaje poético.

6. La predicación cristiana como poética de otro mundo posible

El lenguaje poético –en contraposición con el lenguaje descriptivo y positivista– tiene la capacidad de romper y superar el lenguaje cotidiano, constituyéndose en foco de la innovación semántica. La poética es puerta de entrada al mundo nuevo del texto, al texto que es a su vez un poema. Si la realidad cotidiana constituye un primer orden para el cual el lenguaje descriptivo es útil y necesario, la nueva realidad del mundo del texto solo es alcanzable por medio del lenguaje poético que nos conduce a un segundo orden, no tan evidente, no descriptible, ni aprehensible, ni verificable dentro de los límites de la cotidianidad.

El lenguaje poético, por su simbolismo, genera nuevos sentidos, en contraposición al lenguaje lógico que siempre busca eliminar el sobre sentido: “Todo lenguaje simbólico dice algo diferente de lo que dice y, por su doble sentido, libera sentido y significación, y por ello, juega el rol de instrumento exploratorio de nuestras posibilidades existenciales, de nuestra situación en el ser”¹⁸. La poética nos introduce de este modo en el proyecto del texto que busca superarse a sí mismo. Ricoeur explica aquí el contraste entre relato y profecía para ver como ambas formas del discurso en el testimonio bíblico implican modos de percibir el tiempo y la acción divina, lo cual indica también una determinada teología.

En el relato, el tiempo queda consolidado, detenido, conserva la memoria de la acción divina en el pasado. En la profecía, el tiempo sufre una ruptura por la impronta escatológica de la acción divina ha-

18 Ricoeur, *El lenguaje de la fe*, 42.

cia un futuro insospechado, nuevo, necesario pero incierto y en vías de construcción. El relato del Éxodo como texto que conserva una memoria de liberación debe ceder espacio a la profecía del retorno del exilio, “el Dios del Éxodo debe convertirse en el Dios del exilio si es que se quiere ser eficaz en el futuro y no solo en la memoria”¹⁹. Es justamente el lenguaje de la ficción y la poesía lo que posibilita que una fuerza referencial de segundo orden –que remite a un sustrato más fundamental para la fe– sea liberada, lo cual es el ser-en-el-mundo proyectado en el texto como signo de esperanza y liberación.

Por el lenguaje poético la realidad cotidiana resulta ser metaforizada. Para la predicación cristiana la realidad debe convertirse en metáfora del mundo nuevo que Dios quiere suscitar entre nosotros. Sin embargo, el lenguaje poético deberá dar un paso más allá, superarse a sí mismo y convertirse en lenguaje religioso cuando logre ser indicador de un pasaje al límite, hacia lo Totalmente Otro en virtud de una ruptura con el realismo de la historia para abrir paso a una historia nueva. Cuando esto ocurre, estamos en presencia de lo que Ricoeur llama de “expresiones-límite”.

Las expresiones-límite no son una forma suplementaria de discurso, se trata de una “modificación que puede, sin duda, afectar todas las formas de discurso, por una suerte de pasaje al límite”²⁰. Esto puede verse en formas de discurso como las parábolas, los proverbios y los textos escatológicos. La extravagancia de los relatos parabólicos –en los cuales aparece un carácter indirecto de la nominación de Dios– hace surgir lo extraordinario en lo ordinario, introduciendo en la estructura misma de la intriga un rasgo implausible, insólito, desproporcionado, escandaloso; la paradoja y la hipérbole de los proverbios orientan desorientando. Por su parte, la máxima escatológica opera una separación en la percepción del tiempo. Todas estas formas de discurso realizan una suerte de brecha, de pasaje al límite, gracias al cual el lenguaje poético se vuelve lenguaje de la fe.

19 Ricoeur, *Fe y filosofía*, 63.

20 Ricoeur, *Fe y filosofía*, 115.

En el pasaje de la Zarza Ardiente, el nombre de Dios no es algo que define a la divinidad, sino que señala una gesta de liberación. Yahvé es un nombre que no intenta nombrar-dominar a la divinidad, sino que señala un pasaje al límite, es un nombre que revela un mundo nuevo posible por la irrupción de una acción salvífica, por las posibilidades de libertad que se abren en medio de una realidad histórica de opresión en la cual los seres humanos están imposibilitados de desarrollar sus posibilidades propias. En este caso podemos hablar de una revelación divina porque dicha revelación revela un mundo posible, la relevación es una propiedad del mundo bíblico.

El lenguaje poético se vale de la mediación simbólica para hacer posible esta ruptura con la realidad cotidiana, y poder encontrar en medio de los objetos ordinarios y mundanos los modos en que pertenecemos al mundo nuevo que los textos proponen, cuyo referente primordial es Dios. Las formas simbólicas son sistemas de significación contruidos para establecer relaciones con otras personas y con el mundo, son formas indirectas mediadas por prácticas discursivas en las que las comunidades se reconocen. La acción –como aquellas de los profetas en la Biblia– se hace legible gracias al sistema simbólico.

Si la tarea de la hermenéutica es reconducirnos “hacia las modalidades más originarias del lenguaje por las cuales los miembros de la comunidad de fe han interpretado su experiencia para sí mismos y para los otros”²¹, la mediación simbólica ha sido parte esencial de esa interpretación de una experiencia. En el lenguaje poético-simbólico de la liturgia, y de la predicación en medio de ella, Dios ha sido nombrado: en la mesa de la comunión-amistad-solidaridad, en el libro que se abre como palabra de Dios-palabra del Pueblo, en el agua del bautismo-renacimiento-nueva creación, en el canto que anticipa-imagina-sueña el Reino de Dios, en la oración-pasaje al límite de nuestras fuerzas y esperanzas.

21 Ricoeur, *Fe y filosofía*, 58.

7. La predicación cristiana como revelación de un nuevo mundo posible

Dios se revela en el lenguaje polifónico de las formas de discurso en los textos bíblicos. Dios es nombrado de manera diversa y no unívoca. Muchas teologías aparecen ligadas íntimamente a estas formas de discurso como expresión de múltiples experiencias originarias de fe. La predicación cristiana no ha de aferrarse a determinadas imágenes de Dios, ha de recordar que el Dios del Éxodo debe convertirse en el Dios del Exilio, en el Dios que se revela en cada situación histórica; en el Dios que se revela en una multiplicidad de experiencias y lenguajes, haciendo posible el acercamiento, el diálogo y la comprensión a partir de un sentimiento de humildad esencial: Dios no es patrimonio de ninguna persona, religión, ideología o cultura. La polifonía de la nominación de Dios permite “abrir un horizonte que no se deja delimitar por la clausura de ningún discurso”²².

Ricoeur señala que “el mundo bíblico comporta aspectos cósmicos —es una creación—, aspectos comunitarios —se habla de un pueblo—, aspectos históricos y culturales —se trata de Israel y el Reino de Dios—; finalmente, también, aspectos personales —se trata de la invocación y de la alabanza”²³. Estas dimensiones del mundo bíblico, desplegadas por los textos, deben orientar a una predicación que también las tome en cuenta.

En la predicación deben converger estos niveles que conforman la realidad, aquella realidad que debe ser renovada para que nuestro mundo pueda ser habitado como posibilidad y no como fatalidad. La preocupación por el cuidado de la creación, de los pueblos, de las culturas, de las personas, son temas pertinentes y esenciales a toda predicación cristiana. Es una mirada integradora —no parcializada o sectaria— que posibilita que el texto se convierta en una acción política eficaz, que tiene en cuenta la complejidad de la trama de la vida y la historia.

²² Ricoeur, *Fe y filosofía*, 69.

²³ Ricoeur, *Fe y filosofía*, 67-68.

Ricoeur enfatiza la dimensión definitivamente existencial de este mundo que queremos habitar como posibilidad. El mundo que el texto bíblico propone –un mundo fundamentado en el devenir histórico en contraposición al universo de las cosmologías cíclicas y fatalistas que circundan a Israel– es un mundo renovado, esperanzador, donde tengamos la posibilidad de decidir, optar y participar de la construcción de nuestro destino. Es así “el territorio de una existencia, el escenario donde transcurre el verdadero drama existencial”. Y este mundo conlleva una comprensión no objetiva del tiempo sino una percepción del tiempo como intención de nuestra existencia, “cuyo verdadero despliegue solo se realiza a partir de un presente vivido por medio de la posesión del pasado y la anticipación del futuro”²⁴.

Por otro lado, la predicación cristiana debe renovarse y revisarse a sí misma a partir de su propia capacidad de revisar y renovar su teología. La conjugación de un lenguaje metafórico unido a las expresiones-límite permite generar nuevas matrices para el lenguaje teológico, que propicien toda suerte de pasajes límite. Ricoeur reconoce en la parábola un relato ejemplar donde se combinan la estructura narrativa, el proceso metafórico y la expresión límite. La predicación cristiana precisa de relatos parabólicos cuya extravagancia, cuyo carácter insólito y escandaloso permitan abrir espacios al mundo nuevo que Dios quiere suscitar en medio nuestro.

Finalmente, toda predicación cristiana es cristocéntrica, y por tanto reinocéntrica, orientada a una praxis transformadora de la realidad. El principal símbolo de la fe cristiana es “el símbolo del amor sacrificial más fuerte que la muerte”²⁵. En Cristo, la palabra de Dios remite a un don que se nos da y a la relación que podemos tener en tanto recibimos y agradecemos ese don. La predicación es así acogida del reino en Jesús y acción de gracias por ese ofrecimiento. Acoger el mundo del texto desde el acontecimiento Jesús, desde un acontecimiento sentido y proclamado como resurrección,

²⁴ Ricoeur, *El lenguaje de la fe*, 37.

²⁵ Ricoeur, *Fe y filosofía*, 69.

requiere que la aplicación de ese texto se explicite tanto en la praxis política como en la reflexión y el lenguaje.

8. Consideraciones finales

La teología implícita en toda predicación cristiana busca esclarecer, para cada realidad histórica, este anuncio que le ha sido confiado, el anuncio del evangelio, cuyo mensaje ha sido siempre el mismo: Dios se ha encarnado en Jesús de Nazaret para traernos vida y esperanza. La humanización de Dios en Jesús es justamente la expresión de un acto de comprensión, de una hermenéutica de la humanidad. Por ello, en Jesús se dan, a la vez, una hermenéutica del ser humano y una hermenéutica de Dios. Dios no podía salvarnos desde fuera, desde una realidad ajena a la nuestra, sino desde dentro mismo de nuestro mundo, de nuestra realidad pecaminosa. Dios se hizo uno de nosotros a fin de comprendernos, de sentir con nosotros y de salvarnos precisamente de nuestras hermenéuticas estrechas.

Esta hermenéutica soteriológica que pasó por la encarnación, el sufrimiento, la muerte y la resurrección del humano Jesús, resultó ser locura para los griegos y blasfemia para los judíos. Ambas hermenéuticas, la griega y la judía, no supieron hacer espacio en su edificio ideológico-interpretativo para esta inmersión de Dios en la historia humana que resultaba ser herejía o extravío en aquellos universos simbólicos. Desde la perspectiva cristiana, Dios establece su justicia entre nosotros porque primero compartió nuestra naturaleza. Lo hace desde una pertenencia a nuestro mundo. Vivir, comprender y expresar esa certeza tan cara a la fe cristiana ha sido siempre el sentido de la palabra teológica. Pero no de cualquier palabra teológica, sino de aquella teología que se sigue comprometiendo con la vida del otro, con la vida del mundo, apasionadamente. Al decir de Ricoeur, una palabra engendradora que crea y recrea al ser humano²⁶.

²⁶ Ricoeur, *El lenguaje de la fe*, 48.

No corresponde a la hermenéutica, como bien señala Ricoeur, suscitar una decisión en quien lee, escucha, descubre o experimenta el mensaje y el mundo de los textos. Pero sí corresponde a la predicación cristiana movilizar la voluntad de quien escucha el mensaje del texto bíblico. Si bien la predicación supone, en su peregrinaje estructural, realizar el ejercicio interpretativo de los textos, de su mundo y su mensaje, solo a ella compete el dirigirse a los seres humanos para provocar en ellos una decisión por participar de y comprometerse con aquel mundo que el texto propone.

El anuncio de la vida y la esperanza en Jesús constituye para la predicación cristiana el contenido central de ese mundo nuevo que el texto propone, un mundo al cual podemos llamar, junto con Ricoeur, de Reino de Dios, mundo nuevo, Ser nuevo. Hacia esa novedad, hacia esa buena noticia, apunta la predicación evangélica. Y en esa predicación, la buena noticia necesita ser reactualizada constantemente, necesita vestirse del ropaje del lenguaje poético –aquel que le es propio– para poder expresar lo posible y no lo dado, para poder invitar a un posicionamiento responsable ante la realidad en la cual vivimos, y que esta realidad sea transformada en la medida que el mundo del texto se hace carne, presencia y esperanza en nuestro mundo. Es la manera en que el nuevo ser se abre espacio en medio de la clausura de la experiencia cotidiana. Es la forma en que el Reino de Dios se vive como una fuerza de ruptura, como lo posible en medio de lo imposible.

Bibliografía citada

- Aguirre, Rafael. *Raíces bíblicas de la fe cristiana*. Madrid: Pensar, publicar, creer, 1997.
- Barth, Karl. *La proclamación del evangelio*. Salamanca: Sígueme, 1969.
- Bernal, José M. *Para vivir el Año Litúrgico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1997.
- Chupungco, Anscar. *Cultural adaptation of the liturgy*. New York: Paulist Press, 1982.
- Craddock, Fred B. *Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1986.
- Maldonado, Luis. *A homilía: pregacao, liturgia, comunidade*. Sao Paulo: Paulinas, 1997.
- Ricoeur, Paul. *El lenguaje de la fe*. Buenos Aires: La Aurora, 1978.
- Ricoeur, Paul. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Almagesto - Docencia, 1994.
- Rostagno, Bruno. *La fe nace por el oír. Guía para la predicación*. Buenos Aires: La Aurora, 1989.
- Stott, John. *La predicación: puente entre dos mundos*. Buenos Aires: Desafíos, 2000.

Diaconía en el contexto latinoamericano

Servicio a la creación y a las personas vulnerabilizadas

Nidia Fonseca Rivera

1. Introducción

La Diaconía es el servicio que las iglesias ofrecen a las personas que se encuentran en circunstancias de anti-vida. Se dice que es el testimonio al mundo de que Dios está presente. Esa presencia tiene rostro eclesial, clerical y comunitario. Tradicionalmente, ese testimonio ha estado cualificado por acciones paternalistas, propias de la cultura dominante. El problema es que esas acciones solo resuelven la necesidad inmediata de la persona sin que esta sea sujeto de su vida. Este tipo de acción se debe combinar con aquellas otras acciones que empoderan a la persona y su comunidad para transformar las condiciones subjetivas y estructurales que la vulnerabilizan.

Esa lección acerca de la transformación es clave en el contexto latinoamericano. El pensamiento colonialista busca mantener el *status quo* y eso ha causado profundos sufrimientos a la mayoría de la po-

blación. A la vez, tiende a deshumanizar la convivencia, generando violencias sistémicas y trastornos en la salud personal y social.

Desde la perspectiva de la fe cristiana esas condiciones históricas y coyunturales demuestran el desamor por el mundo creado por Dios e impiden la vida en abundancia prometida (Jn 10:10). Por tanto, la diaconía latinoamericana se caracteriza por encarnar su quehacer no solo en el desafío que los contextos (personal, comunitario, cultural y sociopolítico) le presenta, sino que se encarna también en el modelo de Jesucristo y su mandato de continuar enseñando, proclamando y sanando. Es un testimonio abarcador, en el sentido de completitud, pues discierne los efectos que esos contextos provocan en la persona en todas sus dimensiones humanas (bio-psico-socio-espiritual e interdependiente). Y con base en la experiencia bíblica, histórica y eclesial, plantea un servicio profético, pues no solo se propone sanar las heridas de las personas a quienes acompaña, sino que también procura transformar las condiciones mediante la denuncia de estas y se propone colaborar en el proceso que el cambio exige para detener el maltrato a las vidas creadas por Dios. Por tanto, es un acompañamiento de cura o sanación cargado de esperanza, de creatividad, de ternura, de reciprocidad y de solidaridad por quienes están siendo más afectados. Nos permitimos en este artículo enumerar cada una de esas características de la diaconía latinoamericana a fin de desarrollarlas de manera más detallada.

2. Diaconía cristológica

La diaconía latinoamericana es un servicio profundamente enraizado en la persona de Jesucristo. La encarnación de Jesús anuncia el acercamiento del reinado de Dios. Este acercamiento es profundamente diaconico.

Los evangelios atestiguan que Jesús inició su ministerio público proclamando la cercanía del reinado de Dios en tres acciones concretas: enseñando, proclamando y sanando.

Las tres acciones fueron presentadas por Jesús en las sinagogas y caminos entre Galilea y Jerusalén. En todos los lugares donde fuese necesario modelar el servicio transformador.

Ese proceso, si bien fue anunciado a todas las personas, grandes y chiquitas, sacerdotes y maestros, fue acogido por las personas más vulnerabilizadas: enfermas, empobrecidas, mujeres, niñez, paralíticas, ciegas, endemoniadas. Es decir, impactó a todas y todos, pero de manera distintas. A las personas sufrientes de su tiempo vieron, escucharon, aprendieron, sanaron, cambiaron y le siguieron. Pero otras, se sintieron desenmascaradas y cuestionadas (sacerdotes, maestros de la ley, escribas y políticos, romanos y judíos).

De esta manera la diaconía puede desencadenar seguidores y opositores dentro y fuera del contexto eclesial cristiano que facilitan u obstaculizan el servicio. Aunque parezca irónico, entonces, el servicio, dependiendo de las cualidades de cómo se ofrezca, genera amigos y enemigos.

Los amigos y enemigos aparecieron no solo a Jesús y su movimiento, sino que en América Latina y El Caribe también ha habido amigos y enemigos dentro y fuera de la “casa de la fe”.

3. Diaconía integral

Siguiendo el ejemplo de Jesucristo, este servicio se divide en, por lo menos, tres áreas: la enseñanza, la proclamación y la sanidad.

La enseñanza. No podemos brindar un servicio codependiente, paternalista y asistencialista. Todas las personas tenemos la capacidad de aprender, desaprender y aprehender. Por tanto, todas somos sujetos de nuestro autocuidado y multiplicadores de nuestro propio aprendizaje.

De esta manera, la diaconía latinoamericana parte del hecho de que toda persona puede, una vez que su sufrimiento ha sido atendido, discernir las condiciones que le están llevando a una vida placentera o desagradable y puede ser sujeto de su transformación en unión con otras personas para generar aquellos factores que pue-

den detener el sufrimiento personal y colectivo. Así, la enseñanza es parte fundamental en el quehacer diaconico.

La proclamación. La diaconía proclama la fe en Jesucristo que es el fundamento de su existencia.

El mundo creado por Dios gime de dolor y está a la expectativa y esperanza de ser transformado por la fe en Jesucristo (Rom 8).

De esta manera, la relectura bíblica en general, y la relectura bíblica terapéutica en particular, nos acompaña para alimentar la esperanza de que es posible transformar las circunstancias que generan sufrimiento por el desamor de unos y otros en las diferentes dimensiones en las que el pecado aflora (personal y social).

Así, la diaconía es una buena nueva que transforma la indiferencia en solidaridad, en amor y en ternura cuando descubrimos en qué Dios creemos, en el ABBA-Padre de Jesucristo, que perdona y aguarda a que las personas aceptemos ser sus Hijos e Hijas.

La sanidad. La diaconía es una acción amorosa que sufre con los que sufren, se alegra con los que se alegran y celebra con los que celebran (2Cor 4:10). Pero la alegría y la celebración se interrumpen cada vez que una parte del Cuerpo de Cristo está sufriendo (1Cor 12). Por eso, la sanidad es un eje fundamental para testimoniar al mundo que Dios está en medio nuestro. Así, en la historia de la iglesia, los servicios para sanar los cuerpos han sido un eje fundamental de la diaconía.

Pero en América Latina no hablamos solo de sanar los cuerpos físicos, hablamos de sanidad total del cuerpo humano personal y del cuerpo colectivo, sociopolítico y cultural, comunitario.

4. Diaconía contextual

Las tres áreas (la enseñanza, la proclamación y la sanidad) exigen una acertada lectura del texto bíblico y del contexto en donde nos desenvolvemos. Esta contextualidad abarca, en el texto bíblico y en el tiempo que nos ha tocado vivir, por lo menos, cuatro dimensiones: personal, comunitaria, cultural y sociopolítica.

De acuerdo con el Dr. Daniel Gloor, el texto bíblico contiene, por lo menos, tres contextos literarios: el contexto lejano, el contexto cercano y el contexto inmediato que describe de este modo¹.

El *contexto lejano* es todo el libro. Debemos preguntarnos qué función tiene un texto en el hilo narrativo o la lógica argumentativa de todo un libro. [...] El *contexto cercano* se refiere a textos que preceden y siguen nuestro texto. [...] El *contexto inmediato* se refiere al texto que precede y sigue nuestro texto.

¿Cuáles son los contextos de nuestra coyuntura histórico-social? Podríamos decir que *el contexto lejano* tiene que ver con la dimensión cultural, el cual abarca la ideología históricamente dominante como es el modo de producción, el patriarcado, la forma de organizar jerárquicamente la sociedad y las relaciones humanas.

Rosa María López la denomina “ruta crítica de la cultura kyriarcal”². Esta ruta conduce a las personas hacia el deterioro de la vida, a las enfermedades y la muerte. Ella plantea que la cultura se concreta en las relaciones humanas, caracterizadas por toques indecentes, que se justifican y se multiplican o reproducen vicariamente, desde que nacemos hasta que morimos.

Todos los cuerpos han sido cosificados, transformados en objetos de placer y odio. Pero no siempre percibimos con claridad las intenciones de los acercamientos humanos. Se trata de un control de las subjetividades, en especial de las personas dominadas histórica y coyunturalmente, que provocan trauma, culpa, vergüenza, odio, venganza, violencias. Las formas de acercamiento que abarcan la Ruta Crítica, que López organiza en, por lo menos, ocho toques (ontológico, sexual, relacional, colonizador, físico, infectante, emocional y religioso), han sido influenciadas por el lugar de per-

1 Daniel Gloor, “Una exégesis ecléctica en doce pasos”, en *Pensar, crear, actuar: Metodologías para una teología contextual*, ed. José Enrique Ramírez Kidd y Sara Baltodano Arróliga (San José, Costa Rica: SEBILA, 2018), 107-108.

2 Rosa María López, *Los toques de la cultura kyriarcal: de la ruta crítica a los toques revitalizadores* (San José: IMWC, 2017).

tenencia (territorio), la clase social (y su correspondiente subcultura), la educación y la religión o sistema de creencias:

Son relaciones que han redundado en la cosificación (de las personas y en particular) de las mujeres, (lo que) ha generado enormes desigualdades, opresiones, explotaciones, además de postergar y olvidar el autocuidado³.

El *contexto cercano* podrían ser las circunstancias concretas como es la historia familiar y territorial de donde vienen las personas vulnerabilizadas: los territorios donde han transitado desde que nacieron, la historia familiar que se construye en el proceso de acompañamiento (genograma y viaje por la familia). En este contexto se conjugan las condiciones sociopolíticas que les ha tocado vivir. La historia laboral y afectiva, las conductas y acciones éticas familiares.

El *contexto inmediato* son los desafíos que se están viviendo en el momento exacto que demandan el auxilio de la diaconía.

El análisis de los tres contextos conlleva la reflexión acerca de cómo se retrata la Ruta Crítica de la Cultura *Kyrialcal* y se destacan aquellos toques que se han repetido en los tres contextos, que son los que han facilitado la colonización de las personas vulnerabilizadas y los que han impedido la transformación estructural. Y también permite analizar la cualidad del servicio diaconico en ese proceso histórico-coyuntural (ausencia y presencia de este).

5. La diaconía es holística

Sin el retrato de los contextos sería muy difícil discernir las afeciones en los cuerpos concretos de las personas. Este servicio atiente los cuatro cuerpos que componen a los seres vivos: el cuerpo físico, el emocional/relacional, el intelectual y el espiritual. El análisis de los contextos nos permite comprender la inter-relación que hay en-

3 López, *Los toques de la cultura kyrialcal*, 27.

tre los cuatro cuerpos, visualizar el camino para llegar al equilibrio que luego va a permitir que las personas vulnerabilizadas evalúen el proceso de enseñanza/aprendizaje de las experiencias de la vida y del nuevo camino a emprender sobre el autocuidado y la solidaridad.

Para tales fines, en este proceso de aventura holística, se revisa la calidad de esas relaciones a fin de colocar “los puntos sobre las íes” en lo respecta a las responsabilidades para generar la vida-en-comunidad.

La culpa y la gracia. El horizonte de la diaconía es el reinado de Dios encarnado en el aquí y el ahora que busca la justicia como cualidad para discernir el contexto y la conducta de sus protagonistas. Howard Clinebell nos plantea que la clave en la calidad de la convivencia humana son las relaciones abiertas, nutritivas y gozosas con el Espíritu de amor, fuente de toda vida, sanidad y crecimiento pleno⁴. Pero, la diaconía tradicional siempre se ha manejado en el binomio culpa/perdón. Esto hace que las personas vulnerabilizadas siempre se crean culpables, sin presentar opciones para eliminar el círculo vicioso del error, la culpa y la vergüenza.

En contraste, la teoría sistémica y la teología contextual latinoamericana plantean que las personas se equivocan porque les falta información y acceso a la misma, para generar un proceso de discernimiento efectivo que les permita realizar acciones asertivas.

El libro de los Proverbios apunta al arte de vivir asertivamente a partir del *temor de Dios*. Expresión teológica que no tiene que ver con sentimientos, sino con la capacidad humana de comprender a Dios como principio y orientador de todo lo creado. En este libro, Dios es el Orientador de la vida. Por cuanto es el guía, el ser humano responde mediante la confianza en ese Dios Creador. Si Dios es el orientador, todo aquello que no se oriente a Dios produce caos y desorden. Ese desorden es realizado por las acciones y conductas humanas. Por tanto, el ser humano puede producir orden o desorden en su vida, en su familia, en su sociedad. Así existen conductas productoras de vida y otras conductas productoras de anti-vida.

4 Howard Clinebell, *Asesoramiento y cuidado pastoral* (Michigan: Rapids, 1985), 32-38.

Dios como Creador, garantiza el orden, y el ser humano le corresponde de manera ética con su conducta, conciencia y acciones.

Para que las personas respondan éticamente es necesario que reconozcan la falta, error o pecado cometido, pero para que la falta sea cualificada es necesario el acceso a la información. Esa información debe ser lo más completa posible porque su discernimiento ha de ser de tal calidad y profundidad que debe saber sustituir, desaprender y aprehender nuevas acciones y conductas.

Desde la Teología Pastoral, el abordaje ha sido, como apuntábamos en párrafos anteriores, en una relación causa/efecto, como se puede ver a partir del siguiente gráfico:

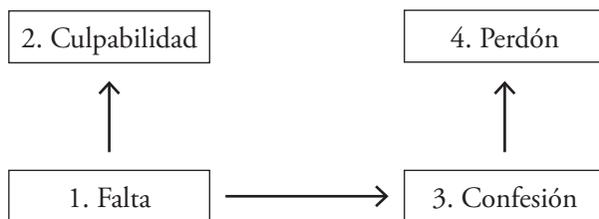


Figura 1: Tomada parcialmente de la gráfica de Guy Auloos.⁵

Este abordaje es muy limitado y no alcanza la transformación integral, pues se queda sin afectar el *statu quo*: falta, culpabilidad, confesión, expectativa y obligatoriedad de recibir el perdón o condena. No se ha tomado en cuenta que en el proceso de transformación se debe tener un panorama claro de las consecuencias y sus enlaces con las posibles transformaciones sistémicas y estructurales en todos los ámbitos contextuales (lejano, cercano, inmediato). Recordemos que culpabilidad no es sinónimo de responsabilidad.

El modelo sistémico apunta a que la persona (física y grupal) utilice sus cualidades, habilidades y destrezas, no solo para reconocer su falta o carencia, sino también para escudriñar en sí misma

⁵ *Las capacidades de la familia. Tiempo, caos y proceso* (Barcelona: Herder, 1998), 183.

la información (introspección) y la pueda cotejar en los distintos contextos para tener los criterios necesarios de las razones de esa carencia, con el fin de asumir la responsabilidad de esta y de buscar la solución competente (transformación). Ahora bien, esto es un proceso que no se puede hacer en soledad, al contrario, solo se alcanza en un proceso diacónico, comunitario, realizando posibles alianzas:

De esta manera, en esta perspectiva no hay culpables, sino pacientes identificados que pueden ser más bien los sanos del sistema, porque desenmascaran o develan la situación y la red de vinculaciones que alimentan las carencias.

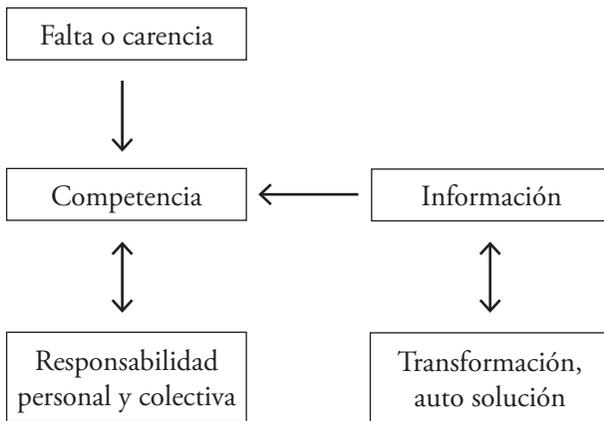


Figura 2: Cita y gráfico tomado de Fonseca Rivera.⁶

¿Por qué es necesario este proceso de discernimiento? Porque hay una herencia sistémica, colonialista, parcializada de abordaje de las faltas que busca el acompañamiento sin alterar el orden social ya establecido.

La herencia del empobrecimiento sistémico. Esta herencia tiene una manifestación social. Las personas vulnerabilizadas no solo son

⁶ “Consejería pastoral en contextos de pobreza extrema” (Tesis de Maestría en Teología, San Jose, Costa Rica, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006).

excluidas del sistema porque se las señala como las responsables de que el sistema no funcione como la clase política y económica dominante esperan, sino que ellas también se autoexcluyen por la desesperanza aprendida y se auto-responsabilizan de sus “limitaciones y fracasos”. Son personas que se forman socialmente con baja autoestima, con pocas oportunidades para desarrollar una carrera laboral estable, sus relaciones son fracturadas por su inseguridad y desesperanza introyectadas. La subcultura dominante es inherente a ese estado de marginalidad, las oportunidades de “surgir” son limitadas pues las opciones laborales y educativas que el sistema le ofrece son para mantenerse en esas condiciones. Es decir,

la pobreza no es autosuperable, la sociedad debe promover la dignidad humana que se concreta en la promoción y defensa de los derechos humanos de primera, segunda y tercera generación para mujeres y varones. En ese proceso, la sociedad civil y la iglesia se deben unir para la defensa de los más desfavorecidos⁷.

La redistribución de la locura. Redistribución es el término que utiliza Alfredo Moffatt para explicar el proceso de justicia que en la psicoterapia popular se utiliza para sanar a los pacientes psiquiátricos internados sin posibilidad de salida⁸. En la diaconía se trata de distribuir el poder entre sus componentes: poder ser, poder tener, poder saber. Este proceso nos confronta con el proyecto de vida personal, familiar y social con los contextos. De esta manera, el proceso de transformación es un proceso histórico y coyuntural en el cual los poderes se examinan a la luz de la Ruta Crítica del Poder *Kyriarcal* y se ubican los toques malsanos para determinar las demandas de justicia social y transformar las relaciones personales y familiares. Es en este momento donde se ubican las posibles alianzas con otros movimientos sociales. para alcanzar el respeto y

7 Fonseca Rivera, *Consejería pastoral*.

8 Alfredo Moffat, *Psicoterapia do oprimido. Ideologia e Técnica da Psiquiatria Popular* (São Paulo: Cortez, 1986).

dignificación de los derechos humanos; así como también se identifican claramente las y los sujetos más afectados, para depositar la locura en los sujetos personales y sociales que tienen mayor responsabilidad y mayor acceso a la información.

La responsabilidad significa responder ante Dios y la comunidad con acciones y decisiones. Como en el pacto bíblico, la responsabilidad implica reciprocidad y exigencias mutuas. Negar la reciprocidad y las exigencias mutuas es negar la posibilidad de que los “enfermos” del sistema disfuncional, se sanen⁹.

La cultura negada y el ser persona. Habíamos dicho que la convivencia entre las personas más vulnerabilizadas se caracteriza por ser una convivencia de relaciones fracturadas. Esto exige rescatar los aportes de la cultura popular y familiar. Parte de la respuesta se encuentra en que esos aportes han sido negados, colonizados y falseados por la cultura dominante y las personas pasan a ser los depositarios de la locura del sistema. Entonces, es necesario que el servicio diacónico de un salto cualitativo para transformar ese *status quo* y para que las no-personas del sistema recuperen su identidad:

El proceso de deconstruir y reconstruir la feminidad y la masculinidad permiten en la diaconía crear relaciones sanas, pelear limpiamente y desarrollar relaciones democráticas y justas entre los géneros¹⁰.

Luego hay que revisar qué rol juega la cultura patriarcal y las discriminaciones para ambos (mujeres y varones); y cómo se cruzan las creencias falsas, la condición de clase y las relaciones con los ecosistemas y los demás seres vivos.

9 Roy May, *Discernimiento moral: una introducción a la ética cristiana* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones - Universidad Bíblica Latinoamericana, 1998), 114.

10 Fonseca Rivera, *Consejería pastoral*.

6. Diaconía como servicio profético, ecuménico e inclusivo

La diaconía latinoamericana al discernir la calidad de las relaciones entre los géneros y los demás entornos, al develar las condiciones estructurales que vulnerabilizan a las personas y buscar alianzas con terceros para alcanzar las transformaciones necesarias para la dignificación de las personas afectadas, se convierte en un servicio profético.

Dentro de ese proceso de transformación, la diaconía también devela las relaciones colonialistas que todas las personas ejercen con el entorno, natura y demás seres vivos. Entonces, la diaconía es un quehacer para el mundo creado.

La diaconía aporta para que el Estado Social de Derecho se afiance en cada país, analiza las ausencias que las leyes tienen para facilitar las injusticias y denuncia tales anomalías. Pero también propone y hace parte de aquellos espacios donde se ofrecen alternativas concretas para que la justicia humana se haga presente como señal del reinado divino.

La diaconía genera un proceso de revisión de las tradiciones eclesiales y de la pastoral para que las tradiciones no se sostengan por sí mismas, sino que estén al servicio del amor, la justicia y la inclusión de todas las personas. Este proceso resulta difícil, pero no imposible en los espacios eclesiales latinoamericanos, como lo demostró la teología latinoamericana de la liberación. La diaconía continúa esa labor con la herencia de consagrar que, como dice Paul Tillich, ha sido una característica eclesial dominante en la región¹¹.

La diaconía latinoamericana dio voz a los sin voz en la década de los años 70 en el siglo pasado, y a partir de entonces inició un proceso de transformación en las iglesias con el ministerio ordenado de las mujeres; los espacios de reflexión acerca de las violencias de género; la denuncia de los abusos de poder contra la niñez, en

11 Alberto Roldán, “El principio protestante como núcleo de la teología profética de Paul Tillich. Un acercamiento dialéctico”, *Teología y Cultura* 12, n.º 17 (2015).

especial la niñez trabajadora de la calle; los campesinos sin tierra. Hasta hoy, la diaconía latinoamericana no ha detenido su ministerio profético y proclama un mundo donde todas y todos quepan, sin importar su clase, género, cultura, poder, color, sexo, condición física o psíquica.

7. Diaconía como servicio que proclama la vida y la esperanza

El desafío mayor de la diaconía latinoamericana es proclamar la vida y la esperanza por encima de toda injusticia y poder político-económico. A todo poder, incluso eclesial, antepone la justicia, la vida y la esperanza.

Este servicio ha sido perseguido, silenciado y, a veces, ha desaparecido; pero su fuerza es la fuerza de las personas vulnerabilizadas, que permanece y resiste.

La diaconía es un ministerio que encarna al Espíritu de Dios, ese Espíritu que nos orienta hacia el amor al prójimo y la prójima, hacia la vida en comunidad (1Cor 12:12-13).

La vida en abundancia y pequeña vida están en relación con la ética, porque son las acciones, las conductas y la conciencia lo que marca la calidad de vida. Pero la diaconía no solo depende de la persona individual, es fundamental el orden de la sociedad y las oportunidades da para que la vida en comunidad sea posible. Por eso es tan importante que la diaconía construya junto con otros sujetos sociales los factores resilientes, para que las personas puedan salir adelante.

En el proceso de aprendizaje para la vida en comunidad hay que desaprender las relaciones de codependencia y dependencia para aprender a establecer relaciones de reciprocidad y solidaridad, porque estas relaciones rompen también con la indiferencia y fortalecen la autonomía y respeto por la vida de todo lo creado, en particular, de las personas.

8. Diaconía servicio bienaventurado y optativo

Al generar reciprocidad, se experimenta el gozo por la vida; hay satisfacción, alegría y dicha. Esto no quiere decir que no se afronten dificultades y dolores, pero se experimentan de manera distinta. Es un sufrimiento en esperanza, es una aceptación de los límites de la vida, pues no somos inmortales. Pero afrontar no es sinónimo de enfrentamiento. Afrontar es estar firmes, porque habrá sufrimientos y dolores, pero que en comunidad estos se aceptan y se busca transformarlos; se aprende de las experiencias y se procura compartir los aprendizajes como parte del amor al prójimo.

A la vez, la característica de ser una bienaventuranza trae efectos como la dicha, el gozo, porque el servicio opta por acompañar a las personas más vulnerabilizadas, y en el proceso de empoderamiento estas también hacen opciones de servicio: por la paz, que no es simplemente ausencia de conflicto bélico, y por la justicia que va más allá de la ley.

9. Conclusión

Hemos expuesto las características fundamentales de la diaconía latinoamericana: cristológica, integral, contextual, holística, profética, ecuménica, inclusiva, que proclama la vida y la esperanza. Es un servicio bienaventurado y optativo.

Así nos hemos arriesgado a limitar sus rostros, porque la diaconía es inductiva, los contextos y los sujetos y sujetas que la demandan son los que marcan las cualidades del servicio.

Esto quiere decir también que hay diversas iniciativas, pero con algunas características comunes que la marcan: la justicia, el amor, el compromiso para que la vida sea abundante y de calidad; y es por ello que se atreve a traspasar el *statu quo* y las tradiciones eclesiales.

La diaconía sigue siendo testimonio de que la misión de Dios continúa presente en el mundo. Esto quiere decir que todas las expresiones eclesiales están comprometidas con el mundo: en las

comunidades locales, en los espacios nacionales e internacionales. O sea, en todos los territorios del Planeta. Esto exige que el servicio sea creativo, amplio, diverso, moldeable, pues no puede institucionalizar un solo tipo de aporte, capaz de resistir y superar la cultura dominante, debe estar presente en todas las comunidades de fe locales y nacionales, y en aquellos espacios internacionales donde sea necesario tener una voz de demanda global.

Bibliografía citada

- Auloos, Guy. *Las capacidades de la familia. Tiempo, caos y proceso*. Barcelona: Herder, 1998.
- Clinebell, Howard. *Asesoramiento y cuidado pastoral*. Michigan: Rapids, 1985.
- Fonseca Rivera, Nidia. “Consejería pastoral en contextos de pobreza extrema”. Tesis de Maestría en Teología, San José, Costa Rica, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006.
- Gloor, Daniel. “Una exégesis ecléctica en doce pasos”. En *Pensar, crear, actuar: Metodologías para una teología contextual*, editado por José Enrique Ramírez Kidd y Sara Baltodano Arróliga, 93–124. San José, Costa Rica: SEBILA, 2018.
- López, Rosa María. *Los toques de la cultura kyriarcal: de la ruta crítica a los toques revitalizadores*. San José: IMWC, 2017.
- May, Roy. *Discernimiento moral: una introducción a la ética cristiana*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones - Universidad Bíblica Latinoamericana, 1998.
- Moffat, Alfredo. *Psicoterapia do oprimido. Ideología e Técnica da Psiquiatria Popular*. São Paulo: Cortez, 1986.
- Roldán, Alberto. “El principio protestante como núcleo de la teología profética de Paul Tillich. Un acercamiento dialéctico”. *Teología y Cultura* 12, n.º 17 (2015): 25-40. <https://teologiaycultura.uceledu.ar/el-principio-protestante-como-nucleo-de-la-teologia-profetica-de-paul-tillich/>

Acompañamiento pastoral transformador como lugar de praxis teológica liberadora

Edwin Mora Guevara

1. Introducción

El Acompañamiento Pastoral es un ministerio presente en muchas Organizaciones Basadas en la Fe (en adelante, OBF), entre las cuales se encuentran las diversas iglesias y comunidades de fe. En las realidades latinoamericanas y caribeñas, la fe tiene un papel importante como mediación para conocer y vivir la realidad y sus diversas situaciones.

Por otra parte, las situaciones de injusticia y de vulnerabilización que viven diversas personas y colectivos en nuestra realidad contextual hace que se requiera de acompañamientos pastorales transformadores diversos, complejos y especializados. Todos estos acompañamientos tienen en común que siguen la metodología de la Teología Práctica liberadora, Teología Práctica que tiene sus raíces en la Teología Latinoamericana de la Liberación. Esta metodo-

logía parte de la praxis, de la realidad, busca la mediación reflexiva de la teología y los aportes de las ciencias sociales para volver sobre la praxis y transformarla.

El propósito que nos planteamos en este artículo es analizar la comprensión del Acompañamiento Pastoral transformador, como un lugar de praxis teológica liberadora, desde los contextos latinoamericanos y caribeños, con el fin de brindar pautas desde esa perspectiva.

Para ello utilizamos varias fuentes escritas de la Teología Latinoamericana de la Liberación (en adelante, TLL) en donde se trató a profundidad el tema de la praxis como lugar teológico, autores y autoras de Teología Práctica latinoamericana, así como varios otros escritos del autor que en diferentes artículos tocaron aspectos que aquí analizamos. Es así como inicialmente tratamos de definir qué es el Acompañamiento Pastoral transformador y por qué consideramos que es un lugar de praxis teológica.

Con ello, pretendemos contribuir a la reflexión y concebir el quehacer del acompañamiento pastoral como espacio de reflexión de fe, de espiritualidad y de construcción del conocimiento sobre Dios y su acompañamiento liberador en la historia humana.

Esperamos así contribuir con aquellas comunidades y organizaciones basadas en la fe, que tienen ministerios de acompañamiento pastoral, y con las personas agentes de dichas pastorales o ministerios, para que se comprenda que desde este quehacer también se hace teología en la relectura de los imaginarios sobre Dios, el mundo y uno mismo, y desde la actualización de la praxis histórica de Jesús.

2. Acompañamiento Pastoral transformador

2.1 *Acompañamiento: pan cotidiano compartido*

Realizar un acompañamiento implica estar al lado de otras personas en su sufrimiento y alegrías. La palabra acompañamiento,

que se deriva de acompañar y de compañero o compañera, es muy interesante. Deriva de dos raíces latinas: *con* (com) y *panis* (pan), esto es, dos personas o más que comen del mismo pan, es decir, comparten experiencias y luchas de la vida.

El verdadero significado etimológico de las palabras acompañar y compañero provienen del sufijo “con” (derivado en “com”) que significa “junto a” y “pañero” que procede de “pan”. Es decir, el vocablo “compañero” significa dos personas que comparten el mismo pan. Así, por ende, si se comparte el mismo pan, se comparte la vida, las conversaciones y los desafíos que la vida nos depara¹.

Acompañar pastoralmente es ir con, al lado de. Se trata de un caminar juntos o juntas, que se realiza con la mayor disposición hacia un grupo o hacia una persona sufriente. Para liberarnos del malestar que generan las palabras inapropiadas que alguien más o la sociedad instauró en nosotros o nosotras, o las situaciones de injusticia que generan angustia, preocupación, relaciones humanas inadecuadas entre otros malestares emocionales y físicos, se requiere volver a contar el dolor², esto es, compartir el pan cotidiano de sufrimientos, pero también alegrías. Ese compartir puede ser de persona a persona, en una relación de ayuda denominada Acompañamiento Pastoral, o bien en forma colectiva, acompañando a un grupo específico que comparte o afronta las mismas situaciones. Este acompañamiento, al ser realizado desde la fe experimentada y reflexionada, se convierte en Acompañamiento Pastoral. En la siguiente sección trataremos de comprender a qué nos referimos por pastoral.

-
- 1 Virginia Ruíz, “Acompañar”. *Blog Un rayo de esperanza*, 12 de septiembre de 2016.
 - 2 Edwin José Mora Guevara, “Palabra proclamada, palabra escuchada. Predicación y acompañamiento pastoral en clave transformadora. Puntos convergentes”, en *Y el verbo se hizo carne. Desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina*, ed. por Amós López Rubio, 163-182 (La Habana: Caminos, 2010).

2.2 Pastoral: actualización de la praxis liberadora de Jesús

Tradicionalmente se entiende por pastoral aquello que es propio de las funciones del pastor o pastora, sacerdote, religioso o religiosa. En este artículo no nos referimos a la Pastoral como la acción de estos sujetos. Nos referimos a la Pastoral como la acción del pueblo de Dios como sujeto histórico, dentro del cual se ubica a estos actores o agentes pastorales con funciones específicas. Sin embargo, no se trata de cualquier acción, sino aquella que, de manera planificada y organizada, actualice la praxis liberadora de Jesús en nuestros contextos y cuyo propósito sea humanizar a nuestras sociedades mediante los valores del Reino de Dios. Pastoral, entonces, es la “acción de los cristianos (y cristianas) que actualiza la praxis de Jesús de cara a la implantación del reino de Dios en la sociedad”³.

Las iglesias, desde sus inicios históricos, han desarrollado estas acciones pastorales. No obstante, cada vez dichos Acompañamientos Pastorales se vuelven más especializados y complejos porque las necesidades de las sociedades actuales también lo son.

Las diversas pastorales necesarias en la actualidad latinoamericana y caribeña, son cada día más complejas porque la realidad social también lo es. La observación o diagnóstico sobre la realidad, la reflexión analítica y el retorno a una praxis pastoral transformadora, siguen teniendo vigencia metodológica a la hora de articular las acciones pastorales requeridas⁴.

Con esta praxis pastoral transformadora que se señala en la cita anterior, el propósito de la Teología Práctica liberadora y del Acompañamiento Pastoral Transformador como parte de ella, es

3 Casiano Floristán, *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*, 5a ed. (Salamanca: Sígueme, 2009), 9.

4 Edwin José Mora Guevara, “El acompañamiento ante la enfermedad y la muerte, desafíos para una pastoral transformadora”, *Vida y Pensamiento* 27, n.º 2 (2007): 65.

visibilizar el propio acompañamiento que ofrece Dios ante estas realidades complejas de la actualidad, tales como las guerras, la pobreza, la injusticia, la trata de personas, las dependencias, la violencia intrafamiliar, las enfermedades pandémicas, la discriminación o exclusión, entre muchas otras. La Pastoral liberadora y el Acompañamiento Pastoral transformador como un todo, son parte de “la mediación histórica que la comunidad cristiana ofrece para hacer visible a un Dios que acompaña a su pueblo”⁵.

Para la realización del reinado de Dios, su justicia y el cumplimiento de los valores éticos en nuestras sociedades, con el fin de caminar a sociedades más humanizadas, equitativas y justas, las OBF, dentro de las cuales se encuentran las iglesias, desarrollan diversas acciones pastorales o ministerios⁶.

En muchas comunidades de fe, el acompañamiento pastoral forma parte de los ministerios o pastorales de la iglesia. Este ministerio o pastoral particular no es solamente ejercido por la persona que pastorea o que es sacerdote de la comunidad de fe, sino también por un grupo organizado de personas denominadas consejeras, acompañantes pastorales, agentes de pastoral, capellanes, guías espirituales, o asesores espirituales. En esta acción pastoral, desarrollada desde un punto de vista transformador o liberador, no se busca dar consejos directivos, sino más bien la intención es acompañar y asesorar a las personas o grupos consultantes sobre el sufrimiento expuesto o la situación de opresión que viven, siempre respetando su dignidad y autonomía personal, así como su poder de decisión y capacidad de empoderamiento⁷.

El Acompañamiento Pastoral transformador es parte de la Teología Práctica liberadora, y como ciencia teológica sigue un método de trabajo y reflexión.

5 Koldo Gutiérrez Cuesta, “Claves para el acompañamiento pastoral”. *Misión Joven* 480-481 (2017): 63.

6 Casiano Floristán, *Teología Práctica: contenido y método* (Salamanca: Sígueme, 1993).

7 Mora Guevara, “Palabra proclamada”, 165; Sara Baltodano, *Acompañamiento Pastoral* (San José: SEBILA, 2005).

Las fases de este acompañamiento incluyen: 1) generar un vínculo empático con la persona mediante la escucha activa y el reflejo de lo comunicado por la persona. 2) Explorar el problema y posibles incongruencias. Se trata de una etapa de discernimiento y confrontación con sus propios valores y recursos. 3) Elaborar un plan de acción. La persona con la ayuda del Acompañante pastoral analiza las diversas alternativas de solución, se colocan metas y se establecen los pasos para lograrlas. La comunicación asertiva, de calidad o terapéutica, así como la escucha activa, la empatía y el hecho de no socavar las esperanzas de las personas, son pilares fundamentales del acompañamiento pastoral⁸.

Esos elementos que refiere la cita anterior son procesos constitutivos de un Acompañamiento Pastoral transformador. En el siguiente apartado veremos por qué se le denomina transformador.

2.3 Transformación: pensar, sentir, actuar

No vivan ya según los criterios del tiempo presente; al contrario, cambien su manera de pensar para que así cambie su manera de vivir y lleguen a conocer la voluntad de Dios, es decir, lo que es bueno, lo que le es grato, lo que es perfecto (Romanos 12:2, Dios Habla Hoy).

Este texto de la carta a los Romanos siempre nos ha impresionado. Parece un antecedente de lo que propone la psicología cognitivo-conductual y, en especial, la Terapia Racional Emotiva Conductual (en adelante, TREC) de Alberth Ellis. Este sistema psicoterapéutico propone que los pensamientos afectan al ser hu-

8 Mora Guevara, "Palabra proclamada", 166.

mano en su manera de sentir y actuar, por lo tanto, se requiere una reestructuración cognitiva que cambie “su manera de pensar” (Romanos 12:2) y se exprese en el sentir y en el actuar⁹.

En la tarea de Acompañamiento Pastoral transformador para personas y para grupos, sin duda la TREC, tiene un gran aporte en el trabajo con los pensamientos (ideas, creencias, imágenes mentales, prejuicios, expectativas) con los cuales se valoran las situaciones que causan el sufrimiento. Alberth Ellis “consideraba que su teoría se podía resumir en la frase del famoso filósofo griego estoico Epíteto, el cual afirmaba que “las personas no se alteran por los hechos, sino por lo que piensan acerca de los hechos”¹⁰.

En el trabajo con las personas y los grupos que se atienden en el Acompañamiento Pastoral transformador, se requiere hacer una reestructuración cognitiva de las creencias y las imágenes sobre Dios que generan sentimientos de culpa y de ansiedad, y que coadyuvan en muchas ocasiones al desarrollo de enfermedades mentales tales como la depresión y los trastornos de ansiedad.

2.3.1 Trabajar con las imágenes sobre Dios

Son muchas las imágenes o imaginarios sobre Dios que desde una teología liberadora o transformadora constantemente se tienen que revisar, en especial por los siglos en los que las imágenes dañinas han hecho mella en los imaginarios colectivos. Quizás la imagen más fuerte con la que tiene que luchar el Acompañamiento Pastoral transformador es la imagen de una divinidad castigadora, que en forma sádica envía el sufrimiento físico, emocional, familiar, social y/o espiritual como castigo. El sufrimiento se considera así, una prueba que Dios nos envía para nuestra purificación¹¹.

9 Bertrand Regader, “La Terapia Racional Emotiva Conductual (TREC) de Alberth Ellis”. *Psicología y Mente*, 29 de mayo de 2015.

10 Regader, “La Terapia Racional”.

11 Dorothee Sölle, *Sufrimiento*, trad. por Fabián Diego y Josep Boada (Salamanca: Sígueme, 1978), citado por Edwin José Mora Guevara, “El sufrimiento ¿tiene explica-

2.3.2 Formación bíblico-teológica-pastoral sólida

Para poder propiciar una reestructuración cognitiva sobre las imágenes de Dios (del Dios castigador al Dios de Gracia, por ejemplo) se requiere el auxilio de la reflexión teológica. Aquí es donde el Acompañamiento Pastoral transformador llega a ser lugar teológico de praxis y reflexión. La persona agente de acompañamiento pastoral transformador requiere entonces de formación bíblico-teológica y pastoral sólida, y ser muy responsable en el discurso de Dios que brinda en el asesoramiento o acompañamiento pastoral.

Sin seriedad exegética, hermenéutica y sensibilidad [...] humana y pastoral, (se) podría contribuir a instaurar dolor espiritual, emocional y hasta físico (psicosomático) en las personas, en lugar de contribuir a ser fuente de liberación y horizonte de esperanza¹².

El sentirse escuchado en su dolor para una persona o para un grupo de personas es fundamental. La escucha activa de parte de la persona agente del Acompañamiento Pastoral transformador, cobra importancia en este ministerio. Pero no basta escuchar. Las personas esperan una devolución, no que brinde consejos directivos, sino que sea capaz de movilizar recursos internos en las personas para provocar esa reestructuración cognitiva en el sentimiento y en la acción. Deben ser palabras de sabiduría.

En Jesús se unen las dos funciones que venimos tratando: escuchar con sabiduría y pronunciar palabras también con sabiduría. Ambas funciones [...] cuando se ejercen en forma responsable, sensible, empática, despojada de prejuicios a priori, logran un impacto transformador¹³.

ción? Una palabra desde un continente experimentado el dolor". *Vida y Pensamiento* 28, n.º 2 (2008): 179.

12 Mora Guevara, "Palabra proclamada", 170.

13 Mora Guevara, "Palabra proclamada", 172.

Ahora bien, la transformación a la que nos referimos aquí no es solamente individual, sino también comunitaria, contextual.

Vivimos en un contexto caracterizado por la sumisión al neoliberalismo económico, la inseguridad jurídica, la partidocracia anquilosada que defiende intereses de grupos y no de la nación, empobrecimiento, crisis de valores, pérdida de norte y guía por la ausencia de líderes con acendrado espíritu de servicio y valores requeridos para el ejercicio de tan delicadas funciones¹⁴.

2.3.3 Transformación personal y socio-eclesial

La transformación que promuevan los diferentes Acompañamientos Pastorales (desde la niñez, la juventud, la tercera edad, las mujeres, los varones; desde las personas con adicción, discapacidad, con VIH, con enfermedad crónica o terminal; desde las personas de la diversidad sexual, pastoral ecológica, rural campesina, educativa, urbana; desde las personas desplazadas, en medio de una guerra o conflicto armado; desde las personas migrantes, indígenas, afrodescendientes y muchos otros acompañamientos pastorales que van surgiendo en la complejidad de la realidad socio-eclesial) no concierne solamente al ámbito personal y familiar, sino también al socio-eclesial.

Se busca que personas y comunidades a través del Acompañamiento Pastoral transformador, logren cambiar su relación consigo mismos, con las otras personas, y con su entorno (naturaleza, sociedad, cultura). Con claridad lo señala Freddy Guerrero Fariño cuando afirma que: “Nuestra misión en un contexto de crisis existencial del mundo ha de promover la reconciliación del ser humano con Dios, con el prójimo y con la naturaleza¹⁵; y, por supuesto, consigo mismo.

14 Freddy Guerrero Fariño, *Orientaciones para una pastoral contemporánea. Temas no resueltos* (Ecuador: Fundación Latinoamericana de Estudios - Fundación Latinoamericana de Estudios Religiosos y Culturales, 2006), 19.

15 Guerrero Fariño, *Orientaciones*, 27.

Esa reconciliación que implica transformación se convierte en lugar de praxis teológica liberadora como veremos en la siguiente sección.

3. El Acompañamiento Pastoral transformador: Un lugar teológico liberador

3.1 *Lugar epistemológico*

Para la teología latinoamericana y caribeña de la que se sustenta el Acompañamiento Pastoral transformador, el término lugar teológico “indica fundamentalmente que Dios, de algún modo, continúa revelándose en la historia”¹⁶. Jon Sobrino es uno de los teólogos latinoamericanos que hace un uso abundante de esta categoría en sus obras. Para Sobrino, un lugar teológico “significa una determinada realidad histórica [...]. Estar en un lugar significa entonces estar en una “realidad”, y preguntarse por ese lugar-realidad de la teología es preguntarse por el lugar-realidad de la fe¹⁷. Para Sobrino, Dios se revela en la realidad de las y los pobres.

La realidad habla de Dios porque Dios habla por medio de la realidad. Esto –nos parece– constituye la mayor novedad de la teología de Sobrino y de la teología latinoamericana en general [...]. En su teología, la realidad es la existencia humana histórica en la cual el Hijo de Dios se ha encarnado, en la cual Dios habla y llama por medio de los pobres, quienes representan al Crucificado en el presente. La realidad es la creación y en especial el mundo de los pobres del cual los cristianos han de encargarse¹⁸.

16 Jorge Costadoat, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, *Theologica Xaveriana* 66, n.º181 (2016): 24.

17 Costadoat, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, 30.

18 Costadoat, “El ‘lugar teológico’ en Jon Sobrino”, 41.

Estas afirmaciones fueron centrales en los inicios de la Teología Latinoamericana en la década de los años 60: “A partir de la década de los años 80 se hizo necesario especificar los diferentes rostros de la pobreza”¹⁹, del sufrimiento.

Los y las pobres y su realidad cotidiana de sufrimiento se presentaron como punto de partida epistemológico de la Teología Latinoamericana, esto es, lugar de revelación divina, lugar desde donde también se construye conocimiento sobre un Dios solidario que camina con su pueblo para transformar sus sufrimientos. De estas concepciones se nutre la Teología Práctica Liberadora de la cual se fundamenta el Acompañamiento Pastoral transformador. La Teología Latinoamericana se configura, así, como una teología práctica, una teología pastoral. Es teología práctica porque su punto de partida es la praxis y su punto de llegada también lo es, pero para transformarla. Floristán señaló categóricamente que la teología que no es práctica es irrelevante:

La teología que no es práctica, que no arranca de la praxis para encaminarse a ella de un modo próximo o remoto, es irrelevante. Por el contrario, toda teología básicamente referida a la praxis transformadora de la realidad será, a nuestro entender, teología pastoral²⁰.

El Acompañamiento Pastoral transformado junto a toda la Teología Práctica desde una perspectiva transformadora, se convierte así en lugar teológico de fe, de fuente y conocimiento de Dios, de reflexión y de acción transformadora. El Acompañamiento Pastoral transformador como uno de los ministerios de la Teología Práctica liberadora, acoge al sufriente, le dedica tiempo, escucha su dolor, percibe su aflicción, se conmueve empáticamente, y ofrece

19 Edwin José Mora Guevara, “Violencia contra las personas sufrientes. El caso de quienes padecían enfermedad en tiempos de Jesús”, *Vida y Pensamiento* 22, n.º 1 (2002): 103.

20 Casiano Floristán y Juan José Tamayo, eds. *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid: Cristiandad, 1983), 25.

una palabra lo más sabia posible a la luz de la reflexión bíblica-teológica contextual, en interacción con las ciencias sociales.

De esta forma las personas, su sufrimiento y su realidad son acogidos, escuchados y las esperanzas de la transformación movilizadas mediante la fe y la reflexión sobre Dios. Se convierte así el Acompañamiento Pastoral transformador en praxis teológica de liberación y cambio: “El principio compasión misericordia y el concurso de otros enfoques interdisciplinarios y sociales nos sitúan en la necesidad de partir de un nuevo lugar epistemológico desde donde podemos responder [...] para que este sufrimiento no sea más y para que todas las fuerzas posibles se unan en una praxis liberadora”²¹.

El Acompañamiento Pastoral transformador es un lugar de praxis teológica liberadora porque parte de la realidad de las personas acompañadas. No se trata de un lugar físico, sino de un lugar de encuentro, de una fuente de conocimiento, de un lugar epistemológico en el que se conoce más de la gracia del Dios revelado en Jesús: “El grito de dolor es desde el lugar, no físico sino ético y moral, desde el cual optamos por el acompañamiento integral. El lugar son los excluidos, las víctimas de la barbarie”²².

3.2 Lugar de praxis teológica y social

Es casi imposible explicar qué es un lugar teológico sin referirse al por qué consideramos que el Acompañamiento Pastoral transformador se vuelve un lugar de praxis teológica liberadora. Al respecto, Casiano Floristán nos ofrece pistas cuando caracteriza a la Teología de la liberación como Teología Práctica por sus puntos de partida y de arribada, ya que es de la praxis teológica de la TLL, de la que se nutre el Acompañamiento Pastoral transformador:

21 Consuelo Vélez *et al.*, “El desplazamiento forzado. Un desafío a la pastoral suburbana”, *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* 161, n.º 56 (2014): 242-243.

22 Alberto Franco, “Acompañamiento solidario a comunidades víctimas”, en *Memorias, Encuentros agentes de Pastoral*, ed. por Red Ecueménica de Colombia (Bogotá: Códice, 2006), 19.

La teología de la liberación es, en realidad, teología práctica por su punto de partida: percepción y análisis de la realidad miserable, producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas injustas que producen indignación ético-religiosa. También lo es por su punto de arribada: fomento de una práctica social solidaria con la esperanza de los pobres en virtud de una fe verdadera y de una caridad política, es decir, con la perspectiva totalizadora de una liberación integral²³.

Cuando se realiza Acompañamiento Pastoral transformador a una persona o a un grupo de personas (personal o comunitario), se parte de la realidad tal y como la perciben las y los sujetos protagónicos. Se tiene en cuenta el análisis de situaciones tanto personales como sociales que pueden estar generando injusticia, desequilibrio familiar, personal, pero también social con el fin de llegar a una toma de conciencia que posibilitará el cambio transformador. Se movilizan recursos en las personas acompañadas mediante la motivación y el desarrollo de una postura crítica y reestructuración cognitiva que cambie también la praxis personal y social tal y como señaló Floristan (1983), desde una perspectiva liberadora. El papel de la fe es central en todo este proceso. Una fe liberadora, en un Dios liberador que acompaña en la constante búsqueda del ser humano de la calidad y plenitud de vida.

La fe es germen del crecimiento personal y colectivo, y característica central en la comunidad que busca la plenitud de vida. Tanto la dinámica de los grupos de acompañamiento como la motivación de su fe son dos elementos que abren espacios valiosos para el asesoramiento pastoral, la consejería y la promoción de las capacidades humanas²⁴.

En el Acompañamiento Pastoral transformador el papel de la praxis teológica (la reflexión sobre Dios y su revelación en la his-

23 Floristán y Tamayo, *Conceptos fundamentales*, 25.

24 Baltodano, *Acompañamiento*, 5.

toria) son elementos aportados por la Teología Práctica liberadora de la cual se fundamenta este Acompañamiento: “La teología de la liberación se ha caracterizado precisamente por afirmar el primado de la praxis. La praxis sería el acto primero mientras que la teoría, incluyendo la teoría teológica, sería acto segundo”²⁵.

3.2.1 Praxis personal o comunitaria: acto primero

En el Acompañamiento Pastoral transformador la praxis como acto primero está representada por la inmersión empática que hace la persona o comunidad agente de este acompañamiento en la realidad psicosocial económica y cultural de las personas protagónicas del acompañamiento, como acción solidaria planificada de activa escucha, observación y diagnóstico.

3.2.2 Praxis teológica social: acto segundo

La praxis teológica pasa a ser acto segundo al iluminar bíblico-teológica y pastoralmente la realidad y sus problemas desde una perspectiva en diálogo con las ciencias humanas. En todo este proceso metodológico la fe es vital y requiere una revisión, un fortalecimiento o una reestructuración cognitiva sobre las ideas, creencias y percepciones sobre Dios.

3.2.3 Praxis a transformar: acto tercero

El acto tercero es el retorno a la praxis para transformarla. La presentación de estos momentos praxeológicos en ese orden es didáctica. Las circunstancias del sufrimiento y la realidad pueden aparecer en forma conjunta. Pocas veces se presentarán en forma concatenada. Por ello, a estos actos que están relacionados con el

²⁵ Antonio González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1999), 75-76.

Ver, el Juzgar y el Actuar se les denomina circularidad hermenéutica. A esa praxis transformadora en el Acompañamiento Pastoral se vuelve luego de que la persona o los colectivos se sienten escuchados, no juzgados, después de tener el espacio para desdecir el dolor instaurado y tomar consciencia de sus propios recursos internos para movilizar ese dolor. Luego, o a veces conjuntamente, se sigue una praxis teológica que implica revisión de las ideas sobre Dios desde la relectura bíblica y desde la teología liberadora. Las personas o grupos acompañados se vuelven así fortalecidas mediante una espiritualidad liberadora de encuentro para cambiar la realidad. Todo ello implica tomar consciencia de una profunda revisión crítica y autocrítica, y una profunda conversión al Dios de Vida:

La praxis es cambio social y compromiso, acción transformadora de estructuras y actitud crítica, conversión personal profunda y renovación de sistemas. No es mera práctica, a saber, aceptación, conformidad, repetición o inalterabilidad²⁶.

Sara Baltodano (2005) también coincide en que el punto de partida del Acompañamiento Pastoral es la praxis: “El proceso de reflexión [...] se inicia con la praxis, en la constante intencionalidad de vida de la comunidad cristiana”. En ese proceso de acompañamiento, “se le da nombre a la opresión [...] para la interpretación se utilizan doctrinas teológicas y perspectivas sociológicas, políticas, económicas y psicológicas. Por último, se promueve la toma de consciencia, una visualización como horizonte, una “anticipación de aquello que debería ser diferente”²⁷.

3.3 Lugar de fe

El Acompañamiento Pastoral transformador toma en cuenta la fe de las personas y comunidades desde “la sencillez del Evan-

26 Floristán y Tamayo, *Conceptos fundamentales*, 25.

27 Baltodano, *Acompañamiento*, 72.

gelio como forma de vida donde todos pueden acceder a la posibilidad de ser seres humanos a imagen de Dios y no objetos del sistema”²⁸.

El acompañar desde esta perspectiva implica la vivencia de una espiritualidad liberadora.

3.3.1 Revisar las ideas sobre Dios

En este proceso de Acompañamiento Pastoral transformador, como praxis teológica liberadora, como lugar de fe, también es necesario revisar las imágenes que las personas o colectivos tienen sobre Dios para redescubrir el Dios de gracia de Jesús que ya tratamos anteriormente:

La imagen que se tiene sobre Dios es de capital importancia a la hora de configurar la percepción y actitud frente a diversas situaciones que se nos presentan en la vida. Muchas personas conciben a Dios como castigador, un Dios que les coloca pruebas y les envía sufrimientos²⁹.

Esta revisión de los imaginarios sobre Dios se puede hacer desde una perspectiva teológica liberadora y desde una perspectiva psicológica que trabaje con los imaginarios que generan pensamientos, sentimientos y conductas, tal como la TREC de Ellis, a la que ya nos hemos referido. Por supuesto que otras escuelas y teorías psicológicas también ofrecen su aporte a la hora de revisar las imágenes sobre Dios. Es necesario también reflexionar sobre las imágenes de Dios que nos ofrece Jesús en su praxis histórica liberadora, que registran los evangelios. El Dios de gracia revelado en Jesús cobra mucha importancia para el Acompañamiento Pastoral transformador.

28 Guerrero Fariño, *Orientaciones*, 37.

29 Mora Guevara, “Palabra proclamada”, 172.

3.3.2 Trabajar desde la gracia y la responsabilidad

El Dios que nos anuncia Jesús es buena noticia, Evangelio. Su experiencia de lo divino nos permite nuevas concepciones sobre Dios:

Jesús nos ofrece un nuevo entendimiento sobre Dios. No estamos frente a la imagen de un Dios autoritario que castiga con el sufrimiento a aquellos y aquellas que no cumplan sus designios. Estamos ante el Dios que se encarnó en la historia entre los más humildes³⁰.

El Dios de Jesús es un Dios al que se le conmueven las entrañas ante el sufrimiento de las personas más vulnerabilizadas en la sociedad de su tiempo:

Jesús anuncia el Reino, pero desde un lugar concreto: las entrañas conmovidas de Dios por los más pobres. Por ello su primera mirada está dirigida a los que sufren [...]. El movimiento de Jesús les incorpora como sujetos sufrientes a un proyecto de vida plena y abundante (Juan 10:10) [...]. La sola razón de la existencia de su sufrimiento nos mueve a comprometernos con la transformación de esa situación como imperativo ético inaplazable³¹.

Se trata del Dios de gracia, amante del ser humano:

Lejos de imponer sufrimientos como castigo, el Dios de Jesucristo es un Dios de amor y de perdón. Es ante todo Padre (igualmente Madre), pero no autoritario. Un Padre (Madre) que está incondicionalmente listo a abrazarnos y en ese abra-

30 Edwin José Mora Guevara, "Pautas para un soporte espiritual asertivo para personas con enfermedad crónica dolorosa, no curable aún y/o terminal" (Tesis de Maestría: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002), 116. _

31 Vélez *et al.*, "El desplazamiento forzado", 241.

zo de amor darnos soporte, ayudarnos e incluso fijarnos los lineamientos necesarios, en el marco de una convivencia de justicia³².

Desde la perspectiva que tratamos aquí, en la praxis del Acompañamiento Pastoral transformador, no se busca culpabilizar a las personas. El sentimiento de culpa crea mucho dolor, vergüenza y humillación en las personas. En el acto del Acompañamiento Pastoral transformador, se busca más bien desculpabilizar a las personas para que desde ese lugar de auto perdón y aceptación propia, desarrollen un sentido de responsabilidad.

En esta perspectiva, la responsabilidad se coloca en la recuperación o afrontamiento de la situación, de la injusticia y de la inequidad personal, familiar y social: “Se hace necesario superar las prácticas [...] de consejería pastoral que se fundamentan en la humillación y acusación al ser humano y que hacen uso de la vergüenza, la culpa y la victimización como principales instrumentos”³³.

El sentido de responsabilidad nos permite entonces la reparación necesaria y la firme convicción del cambio que permite la intencionalidad de estar atentos y atentas para no cometer los mismos errores. La desculpabilización en el acto del Acompañamiento Pastoral transformador también tiene que ver con liberar a las personas y colectivos de sentirse inadecuadas por ser quienes son, y potenciar la confianza y satisfacción de celebrar su identidad.

3.4 Acompañamiento contextual transformador

El Acompañamiento pastoral que se propone desde una Teología Práctica Liberadora es contextual (parte de la realidad de las personas acompañadas individual y colectivamente) y es transformadora, como ya hemos señalado.

32 Mora Guevara, “Pautas para un soporte espiritual”, 117. _

33 Mora Guevara, “Palabra proclamada”, 174.

Los primeros momentos del acompañamiento serán de acogida, de empatía y de escucha activa. Con la escucha activa la persona agente del acompañamiento ingresará al mundo y a la realidad de la persona que expone su situación o del grupo. Esto es, el motivo que le hace buscar ayuda, buscar acompañamiento. Esta escucha es fundamental para detectar elementos, aspectos, puntos a los que se requiere regresar para propiciar la transformación. Por ejemplo, el poder de las palabras, etiquetas, prejuicios, imaginarios e ideas que han sido introyectadas en personas y grupos sujetos de esta pastoral, requiere ser detectado, revisado, reflexionado y cambiado. Es necesario que las personas y grupos vuelvan a contar su historia de dolor, para poder liberarse:

Quando la palabra pronunciada (sobre nosotros o nosotras) no es edificadora ni restauradora, ni es para potenciar el crecimiento, sino que contiene elementos destructivos de las relaciones humanas y de la autoestima de las personas, puede calar profundamente en quien la escucha, en especial si se está en una relación de inequidad. Esa palabra pronunciada, los gestos que la acompañan, la forma como se entona, puede quedar anidada en el corazón de quien la escucha e ir directamente a afectar su autoestima, salud y bienestar total³⁴.

De ahí la importancia de que en el acompañamiento pastoral se vuelva a narrar toda historia de sufrimiento, se vuelva a contar y se desinscriba o desinstaure de la memoria de dolor, así como también la importancia de intervenir para provocar reestructuraciones cognitivas sobre sí mismo, los demás, el entorno y Dios mismo. Como parte del acompañamiento está también la devolución que el agente de la pastoral haga a la persona. Esta devolución debe ser asertiva, informada, sabia y movilizadora de recursos para el cambio.

34 Mora Guevara, "Palabra proclamada", 170.

3.4.1 Dimensión política

El Acompañamiento Pastoral Transformador también tiene que ver con la dimensión política y la lucha por los derechos humanos de las personas y colectivos con los que se trabaja:

Una pastoral [...] exige que los agentes de pastoral de las comunidades y parroquias se involucren en la acción política de defensa de los derechos humanos. No solo asistir, sino acompañar a las personas en sus tortuosos y quebradizos caminos de reclamación de afirmación de sus legítimos derechos. Eso supone romper con el viejo paradigma de la pastoral apolítica; una pastoral [...] exige formación y compromiso político, desde el evangelio [...] desde una teología en contexto y una pastoral liberadora³⁵.

Para lograr acompañar pastoralmente a las personas, y especialmente a colectivos, que luchan por derechos humanos equitativos y llevarles hacia la reflexión y praxis teológica y social que genere cambios, el Acompañamiento Pastoral transformador sigue un método. El método de la Teología Práctica transformadora que encuentra fundamentos en la TLL como ya hemos señalado.

3.5 Método para la praxis teológica

Finalmente, es importante señalar cuál es el camino que se propone desde la Teología Práctica liberadora para construir una praxis teológica transformadora en el Acompañamiento Pastoral. Baltdano³⁶, expone el método propuesto por Scheider y Harpprecht

35 Vélez *et al.*, “El desplazamiento forzado”, 256.

36 *Acompañamiento pastoral: Unidad de estudio CT118* (San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005), 88. Cf. Schneider-Harpprecht, “Family Counseling in the Context of Poverty: Experiences from Brazil”, *Journal of Pastoral Theology* 7, núm. 1 (el 1 de junio de 1997): 129–48.

en 1997 para hacer Teología Práctica desde el Acompañamiento Pastoral liberador, que retomamos y comentamos aquí:

- 1) *Percibir la realidad de la práctica existente*: Se observa la realidad y los fenómenos que presenta. Se hace uso de la observación mixta, participante y no participante, así como de los datos mixtos (cuantitativos y cualitativos disponibles). Se escucha activamente.
- 2) *Analizar la experiencia propia*: Esto con la finalidad de identificar nuestros propios prejuicios ante los fenómenos y situaciones pastorales.
- 3) *Analizar la experiencia de las y los practicantes*: Descubrir cómo evalúan la situación las personas que participan de la acción pastoral, las personas sujetos de la pastoral.
- 4) *Formular preguntas*: Busca plantear interrogantes a todo lo trabajado en los puntos 1-3.
- 5) *Estudio de fuentes bíblicas, teológicas, confesionales*: Relectura bíblica, investigación bíblico-teológica-pastoral; exégesis y hermenéutica liberadoras.
- 6) *Estudio de fuentes de Ciencias Sociales*: Investigación de cómo perciben las ciencias sociales el fenómeno o la realidad en estudio.
- 7) *Diálogo entre la Teología y las Ciencias Sociales*: Relación, comparación, análisis. Aspectos psicológicos, sociales y culturales de los fenómenos de estudio.
- 8) *Propuesta de práctica pastoral diferente*: Se propone una nueva praxis, liberadora y comprometida que promueve los valores del Reino de Dios, el crecimiento de las personas

y comunidades, y el empoderamiento que proponga un mundo más justo y humanizado para todas las personas, su entorno y la naturaleza.

Este método de acompañamiento y reflexión sigue los grandes pasos de la circularidad hermenéutica que propone el Ver, Juzgar y Actuar. Será importante que toda persona agente de acompañamiento pastoral transformador a personas y comunidades se apropie de este camino metodológico en la relación Acompañamiento Pastoral - praxis teológica liberadora.

4. Conclusión

En el desarrollo de este artículo analizamos lo que se entiende por Acompañamiento Pastoral transformador desde la perspectiva de la Teología Práctica liberadora que se fundamenta en la Teología Latinoamericana. También nos referimos a la transformación como cambio en el pensar, sentir y actuar según los aportes de la TREC. De igual manera, se señaló la importancia de hacer una reestructuración cognitiva de las imágenes sobre Dios, en la praxis teológica liberadora que se constituye en un acompañamiento pastoral transformador.

El Acompañamiento Pastoral transformador trabaja en el ámbito de lo personal y de lo comunitario con las personas que están en angustia, sufrimiento o en la lucha por sus derechos humanos y respeto a su dignidad como personas.

Tiene como propósito que las personas y colectivos transformen su relación consigo mismos, con las y los demás, con su entorno (naturaleza, sociedad, cultura) y reestructuren las ideas inadecuadas sobre Dios. Esa reconciliación que implica transformación se convierte en lugar de praxis teológica, en lugar epistemológico para adquirir nueva experiencia y conocimientos sobre un Dios que acompaña a su pueblo.

Las personas, su sufrimiento y su realidad son acogidos, y las esperanzas de la transformación son movilizadas mediante la fe y la reflexión sobre Dios. Se trabaja desde la gracia en la desculpabilización y se fomenta la responsabilidad ética de los seres humanos. Se convierte así el Acompañamiento Pastoral transformador en praxis teológica de liberación y cambio. Finalmente, se explicita el método de la Teología Práctica liberadora, que sigue el Acompañamiento Pastoral transformador para ser lugar de praxis teológica.

De esta forma, se analizó la comprensión del acompañamiento pastoral transformador como un lugar de praxis teológica liberadora desde los contextos latinoamericanos y caribeños con el fin de brindar pautas desde esa perspectiva.

Al comprender así el Acompañamiento Pastoral transformador se asume una gran responsabilidad: articular discursos liberadores sobre Dios, propiciar la reestructuración cognitiva de los imaginarios sobre Dios; trabajar en la desculpabilización de las personas y colectivos y en potenciar la responsabilidad ética con uno mismo, las y los demás; así como también con el entorno y el desarrollo de una espiritualidad no tóxica, sino liberadora. Todo ello requiere no solamente tener la vocación y disposición a ejercer este ministerio, sino también a capacitarse constantemente para el mismo con seriedad hermenéutica, metodología teológica y sensibilidad pastoral.

Bibliografía citada

- Baltodano, Sara. *Acompañamiento pastoral: Unidad de estudio CT118*. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005.
- Schneider-Harpprech, Christoph. “Family Counseling in the Context of Poverty: Experiences from Brazil”. *Journal of Pastoral Theology* 7, núm. 1 (el 1 de junio de 1997): 129–48.
- Costadoat, Jorge. “El “lugar teológico” en Jon Sobrino”, *Theologica Xaveriana* 66, n.º 181 (2016): <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.ltjs>
- Floristán, Casiano. “Acción pastoral”. En *Conceptos fundamentales de pastoral*, editado por Casiano Floristán y Juan José Tamayo, 21-36. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Floristán, Casiano y Juan José Tamayo, eds. *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Floristán, Casiano. *Teología Práctica: contenido y método*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Floristán, Casiano. *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. 5a ed. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Franco, Alberto. “Acompañamiento solidario a comunidades víctimas”. En *Memorias, Encuentros agentes de Pastoral*, editado por Red Ecuuménica de Colombia. Bogotá: Códice, 2006.
- González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Guerrero Fariño, Freddy. *Orientaciones para una pastoral contemporánea. Temas no resueltos*. Ecuador: Fundación Latinoamericana de Estudios - Fundación Latinoamericana de Estudios Religiosos y Culturales, 2006.
- Gutiérrez Cuesta, Koldo. “Claves para el acompañamiento pastoral”. *Misión Joven* 480-481 (2017): 61-70.
- López Rubio, Amós. *Y el verbo se hizo carne. Desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina*. La Habana: Caminos, 2010.
- Mora Guevara, Edwin José. “Pautas para un soporte espiritual asertivo para personas con enfermedad crónica dolorosa, no curable aún y/o

terminal” Tesis de Maestría. Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002. _

Mora Guevara, Edwin José. “Violencia contra las personas sufrientes. El caso de quienes padecían enfermedad en tiempos de Jesús”. *Vida y Pensamiento* 22, n.º 1 (2002): 103-134.

Mora Guevara, Edwin José. “El acompañamiento ante la enfermedad y la muerte, desafíos para una pastoral transformadora”. *Vida y Pensamiento* 27, n.º 2 (2007): 65-84.

Mora Guevara, Edwin José. “El sufrimiento ¿tiene explicación? Una palabra desde un continente experimentado el dolor”. *Vida y Pensamiento* 28, n.º 2 (2008): 173-202.

Mora Guevara, Edwin José. “Palabra proclamada, palabra escuchada. Predicación y acompañamiento pastoral en clave transformadora. Puntos convergentes”. En *Y el verbo se hizo carne. Desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina*, editado por Amós López Rubio, 163-182. La Habana: Caminos, 2010.

Regader, Bertrand. “La Terapia Racional Emotiva Conductual (TREC) de Alberth Ellis”. *Psicología y Mente*, 29 de mayo de 2015. <https://psicologiymente.com/clinica/albert-ellis-terapia-racional-emotiva-conductual>

Ruiz, Virginia. “Acompañar”. *Blog Un rayo de esperanza*, 12 de septiembre de 2016. <https://www.radioncologa.com/2016/09/acompanar/#:~:text=El%20verdadero%20significado%20etimol%C3%B3gico%20de,que%20comparten%20el%20mismo%20pan>

Sölle, Dorothee. *Sufrimiento*, traducido por Fabián Diego y Josep Boada. Salamanca: Sígueme, 1978.

Vélez, Consuelo, Ángela María Sierra, Carlos Julio Rozo, Andrés Rodríguez, Alberto Camargo y Susana Becerra. “El desplazamiento forzado. Un desafío a la pastoral suburbana”. *Franciscanun. Revista de las ciencias del espíritu* 161, n.º 56 (2014): 221-261. <https://www.redalyc.org/pdf/3435/343531218009.pdf>

Un modelo educativo latinoamericano y caribeño para una pedagogía de la fe

Una práctica cristiana desde los sentidos

Ruth Vindas

1. Introducción

Tras el evento de la Consulta Teológica llevado a cabo en 2021 en la Universidad Bíblica Latinoamericana se ofrecieron cuestionamientos y sugerencias en las diferentes áreas teológicas abordadas. En el presente artículo se intentará ofrecer una propuesta en el área de la Pedagogía de la Fe. Esta propuesta surge a partir del diálogo que se generó en dicha consulta. Se destacaron elementos como la importancia de que la educación cristiana nos enseñe algo más que nos ayude en nuestra realidad y nuestro contexto, que más que enseñar una historia bíblica, debe tener una aplicación práctica. Por otra parte, por ejemplo, los materiales que se utilizan vienen de contextos muy diferentes a los nuestros, principalmente de Estados Unidos, y las enseñanzas chocan con las realidades de nuestro contexto latino. A partir de este análisis surge la necesidad de construir

un modelo educativo latinoamericano y caribeño que responda a las necesidades propias.

El presente artículo tiene por objetivo ofrecer una alternativa para una pedagogía de la fe que sea dialógica, contextual, horizontal y liberadora, siguiendo como modelo la práctica de Jesús en el desarrollo de su ministerio. Para ello es importante hacer una breve descripción de nuestra realidad latinoamericana, plantear algunos desafíos y proyecciones que nos marquen el camino a seguir en el modelo que se propone: *Un modelo latinoamericano para una pedagogía de la fe desde los sentidos*.

2. Nuestra realidad

La pedagogía que se ejerce en Latinoamérica, nos guste o no, continúa desarrollándose sobre bases colonialistas, hegemónicas y modernistas. No es de extrañar que el modelo de educación cristiana en los diferentes entornos en los que se ejerce también posea estas mismas características, al fin y al cabo ha sido una herencia que se nos impuso desde el período de la conquista.

El modelo pedagógico aplicado en las iglesias sigue siendo patriarcal, androcéntrico, controlador y jerárquico. Podemos observar todas estas características entrelazadas en las diferentes dinámicas litúrgicas que se realizan, desde cantos, sermones, gestos litúrgicos, lineamientos y estándares que se inculcan en quienes asisten a estos espacios educativos. Ha sido la misma dinámica aplicada por siglos. No importa qué tanto interés se coloque en realizar cambios, en la mayoría de los casos siguen teniendo los mismos fundamentos sin mayor posibilidad de alteración alguna y con una visión jerárquica, clasista en muchos casos, fomentando así comunidades de fe gregarias.

Desde América Latina se han planteado alternativas teológicas y pedagógicas para propiciar cambios significativos en el arte de la enseñanza del cristianismo. Se tiene la Teología de la Liberación formulada por autores importantes como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, siendo estos muy destacados. Por

otra parte, contamos con opciones pedagógicas liberadoras como las propuestas por Pablo Freire, José Martí, Alejandro Cussianovich, entre otros. En realidad, la lista es gruesa. Sin embargo, todavía en el presente siglo continuamos con un estancamiento en la aplicación de estas propuestas teológico-pedagógicas promotoras de liberación.

En las congregaciones se continúa utilizando el proceso de educación bancario al que tanto se refirió Freire. Todavía hoy se dan premios a los niños y a las niñas que logren memorizar más versículos bíblicos, aun cuando no comprendan lo que tales textos puedan decir a sus realidades y experiencias de vida. En la gran mayoría de las congregaciones se aplican reglamentos, estatutos y prácticas que deben ser aprendidos y aplicados para optar por membresías dentro de esos espacios de fe. Se continúan elaborando programas desde el adultocentrismo y el patriarcalismo, en donde se marginalizan las capacidades de las mujeres y de la niñez, bien sea por el género, bien por la edad, o la visión que se requiere para conducir al “rebaño”. O, como se puede observar en otros espacios más extremos, en donde mujeres y niños/as no tienen la unción para liderar a la iglesia, como si fuesen grupos y personas defectuosas por predestinación.

Por otra parte, esta forma de ser iglesia ha provocado también otras marginalizaciones y discriminaciones. Por conceptos equivocados, manejos distorsionados de los textos bíblicos o fundamentalismos exacerbados se incurre desde los espacios religiosos en la xenofobia y la homofobia y el no reconocimiento de las espiritualidades diversas como las de nuestros pueblos originarios. Otro elemento importante para resaltar es el menosprecio y la despreocupación que se manifiesta hacia los recursos naturales. No se contempla este tema como parte del ejercicio de vida cristiana, mucho menos se considera el impacto que genera en los grupos más vulnerables. En otros casos se ha llegado, inclusive, al extremo de la ecofobia. Todo esto puede parecer una visión extrema, sin embargo, y lamentablemente, no lo es tanto.

Mucho del enfoque que se proponen desde el ejercicio eclesial es que las personas reciban un mensaje de “salvación” y acepten la nueva fe sin cuestionar. Observamos que se trata más de una prác-

tica proselitista antes que liberadora. Se trata de una dinámica de ser iglesia que en muchos casos anula la identidad de las personas para que se adopte otra que no responde a las necesidades que salvaguardan la dignidad humana.

Nuestro continente latinoamericano está marcado por una gama muy diversa de grupos, etnias, espiritualidades, géneros, así como realidades, experiencias, sentipensares y epistemologías que nos genera una gran riqueza. Es un continente multicolor, pero de igual modo, nos plantea grandes desafíos y retos que debemos enfrentar con una mentalidad y disposición cristiana. Nos referimos a una disposición al ejercicio de una vida cristiana más que un concepto puramente religioso, una práctica y estilo de vida que imita a Jesús. Nos corresponde como hijos e hijas de Dios trabajar por una promoción de los derechos humanos universales e integrales, ya que las políticas de los estados difícilmente avanzarán hacia tal objetivo; sus intereses van en otra dirección, de manera que no ven las necesidades reales de los pueblos marginados¹. Este trabajo de visibilizar lo que están ocultando los sistemas debe ser un trabajo que asuman las comunidades de fe.

Ahora bien, todo lo anterior no niega que haya muchos grupos que estén haciendo un gran esfuerzo por promover procesos de transformación pedagógica de la fe. Desde la academia en sus propuestas de educación formal, o por medio de programas no formales, así como desde propuestas informales. No obstante, pareciera que todos estos esfuerzos no son suficientes para avanzar hacia un ejercicio de pedagogías de la fe que resulten profundamente liberadoras. Nuestras sociedades latinoamericanas cada vez están más sometidas a la violencia y a la opresión. Cada vez observamos más cómo son violentados los derechos humanos de grupos sociales y de la naturaleza como sujeto. Por eso es necesario continuar en la búsqueda de modelos que contribuyan, tanto a proveer una mayor educación cristiana en los diferentes grupos sociales, en espacios eclesiales, en las Organizaciones Basadas en la FE (OBF) y en dife-

1 Helio Gallardo, "Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura Latinoamericana", *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales* 4 (2010): 57-89.

rentes movimientos que luchan por acceder a formas de vida más armoniosas. Se requiere optar por formas de vida a las que nuestros pueblos originarios llaman Sumak Kawsay (buen-vivir)².

Lo dicho hasta el momento tiene el propósito de colocar algunos ejemplos de nuestra realidad cristiana continental, así como también intentar dibujar la necesidad de replantearnos el o los modelos pedagógicos que hasta hoy se han seguido en la práctica de la fe. Como apunta el pedagogo colombiano Marco Mejía citado por Jorge Cabaluz, los procesos pedagógicos desde la criticidad, incluyendo el de la fe, no son tan fácilmente visibles:

Las reflexiones emanadas desde las Pedagogías Críticas Latinoamericanas se despliegan en la realidad continental como el movimiento de un topo, es decir, emergen en el debate público de manera amplia y profunda en determinados momentos y coyunturas, para luego hundirse, invisibilizarse y recluirse al espacio íntimo de las experiencias y el trabajo cotidiano³.

Es así como el interés de este artículo es ofrecer un modelo pedagógico que surge de nuestras realidades para crear un tejido multicolor desde la creatividad latinoamericana.

3. Desafíos

Es conveniente, antes de plantear una propuesta pedagógica de la fe, observar algunos desafíos a los que es necesario responder. En este caso se identifican principalmente cuatro desafíos que son ampliamente evidentes en las prácticas pedagógicas que son aplicadas

2 Lorena Cabnal, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, 11-25, ed. por Asociación para la cooperación con el Sur (Las Segovias: Ministerio de Igualdad, 2010).

3 Jorge Fabián Cabaluz-Ducasse, “Pedagogías críticas latinoamericanas y filosofía de la liberación: potencialidades de un diálogo teórico-político”, *Educación y educadores* 19, n.º 1 (2016): 77.

en una gran mayoría de las comunidades de fe: los textos bíblicos, las jerarquías, la cotidianidad y la comunidad

3.1 *Lectura de los textos bíblicos*

Desde los textos bíblicos se nos presenta el desafío de realizar lecturas que respondan a nuestras realidades latinas y caribeñas. Para ello es importante identificar los contextos en los cuales se escribieron los textos bíblicos y las realidades a las que estaban respondiendo. Una vez identificado este marco contextual del propio texto se podrá establecer una relación con los contextos actuales y cómo esos mismos textos pueden arrojar luces que respondan al ejercicio del buen vivir hoy en medio de sociedades en crisis. El objetivo es identificar las propuestas liberadoras que se plantean en los textos para tomarlas como propuestas hoy. Para ello es importante hacer el ejercicio de deconstruir los textos, limpiarlos de todo aquello que por siglos se les ha impuesto, ensuciando sus riquezas y enseñanzas. A partir de ahí, dar y darse la libertad de construir enseñanzas liberadoras.

3.2 *Las jerarquías*

Desde las jerarquías el desafío que se presenta es cómo descargar la idea de que los textos bíblicos son pertenencia y dominio de unas cuántas personas nada más. Peor aún, cuando estas personas son únicamente varones y, en su mayoría, blancos. El desafío es cómo replantear una pedagogía horizontal y dialógica, en donde todas las personas tienen derecho a identificarse con el texto bíblico desde su ser persona y no desde lo que les es impuesto: “Si las estructuras eclesiales son muy rígidas y jerárquicas como, por ejemplo, en una iglesia que gire en torno al culto a la personalidad de un pastor-caudillo, es difícil que florezca la educación teológica eclesial”⁴.

⁴ Nancy Elizabeth Bedford, “La iglesia local como sitio para la educación teológica”, en *Otra educación teológica es posible. Nuevos sujetos y campos*, 27-35, ed. por Nicolás

3.3 *La cotidianidad*

En la cotidianidad se nos presenta el desafío de saber comprender las realidades diversas que nos identifican como pueblos latinoamericanos y caribeños. Cada grupo social, etario, de género, étnico, vive la vida de diferentes maneras y pasa por diferentes situaciones que hacen sus experiencias de vida cotidiana únicas e irrepetibles. Las economías son diversas, así como las geografías, las costumbres sociales y culturales, la conformación de las familias, las políticas, las espiritualidades, el género y las edades. Frente a estas realidades es muy necesario e imprescindible que haya espacios en donde las lecturas de los textos bíblicos florezcan y llenen de luz esas realidades con algo nuevo que decir. Pero, además, es importantes conocer otras ciencias sociales para saber cómo responder frente a tanta diversidad y ofrecer alternativas de cambio más asertivas, según necesidades y opciones de vida.

3.4 *La comunidad*

Un cuarto desafío para tomar en cuenta en esta propuesta pedagógica de fe refiere a la comunidad. Se requiere de un trabajo de contextualizar cómo, al igual que en los textos bíblicos, Dios se hace pueblo provocando así liberación. En este sentido hay que considerar que se trata del Dios que ha plantado su tienda en medio de grupos y sociedades estigmatizadas, violentadas, empobrecidas por los sistemas opresores (Juan 1,14). También es el Dios que ha plantado su tienda en donde hay opciones de vida. En espacios donde es posible que haya un rompimiento de las estructuras de poder para abrirse hacia las posibilidades comunitarias. Somos de El Caribe, de los valles y llanuras latinoamericanas, y también de los cerros y Los Andes. Somos del sur, del centro y del norte del continente, y pertenecemos a una rica cultura de la teología latina de la liberación. Por lo tanto, no podemos perder de vista que nuestra función peda-

Panotto y Mathtías Preiswerk (Buenos Aires, 2017), 28.

gógica debe resaltar que Dios ama e incluye a todas las personas: varones, mujeres, comunidad LGTBQ, indígenas, afrodescendientes, campesinos y grupos de todos los sectores de la sociedad, del centro y de la periferia conformándose como una sola comunidad.

Para que estos procesos de una pedagogía de la fe tengan lugar, hace falta algo más que pensar la teología. Hay que practicar teología, hay que ejemplificar teología, hay que hacerse teología. ¿Qué se buscará en este ejercicio del quehacer teológico?

4. Proyecciones

Según lo anterior, es necesario tener claridad de qué es lo que se persigue o qué busca alcanzar el ejercicio de una pedagogía de la fe latinoamericana que se potencie desde todos los sentidos del ser humano. Enumeramos los siguientes aspectos a considerar como proyecciones:

- 1) Una iglesia atenta a los cambios sociales que se presentan, para desde ahí hacer propuestas de transformación en un anuncio de Esperanza.
- 2) La no segregación de la educación institucional de la vida en la cotidianidad eclesial y comunitaria.
- 3) La superación del adultocentrismo y androcentrismo en la iglesia.
- 4) El diálogo de la Teología con otras disciplinas que nos permita nutrir esa Teología, hacerla en contexto, y que permita una acción renovadora de la iglesia hacia el mundo.
- 5) Fortalecer el papel de las mujeres como una voz importante que se haga escuchar, que implique una inclusividad que cambie la imagen de Dios que pasa más allá de la sexualidad.

- 6) Una interactividad de la iglesia que le permita una mayor apertura para que sea más discipular y menos apostólica, dispuesta a abrirse a otras mentalidades.
- 7) Que se tome en cuenta la cosmovivencia indígena, que sea una Teología Práctica holística. Que permita reconocer otras formas de discernir y reconocer a Dios en y con los pueblos.
- 8) Que el concepto epistemológico sea de la academia, pero también de la sabiduría. Que entre al corazón de las vivencias del Dios que está presente en la cotidianidad.
- 9) Buscar las formas pedagógicas que permitan visibilizar a los grupos invisibilizados, por ejemplo, a las personas con discapacidades. Son realidades presentes a las que hay que ponerles rostro y nombre.
- 10) Buscar nuevos procesos de comunicación que permitan hablar de Dios en una integración profunda con otras realidades y desde identidades de género diversas.
- 11) Involucrar a las familias y a las comunidades en los procesos de aprendizaje pedagógico para que sean partícipes directos en sus propios procesos de cambio social.
- 12) Que los procesos de enseñanza en la iglesia no sean desde parámetros colonialistas. Hay que tomar en cuenta otros diálogos y traer a la palestra los sentipensares de los que fuimos despojados como pueblos latinoamericanos por el colonialismo y que todavía hoy se continúan negando.
- 13) Abrirse a otros contextos para desarrollar diálogos descentralizados y que sean desde la interculturalidad. De esta manera se logrará una participación desde las realidades de las comunidades y no desde lo que se nos impone.

Se busca así comunidades de fe en las que sea posible la recuperación de los derechos humanos ejemplificados por Jesús. No solo los derechos de las personas en la recuperación de su dignidad humana, sino que sea tomada en cuenta, en este ejercicio, la naturaleza y que sus derechos también sean visibilizados. Es urgente tomar en cuenta que “la condición esencial para construir y mantener sociedades que convivan en auténtica paz es el respeto a la dignidad y los derechos de todas y todos sus miembros, sin distinciones”⁵. Que, desde el aprendizaje de nuestros pueblos originarios, sea posible desarrollar una cultura latinoamericana esforzada para recuperar a la Naturaleza Sujeto, espacio del que todos y todas somos parte y en igualdad para potenciar las relaciones saludables y armónicas.

Como podemos observar, la tarea no es pequeña en absoluto. Sin embargo, con una propuesta de modelo pedagógico que se desarrolle desde los sentidos humanos, se busca superar algunos obstáculos que hasta hoy han provocado un estancamiento en la posibilidad de experimentar una mayor plenitud de vida.

5. Hacia una propuesta de Pedagogía de la fe latinoamericana de los sentidos

Cuando se habla de pedagogía se indica, en primer lugar, que se trata de una serie de saberes que favorecen los procesos educativos como una expresión de las sociedades y de los seres humanos⁶. En este sentido, se asume que hay dos grupos de personas representadas aquí, el de quienes saben y el de quienes aprenden. Por otra parte, se trata también de grupos sociales, de experiencias y expresiones de todas las personas que conforman esos grupos. Sin embargo, siempre tiene una connotación de jerarquías.

5 Ana María Rodino, “Educación en derechos humanos, camino hacia una cultura de paz”, en *Desarrollo profesional para construir una cultura de paz*, 115-206, ed. por Ana Elena Obando, Ana María Rondino y Sharon López (San José: Universidad para la Paz, 2011), 123.

6 Consuelo Santamaría Repiso, *Pedagogía de los sentidos. Educar para ser más felices* (Madrid: Editorial PPC, 2018).

Para nuestra propuesta, iniciaremos con ampliar este concepto. Sí se trata de procesos educativos que requieren de métodos según los objetivos que se persiguen. Tiene que ver con grupos de personas de clases sociales, de experiencia y de expresiones diversas de tales experiencias. Sin embargo, puntualizamos que, desde una pedagogía de la fe latinoamericana, nuestra intención es eliminar las jerarquías en estos procesos pedagógicos. Se propone, más bien, una educación horizontal, dialógica, que surge de la diversidad de experiencia y que permita la construcción de saberes en conjunto. Es un reconocimiento de que toda persona tiene saberes para compartir, de manera que contribuya al enriquecimiento y desarrollo del conocimiento mutuo y comunitario.

Por otra parte, queremos resaltar la importancia y la necesidad de promover una pedagogía desde los sentidos, ya que estos son “las ventanas por las que el ser humano sale de su yo interior y se relaciona con todo lo que le rodea”⁷. Por lo tanto, para desarrollar una pedagogía de los sentidos, es importante asumirlos como un proceso interior de reconocimiento profundo de la condición y disposición personal. Además, se requiere una apertura clara de usar los sentidos para experimentar más allá de lo que todavía no se ha alcanzado. Tal como lo presenta Consuelo Santamaría, es abrir las ventanas de nuestro ser interior para dejar entrar una luz que hasta ahora no habíamos visualizado lo suficiente.

En esta propuesta usaremos como ejemplo punto de partida la vida de Jesús. Algunos textos de los evangelios que nos iluminen desde realidades antiguas, pero que siguen siendo pertinentes en el desarrollo de nuestro ministerio y quehacer teológico actual. Identificaremos cómo podemos hacer uso de esta maravillosa habilidad de los sentidos que nos fue dada para desarrollar capacidades para el bien común. Será una práctica de ir descubriendo el mundo y

todo lo que nos conecta con nosotros mismos y con los demás desde una visión pedagógica, es decir, educativa, porque educar

⁷ Santamaría Repiso, *Pedagogía de los sentidos*, 6.

los sentidos es aprender a vivir, es limar asperezas y actitudes, es ver con una visión ajustada [...]. Tenemos que aprender a ver, a percibir, a gustar, a sentir; en definitiva, a vivir con plenitud⁸.

Se trata, entonces, de una práctica pedagógica que nos permite ejercer la amplitud de nuestro sentipensar para responder conjuntamente a las realidades y experiencias que nos limitan para abrir puertas y ventanas a procesos de transformación comunitaria.

5.1 La necesidad de una pedagogía cristiana de los sentidos

Nos referimos a una pedagogía de la fe que brinde herramientas de transformación social ante un continente caracterizado por la violencia y la desigualdad. Hablamos de una pedagogía que atravesase los cuerpos, pero no para destruirlos, sino para reivindicarlos. Jesús sanó los cuerpos de las personas enfermas y les abrió la opción para reintegrarse a la sociedad, pero con una visión y experiencia diferente. Con un “ve y no peques más”, o “vete, tu fe te ha salvado”, o “ve y cuenta por todas partes lo que Dios ha hecho”. Esta fue una apertura de Jesús hacia personas-cuerpos estigmatizados, heridos y desgarrados por conductas sociales, culturales, políticas y religiosas. Pero que, por medio del acto de Jesús, estas personas, antes invisibilizadas y silenciadas, ahora se les abre el espacio para ser parte de una comunidad en condiciones más dignas y humanas.

Cabe preguntarnos entonces ¿Cómo puede una propuesta pedagógica responder a las necesidades de los grupos migrantes, mujeres que sufren diferentes tipos de violencias, la trata humana, niñez abandonada, violentada, abusada, grupos originarios que están viendo sus territorios arrasados por las transnacionales, grupos de campesinos que no tienen los recursos para enfrentar los embates políticos que amparan a los grandes productores?

8 Santamaría Repiso, *Pedagogía de los sentidos*, 4.

Una pedagogía de la fe que esté enraizada en lo más concreto de las realidades que viven las personas y los diferentes grupos de la comunidad permitirá a todas las personas hacer aportes desde sus experiencias, habilidades, sentipensares, carencias y urgencias. Al final, de eso se trata el ser iglesia y comunidad de fe. Mientras tanto, el Jesús de Mateo 11,29 nos insta a que aprendamos de él. ¿Cómo es una pedagogía de los sentidos? ¿De qué se trata? ¿Cómo funciona? ¿Dónde se aplicaría? ¿Con quiénes? ¿Qué implicaciones tendría? ¿Cuál es su propósito?

5.2 Una pedagogía de la fe que aprende a dialogar (el gusto, el lenguaje)

No existe un pensamiento que sea más valioso que otro. Todas las opiniones, bien encaminadas, generan un bien común. Por eso es valioso motivar espacios en donde el diálogo se genere en horizontalidad valorando todas las opiniones. Igualmente de los niños y niñas, ya que también ellos tienen mucho que decir sobre sus realidades y el mundo que les rodea: “Una educación teológica dialéctica incluiría en los procesos de aprendizaje las experiencias de los sujetos creativos, que promuevan el diálogo, la palabra testimonial y los recursos lúdico-corporales”⁹. Un ejemplo desde la práctica de Jesús lo vemos cuando él coloca un niño en medio de personas adultas que se consideraban de estatus y concedoras de los requerimientos socio-religiosos y culturales (Mateo 18,1-5). También vemos a Jesús levantando los ojos al cielo y dando gracias a Dios por dar sabiduría a los pequeños (Mateo 11,25), invisibilizados de la sociedad, a quienes se le quitaba su derecho a una vida digna. Jesús hizo notar su presencia y los dignificó.

En las sociedades latinoamericanas se experimentan muchas formas de percibir el mundo, los entornos, con diversas espiritualidades. Muchas veces nos hemos privado de contar con esas sabidurías

9 Natanael Disla. “De los cuerpos a las aulas y las calles. Educación teológica y sujetos/as queer y LGBT”, en *Otra educación teológica es posible. Nuevos sujetos y campos*, 87-95, ed. Por Nicolás Panotto y Matías Preiswerk (Buenos Aires, 2017), 90.

porque simplemente las excluimos. Se da una negación del pensar de otros grupos y de compartir sus experiencias de vida. En Marcos 7,24 se nos narra un episodio muy interesante en la vida de Jesús. El encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia. Uno de los elementos más sobresalientes de este texto es el diálogo que se genera entre Jesús y esta mujer. Vemos a Jesús que se resiste a atender la solicitud de la mujer, y resulta hasta ofensivo. Por otra parte, vemos a una mujer que no se deja vencer e insiste en su petición. Se da un debate en donde cada quien expone sus puntos. Al finalizar el diálogo, bastante intenso, la mujer logró obtener lo solicitado, la sanación de su hija. Concordamos con Silvia de Lima Silva, cuando apunta que:

las palabras de la mujer abren un nuevo horizonte para Jesús. En ese sentido se puede decir que, por las palabras de la mujer, por la apertura que ella provoca ampliando el número de aquellos/as que tiene derecho de beneficiarse del ministerio de Jesús, ella misma se beneficia¹⁰.

Cabe entonces preguntarnos ¿Cómo son los espacios de diálogo que abrimos en nuestras comunidades de fe? ¿Qué tan accesibles somos ante lo que tienen que decir otras personas desde sus realidades, experiencias y necesidades? ¿Estamos dispuestos a romper las barreras que nos han separado por tantos siglos por diferencia de etnia, cultura, identidad de género, edad? ¿Qué actitudes debemos cambiar para abrir espacios de diálogo transformadores de nuestras sociedades donde puedan ser más inclusivas?

5.3 Una pedagogía de la fe que escucha activamente (el oído)

Uno de los problemas más comunes que afectan el sentido auditivo es cuando nuestros oídos se “tapan”. Cuando esto sucede no

10 Silvia Regina de Lima Silva, *Territorio de fronteras* (San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2001), 118.

se escucha con claridad y a veces esta sordera resulta altamente incómoda. Sin embargo, quienes han tenido este problema en algún momento, afirman lo impactante que es cuando se logra escuchar de nuevo. Es como volver a percibir el mundo que por un tiempo estuvo oculto. Pero también el exceso de ruido es un problema serio. Muchos de estos ruidos son externos, pero también hay ruidos internos. Y eso provoca una escucha mala.

El poder de escuchar y saber escuchar es tener la capacidad de percibir más allá de las palabras. El ejemplo del ciego Bartimeo. Para la multitud sus gritos eran molestos e interrumpían sus intereses, que irónicamente eran los de escuchar las palabras de Jesús. La actitud de la multitud ante el ciego fue la de silenciar y apagar su clamor. Jesús, por el contrario, escucha los gritos de lamento, de necesidad, de auxilio y atiende a ese llamado. Jesús presta atención en medio de la algarabía. En medio de otros gritos Jesús supo identificar la voz del que realmente estaba en necesidad de ser escuchado y atendido. Pero, además, pregunta a Bartimeo qué quiere que haga por él. Jesús quiere escuchar la voz directa del hombre de la periferia, de la marginalidad, del abandono. Y desde su necesidad real, ofrecerle una solución, que no era la del silencio, ni la de la negación.

Tal como afirma de Lima Silva:

La teología en el continente y los sujetos teológicos gestores de una teología propia están siendo desafiados permanentemente por estos gritos y gemidos de la realidad latinoamericana y caribeña. Escuchar los gritos de las víctimas es escuchar el grito de Dios mismo. Responder al grito de las víctimas y hacer de la teología un grito, es hacerse voceros del Dios que grita¹¹.

Como iglesias y comunidades de fe, cómo es el ejercicio pedagógico de la escucha que se aplica en su entorno. ¿Qué gritos y lamentos se han querido silenciar? ¿Qué tan necesario y urgente

11 De Lima Silva, *Territorio de fronteras*, 21.

es que nuestras prácticas pedagógicas estén libres de ruidos, tanto internos como externos? ¿Cuáles pueden ser esos ruidos que no nos dejan escuchar el clamor de las personas en necesidad y en estados de opresión?

5.4 Una pedagogía de la fe que mira con los ojos físicos y del alma (la vista)

Tenemos la invitación a ver y valorar a todas las personas por su condición humana, no por los parámetros elitistas y sectoriales marcados por posturas colonialistas. Quienes seguían a Jesús lo hacían por razones diversas, algunos por curiosidad, otros por necesidad. Jesús fue consciente de esto, y atento a sus necesidades, siempre les dio opciones. Por ejemplo, en Marcos 6,34ss Jesús vio la multitud que le seguía y tuvo compasión de ella porque era como un rebaño de ovejas sin pastor. Ante esta realidad, Jesús decide enseñarles y alimentarlos también.

Notemos que Jesús se tomó el tiempo para mirar. No solo para ver el número de personas que le seguían, sino también para mirar su condición de víctimas de un sistema injusto, excluyente y deshumanizador. Verlos como ovejas sin pastor era reconocer que sus necesidades eran generales. Jesús actúa con una visión mucho más amplia que la de sus discípulos que le piden que los despida para que vayan a los campos (o sea, a conseguir el alimento que queda tirado tras la ciega) y a las aldeas a comprar pan. Pero, ¿tendrían dinero para comprar realmente? Los discípulos no son tan conscientes de la verdadera condición de la multitud, Jesús sí lo es. Por eso el desafío que Jesús les presenta: “Dadles vosotros de comer”.

Una iglesia que promueve una pedagogía de la fe desde el sentido de la vista necesita volverse más sensible ante las necesidades de las poblaciones, grandes o pequeñas. En nuestras sociedades tan abusadas y violentadas las necesidades de la gente son muchas. Como comunidades de fe debemos desarrollar esa capacidad de ver las realidades y buscar opciones para colaborar en erradicarlas en

todo lo posible. Esto significa atreverse a mirar sin miedo, con honestidad y madurez. No se trata de facilitar todo, sino enseñarles a procurar por sus propios medios. Pues no se trata de ver y decir a la gente que vaya y busque, cuando no han recibido las herramientas para saber dónde, cómo y qué buscar. Por eso Jesús ensañaba las formas de encontrar libertad. Desde la dinámica eclesial y comunidades de fe, ¿cómo se ve a las personas que están alrededor? ¿Surgen hacia ellos y ellas miradas del alma como Jesús, o son miradas de indiferencia como las de los discípulos? ¿De qué manera aprender a mirar las realidades a nuestro alrededor nos hace también aprendices de nuestros contextos y de la propia realidad?

5.5 Una pedagogía de la fe que toca y se deja tocar (el tacto)

El tacto es el sentido más extenso de nuestro cuerpo, ya que está en la piel y esta nos envuelve por completo. Nuestro cuerpo es como un gran sensor que nos permite experimentar el mundo que nos rodea desde las sensaciones corporales constantemente. Como seres humanos estamos necesitados y necesitadas de afecto, que, en su mayoría, se nutren en el contacto físico. Aunque, por supuesto, muchas personas han vivido experiencias que les impide un buen desarrollo de este sentido, por lo que se trata de un sentido esencial pero que no siempre es posible usarlo en toda su capacidad. En ese caso es muy importante conocer la apertura de las otras personas a las demostraciones de afecto desde este sentido. Eso es parte de lo que debemos tener presente en el ejercicio de los procesos de aprendizaje. Sin embargo, nuevamente, Jesús nos da ejemplos de cómo usar sabiamente nuestro sentido del tacto para el desarrollo de relaciones sanas y armoniosas como parte del proceso pedagógico de la fe.

El relato de Lucas 8,40ss, nos presenta una escena en donde el contacto físico resulta ser el elemento vital. La mujer enferma que se oculta para tocar a Jesús. Ella se oculta por miedo, por vergüen-

za, porque no le corresponde, porque es un delito tocar al Maestro. No obstante, se atreve, en medio de su agonía ella también empuja, aprieta al igual que todos los demás. Hasta que logra acercarse lo suficiente como para tocar a Jesús. Jesús se da cuenta sin haber mirado. Entre tanta gente él siente el toque que lo hizo reaccionar. Fue un toque diferente, el que no arremetía, el que no golpeaba, el que no invadía, sino el que arrebatava un poco de sí. Ese fue un contacto que delató, tanto a la mujer como a Jesús. La una por su necesidad de tocar, y el otro por su disposición de dar al ser tocado. Esta es una historia sorprendente porque es en el secreto del contacto que ocurre una transformación integral en la vida de ambas personas.

¿Cómo es el contacto que tenemos con otras y otros? ¿En qué condiciones nos acercamos a los y las demás y con qué propósito? ¿Estamos dispuestos a ser una iglesia y comunidad de fe que se deja tocar y que es capaz de tocar las vidas de quienes están en su entorno? ¿O tendremos nuestros espacios cercados para que no se acerquen los y las indeseables de la sociedad?

5.6 Una pedagogía de la fe que percibe el aroma de la muerte (el olfato)

En nuestras sociedades actuales se evidencian muchos contextos de muerte. Son incontables los espacios que en nuestra América Latina cada día se gesta más y más muerte, tanto física como emocional, social y espiritual. Son muchos espacios en donde se priva de las oportunidades para un buen vivir. En cambio, resaltan las necesidades, las injusticias y las opresiones. En medio de estos contextos y espacios es que se requiere el ejercicio de una pedagogía de a fe que geste la vida y que desate la salvación. Un ejemplo de esto en la vida de Jesús lo encontramos cuando entró a la tumba de Lázaro. Habían pasado tres días de su muerte, tiempo suficiente para que la descomposición del cuerpo haya sido más que evidente. El hedor a muerte se dejaba sentir en cada rincón de aquella tumba.

Sin embargo, esto no paralizó a Jesús, ni lo detuvo para restaurar una vida sumida en un mundo de muerte. Jesús liberó a Lázaro cuando el resto de las personas creyó que ya todo estaba perdido.

Mucho de este texto se refleja en nuestras sociedades de hoy. Hay muchos Lázaros que están viviendo en contextos de muerte. Muchos grupos marginados, empobrecidos, victimizados y violentados, todos atados por las vendas de las injusticias y la pérdida de sus derechos. La naturaleza no es una excepción a este contexto de muerte. También ella está siendo asesinada cada día. También ella es consumida por el sepulcro del capitalismo y la modernidad que oprime, sacude y destruye todo a su paso: personas, animales, plantas, ríos, lagos y bosques. Los devora, y en su camino deja despojo, sequedad y destrucción de toda vida posible. Se violentan los espacios de grupos que dependen del sustento que les depara la tierra, tierra empobrecida por el saqueo de siglos. Tierras y espacios que se han transformado en verdaderos sepulcros fétidos. Tal como lo anota Mónica Beltrán Gaos:

La violencia, la impunidad, la corrupción y la falta de ética en la acción pública y privada, el llamado “clientelismo”, y la pobreza son algunos de los rasgos mayoritariamente mencionados en casi todos los países latinoamericanos, como protagonistas en sus sociedades¹².

Estas son escenas terriblemente dolorosas y desde una praxis teológica hay mucho que decir y que hacer. Nos preguntamos entonces ¿cuáles son los aromas a muerte e injusticia que percibiríamos hoy? ¿A cuáles tumbas deberemos entrar para desatar las vendas de la opresión? ¿Dónde están los cuerpos heridos y agonizantes de nuestras sociedades? ¿Cómo podemos desarrollar nuestro sentido del olfato para encontrar esos espacios y sacarlos a la vida?

12 Mónica Beltrán Gaos, “La importancia de la educación en los Derechos Humanos especial referencia a América Latina”, *Dehuidela: Revista de derechos humanos* 15 (2007): 38.

5.7 Una pedagogía de la fe con otros sentidos

No podemos dejar de lado, en esta propuesta, otros sentirepensares que son y deben ser parte de una pedagogía de la fe para nuestro contexto latinoamericano. Nos referimos a la ternura, al amor y a la justicia que proceden de Dios. Nuestro continente se dice cristiano, sin embargo, las necesidades que padecen los pueblos, las violaciones a sus derechos humanos y los derechos de la naturaleza se ven cada día más y más vituperados. Pareciera entonces que, a pesar del decir cristiano, el ejercicio del cristianismo al estilo de Jesús está muy ausente. Pareciera que los ojos están vendados, los oídos tapados, las sensibilidades se han atrofiado tanto cuanto nuestra boca para denunciar las injusticias que se ha silenciado y hemos perdido todo interés ante la precariedad y deshumanización existente.

Cuando Jesús inició su ministerio lo primero que hizo fue marcar el rumbo que seguiría. En Lucas 4,18-19 leemos su visión y misión, desde un inicio encaminada hacia los grupos más vulnerabilizados por los sistemas opresores del momento. En esta propuesta de Jesús vemos conjugados los tres elementos antes mencionados: ternura, amor y justicia; una propuesta que fue tan revolucionaria en el tiempo histórico de Jesús como lo es para nuestro tiempo actual. Bien lo anota Alejandro Cussianovich cuando afirma que:

La ternura como revolución aspira a contribuir a que las nuevas subjetividades constituyan un nuevo orden interior en cada persona [...]. Orden interior que está preñado de afectuosidad, de una mirada que valora al otro, de comunicación acariciante que florezca en el tejido de las relaciones de la vida cotidiana y de la vida en la familia, en la escuela así como en la comunidad de fe [...] ternura que propone restaurar el amor humano como signo de la Fe y la Esperanza de los seguidores del mensaje de Jesús, pero fundamentalmente como un derecho a toda criatura¹³.

13 Alejandro Cussianovich, “¿Revolución de la ternura o la ternura como revolución?”, en *Ternura, la revolución pendiente*, 297-342, ed. por Harold Segura y Anna Grellert

De nuevo se nos levantan los cuestionamientos: ¿Qué estamos haciendo para nutrir nuestra tierra y hacer que florezca el amor, la ternura y la justicia en nuestros contextos latinoamericanos? ¿Hacia qué grupos estamos poniendo la mirada y nuestros sentipensares con el propósito de ofrecer nuevas propuestas de vida plena y abundante? ¿Cuál es la proyección de nuestra visión y misión para el buen desarrollo de una pedagogía de la fe que responda a las necesidades reales de nuestra América Latina? ¿Es posible ejercitarnos en una pedagogía de la fe desde los sentidos humanos y que responda a las realidades como lo hizo Jesús?

6. Conclusiones

En el presente artículo intentamos ofrecer un panorama general de la realidad latinoamericana y de la condición del continente. De ahí se intentó tejer una propuesta pedagógica de la fe, transitando por algunos desafíos y proyecciones para que naciera desde los sentidos humanos un modelo pedagógico siguiendo el ejemplo de Jesús.

Si bien es cierto que en los tiempos de Jesús el concepto de derechos humanos no existía, estos fueron evidenciados y puestos en práctica en todo el estilo de vida del Maestro de Nazaret. Hemos recordado que un evangelio de salvación no puede excluir de su discurso teológico una práctica que evidencie la realidad de la teoría cuando esta es ejecutada en contextos y realidades concretas y con personas sufrientes y necesitadas, sin olvidar que estas mismas personas tienen una gran riqueza para compartir, que contribuye a los procesos de transformación y de recuperación de la dignidad humana y de la naturaleza con todos sus derechos.

Se promociona una pedagogía liberadora cuando los conocimientos se construyen en conjunto. Una propuesta donde se promueven opciones de cambio que conducen a la liberación de la opresión. En medio del diálogo con los diversos grupos, no a par-

(Barcelona: Editorial CLIE, 2019), 321-322.

tir de una única y hegemónica denominación o religión. Diálogos que promueven la participación generacional, de identidades de género, desde los grupos marginados, de migrantes, de diversas espiritualidades de nuestros pueblos originarios y afrodescendientes. Una propuesta pedagógica desde las periferias y desde nuestros pueblos campesinos, desde todos los entornos y desde todos los espacios para crear una armonía sincrónica junto con la naturaleza, en donde reconocemos que ella es el espacio vital en donde habitamos todos y todas.

En nuestras comunidades de fe, como espacios educativos, debemos replantearnos nuestra visión y misión siguiendo a Jesús como modelo. Deben abrirse esos espacios para educar y educarnos, para aprender a desarrollar nuestros sentidos. Espacios desde donde se puedan visibilizar y valorar otros sentipensares hasta hoy ignorados, para que juntos podamos ir construyendo sociedades más justas, más misericordiosas, más amorosas y armoniosas con la creación toda.

Bibliografía citada

- Bedford, Nancy Elizabeth. “La iglesia local como sitio para la educación teológica”. En *Otra educación teológica es posible. Nuevos sujetos y campos*, 27-35. Editado por Nicolás Panotto y Matthías Preiswerk. Buenos Aires, 2017, https://www.academia.edu/35335613/Otra_Educaci%C3%B3n_Teol%C3%B3gica_es_Posible_nuevos_campos_y_sujetos
- Beltrán Gaos, Mónica. “La importancia de la educación en los Derechos Humanos especial referencia a América Latina”. *Dehuidela: Revista de derechos humanos* 15 (2007): 37-48. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r24457.pdf>
- Cabaluz-Ducasse, Jorge Fabián. “Pedagogías críticas latinoamericanas y filosofía de la liberación: potencialidades de un diálogo teórico-político”. *Educación y educadores* 19, n.º 1 (2016): 67-88. <https://www.redalyc.org/pdf/834/83445564004.pdf>
- Cabnal, Lorena. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, 11-25. Editado por Asociación para la cooperación con el Sur. Las Segovias: Ministerio de Igualdad, 2010. <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Cussianovich, Alejandro. “¿Revolución de la ternura o la ternura como revolución?” En *Ternura, la revolución pendiente*, 297-342. Editado por Harold Segura y Anna Grellert. Barcelona: Editorial CLIE, 2019.
- De Lima Silva, Silvia Regina. *Territorio de fronteras*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2001.
- Disla, Natanael. “De los cuerpos a las aulas y las calles. Educación teológica y sujetos/as queer y LGBT”. En *Otra educación teológica es posible. Nuevos sujetos y campos*, 87-95. Editado por Nicolás Panotto y Matthías Preiswerk. Buenos Aires, 2017, https://www.academia.edu/35335613/Otra_Educaci%C3%B3n_Teol%C3%B3gica_es_Posible_nuevos_campos_y_sujetos
- Gallardo, Helio. “Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura Latinoamericana”. *Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales* 4 (2010): 57-89. <http://www.derecho.uaslp.mx/Documents/Revista%20REDHES/N%C3%BAmero%204/Redhes4-03.pdf>

Rodino, Ana María. “Educación en derechos humanos, camino hacia una cultura de paz”. En *Desarrollo profesional para construir una cultura de paz*, 115-206. Editado por Ana Elena Obando, Ana María Rondino y Sharon López. San José: Universidad para la Paz, 2011.

Santamaría Repiso, Consuelo. *Pedagogía de los sentidos. Educar para ser más felices*. Madrid: Editorial PPC, 2018.

El desarrollo de comunidades eclesiales en el horizonte del Reino de Dios

Una concepción teológica

Martin Hoffmann

1. El desarrollo de comunidades eclesiales como tema de la Teología Práctica

Hasta ahora, el desarrollo de la iglesia apenas ha desempeñado un papel propio en la Teología Práctica en América Latina. A menudo no está representado como un tema propio en la formación y la enseñanza teológica y solo aparece en raras ocasiones en la literatura especializada. Esto es tanto más sorprendente cuanto que en la construcción de la congregación es esencial el trabajo práctico y, a menudo, es un objetivo abierto u oculto de las diversas actividades. Los campos de trabajo clásicos de la pastoral, como la predicación y la liturgia, la educación cristiana, el acompañamiento pastoral y las actividades misioneras, no solo sirven para mantener la congregación, sino que también se orientan a ganar nuevos miembros de la iglesia y congregación o –según una concepción diferente– a

superar los desafíos sociales y políticos. Así, parece inevitable preguntarse por los contenidos, objetivos y métodos conscientes o inconscientes del desarrollo de la congregación.

Si no se hace esto, hay al menos *tres peligros básicos*. En primer lugar, el desarrollo congregacional irreflexivo se atasca fácilmente en el peligro de la dominación colonial. Entonces, las formas litúrgicas y las doctrinas teológicas son simplemente asumidas como herencia de las iglesias históricas sin tener en cuenta el contexto de América Latina. En segundo lugar, la frecuente dependencia financiera de las iglesias latinoamericanas suele conducir a la adopción de patrones paternalistas en el liderazgo, la administración y las estructuras eclesiásticas y congregacionales. En tercer lugar, esa dependencia colonial suele conducir a la pérdida de su propia identidad, de sus propias visiones teológicas y de la necesaria contextualización.

Estos peligros, pero también el intento de superarlos, se reflejan en la reflexión conceptual del desarrollo congregacional en el contexto latinoamericano. Uno de los pocos que ha profundizado en este tema y en sus diversas concepciones es Martin Volkmann¹. Él describe las diferentes concepciones del desarrollo eclesiástico en un recorrido por la historia del cristianismo. Para el contexto latinoamericano, dos movimientos se han convertido en formativos desde los años 70:

De una parte, el movimiento euménico, reunido alrededor del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), o el ala progresista de la Iglesia Católica Romana vinculada a la teología de la liberación; y de otra, el movimiento evangélico, en torno del Pacto de Lausanne (1974). En cada uno de los campos hubo la preocupación muy seria y auténtica de ser fiel al mandato del Señor y de dar continuidad a la obra de Cristo, congregando al

1 Martin Volkmann, "Edificación de comunidad", en *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, ed. por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 183-208 (Sao Leopoldo - Quito: Sinodal - Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2011).

pueblo de Dios, pero ¿cómo entender quién es este pueblo de Dios y cómo congregarlo? Ahí es que los caminos se dividen².

Estas diferentes orientaciones se hacen comprensibles si se entienden como una reacción a una situación de crisis histórica que desafía la autocomprensión de la iglesia y una renovación de su forma de vida.

Así, el *movimiento evangélico* reacciona a la secularización que se ha apoderado predominantemente del mundo occidental. Su concepción de la construcción de la iglesia consta, esencialmente, de los siguientes elementos: Un programa de evangelización, el llamado a la conversión personal, la formación de un grupo de colaboradores llamado discipulado, la visitación evangelística y la formación de grupos básicos a partir de los miembros.

El *movimiento ecuménico*, por su parte, adoptó el enfoque de las comunidades eclesiales de base, formadas en resistencia, tanto a la jerarquía de la Iglesia Católica Romana como a la opresión social y política de los pueblos de América Latina. Las ideas rectoras eran la comprensión de la iglesia como el pueblo de Dios, su orientación hacia el Reino de Dios, la misión como la misión de Dios en el mundo, las congregaciones como signos e instrumentos del Reino de Dios, la visión del mundo como un anti-Reino, el fundamento de la congregación en la lectura común de la Biblia, la celebración de la fe y la vida en la congregación, y su compromiso sociopolítico con la libertad y la justicia. Volkmann también nombra los peligros de estas concepciones: por un lado, el peligro de un individualismo exagerado que también dicotomiza la iglesia y el mundo; por otro lado, un idealismo accionista que a menudo se atasca en el asistencialismo.

A estos retos para el desarrollo congregacional en América Latina se ha unido recientemente el *discurso de la descolonización*. En este libro, Panotto describe el fenómeno aún vigente de la colonialidad en un triple sentido como

2 Volkmann, “Edificación de comunidad”, 190.

colonialidad del poder (es decir, desde las instituciones políticas heredadas por la modernidad), *colonialidad del ser* (los modos en que comprendemos las subjetividades y los cuerpos, más concretamente en sus operaciones sobre las perspectivas de género y procesos de racialización) y *colonialidad del saber* (los modos en que se construyen los conocimientos y cosmovisiones)³.

En el ámbito del desarrollo congregacional, la descolonización se refiere a las estructuras de poder y liderazgo de una congregación (*colonialidad de poder*), a los sujetos participantes (*colonialidad del ser*) y a la percepción del mundo y la realidad de la iglesia y la congregación (*colonialidad del saber*). Por lo tanto, desde una perspectiva teológica, es necesario preguntarse cómo puede tener éxito un desarrollo congregacional que se libere de los patrones coloniales, que a menudo han funcionado como marco de legitimación. Panotto los describe como

los sentidos hegemónicos de comprensión de “lo cristiano” o “lo teológico” en un momento donde el cristianismo, lo evangélico y lo eclesial representan narrativas y marcos de sentido que están siendo instrumentalizados para la promoción de discursos excluyentes y discriminadores⁴.

Al describirlo así, Panotto piensa en la discriminación y la exclusión de personas por su raza, etnia, origen, género u orientación sexual.

Es precisamente la referencia al mensaje bíblico lo que debería poder desarrollar un potencial liberador que deconstruya y transforme una comprensión tradicional, a menudo colonial, de la iglesia y la congregación y su desarrollo. Por lo tanto, lo primero que hay que ver es el marco teórico teológico del desarrollo congregacional.

3 Nicolás Panotto, “Epistemología pos/de-decolonial y práctica teológica”, en *As configurações das identidades em tempos de intolerâncias e fundamentalismos*, ed. por Celso Gabatz y Rosângela Angelin, 60-79 (Foz do Iguaçu: Claec, 2021). Se refiere a la clasificación de Aníbal Quijano, *Ensayos en torno a la colonialidad del poder* (Buenos Aires: El Signo, 2020).

4 Panotto, “Epistemología pos/de-decolonial”.

2. Marco teórico

Si quieres construir un barco, no reúnas a la gente para conseguir madera, preparar herramientas, asignar tareas y dividir el trabajo, sino enseña a la gente el anhelo del ancho e interminable mar⁵.

Antoine de Saint Exupéry apenas tenía en mente el campo del desarrollo comunitario con esta sentencia sabia sobre la vida, y, sin embargo, es precisamente la metáfora de la construcción de barcos la que permite establecer analogías e iluminar los diferentes enfoques.

En el discurso sobre el desarrollo de la iglesia, especialmente en Europa, ha quedado atrás una fase en la que la atención no se centraba en las convicciones teológicas, espirituales o de fe, sino en lo que se podía planificar y hacer. La recepción de la teoría de sistemas, el descubrimiento de la teoría de la organización y la orientación hacia los datos empíricos recogidos parecían ofrecer la clave para un desarrollo congregacional metódicamente ordenado y operacionalizable. Este enfoque también llegó a América Latina a través de los programas de las alianzas e instituciones confesionales mundiales. Fue el espíritu de la economía el que inspiró la esperanza e inició los pasos del desarrollo. Su lenguaje es relevante: la iglesia como proveedora de religión y de servicios, el mercado de cosmovisiones, el feligrés como cliente, hablar de niveles estratégicos y operativos, planificación de proyectos, monitoreo y evaluación, grupos de dirección y desarrollo del personal. Detrás de este lenguaje se esconde la lucha por las personas miembro, por el crecimiento y la competencia en los mercados religiosos. La supuesta fuerza metodológica del paradigma organizativo se contrapone a una aterradora infradeterminación teológica de la iglesia y la congregación. Por muy optimizado que esté el enfoque en el personal (“personas”), los recursos (“made-

5 Antoine de Saint Exupéry, *Ciudadela* (Barcelona: Alba, 2017), sección LXXV.

ra”), los instrumentos (“herramientas”) y el liderazgo (“asignar tareas y dividir el trabajo”), sin el anhelo del ancho e interminable mar, todo esto solo se percibirá como paternalismo y conducirá a la frustración.

Lo importante para el desarrollo de las comunidades en los próximos años es redescubrir el anhelo y utilizarlo como base para dar pasos concretos en la iglesia y la congregación. Esta conexión ya se reconocía claramente en la primera Carta de Pedro: “Estén siempre preparados para responder a todo el que les pida razón de la esperanza que hay en ustedes” (1P 3:15).

Esta llamada contiene los factores decisivos que también hay que tener en cuenta para el desarrollo sistemático de la iglesia.

- Los destinatarios (“ustedes”) son los cristianos y cristianas, la congregación.
- El mandato es rendir cuentas.
- El contenido del mandato es la esperanza que llena a las y los cristianos.
- Se nombra a la sociedad (“responder a todo”) como destinataria o grupo objetivo de este mandato.

Si esta misión es fundamental, la comunidad cristiana debe reafirmar constantemente su esperanza, su anhelo, la visión de la que vive. Debe percibir y analizar su entorno, el contexto social en el que está inserta. Por último, debe concretar al máximo su esperanza, tanto en el discurso como en la acción, para poder dar cuenta de la situación. Para utilizar la imagen de Saint Exupéry: el “anhelo del ancho e interminable mar” es lo primero, la organización de la construcción naval, lo segundo; pero ambos van inseparablemente unidos.

Como primer resumen, podemos decir que el desarrollo congregacional describe una dinámica que resulta de la tensión entre la misión de la iglesia, una visión de esperanza y la situación concreta de la congregación y la sociedad.

3. La orientación hacia el Reino de Dios como visión de esperanza

La “esperanza viva” (1P 1:3), característica de la existencia cristiana, anhela la implantación del Reino de Dios. *Se ha cumplido el tiempo —decía—. El Reino de Dios está cerca. ¡Arrepiéntanse y crean las buenas nuevas!* (Mc 1:15) es el mensaje original de Jesús.

Por muy variopinto que sea el concepto del Reino de Dios y por muy diversa que sea la historia de su interpretación, el contenido esencial de este mensaje puede resumirse en unas pocas frases:

- 1) *El Reino de Dios, la “plenitud de vida”, despunta y puede experimentarse actualmente:* en todos los signos de libertad, paz, justicia y amor, experiencias básicas que corresponden al Espíritu de Dios manifestado en Jesucristo. Estas experiencias son siempre de carácter fragmentario. Solo son perceptibles de forma oculta, amenazada y en peligro bajo las condiciones de este mundo. La congregación se convierte en una congregación que celebra bajo estas experiencias. Da gracias y alaba a Dios por todas las experiencias de ser llevada y acompañada y pide: “Ven Espíritu Creador”, en sus experiencias de desesperación y desafío.
- 2) *El Reino de Dios, la “plenitud de la vida”, sigue siendo al mismo tiempo una grandeza aún no completada* y permanece sustraída a la realización e instrumentalización humanas. Por lo tanto, la iglesia es siempre una iglesia que da testimonio. Al relatarlo, recuerda experiencias de la presencia sanadora de Dios. Al contar historias, transmite su esperanza de salvación.
- 3) *El Reino de Dios, la “plenitud de vida”, es una dimensión resistente en relación con toda la realidad existente.* Encarna el potencial ideológico-crítico del mensaje bíblico frente a las convenciones, conceptos morales, valores y modelos imperantes. Como tal desarrolla el poder contrafáctico, pre-

cisamente la dinámica escatológica que siempre pone en marcha los acontecimientos.

Una objeción a este enfoque es que apenas es posible derivar pasos concretos de desarrollo para la congregación a partir del parámetro de orientación “Reino de Dios”. El término “Reino de Dios” es demasiado impreciso, su contenido demasiado esquivo. Sin embargo, probablemente no sea una coincidencia que el propio Jesús, al igual que los profetas, solo hablaba del Reino de Dios en imágenes y símbolos. Al fin y al cabo, no quería establecer un programa de gobierno atemporal con normas generales y sus correspondientes reglamentos de aplicación. Eso habría sido una nueva ley. Más bien, con las imágenes del gran banquete, del viñador misericordioso o del pequeño grano de mostaza que se convierte en un gran árbol, despertó visiones y sueños que contrastaban con la realidad vivida cotidiana. En este campo de tensión entre la realidad tal como se encuentra y la realidad tal como se cree, se trata de examinar, descubrir y aventurar pasos hacia el nuevo mundo de Dios. Lo que corresponde al Reino de Dios hoy y aquí, o al menos se aproxima a él, no es una conclusión previsible, sino que hay que encontrarlo. Esto requiere comunicación, intercambio y también debate en la congregación. Esto no puede ser determinado por un individuo ni decidido por un magisterio eclesiástico. La visión del Reino de Dios desencadena una dinámica que impulsa el desarrollo de la congregación. También conduce a conflictos, ya que habrá disputas sobre lo que es apropiado para el Reino. La “disputa” sobre la verdad –al menos si se realiza de forma constructiva– se convierte en motor de desarrollo congregacional.

La especificidad de este enfoque radica en que el desarrollo congregacional bajo esta cuestión se convierte en un tema teológico en la congregación y sus órganos de liderazgo.

Sobre el trasfondo de los relatos, imágenes y procesos bíblicos, como las promesas proféticas y las parábolas de Jesús, habrá que discutir lo que significa y requiere concretamente la orientación hacia el Reino de Dios.

4. La misión básica de la iglesia y la comunidad

Esto también describe *la tarea de la congregación y de la iglesia en el mundo*, que es mantener la experiencia del Reino de Dios y la esperanza de su implementación final en este mundo y establecer signos para ello. Así, por un lado, la iglesia es un instrumento de Dios, y, por otro lado, su propia existencia es un signo de que Dios está trabajando en este mundo, renovándolo y transformándolo.

La referencia de la iglesia al Reino de Dios la convierte en una comunidad que da testimonio y cuenta, que celebra y sirve. El *shalom* de Dios, la paz para el mundo, se proclama, se celebra y se vive en la comunidad de los cristianos. Mientras la congregación esté en camino hacia el nuevo mundo de Dios, tendrá estas dimensiones básicas: *martyria, leiturgia, diakonia y koinonia*. En cuanto a su misión, es una *comunidad de testimonio, celebración y servicio al Reino de Dios*.



Figura 1: Triángulo de la misión básica. Figura tomada y adaptada para este artículo de Martin Hoffmann y Hans-Ulrich Pschierer.⁶

⁶ *Reich Gottes im Werden: Modell einer auftragsorientierten Gemeindeentwicklung* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009), 40.

Estas expresiones básicas de su naturaleza pueden encontrarse ya en la –aunque idealmente descrita– primera congregación cristiana de Jerusalén según Hechos 2:42-45:

Se mantenían firmes en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en el partimiento del pan y en la oración. Todos estaban asombrados por los muchos prodigios y señales que realizaban los apóstoles. Todos los creyentes estaban juntos y tenían todo en común: vendían sus propiedades y posesiones, y compartían sus bienes entre sí según la necesidad de cada uno.

La enseñanza de los apóstoles (*martyria*), la comunión (*koinonia*), la fracción del pan y la oración (*leiturgia*) y la distribución de los bienes y las posesiones (*diakonia*) marcan el nuevo modo de vida al que los cristianos son liberados en la fe y la esperanza. El desarrollo de la Iglesia tiene como objetivo esta nueva forma de vida. A través de su mensaje (*martyria*) y sus rituales (*leiturgia*), a través de su comunidad, es decir, de sus estructuras y del clima de sus relaciones (*koinonia*), así como de su servicio al exterior (*diakonia*), da señales del Reino de Dios. Su fe toma forma social en esto. Las cuatro dimensiones básicas de la iglesia pueden, por tanto, funcionar como reglas para encontrar la manera de comunicar la visión del Reino de Dios con la realidad existente de la congregación y la sociedad.

Estas cuatro dimensiones también pueden utilizarse como criterios de prueba del estado de desarrollo de una congregación. Una congregación debe cuestionarse una y otra vez, especialmente, en sus órganos de liderazgo en qué medida está desarrollada:

- 1) *La dimensión de testimonio de fe.* Esto incluye formas de proclamación, trabajo educativo (educación cristiana, estudios bíblicos y teológicos), grupos de niños, personas jóvenes, mujeres y relaciones públicas.

- 2) *La dimensión diaconal.* Esto incluye instituciones diaconales de la comunidad como las casas abiertas, pero también proyectos comunitarios como el emprendimiento, la educación sexual, las acciones contra la violencia doméstica y el trabajo con refugiados, migrantes y la población indígena.
- 3) *La dimensión de la celebración.* La celebración de la presencia y Reino de Dios incluye los servicios religiosos, las celebraciones de la comunión, las oraciones por la paz, pero también las fiestas comunitarias.
- 4) *La dimensión comunitaria.* Cuál es el clima en la congregación; cómo se resuelven los conflictos; cómo se toman las decisiones, se transmite la información y se hace posible la participación en el liderazgo.

Este enfoque pretende desarrollar las congregaciones según su misión y naturaleza, no perfeccionar una organización religiosa. A partir de la reflexión sobre la misión, hay que preguntarse por la forma organizativa adecuada. La misión es primordial, la organización es secundaria.

5. El contexto de la comunidad

Sin embargo, el desarrollo de la comunidad también se produce cuando la comunidad observa de cerca su *entorno social, su contexto*, y reacciona ante él. Preguntará:

- ¿Qué factores sociales y políticos conforman nuestro contexto?
- ¿Qué factores económicos conforman el contexto comunitario?
- ¿Qué factores culturales intervienen en el contexto comunitario?

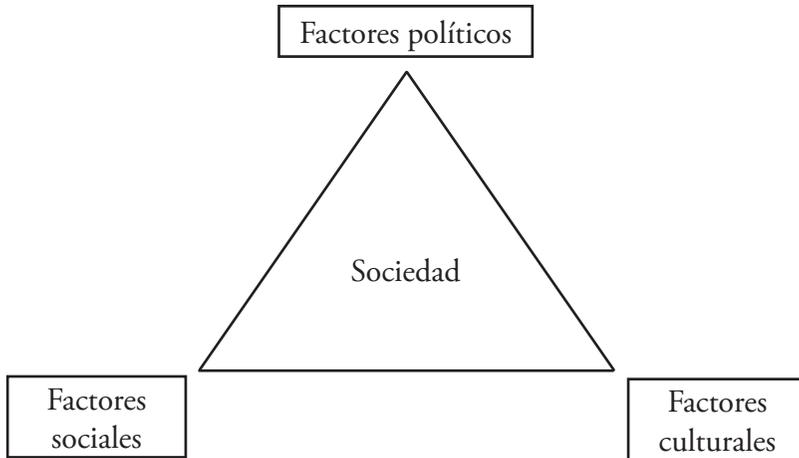


Figura 2: El contexto de la comunidad. Figura tomada y adaptada para este artículo de Martin Hoffmann y Hans-Ulrich Pschierer.⁷

6. La congregación realmente existente

Por último, el análisis de la situación de la congregación también incluye una mirada a la *congregación realmente existente*. También aquí hay que percibir tres dimensiones de la congregación, analizarlas y comprobar sus puntos fuertes y débiles:

- *La identidad de la congregación.* Qué caracteriza a la congregación. Su historia, personalidades, formas de trabajo, proyectos.
- *La estructura de la congregación.* Cómo se organiza la comunidad. Las funciones de liderazgo, grupos de trabajo, recursos (financieros, de personal).
- *El clima de la congregación.* Cuál es el ambiente en la comunidad. La unión, la participación en la toma de decisiones, los conflictos y su resolución.

⁷ 40.

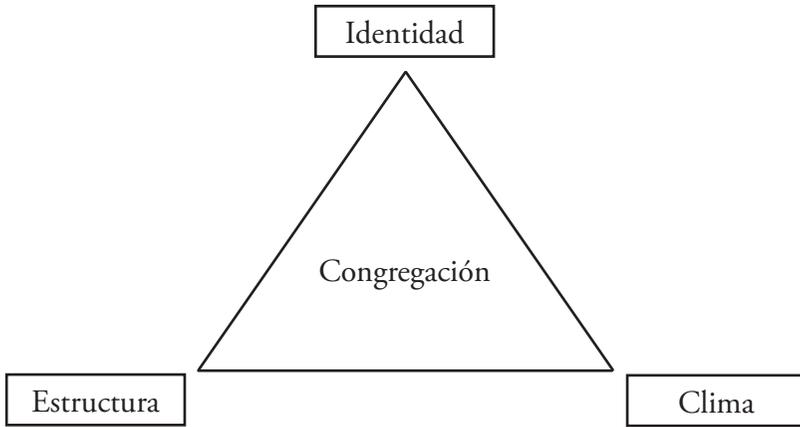


Figura 3: La congregación de hecho. Figura tomada y adaptada para este artículo de Martin Hoffmann y Hans-Ulrich Pschierer.⁸

7. Hermenéutica ecodómica⁹

Con el análisis de estos factores, la congregación entra en un *círculo de percepción y toma de decisiones*, que tiene los siguientes factores: *La misión de la comunidad, el contexto y la congregación de hecho*.

Ver, juzgar y actuar son los tres pasos por los que la comunidad atraviesa este círculo:

Ver significa percibir la congregación, la misión básica y la sociedad individualmente y relacionarlas entre sí. Esto puede dar lugar a confirmaciones para la vida y el trabajo de la congregación o también puede revelar déficits. En cualquier caso, se abrirán varias *posibilidades de desarrollo* si se pregunta específicamente:

- ¿En qué aspectos estamos a la altura de nuestra misión de ser una comunidad de testimonio, celebración y servicio

⁸ 40.

⁹ El término “ecodómico” se deriva del griego “oikodomé” que significa “edificio” y “edificación” y se refiere al desarrollo de una persona, grupo o – en la Biblia – a la comunidad o iglesia. Véase por ejemplo Mt 7,24.

al Reino de Dios, y qué dimensiones de la misión deben desarrollarse más?

- ¿Qué retos nos plantea el contexto de la congregación? ¿A qué problemas sociales, políticos o culturales debemos responder como congregación?
- ¿Existen exigencias en el estado interno de nuestra congregación, necesitamos trabajar en nuestra propia identidad, mejorar la organización o promover la unión?

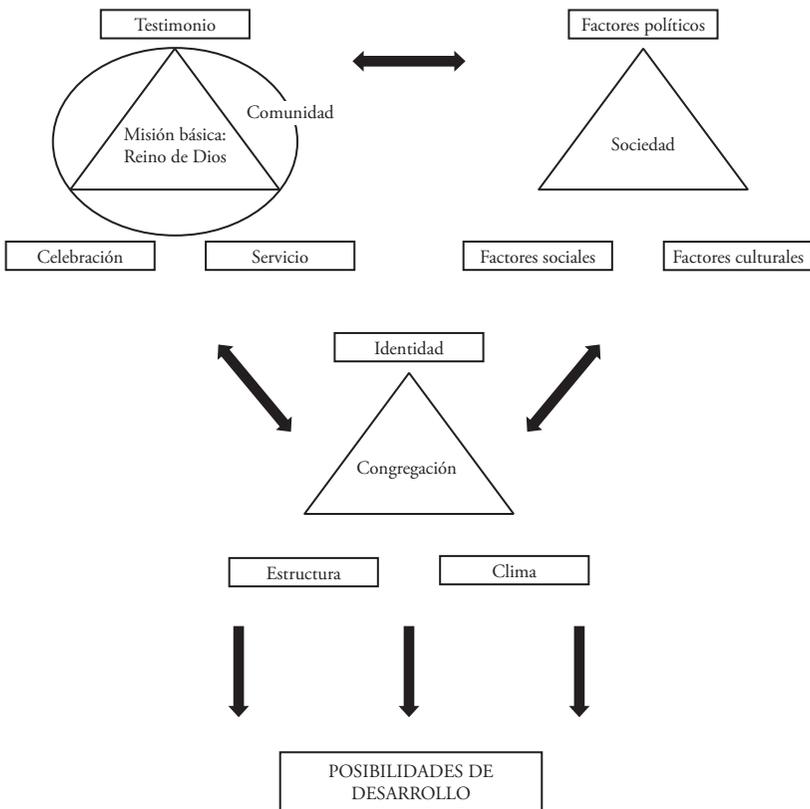


Figura 4: Ver. Figura tomada y adaptada para este artículo de Martin Hoffmann y Hans-Ulrich Pschierer.¹⁰

10 40.

Juzgar significa tomar una decisión para una determinada acción o reacción ante los diferentes retos. Se le da prioridad en el desarrollo de la congregación. Las preguntas que guían esta decisión, desde el punto de vista de la orientación de la misión, pueden ser:

- ¿Qué situaciones se convierten en desafíos para la congregación desde la perspectiva del Reino?
- ¿Qué signos de su esperanza en el Reino de Dios puede dar la congregación ante estos desafíos?
- ¿Cómo cambia la congregación en el proceso: en su identidad, estructura o clima? ¿En el establecimiento de prioridades en las dimensiones básicas de la iglesia?

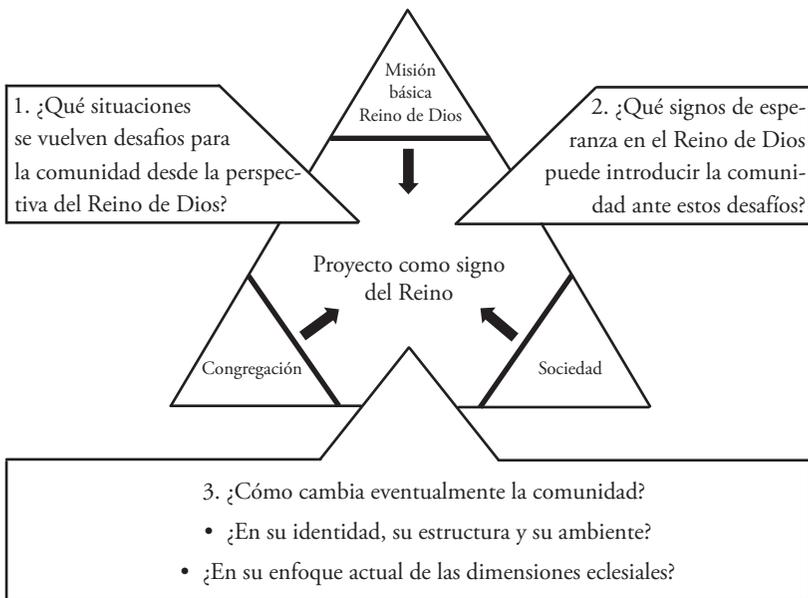


Figura 5: Decisión cibernética. Figura tomada y adaptada para este artículo de Martin Hoffmann y Hans-Ulrich Pschierer.¹¹

¹¹ 41.

Actuar significa planificar y poner en práctica una configuración concreta de signos como medida para el desarrollo de la iglesia o de la comunidad. Esto incluye determinar el contenido, los objetivos, el destinatario, los métodos y el liderazgo, así como también examinar los recursos.

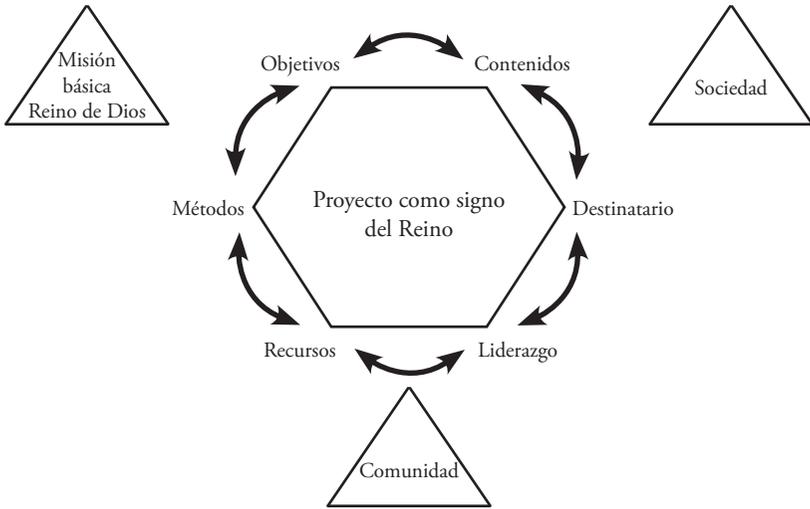


Figura 6: Desarrollo del proyecto. Figura tomada y adaptada para este artículo de Martin Hoffmann y Hans-Ulrich Pschierer.¹²

8. Resumen: La praxis del Reino de Dios

Cuando hablamos de apuntalar signos, la intención es expresar que el avance comunitario no es resultado de la lógica del progreso o del desarrollo lineal, ni sigue las leyes imanes de una organización. Más bien la comunidad se desarrolla mediante un proceso en el cual establece signos de la venida del Reino de Dios.

¹² 42.

Las dimensiones básicas de la iglesia pueden servir como enlaces entre la visión del Reino de Dios y el actuar concreto de la iglesia o comunidad. Para esto la segunda pregunta orientadora del juzgar es decisiva: ¿Qué signos de esperanza en el Reino de Dios puede introducir la comunidad ante estos desafíos? ¿Quiere y debe actuar la comunidad en la dimensión del testimonio, de la diaconía, de los rituales litúrgicos o de la comunidad? Entonces se pueden planear y organizar los pasos con los instrumentos cibernéticos.

Así, el “anhelo del ancho e interminable mar”, nuestra esperanza del Reino de Dios, complementa su forma real en las cuatro dimensiones básicas de la *martyria*, la *diakonia*, la *leiturgia* y la *koinonia*.

El potencial liberador del mensaje bíblico mencionado al principio, expresado en el símbolo del Reino de Dios, permite así a una congregación, así como a la iglesia, analizar, romper y transformar patrones anticuados, a menudo coloniales, en su identidad, sus estructuras y su clima comunicativo.

Bibliografía citada

- De Saint Exupéry, Antoine. *Ciudadela*. Barcelona: Alba, 2017.
- Hoffmann, Martin, y Hans-Ulrich Pschierer. *Reich Gottes im Werden: Modell einer auftragsorientierten Gemeindeentwicklung*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009.
- Quijano, Aníbal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: El Signo, 2020.
- Panotto, Nicolás. “Epistemología pos/de-decolonial y práctica teológica”. En *As configurações das identidades em tempos de intolerâncias e fundamentalismos*, editado por Celso Gabatz y Rosângela Angelin, 60-79. Foz do Iguaçu: Claec, 2021.
- Volkman, Martin. “Edificación de comunidad”. En *Teología Práctica en el contexto de América Latina*, editado por Christoph Schneider-Harpprecht y Roberto E. Zwetsch, 183-208. Sao Leopoldo - Quito: Sinodal - Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2011.

Parte 4

Desafíos actuales para la teología
práctica latinoamericana

“Sentémonos a la mesa de las sabidurías”

Desafíos que se enfrentan en el quehacer de los acompañamientos pastorales

Sara Baltodano Arróliga

1. Introducción

Las personas que realizan acompañamientos pastorales enfrentan constantes desafíos, algunos coyunturales y otros de larga data. Actualmente, estamos saliendo lentamente de la emergencia sanitaria de la Covid-19, pero entrando a los retos del crecimiento del desempleo y el creciente empobrecimiento de la postpandemia. A esto se le suma la amenaza de una posible crisis alimentaria que afectará, en mayor o menor escala, a América Latina y el Caribe como consecuencia de la invasión de Rusia a Ucrania, uno de los países con mayor exportación de granos. Continúan en nuestro contexto, lamentablemente, el empobrecimiento sistémico, las dictaduras disfrazadas de democracia, migraciones y desplazamientos forzados, inestabilidad política, aumento de femicidios y abusos infantiles, así como también una educación deficiente.

Este panorama afecta directamente a las familias que conforman comunidades de fe. Aun así, en medio de este contexto, las y los acompañantes pastorales llevan un mensaje de esperanza y de fortaleza para que las personas se organicen, resistan al mal y anuncien el Reino como el horizonte que nos jalona. La utopía del Reino no es para estar en actitud de espera pasiva, sino, por el contrario, hay que construirla aquí y ahora a pesar de las realidades históricas que sistemáticamente producen muerte a través de los pecados estructurales.

El objetivo principal de este artículo es reflexionar en forma sucinta sobre cinco retos que enfrentan quienes hacen acompañamientos pastorales: identidad, multiculturalidad, ética laboral, emergencias sociales y perspectiva de género. Antes de eso, presentaremos algunas conceptualizaciones sobre los acompañamientos pastorales y la formación académica. Reconocemos la parcialidad de estos apuntes y apelamos a otras voces para continuar construyendo e integrando en conjunto otras reflexiones que, ciertamente, sumarán para la formación de futuros acompañantes pastorales.

2. Conceptualización

¿Qué entendemos por acompañamientos pastorales? Entendemos que los ministerios de acompañamiento pastoral realizan su praxis en contextos socio-económico-culturales diversos, plurales y con rostros concretos, pero que han de mantener perspectivas y visiones más amplias de los acontecimientos nacionales e internacionales. Debido a eso es que es urgente rechazar aquellas pastorales colonialistas, hegemónicas, verticalistas, moralistas, individualistas y deshumanizantes que niegan la alteridad y destruyen las libertades y los derechos de las personas.

El individualismo en los acompañamientos es un presupuesto que asume que el sujeto último de la pastoral es una persona como entidad de sentido en sí misma. Esto es un problema. ¿Por qué? Porque radica en la insistencia de ver en una persona lo que a menu-

do se encuentra en la colectividad, y de remitir a la individualidad lo que sólo se produce en la dialéctica de las interrelaciones. De esta manera el individualismo termina reforzando las estructuras dominantes y los pecados estructurales existentes al ignorar, de forma simplista, la realidad social y reducir los sufrimientos a pecados personales. Aquí queremos afirmar que el sufrimiento no es un asunto privado, sino colectivo. Rechazamos, también, la idea de considerar las situaciones presentes como límite de cambios, aduciendo que el presente es difícil trascenderlo. Esta es una mentalidad fatalista.

Por el contrario, los ministerios de acompañamiento y de contención con visión comunitaria, han de enfocarse en estar junto a las comunidades en situaciones históricas concretas, que están conformadas por personas relacionales que participan en causas por la justicia y son poseedoras de tremendas capacidades de transformación. En otras palabras, es vivenciar una pastoral encarnada, contextualizada, esperanzadora, integral, ecuménica y multidisciplinaria. De esta forma lo planteó el grupo de trabajo de quince personas “Acompañamientos Pastorales” en la Consulta de Teología Práctica en América Latina y el Caribe entre marzo y mayo de 2021.

No se debe practicar la pastoral con actitud neutral, acrítica, sin asumir con seriedad la responsabilidad histórica. Los ministerios pastorales acompañan las transformaciones de procesos que responden a los desafíos de los diferentes momentos históricos. Dicho esto, consideramos de gran importancia la necesidad de dar primacía a la realidad sobre las teorías o dogmas, priorizar la “verdad de la praxis” sobre la “verdad teórica”. La clave metodológica de esta praxis es transitar desde la realidad hacia las teorías y no en sentido contrario. En otras palabras, la fe antecede a la teología.

Es importante acotar que las metodologías y las experiencias de liberación no son universales y, por ende, los acompañamientos pastorales tampoco lo son. El quehacer de los acompañamientos y ministerios pastorales parte desde la vida y por la vida, desde y en la cotidianidad de las personas tomando en cuenta la llave de la relectura de los textos bíblicos y de las imágenes de Dios. A partir de allí se transita hacia el conocimiento teniendo en cuenta que

éste es fluido, aproximado, que abre posibilidades, y nunca está acabado. El origen de ese conocer parte de la diversidad de saberes indómitos y sabidurías ancestrales contestatarias que abren nuevas interpretaciones, en lo que se denomina “ecología de saberes desde las epistemologías del sur”¹.

3. Formación académica

Haciendo una revisión rápida de los programas de estudio de varias instituciones de enseñanza teológica, la gran mayoría tiene, a lo menos, un curso que comúnmente titulan “Consejería Pastoral” o, aún peor, “Consejería Espiritual” o “Consejería Bíblica”. No estamos de acuerdo con estas denominaciones debido a la connotación del término “consejería”. Ésta es considerada como la tarea de dar consejos apelando a la obediencia y la disciplina, frecuentemente con actitudes verticalistas, individualistas, directivas, dogmáticas y moralistas, usando la espiritualidad y la Biblia como medios de coerción. Somos conscientes que gran cantidad de seminarios pertenecen a iglesias de corte conservador y/o fundamentalista y, por tanto, sus cursos tienden a seguir esa línea teológica.

Basándonos en nuestra experiencia, consideramos que en la mayoría de las iglesias y comunidades de fe las lideresas y líderes son quienes realizan los ministerios de acompañamiento. Son menos las que tienen servicios profesionales. Así que vamos a asumir que quienes acompañan no son profesionales, sino personas con una mínima preparación en las instituciones de educación teológica.

El grupo de trabajo “Acompañamientos Pastorales”, ya citado, enfatizó que en los acompañamientos sigue presente una influencia colonizadora porque generalmente están en manos de líderes eclesásticos varones. Éstos se caracterizan por un trabajo uno a uno, de forma individualista y verticalista, basado en ciertos enfoques

1 Mesa de trabajo “Acompañamientos Pastorales”, en “Consulta de Teología Práctica en América Latina y El Caribe hoy. Teoría, método y praxis: hacia una teología práctica latinoamericana y caribeña”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021).

de la psicología como rama auxiliar. Los acompañamientos siguen siendo dualistas, entendidos como “pecador” y “no pecador”. Por tanto, es urgente cuestionar ese elemento colonizador con la fuente primera que es el texto bíblico y el caminar de Jesús, en la búsqueda de la integridad centrada en el Espíritu.

Nidia Fonseca confirma que el quehacer pastoral debe responder a los diferentes contextos emergentes y desenmascarar las estrategias utilizadas desde los espacios dominantes a fin de ejercer la voz profética para denunciar aquellas acciones oficiales (políticas o eclesiales) que sacrifican a los más vulnerables y, a la vez, anunciar la esperanza que se construye colectivamente y que se inspira en la relectura de la Palabra. Pero, al mismo tiempo, el quehacer pastoral debe mirarse a sí mismo, con el fin de revisar las afectaciones al interior de la comunidad de fe para mantener su testimonio coherente con la fe que se profesa, dando prioridad al autocuidado y a los cuidados empáticos y solidarios, y ejerciendo el amor en mutualidad (Jn 15:12)².

Aunque existen corrientes psicológicas verticalistas, directivas y opresoras, también hay otras propuestas con enfoques hermenéuticos de la realidad que trabajan con procedimientos comunitarios que dan contribuciones importantes a la formación y preparación para el ministerio del acompañamiento. Creemos que la relación entre las ciencias psicológicas y la formación pastoral no debería ser una relación de dependencia, sino de intercambio de conocimiento. El grupo de trabajo “Acompañamientos Pastorales” registró algunas corrientes psicosociales que vale la pena incluir en este artículo y que invitamos a revisar. Por un lado, Alfredo Moffatt y colegas, en Argentina, lograron contribuir a la salud de muchas personas con sus aportes en el ámbito comunitario a través del desarrollo de innovadoras terapias y técnicas de la psiquiatría popular. Por otro lado, Ignacio Martín-Baró, en El Salvador, presentó las propuestas de la Psicología de la Liberación, Orlando Fals Borda, en Colombia, la sociología comprometida usando como método la Investigación-Acción. En Venezuela, la psicóloga social

2 Nidia Fonseca Rivera, “El quehacer pastoral en el contexto del Covid-19”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 1 (2021): 81.

Maritza Montero utiliza la metodología Investigación-Acción-Participativa. Éstos son solamente algunos ejemplos.

Reconocemos que, en todo proceso de educación formal, que no sea de tipo positivista y “bancario” (usando el término freiriano), se espera que haya múltiples rompimientos epistemológicos. Estos quiebres, en los elementos que producen el conocimiento y en los mecanismos que los mantienen, permite transitar desde un saber teórico elaborado, unívoco e impuesto hacia un saber construido en comunidad a partir de una mirada socioteológica crítica del contexto donde se vive la fe.

Como parte de la formación académica en acompañamientos pastorales, creemos en la importancia de incluir el estudio del método de la Circularidad Hermenéutica. Los acompañamientos no parten de presupuestos filosóficos y teológicos absolutos, sino de la praxis de la fe vivenciada a través de las historias de vida de las personas en su propio contexto sociohistórico. Éste es el acto primero. El acto segundo consiste en la relectura crítica bíblico-teológica que hacen las comunidades, relacionándola con la lectura crítica de diferentes dimensiones de sus propias realidades sociopolítica, económica y cultural. Luego de las mediaciones anteriores, podríamos llamarlo acto tercero, se plantea la organización de la teoría teológica de acción que antecede a una praxis renovada y pertinente a las situaciones.

El proceso de reflexión a través de la circularidad hermenéutica, con insumos pedagógicos y teológicos (metodología de análisis de textos bíblicos, lecturas teológicas contextualizadas y apropiación de un pensamiento crítico y participativo responsable), es un método privilegiado en la formación académica que promueve el desarrollo de las capacidades de tomar en cuenta la realidad de los contextos eclesiales y sociales.

Las consecuencias de seguir este método, es que prepara a las personas para un quehacer pastoral reflexionado, no improvisado. Las teorías de acción apuntan hacia una praxis creadora y no meramente repetitiva, hacia una acción reflexionada y no espontánea, hacia una acción radical y no simplemente reformista. Éste es el resultado de un

esfuerzo colectivo respaldado por una fe que empuja hacia una tarea histórica responsable ante las realidades que parecen superarnos.

Dicho esto, no nos cabe duda de que las rupturas epistemológicas durante la formación pastoral son inevitables. Esto tiene un precio. La formación teológico-pastoral no siempre coincide con las expectativas de las iglesias, pues una persona formada con pensamiento crítico entra en conflicto con los modelos eclesiales tradicionales del quehacer pastoral. Así quedó demostrado en una investigación llevada a cabo en la Universidad Bíblica Latinoamericana, “Relevancia sociopolítica de la formación teológica de la UBL en América Latina y el Caribe”³, a partir de un estudio empírico del modelo educativo de esa misma institución según las percepciones de personas egresadas. Mariano compartió su experiencia: “[Esta universidad] me ha permitido tener una idea un tanto más completa de la visión que uno debe tener acerca de lo que nos enseña la Palabra de Dios en nuestro compromiso. Pero también me hizo [...] tener algunas inconveniencias, porque a veces la forma de ver las cosas, de entender la Biblia desde una perspectiva un tanto más integrada con la sociedad y en favor de algunas minorías, no es muy considerada dentro de las iglesias [...]. Me costó mi apostolado. Pero bueno, uno no sirve a la denominación sino a Dios, y eso me gratifica”.

4. Desafíos

Nos preguntamos: ¿Reflexionar y discutir en aula sobre los desafíos posibles a enfrentar no nos ahorraría dolores de cabeza, confusiones, obligaciones no deseadas, sentimientos de culpa injustificados, frustraciones, expectativas poco realistas sobre el quehacer de los acompañamientos? Definitivamente sí.

3 Centro de Investigaciones Sociales y Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. “Relevancia sociopolítica de la formación teológica de la UBL en América Latina y El Caribe. Estudio empírico del modelo educativo de la UBL según las percepciones de personas egresadas”, *Estudios Socioteológicos 1* (2020).

Como podemos percibir en las palabras de Mariano, el regreso a las iglesias después de la formación formal frecuentemente provoca una serie de desafíos personales y laborales, lo cual no es ninguna sorpresa. Estos desafíos pueden tomarse como una evaluación cognitiva y ética de los acontecimientos del entorno eclesial y social. Son retadoras cuando se trata de incidir en busca de cambios en situaciones injustas, discriminatorias y difíciles de alcanzar y en pugna con los grupos de poder en las iglesias. El placer consiste en aprender de la experiencia y lograr el objetivo de transformación. Por cierto, los cambios no aparecen mágica ni espontáneamente, sino a través de procesos grupales que necesitan gran motivación y esfuerzo para conseguir lo planteado, que tiene un fuerte componente de compromiso ético.

A continuación, expondremos brevemente cinco desafíos que enfrentan quienes realizan los acompañamientos pastorales: (a) sobre la identidad, (b) acerca del multiculturalismo, (c) relacionado con la ética laboral, (d) en casos de emergencias, y (e) sobre asuntos relacionados con las perspectivas de género. Consideramos que existen más, pero estas situaciones puntuales son lo suficientemente importantes como para ser incluidas en discusiones durante la formación teológico-pastoral.

El primer desafío es sobre la *identidad*. Hoy en día estamos presenciando el surgimiento de distintas matrices filosóficas, antropológicas, científicas y religiosas que nos llevan a reflexionar profundamente sobre nuestras identidades en diferentes funciones de la vida. ¿Qué significa ser acompañante pastoral? Quizá sea fácil decir con nobleza y honra, “soy acompañante pastoral”. Pero no siempre es fácil conocer el verdadero significado. Otros oficios, tales como cocineros, enfermeros, arquitectas, albañiles, médicas y similares, además de haber tenido una formación más completa, tienen claridad en sus funciones que son especificadas al momento de firmar el contrato laboral. Es muy importante comprender que el quehacer del ministerio eclesial, además de ser un llamado, es básicamente un empleo.

¿En qué consiste el quehacer de los acompañamientos? ¿Qué tipo de relaciones debe promoverse en los acompañamientos

pastorales? ¿Cuál es el horizonte de ese quehacer? ¿A servicio de quiénes están? ¿Están al servicio de los intereses del orden eclesial establecido? ¿Es un instrumento útil para perpetuar ese orden establecido? ¿Buscan la concienciación o la adaptación? ¿Cuáles son las consecuencias emocionales e históricas concretas de los acompañamientos pastorales?

A nuestro parecer, el liderazgo eclesial no siempre se hace estas preguntas ni esclarece sus funciones de acompañamiento. Es probable que en organizaciones conservadoras se espere que las tareas pastorales se centren más bien en las homilias (respetando los calendarios litúrgicos y manteniendo la línea teológica de la iglesia), la visita a feligreses, el crecimiento en membresía, la disciplina correctiva y aleccionadora, la educación religiosa, el cuidado y respeto del templo, entre otras actividades.

“Sanados para sanar”, es un enunciado simplista que hemos encontrados en algunos manuales de consejería pastoral. Otras formas de decirlo serían: “yo estoy bien, tú estás mal”; “yo te voy a aconsejar para que estés bien como yo lo estoy”. Esta postura está basada en una asimetría extrema, no en la empatía, la cual conduce a frecuentes fracasos en el intento de alcanzar un cambio. ¿Por qué? Porque se fundamenta en que la “sabiduría” está en quien aconseja y no en quien recibe los consejos. Éstos en su mayoría probablemente son de estilo espiritualista siguiendo recetas que son fórmulas memorizadas que pretenden homogenizar, resaltando irrespetuosamente las supuestas debilidades en la fe, acusando de defectos en la conducta moral y de falta de oración y estudio bíblico de quienes reciben la consejería. Así es que, si no se producen los cambios esperados, toda la responsabilidad recae sobre quienes desobedecieron los consejos de su líder espiritual.

En este tipo de acompañamiento, la exigencia de obediencia es entendida cuando quien aconseja se impone como superior a otra humillándola y aprovechando su vulnerabilidad propiciada por el miedo, la necesidad o el desconocimiento. El mandato de obediencia se basa en una visión homeostática, de adaptación, uniformidad y de universalidad que niega la pluralidad lo cual lleva a recelar

de todo conato de cambio que no sea propuesto por las autoridades eclesiales. Aquí reiteramos que el gran cuestionamiento de esta perspectiva sobre la obediencia es su rapidez para interpretar que los cuestionamientos a las políticas eclesiales son por causa de deficiencias personales y que los conflictos generados por el rechazo al ordenamiento de la iglesia son pecado. Es decir, se actúa desde una perspectiva binaria, purista, esencialista y fundamentalista. Esto es un asunto realmente escandaloso.

Talcott Parsons, sociólogo estadounidense defendía esta posición. Él fue un estudioso de la estratificación social que se oponía al cambio o a la transformación. Sus críticos lo consideraron un pensador conservador, preocupado básicamente por el buen ordenamiento de la sociedad, sin tolerancia con la disconformidad o la disidencia contra el orden social. Parsons estructuró teóricamente un sistema social compuesto por cuatro elementos básicos: los papeles, las colectividades, las normas y los valores. Actuando como si fuera un capataz de fábrica o un ingeniero de producción, Parsons veía cualquier disonancia, crítica, protesta o huelga como un “desvío”, cuando no, como una expresión patológica que dañaba todo. Por lo tanto, se inclinó por el equilibrio y el consenso. Naturalmente que eso lo posicionó para entender a las personas como creación de las estructuras, las cuales debían mantenerse y preservarse. En caso de que eso no ocurriese entraban en acción los mecanismos de control social: moral, ético, judicial y penal, entre otros, como instrumentos preventivos o correctivos para alcanzar la homeostasis, el mantenimiento de la estabilidad y del equilibrio permanente.

Lamentablemente, hay cierto liderazgo religioso que hace su práctica pastoral, siguiendo las propuestas de Parsons. En suma, este perfil de acompañamiento enfatiza cuatro aspectos: espiritualiza los problemas cotidianos y sociales; enfatiza el individualismo, Dios y yo; exige obediencia y adaptación; e ignora el contexto social, pretendiendo ser falsamente neutral ante los problemas socioeconómicos de sus feligreses, es decir, no pregunta los por qué.

En una posición contraria a la anterior, y basándonos en las conceptualizaciones que expusimos anteriormente, proponemos un

nuevo enunciado: “acompañémonos mutuamente para desenmascarar las causas de nuestros dolores, descubrir nuestras fortalezas y buscar la transformación personal y grupal”. Esta frase es más compleja y de una perspectiva completamente diferente. Es una invitación a sentarnos en comunión a la mesa de las sabidurías, de donde muchas personas han sido sistemáticamente discriminadas y excluidas, pero que ahora están volviendo a tomar su asiento con todos los derechos y a participar en forma plena. Alrededor de la mesa de acompañamiento podremos practicar la mayéutica, que consiste en hacernos preguntas en conjunto para decodificar los mecanismos latentes u ocultos que producen dolor, opresión y deshumanización.

El segundo desafío es el *multiculturalismo*. En las sociedades contemporáneas, dice Irene Dias, las categorías de multiplicidad, flexibilidad, porosidad de fronteras e identidades étnicas, apuntan sobre la necesidad del reconocimiento del pluralismo religioso y de la diversidad cultural de grupos sociales y étnicos que la componen⁴. El multiculturalismo tiene que ver con la coexistencia de diversos puntos de vista, interpretaciones y herencias culturales. Esto presupone cierta flexibilidad basada en el respeto a la diversidad y en el rechazo a los preconceptos y a la intolerancia. La perspectiva multicultural le permite al espíritu humano trascender los propios marcos estrechos de su formación cultural. De esa manera, hay crecimiento en su capacidad de observación, interpretación y emocional cuando se permite ver, sentir e interpretar a través de otros marcos culturales. Como resultado tenemos personas comprensivas, ampliamente sensibles y fundamentalmente enriquecidas.

El multiculturalismo es un reto para aquellas instituciones teológicas que consideran el cristianismo como la religión verdadera, única y universal. Hasta se atreven a ridiculizar como folklóricas, y juzgar como falsas, supersticiosas y satánicas a otras creencias. El multiculturalismo interpela e invita a los acompañamientos pastorales a repensar esos paradigmas tradicionales. Irene Dias afirma

4 Irene Dias de Oliveira, “Religião e etnicidade: novas sensibilidades num mundo multicultural”, en *Religião, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*, ed. por Christian Parker G. (Santiago: Universidad de Chile, 2012), 286-288.

que esta invitación no es solamente a dialogar, sino que debe ir más allá. Se necesita reconocimiento de la otredad y pensar la fe a partir de la alteridad. Esta invitación, continúa afirmando, no es para recibir el permiso de ser incluidas alrededor de la mesa de las sabidurías. No. El concepto de inclusión no significa reconocimiento pleno y tampoco da lugar a la alteridad, sino que conlleva el gran peligro de absorber, esconder, negar y, finalmente, anular.

Reconociendo la otredad y el pensar a partir de la alteridad, los pueblos multiculturales originarios y afrodescendientes participan alrededor de esa mesa y celebran los intercambios de saberes y cosmogonías que rompen con la disciplina colonizadora, con el fin de construir acompañamientos pastorales liberadores. Sofía Chipana, teóloga aymara, quien articula la teología y la pastoral andina de los pueblos originarios, reflexiona sobre las epistemologías relacionales. Ella sostiene que se trata de una ontología relacional, donde el ser humano se siente parte del Tejido de la Vida. Ella continúa diciendo que en los vínculos de crianza mutua “se cultivan sabidurías que permiten reconocer no sólo un saber, sino el pluralismo de saberes, sentires, identidades y maneras de habitar y transitar la vida. Es decir, se trata de una epistemología integral que trasciende el género humano como sujeto cognitivo”⁵.

En esa misma línea encontramos a Jocabed Solano Miselis, teóloga gunadule que desde su cultura diáloga con otros mundos con los que ha cosmoexistido. Una excelente manera de impulsar la transformación, dice Jocabed, es encontrar a otras personas que tengan una visión diferente de la misión, en la diversidad y la pluralidad⁶. En las relaciones con las demás personas, con naciones muy diferentes a la nuestra, con visiones divergentes del mundo, podemos encontrar otras formas de seguir haciendo misión entre, por ejemplo, los pueblos originarios y los afrodescendientes. El con-

5 Sofía Chipana Quispe, “Epistemologías interrelacionales”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): 40.

6 Jocabed Solano, “The Meeting of Two Worlds: Searching for and affirming our Christian and Indigenous Identity”, *Journal of Latin American Theology* 10, n.º 2 (2015): 9-28.

cepto de abrir camino andando nos lleva a darnos cuenta de que es desde dentro de las luchas más difíciles que podemos comprender mejor nuestro sentido de misión y el misterio del Reino de Dios. Debemos entregarnos de lleno a la tarea de ser como Jesús, que rompió los paradigmas de su cultura y su comprensión del reino, encontrándose cara a cara con su propia realidad. Un Jesús que vivió en un contexto social particular, pero que continuó redefiniendo su misión en sus encuentros con los demás. Una iglesia, afirma Jocabed, que está abierta al diálogo con otras religiones y otras culturas es una iglesia con una mesa lo suficientemente amplia para todos.

Maricel Mena indica que la teología afroamericana justifica su razón de ser por haberse constituido como una reflexión sensible a la realidad y a las especificidades culturales de las experiencias de fe de las comunidades que viven en la diáspora latinoamericana y caribeña⁷. La teología negra latinoamericana y caribeña es, por tanto, una teología cristiana, aunque incluya otras tradiciones de fe. Es una teología abierta, por lo que no incluye, única y exclusivamente, a teólogos negros, sino que pueden participar personas de otras etnias.

¿Qué contribuciones reciben los acompañamientos pastorales de estas reflexiones desde la multiculturalidad? Presentamos algunos de los aportes expuestos por Silvia Regina de Lima Silva⁸. Primero, pensar en un Dios plural o en la diversidad en Dios. Este es uno de los primeros pasos de la teología negra en su búsqueda de la construcción de esa imagen de Dios. Así se rescata la pluralidad como forma de ser y derecho de los seres humanos y se abre el diálogo interreligioso. Segundo, la negritud como grito. Este es un grito por el derecho a una vida digna y un grito por el derecho a la diferencia. Este grito se vuelve multidireccional porque permite despertar a otras dimensiones de la subjetividad como género, opción religiosa, opción sexual, clase social y otras. Teológicamente hablando, es descubrir y asumir la vocación humana como hijas e

7 Maricel Mena López, “Teología negra de liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II”, *Revista Albertus Magnus* 5, n.º1 (2014): 95.

8 Silvia Regina de Lima Silva, “La teología negra latinoamericana como un espacio de descubrimiento y afirmación del sujeto”, *Pasos* 89 (2000): 29-30.

hijos de Dios. Tercero, una subjetividad colectiva. La aceptación de otras dimensiones de la subjetividad no se hace en forma personal, sino como parte de una gran subjetividad colectiva donde hay una historia que recuperar. Se trata de un referencial comunitario que permite que la subjetividad colectiva se presente como una forma de ser en el mundo. Cuarto, la ancestralidad como parte de la subjetividad. La subjetividad colectiva y comunitaria, a nivel horizontal, también se manifiesta a nivel vertical, pero no hacia arriba sino hacia abajo, buscando las raíces y los ancestros. Para Silvia de Lima, la ancestralidad se va manifestando como un elemento importante en la constitución de las personas negras. Es un descubrirse como parte de un mundo que es anterior, pero no es un mundo pasado, es un mundo que es parte de su propio mundo, que se manifiesta en nuestra sociedad. Nos sentimos protegidas, amparadas, acompañadas por ese mundo ancestral. Para muchas comunidades negras, ese descubrimiento ha desarrollado un sentido de pertenencia y ha sido un lugar común de encuentro. Quinto, el sujeto parte del universo. Las relaciones con las ancestras y los ancestros que conduce a la profundidad del ser humano, también se proyectan en diferentes direcciones a una relación cósmica. Los orichás, los antepasados, se manifiestan en la naturaleza, divinidad que vive en los ríos, montañas, piedras, en el viento y el mar. En las hierbas encuentran la salud y las energías. “Yo diría –dice Silvia Regina– que la relación con la naturaleza encierra algo más. Como cuerpo creado tenemos algo de tierra, de agua, de sol y de estrellas. Soy un cuerpo parte de otros cuerpos. Esa relación de pertenencia a un cuerpo más grande que el mío me resulta comfortable y me da sentido de responsabilidad sin que yo, la especie humana, tengamos que ser los únicos sujetos en la creación”⁹.

En resumen, el ágape alrededor de la mesa abre el derecho al reconocimiento del pluralismo de saberes, identidades, sentires, maneras de habitar y transitar la vida, articulando nuestras espiritualidades culturales, respetando las corporalidades e intercambiando sabidurías

9 De Lima Silva, “La teología negra latinoamericana”, 30.

milenarias. Los acompañamientos pastorales con perspectiva multicultural han de develar y deconstruir los sistemas políticos y eclesiales que han discriminado y esclavizado, y continúan haciéndolo, reinventando nuevas formas. Acompañemos las protestas y la resistencia de los pueblos originarios y afrodescendientes que se manifiestan a través de textos académicos, elementos culturales simbólicos de significación sagrada, canciones, poesías, gestos, o incluso en el silencio.

Ahora bien, los constructos religiosos y emocionales deben ser considerados construcciones histórico-sociales, imbuidas en una cultura que les imprime significados únicos que son dinámicos, no estáticos. No es recomendable extrapolar e imponer a unos espacios culturales el uso de conceptos contruidos y validados en otros medios culturales. Por eso es que es importante la pesquisa de los significados subjetivos y de las concepciones desde los propios sujetos. Las metodologías cualitativas brindan la oportunidad de aceptar las percepciones de los grupos humanos sin restringirlas a categorías generadas en contextos muy distintos. Así, destacamos la importancia que en el quehacer de los acompañamientos pastorales se validen los significados subjetivos y las concepciones desde los propios sujetos protagonistas, reconociendo la otredad y el pensar a partir de la alteridad.

El tercer desafío se relaciona con *la ética laboral*. ¿Cómo respetar a la institución eclesial que me da empleo cuando no concuerdo con muchas de sus normas establecidas ¿Quiero seguir siendo parte de ella, quizá no para desprestigiarla sino para procurar transformarla? ¿A quién temo decepcionar con mis dudas, a mis jefes o a la feligresía? ¿Hasta dónde debería llegar mi respeto y obediencia a aquellas demandas y obligaciones exigidas por organizaciones instituidas sobre el quehacer del acompañamiento pastoral cuyas expectativas van en contra de mis principios éticos constitutivos?

Al respecto de las organizaciones eclesiales instituidas, Mireya Baltodano indica que “son aquellas que se rigidizan en su pensamiento y organización, hasta convertirse en violencia que paraliza la capacidad de repensar o reconstruir la institución”¹⁰. Esta

10 Mireya Baltodano, “Violencia de género en las iglesias”, *Vida y Pensamiento* 22, n.º 1 (2002): 161.

tendencia es claramente patriarcal, predominando en el grupo los criterios de “los padres fundadores” que se angustian ante lo nuevo que ven como una amenaza a la integridad de la institución. De esta forma, se escoge el camino de renuncia a lo diferente y desafiante. Generalmente, las organizaciones eclesiales instituidas fundamentan sus decisiones en mitos, aún a costa de la dignidad de las personas y de alejarse de ciertos principios bíblico-teológicos.

Por el contrario, las propuestas que instituyen, continúa Mireya Baltodano¹¹, aparecen cuando las personas de la agrupación han detectado contradicciones en los valores fundantes de la institución eclesial, de manera que ya no logran identificarse con los principios comunes o formas de relacionamiento. Descubrir contradicciones conlleva sufrimiento a las personas y a las instituciones. Tanto las personas que proponen los cambios, así como las instituciones estabilizadoras de la tradición, pueden ver en la postura de las otras el camino al fracaso de los ideales, la destrucción de la institución, la traición o abandono de ésta. Eso aconteció con Rudy y Rodrigo, quienes compartieron su experiencia en un curso sobre acompañamientos pastorales. Vinculamos sus voces a las palabras de Mariano que escuchamos antes.

Rudy y Rodrigo, de Guatemala, nos compartieron testimonio de su ministerio pastoral con personas en situación de calle que nació como respuesta después de conocer a jóvenes en esa condición muy cerca de su templo. Tuvieron que hacer una opción ética y se enfrentaron valientemente a una congregación instituida con una posición rígida que sigue las reglas, normas, costumbres y tradiciones sin preguntarse si son válidas, pertinentes y justas. La congregación hizo fuerte resistencia a sus propuestas de abrirse porque la intención de ese tipo de instituciones es, precisamente, no cambiar, sino perpetuarse. No dudamos que enfrentarse a iglesias de este tipo produce inseguridad, sentimientos de culpa, frustraciones y desengaños. Pero, siguiendo el llamado a su vocación de acompañamiento pastoral, iniciaron en contracorriente su ministerio en forma independiente.

11 Baltodano, “Violencia de género en las iglesias”, 161.

Según relataron, no hacen este ministerio de acompañamiento en forma improvisada, sino que tienen actividades con nombres creativos y objetivos específicos que responden al contexto de la calle donde Jesús se hace presente. Una frase en el ensayo de Rodrigo, nos atrevemos a decir, reúne la ruptura que tuvieron que hacer hacia un quehacer pastoral constituyente: “La descentralización del templo no nos aparece más como un problema, sino como una oportunidad de rescatar algo más esencial para la iglesia: los prójimos con quienes nos juntamos para reunirnos con Jesús, sin el templo como intermediario”. Aquí resuenan las palabras de Jon Sobrino. Allí donde se siga anunciando que el Reino de Dios está cerca, donde se anuncie el Reino como Buena Noticia a los pobres, ocurre de nuevo el escándalo de la esperanza, y la sentida cercanía de Dios se traduce en esperanza.

Usemos la imaginación por un momento. ¿Cómo habría actuado esta iglesia si hubiese aceptado el desafío del ministerio con personas en situación de calle que propusieron Rudy y Rodrigo? Volviendo a las ideas de Mireya Baltodano, el proceso de cambio de una organización instituida a una instituyente hubiese implicado que “los padres fundadores” renunciaran a sus impulsos narcisistas en aras del bien de la congregación y se abrieran al crecimiento mutuo. Este cambio de actitud hubiese favorecido a la continuidad de la congregación sin el sacrificio de ninguno de sus miembros, flexibilizando la evolución histórica de la iglesia sin paralizar los ministerios emergentes que los grupos irían planteando, como el de Rodrigo y Rudy. “Se procura así un espacio de trabajo pastoral, de espiritualidad en coexistencia equitativa y de continuidad del ministerio evangelizador y profético”¹².

El cuarto desafío está relacionado con *las emergencias*. Las consecuencias de la pandemia de la Covid-19, unida a la masiva migración de familias en nuestro continente, y otras situaciones similares complejas, son de gran preocupación para los acompañamientos pastorales. Pero más que llamarla pandemia Covid-19,

12 Baltodano, “Violencia de género en las iglesias”, 163.

que por cierto no será la última, deberíamos denominarla sindemia (un neologismo que combina sinergia y pandemia). Tiff-Annie Kenny, investigadora de la Universidad Laval, en Canadá, sostiene que hacer frente a la Covid-19 considerándola como sindemia permitirá tomar en cuenta el contexto social de las personas, y no meramente la enfermedad infecciosa que sufren¹³. Desde un enfoque sistémico, el concepto de sindemia considera que las enfermedades no sólo interactúan biológicamente, sino que también interactúan con factores sociales: el empobrecimiento, el lugar de vivienda, la educación y los estigmas sociales, entre otros, que son poderosos determinantes de la salud integral.

Estamos viviendo una gran oportunidad para revisar y transformar los ministerios de acompañamientos pastorales en tiempos de crisis. Las comunidades de fe han de prepararse para la postpandemia, con la opción ética de promover resiliencia familiar y comunitaria, quizá confrontando los grupos instituidos. Esto capacita a las comunidades, para hacer frente en el futuro a otras eventuales pérdidas, superarlas e, inclusive, construir a partir de ellas sobre la fuerza del Evangelio y la esperanza transformadora.

Las múltiples crisis, como las que vivimos actualmente, podríamos considerarlas como un punto de inflexión para los acompañamientos pastorales. Esto nos llevaría a poner un alto a las pretensiones de aquellas iglesias que quieren interpretar las realidades históricas y sociales en forma totalitaria y definitiva, lo cual es imposible porque las realidades son inacabadas, transitorias, dinámicas y sorprendentes. Por lo tanto, siempre tendremos el compromiso de revisarlas, reevaluarlas, reinterpretarlas y reconstruirlas. Y todo esto nos plantea decisiones éticas.

Seguimos escuchando las voces de participantes en un curso de acompañamiento pastoral en tiempos de pandemia. Benjamín Raymundo, de Brasil, considera que la pandemia nos desafió a reconocer, humildemente, que estamos empobrecidos de ideas ante esta nueva realidad pandémica con una insostenible dicotomía de

13 Tiff Annie Kenny, “The coronavirus doesn’t exist in isolation – it feeds on other diseases, crisis”, *The Conversation*, 25 de mayo (2020).

la iglesia frente al mundo. “La situación actual nos empuja a reinventarnos a través de narrativas frescas de misericordia y esperanza, a abrirnos ante los horizontes de lo impensado bajo la tierna dirección del Espíritu Santo”. Blanca, de Nicaragua, comparte que quizás “muchas de nuestras iglesias permanecían llenas de personas, pero vacías de compañerismo, lo que generaban conflictos, luchas de liderazgos y poder”. Y continúa diciendo que hay que aprender a ampliar nuestra mirada ética de lo sagrado: “sagradas son las vidas, sagrados son los hogares, sagrados son las manos que sirven los alimentos que compartimos, los tiempos que dedicamos para preguntar por una familia enferma. Los templos están cerrados, pero la iglesia está moviéndose, movilizándose y movilizándolo al amor”.

Mónica, de Argentina, dice que la construcción del Reino de Dios se está realizando en muchos espacios de la sociedad y que es un Reino invisible, universal, eterno, no encarcelado en las paredes añejas de iglesias instituidas. Se hace visible en los esfuerzos solidarios, cuando juntamos las manos y llevamos esperanza, no en el más allá, sino aquí y ahora en nuestro momento histórico oportuno, en el *kairós* que vivimos. Rafael, de Costa Rica, menciona la necesidad de un enfoque macrosistémico del acompañamiento pastoral para enfrentar situaciones sociales complejas, trabajando en sinergia con otras organizaciones en un esfuerzo mancomunado hacia un propósito común, como lo es, en este caso, enfrentar la pandemia y otras urgencias derivadas de ésta. Añade que las comunidades de fe deben hacer una decisión ética, de continuidad con las viejas costumbres en nuevos contextos, o de transformación en sal y luz para quienes más lo necesitan, para quienes sienten que la vida se descompone, o que no existe una luz al final del camino. Carol, de Ecuador, comparte: “La iglesia no puede volver a ser un edificio vacío creado solamente para hablar de la fe. La iglesia debe ser un cuerpo vivo, que no hable, sino que viva la fe de una manera cierta y real. En este punto hemos reevaluado todas nuestras prioridades evangelísticas, toda la dinámica de fe. La posibilidad de seguir dignificando a los dolientes de esta pandemia nos dio una relectura de vida y praxis de nuestra fe”.

El quinto desafío se relaciona con los acompañamientos pastorales con *perspectiva de género*. ¿Siempre se debe tomar en cuenta la perspectiva de género en todos los acompañamientos pastorales? ¿La educación teológica ofrece suficiente formación crítica sobre las teorías de género? Creemos que los espacios formativos son privilegiados para despertar las sospechas epistemológicas, entendidas éstas como hermenéutica crítica. Las sospechas metodológicas levantan preguntas problematizadoras sobre aquellos conceptos sociales que se han construido sobre una filosofía que sustenta el patriarcalismo como visión única de la autoconciencia del ser humano. Es importante que en los acompañamientos pastorales se promuevan la hermenéutica de la sospecha porque desarrolla la capacidad crítico-transformadora. Ésta es una opción epistemológica, no neutral, porque los acompañamientos no deben ser indiferentes al sufrimiento de mujeres y hombres que han sido creados con identidades de género polarizadas y asimétricas.

Desde un punto de vista sistémico, los acompañamientos pastorales responsables toman en cuenta todas las dimensiones de la vida de una persona que vive en una sociedad patriarcal que subvalora a la mujer y sobrevalora al hombre. En general, los imaginarios sociales y religiosos asignan injustamente identidades de género a través de una pedagogía cristiana diferencial que enseña que el género femenino se da en función del masculino que se entiende como el modelo único de la existencia humana. Y en esa construcción de género se entrecruzan las transversales de clase, etnia, religión, edad, educación.

Con esta construcción de género, y con poca disponibilidad para hacer frente a la necesidad de transformación estructural, los dirigentes de las organizaciones eclesiales instituidas se encierran en sí mismos, condenan a la sociedad por hablar de equidad de género y piden que sea ésta la que cambie. Mireya Baltodano indica que mantener fuera del discurso lo que se considera negativo para la congregación es una forma de negación¹⁴. Se niega, por

14 Mireya Baltodano, “Violencia de género en las iglesias”, *Vida y Pensamiento* 22, n.º 1 (2002): 162.

ejemplo, que las familias cristianas sufran violencia intradoméstica porque eso es vergonzoso para la iglesia y, por ende, no siempre se toma con seriedad en los acompañamientos pastorales. Por supuesto, esto es un mito sostenido por un pensamiento mágico que cree que, si no se habla sobre algo, ese algo deja de existir. Es un secreto que las huellas de los golpes físicos, patrimoniales, morales y emocionales no logran acallar. Baltodano también afirma que reconocer la responsabilidad pastoral en estos casos de violencia, obligaría a replantear las relaciones de género.

En las relaciones de acompañamiento pastoral la perspectiva de género debe ser un eje transversal siempre presente con el propósito de llevar a cabo procesos pedagógicos que promuevan la equidad de género. Este proceso educativo debe ser continuo y en todos los espacios, tanto en lo microsocioal (personal, familiar, local) como en los macrosociales (escuela, centros laborales, vecindario, sociedad). Una pedagogía sobre equidad de género, como parte integral de los acompañamientos pastorales, cultiva el conocimiento de la realidad para escapar de las manipulaciones religiosas, políticas, familiares o culturales. Las relaciones de acompañamiento buscan crear en conjunto ese lugar pedagógico, semántico y epistemológico como un espacio emancipador para procesar y generar capacitación, así como también para desarrollar la transformación hacia una justicia de género.

Les invito a escuchar las voces de tres personas que recibieron cursos sobre género y seminarios sobre masculinidades en una institución de educación teológica. Helena dice: “Los estudios realizados [...] generaron en mí una línea, tanto de investigación como pedagógica [...]. La perspectiva feminista y de género [...] influyó lo suficiente como para que el trabajo que hoy realizo mantenga esa perspectiva en forma transversal permanente”. Por su parte, Manuel comparte: “La enseñanza sobre el género me ayudó mucho en la pastoral, en el acompañamiento a matrimonios y mujeres con postulados pastorales muy fuertes en su vida. Cambió mi asesoramiento pastoral. ¿En mi hogar? ¡Ni para qué! Cambiaron muchas cosas, tomé otros roles, empoderé a mi esposa, ayudé mucho más

en la casa, mis hijas también se fortalecieron, fue una revolución, una apertura a ver la vida diferente”. Elvira reflexiona así: “En mi trabajo actual es esencial mi formación ecuménica. El respeto y la equidad de género tienen mucho de fundamento en mis estudios teológicos y práctica pastoral ecuménica. Mi formación [en acompañamiento pastoral] con un enfoque sistémico, me ha servido desde que la recibí como base y fundamento para mi acción pastoral y educativa. Actualmente, como psicóloga orientadora, como formadora de docentes también, he podido compartir con docentes de varias instituciones con un enfoque sistémico y desde una perspectiva personal cristiana, pastoral y comprometida con la vida”¹⁵.

Howard Clinebell destaca las contribuciones de las teorías de género y las terapeutas feministas de la salud y sanidades integrales, y propone el concepto de “plenitud andrógina”¹⁶. Él se refiere a que los acompañamientos pastorales deberían promocionar el equilibrio entre el lado vulnerable, sentimental, perceptivo, imaginativo y nutricional (llamado inapropiadamente por Jung como lado femenino de la personalidad) y el lado racional, asertivo y analítico de las personas (nombrado inadecuadamente por Jung como el lado masculino). Siguiendo esta propuesta conceptual, las teólogas, biblistas y pastoralistas con perspectiva de género han insistido en deconstruir los mitos defendidos por sociedades e iglesias patriarcales.

Los acompañamientos pastorales con perspectiva de género se vinculan a causas emancipadoras llevadas hacia adelante por mujeres y hombres que son sus propios artífices en contra de cualquier sistema de exclusión, opresión y de marginación de género. Esta es una resistencia jalonada por los sueños de una iglesia y una sociedad donde quepan todos y todas con dignidad y justicia.

15 Centro de Investigaciones Sociales y Teológicas de la UBL, “Relevancia sociopolítica de la formación teológica de la UBL en América Latina y El Caribe”, 79, 81.

16 Howard Clinebell, *Asesoramiento y cuidado pastoral: un modelo centrado en la salud integral y el crecimiento* (Nashville: Abingdon, 1995), 41.

5. Reflexiones finales

Quienes acompañan pastoralmente deben alimentarse del flujo de ideas y propuestas de cambio que vengan desde la reflexión de las personas atendidas. Aquellos proyectos que se quieren imponer desde “arriba” o desde “afuera” frecuentemente son rechazados y están destinados al fracaso. Estamos en contra de aquellas prácticas de “especialistas” que tienen el “complejo mesiánico” y se consideran depositarios de una verdad única, propiciando acompañamientos pastorales de forma directiva que niegan los espacios para el empoderamiento personal y colectivo. Todas las personas son importantes para Dios, para la iglesia y para la sociedad, por lo tanto, nadie tiene el derecho de expropiarlas de su lugar como agentes transformadores de la historia.

Los procesos de acompañamiento pastoral son una gran oportunidad para modelar un tipo de relaciones mutuas y equitativas a través de una relación simétrica en los encuentros pastorales que flexibilice los roles. En vez de “dar consejos”, los acompañamientos pastorales deconstruyen y revierten los efectos engañosos y maliciosos de aquellas ideas, hábitos y prácticas opresivas. Entonces, los procesos de acompañamiento han de implicar actitudes de colaboración, compromiso, denuncia, crecimiento y transformación, quizá en ese orden, como posible método de ministerio.

Los acompañamientos pastorales multiculturales y con perspectiva de género que se consideren liberadores, simétricos y transformadores, no creen que las personas son inválidas, incapaces, ignorantes o impotentes. Estos enfoques, más bien, promocionan, empoderan, promueven la libertad para escoger y facilitan el crecimiento personal y colectivo.

Como afirma Genilma Boehler, en un artículo que escribimos juntas¹⁷, solo podremos hablar de Dios si hablamos de la humanidad de las personas que sufren. Solamente podremos hablar de

17 Genilma Boehler y Sara Baltodano. “Solo podremos hablar de Dios si hablamos de la humanidad de las personas con VIH y sida”, *Estudios Teológicos* 52, n.º 2 (2012): 322-332.

Dios, si hablamos de la humanidad de las personas con toda su complejidad corporal, sexual, afectiva y espiritual, si lo hacemos desde una teología de la encarnación. Seremos comunidad inclusiva siempre y cuando acojamos las historias de las personas que sufren tal cual son, desafiando así los modelos eclesiales con actitudes acusadoras e inculpadoras. Cuando somos comunidades inclusivas, ahí se encuentra la revelación del misterio de la encarnación. En verdad, todas las historias de vida narradas traen en sí las señales de la encarnación y redención.

De esta forma podemos soñar con un horizonte utópico donde las nuevas generaciones de lideresas y líderes desarrollarán los acompañamientos pastorales respondiendo a los diferentes contextos emergentes. Desenmascararán y evidenciarán las estrategias utilizadas desde los espacios dominantes injustos que deshumanizan y destruyen. Ejercerán la voz profética con libertad al denunciar aquellas acciones oficiales (sociopolíticas o eclesiales) que sacrifican a los más vulnerables y, a la vez, anunciarán la esperanza del Reino que se construye colectivamente y que se inspira en la relectura y contextualización de la Palabra de Dios.

Bibliografía citada

- Baltodano, Mireya. “Violencia de género en las iglesias”, *Vida y Pensamiento* 22, n.º 1 (2002): 153-166.
- Boehler, Genilma y Sara Baltodano. “Solo podremos hablar de Dios si hablamos de la humanidad de las personas con VIH y sida”, *Estudios Teológicos* 52, n.º 2 (2012): 322-332.
- Centro de Investigaciones Sociales y Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. “Relevancia sociopolítica de la formación teológica de la UBL en América Latina y El Caribe. Estudio empírico del modelo educativo de la UBL según las percepciones de personas egresadas”, *Estudios Socioteológicos 1* (2020): <https://mission-21la.org/wp-content/uploads/2020/12/Informe-Investigacio%CC%81n-ubl-2020.pdf>
- Clinebell, Howard. *Asesoramiento y cuidado pastoral: un modelo centrado en la salud integral y el crecimiento*. Nashville: Abingdon, 1995.
- Chipana Quispe, Sofía. “Epistemologías interrelacionales”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): 35-49.
- Dias de Oliveira, Irene. “Religião e etnicidade: novas sensibilidades num mundo multicultural”. En *Religião, política y cultura en América Latina. Nuevas miradas*, editado por Christian Parker G., 285-296. Santiago: Universidad de Chile, 2012.
- Fonseca Rivera, Nidia. “El quehacer pastoral en el contexto del Covid-19”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 1 (2021): 81-104.
- Kenny, Tiff Annie. “The coronavirus doesn’t exist in isolation – it feeds on other diseases, crisis”, *The Conversation*, 25 de mayo (2020): <https://theconversation.com/the-coronavirus-doesnt-exist-in-isolation-it-feeds-on-other-diseases-crises-135664>
- Lima Silva, Silvia Regina de. “La teología negra latinoamericana como un espacio de descubrimiento y afirmación del sujeto”, *Pasos* 89 (2000): 28-31.
- Mena López, Maricel. “Teología negra de liberación: apuntes a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano II”, *Revista Albertus Magnus* 5, n.º1 (2014): 87-106. <https://doi.org/10.15332/s2011-9771.2014.0001.05>

Mesa de trabajo “Acompañamientos Pastorales”. En “Consulta de Teología Práctica en América Latina y El Caribe hoy. Teoría, método y praxis: hacia una teología práctica latinoamericana y caribeña”, *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): <https://revistas.uubl.ac.cr/index.php/tpl/issue/view/97>

Solano, Jocabed. “The Meeting of Two Worlds: Searching for and affirming our Christian and Indigenous Identity”, *Journal of Latin American Theology* 10, n.º 2 (2015): 9-28. <http://www.repci.co/repositorio/handle/123456789/536>

Lxs otrxs son familia

Migración y refugio como desafíos para el quehacer teológico latinoamericano

Moisés Pérez Espino

*Somos una especie en viaje
No tenemos pertenencias sino equipaje
Vamos con el polen en el viento
Estamos vivos porque estamos en movimiento
Nunca estamos quietos, somos trashumantes
Somos padres, hijos, nietos y bisnietos de inmigrantes
Es más mío le que sueño que lo que toco
Yo no soy de aquí
Pero tú tampoco
Yo no soy de aquí
Pero tú tampoco
De ningún lado del todo
De todos lados un poco.
(Jorge Drexler, Movimiento)*

1. Introducción

La reflexión teológica pastoral del acompañamiento a personas migrantes y refugiados debe contener una fundamentación bíblico-teológica adecuada y pertinente para la realidad de la crisis migratoria que se vive en la actualidad en muchos de los países de los cinco continentes. La hermenéutica y la teología que se consideren, contribuirán a la formación de ideas pastorales que llevarán a acciones que acompañen concretamente a las personas en estado de migración y solicitantes de refugio.

La pastoral de cuidado a personas en movilidad debe saber de la pluralidad de pensamiento cultural y de tradiciones que encontramos en el texto bíblico, temas como exclusividad en el Antiguo Testamento e inclusividad en el Nuevo Testamento y, aún más particularmente, con la tensión que hay de rechazo o ayuda hacia los extranjeros en la llamada Biblia Hebraica¹. El cuidado pastoral hacia las personas migrantes, realizado desde una perspectiva teológica latinoamericana, debe fundamentarse bíblicamente.

La clave hermenéutica que usaremos es el actuar del pueblo de Dios que ama al prójimo, que piensa en inclusividad, aún en los extranjeros. Estaremos en la línea de inclusión del Antiguo Testamento que retoma Jesús en su actuar y práctica pastoral, y que refleja cómo los caminos de la gracia son multiformes e incontables.

Utilizaremos la historia de una familia que se tiene que desplazar por hambre y se ve envuelta en el desafío de buscar ayuda entre los extranjeros; y de la que, después de una serie de pérdidas, solo regresa a su territorio de origen la esposa, viuda y acompañada de una de sus nueras, extranjera, con la que constituye una nueva familia y será incluida en el pueblo hebreo.

¹ Se le llama Biblia Hebraica a la reconstrucción de los textos hebreos del Antiguo Testamento.

2. La historia de Noemí y Ruth como paradigma narrativo

El libro de Ruth ha sido utilizado e interpretado de muchas maneras a lo largo de los siglos. En los últimos años, la lecturas y hermenéuticas feministas han traído novedosos aportes a la comprensión y entendimiento de esta historia. En este artículo responderemos a las preguntas desde la perspectiva de la teología práctica: cómo puede este texto bíblico funcionar como base para el cuidado pastoral a las personas migrantes y refugiadas; cómo puede esta historia dar luz a los desafíos y oportunidades que la migración y la solicitud de refugio representan para el quehacer teológico latinoamericano, y para una pastoral hacia las personas en movimiento.

Utilizaremos el método ver-juzgar-actuar, según los términos popularizados en América Latina. Primero, veremos en profundidad el pasaje; en segundo lugar, pondremos en relevancia su significado teniendo presente su contexto histórico, social y cultural; y, por último, veremos las implicancias y desafíos para aplicar su mensaje a nuestra realidad.

La porción del libro de Ruth que estudiaremos se encuentra en el capítulo 1, versículos 1 a 20. Sabemos que todo el libro puede ser útil para nuestro propósito, pero decidimos acotar la exégesis solo al primer capítulo. En ciertos momentos tomaremos en cuenta otros pasajes del libro que contribuyan a responder a las preguntas a las que intentamos dar respuesta.

3. Ver: El mensaje del texto en su contexto

¹En el tiempo en que Israel era gobernado por caudillos, hubo una época de hambre en toda la región. Entonces, un hombre de Belén de Judá, llamado Elimélec, se fue a vivir por algún tiempo al país de Moab. Con él fueron también su esposa Noemí y sus dos hijos, Mahlón y Quilión. Todos ellos eran efrateos, es decir, de Belén. Llegaron, pues, a Moab, y se quedaron a vivir allí. ³Pero

sucedió que murió Elimélec, el marido de Noemí, y ella se quedó sola con sus dos hijos. ⁴Más tarde, ellos se casaron con dos mujeres moabitas; una de ellas se llamaba Orfa y la otra Rut. Pero al cabo de unos diez años, ⁵murieron también Mahlón y Quilión, y Noemí se encontró desamparada, sin hijos y sin marido. ⁶Un día Noemí oyó decir en Moab que el Señor se había compadecido de su pueblo y que había puesto fin a la época de hambre. ⁷Entonces decidió volver a Judá y, acompañada de sus nueras, salió del lugar donde vivían; ⁸pero en el camino les dijo: —Anden, vuelvan a su casa, con su madre. Que el Señor las trate siempre con bondad, como también ustedes nos trataron a mí y a mis hijos, ⁹y que les permita casarse otra vez y formar un hogar feliz. Luego Noemí les dio un beso de despedida, pero ellas se echaron a llorar ¹⁰y le dijeron: —¡No! ¡Nosotras volveremos contigo a tu país! ¹¹Noemí insistió: —Váyanse, hijas mías, ¿para qué quieren seguir conmigo? Yo ya no voy a tener más hijos que puedan casarse con ustedes. ¹⁴Ellas se pusieron a llorar nuevamente. Por fin, Orfa se despidió de su suegra con un beso, pero Rut se quedó con ella. ¹⁵Entonces Noemí le dijo: —Mira, tu concuñada se vuelve a su país y a sus dioses. Vete tú con ella. ¹⁶Pero Rut le contestó: —¡No me pidas que te deje y que me separe de ti! Iré a donde tú vayas, y viviré donde tú vivas. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios. ¹⁷Moriré donde tú mueras, y allí quiero ser enterrada. ¡Que el Señor me castigue con toda dureza si me separo de ti, a menos que sea por la muerte! ¹⁸Al ver Noemí que Rut estaba decidida a acompañarla, no le insistió más, ¹⁹y así las dos siguieron su camino hasta que llegaron a Belén. Cuando entraron en Belén, hubo un gran revuelo en todo el pueblo. Las mujeres decían: —¿No es esta Noemí? ²⁰Pero ella les respondía: —Ya no me llamen Noemí; llámenme Mará, porque el Dios todopoderoso me ha llenado de amargura.

La familia de Elimelec: Noemí, Mahlón y Quilión migra por hambre, yendo de Belén a Moab. El pasaje bíblico inicia ubicando el contexto histórico en la época de los Jueces, de los caudillos. Según el libro de Jueces, cada clan y cada tribu hacía lo que quería; se

vivía en una especie de anarquía. No había cohesión en el pueblo ni en las tribus².

El significado de *Betlehem*³ es “casa del pan” o “casa de comida”, lo cual resulta muy significativo porque salen de ahí por falta de comida; su decisión de migrar tiene que ver con la falta de alimentos. Y el lugar que Elimelec elige para migrar es Moab. Si bien históricamente Egipto era el lugar donde las tribus nómadas iban en busca de alimento, parece que el autor de este texto tiene algún propósito para elegir otro pueblo.

En el libro de Números capítulo 25 leemos que Moab incitó al pueblo de Israel a adorar a Baal-peor, y a que los israelitas tomaran las mujeres moabitas haciéndolas suyas, comieran y adoraran a sus dioses⁴. Además de este pasaje que incita al pueblo de Dios a la idolatría, hay una orden de rechazar a los moabitas dado el origen incestuoso de este pueblo⁵.

En el libro de Ruth, la familia no sólo migra a Moab, sino que los hijos de Noemí y de Elimelec se casan con mujeres moabitas. La familia va a buscar comida precisamente a una tierra donde son idólatras. Si vemos las intenciones teológicas del libro sobre la inclusión de extranjeros en el pueblo de Israel, pareciera que la fe y las tradiciones de la religión israelita no están bien y tienen algo que aprender⁶.

Al conocer a la familia protagonista de este primer capítulo de Ruth, nos llama la atención el significado de los nombres de cada uno de los miembros. Elimelec significa “Dios es mi rey”; Noemí es “dulzura”; Mahlón es “enfermo”; y Quelión es “débil”⁷. Estos significados tienen mucho que ver con el mensaje del libro. En la familia hay una fe a tal grado que solamente con los nombres podemos saber

2 Edesio Sánchez Cetina, *El libro de Ruth* (México: Iglesia Nacional Presbiteriana, 2003), 3.

3 Francis Brown, Samuel Rolles Driver y Charles Augustus Briggs, *Hebrew and English Lexicon* (Carol Stream: Hendrickson, 2000), 111.

4 Números 25:1-3.

5 Génesis 19:30-38.

6 Sánchez Cetina, *El libro de Ruth*, 4.

7 Brown *et al.*, *Hebrew and English Lexicon*, 45, 654, 563, 479.

que Dios es su Rey, que viven una vida placentera, pero que cuando hay una situación de hambruna la fe se enferma y se hace débil.

En esta corta novela que encontramos en la Biblia podemos observar que pareciera que algo no está bien con los israelitas. El autor quiere mostrar que Dios incluye a los extranjeros y acepta a los que la religión rechaza. La posible fecha de redacción final del texto es en el postexilio⁸ y, al igual que los libros de Esdras y Nehemías, que presentan la otra visión con respecto a los pueblos extranjeros en su relación con el pueblo de Israel, usan la Torah para justificar sus interpretaciones.

En el caso del libro de Ruth, se usa la Ley para hablarnos de las ordenanzas del *levirato* (casarse con la viuda de un pariente cercano que no tuvo descendencia, para levantarle familia, como ordena Dt 25: 5-10) y del *goel* (quien rescata familiares pagando sus deudas para que no se vuelvan esclavos, como ordena Lv 25:5). En el caso de Esdras y Nehemías se usa la Torah y retoman los pasajes de la elección de Israel tomando la decisión, como pueblo único, de extirpar a los extranjeros; a diferencia del libro de Ruth que los acepta y los incluye como parte de la comunidad israelita⁹.

La familia de Elimelec y Noemí peregrina y se asienta en Moab, lugar en el que son bien recibidos, obtienen dónde vivir y la comida necesaria para subsistir. Pasan allí más de diez años. Se trata de una larga temporada en la que los hijos de la familia llegan a tomar mujeres moabitas con las que se casan: Mahlón con Rut (durante mucho tiempo se pensó que ese nombre significaba amistad, pero Hans Bruppacher a principios del siglo XX relacionó la raíz del nombre con el verbo “abrevar”, “saciarse”; por lo que podría significar: “la que alivia”), “la que conforta”¹⁰; y Quelión se casó con Orfa, que significa “la que da la espalda”¹¹.

8 Nuria Calduch Benages y Christl M. Maier, eds. *Los Escritos y otros libros Sapienciales* (Madrid: Verbo Divino, 2013), 247.

9 Calduch Benages y Maier, *Los Escritos*, 247.

10 Calduch Benages y Maier, *Los Escritos*, 249.

11 Brown *et al.*, *Hebrew and English Lexicon*, 791, 946.

Esta familia encuentra amistad y bondad en Moab. Fueron bienvenidos y bien tratados. Pudieron comer y vivir un tiempo en tranquilidad y paz. Sin embargo, posteriormente los hombres de esta historia mueren a causa de la debilidad y la enfermedad que han sido anticipadas con los significados de sus nombres. Finalmente, el padre también muere y la fe en el Dios Rey entra en crisis. La placentera vida de Noemí terminó de un momento a otro. Su valía, su sostén y su vida se acaban, llevándola a una crisis de vida que la obliga a tomar decisiones cruciales para poder subsistir.

Las condiciones sociales de las mujeres solas en el antiguo Israel son nulas. No podían heredar las tierras ni el nombre, dado que ellas mismas eran consideradas propiedad de un hombre; lo que implicaba que, cuando éste no estaba, terminaban como objetos sin dueño. Ser mujer viuda y sin hijos ponía a las mujeres como Noemí en total desamparo, en la completa pobreza¹². Y para Noemí no hay ley israelita a la que pueda apelar, ni al *levir*¹³, porque no tiene más hijos con quien casar a sus nueras para que tuvieran descendencia y así no perder las tierras de Elimelec; ni al *goel*¹⁴, un familiar cercano que podía hacerse cargo de pagar las deudas para que no se empobreciera ni cayera en la esclavitud.

Al escuchar Noemí que ya hay comida en Belén decide regresar. Y sabe que el viaje de regreso debe emprenderlo sola dado que no tiene nada, su vida está en crisis y parece que Dios, su Rey, la ha abandonado. Sus nueras quieren ir con ella, aunque Noemí no lo cree conveniente. Pero, mientras Orfa, “la que da la espalda”, se despide y se queda en Moab; Ruth, “la amiga”, decide regresar con ella.

Noemí vuelve a migrar. Pero ahora son dos mujeres solas las que se encuentran en el camino de regreso. Noemí, quien tenía su vida arreglada con Dios, esposo e hijos, regresa vacía y sin nada. Aunque Ruth va con Noemí, la compañía de una mujer no solucionaba

12 Mercedes García Bachman, “A la búsqueda de trabajadoras en la Biblia hebraica. Algunos problemas metodológicos”, *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenwasser”* 12-13 (2006): 171.

13 Cuñado en hebreo. Ley del levirato. Deuteronomio 25:5-10.

14 Rescatar, pagar la deuda de otro. Ley del Goel. Levítico 25:25.

nada en la cultura israelita, ya que no le otorgaba la valía de ser esposa, madre o hija de un hombre.

Cuando llegan a Bethlehem los habitantes la reconocen. Y ella les pide a sus paisanos que no la llamen “placentera”, sino Mara, que significa “amargura”, porque el Dios Todopoderoso ha llenado su vida de tristeza. Como contrasentido: el que todo lo puede, le quitó todo, dándole a cambio dolor y amargura.

Esta pequeña novela, tan llena de tristeza, tiene un final feliz. Los siguientes capítulos narran cómo Ruth se une a Booz, el único familiar cercano que puede rescatarlas, y tiene un hijo que termina por entregárselo a Noemí. Es entonces que ella vuelve a sonreír porque su vida se llena de alegría y placer nuevamente. Ese niño al que llaman Obed, que significa “siervo”, es quien más tarde sería el abuelo del Rey David. La alegría vuelve nuevamente a la protagonista de la historia.

4. Juzgar: El significado del texto desde nuestra perspectiva

Ruth la moabita, como se le llama en este libro, juega un papel muy importante. Es una extranjera que pone en crisis las tradiciones israelitas comprometiéndose hasta las últimas consecuencias con su suegra: la acompaña de regreso y trabaja para que puedan tener comida; se acerca al único pariente cercano y logra que la familia y la tierra de Elimelec sean rescatados; se casa con Booz y tiene un hijo que llega a ser antecedente familiar del Rey David.

En un contexto migratorio, todo el libro está lleno de expresiones sobre extranjeros. Por un lado, está Elimelec y su familia que son extranjeros en Moab; Ruth es extranjera en Belén y, en ambos casos, hay bienvenidas, apoyos y soluciones a los problemas que se les presentan. A lo largo de la historia de estas dos mujeres se hace mención de la condición de extranjeras. A Ruth en todo momento se llama moabita, sin dejar de recordar ningún momento su lugar de origen, y pareciera que su gentilicio es parte de su identidad más propia. La palabra en hebreo que se usa en el capítulo 2:10 es

necariyah, que se refiere al extranjero que se considera ajeno; en lo familiar se usa para designar a quien no está integrado en el clan¹⁵.

Ruth también es una *goel*, o se constituye en una al no abandonar a su suegra y rescatarla. Se compromete con Noemí hasta las últimas consecuencias y es parte de la solución de los problemas. Con su actuar, su compañía y su lucha, le dice a su suegra y a la cultura israelita que no todo está perdido para las mujeres; sino que aunque estén solas la solidaridad y el apoyo entre mujeres pueden ayudar a salir de las crisis haciendo que cambie la historia. Con sus acciones, Ruth hace que una mujer viuda pueda salir adelante a pesar de que esto no fuera posible en el pensamiento de la cultura israelita, donde una mujer sola no podía sobrevivir sin la presencia de un hombre de su familia.

La ley del *goel* no indica que las mujeres pudieran ser el familiar que rescatara a alguien que estaba en la indefensión y la pobreza; éstos siempre eran hombres. Pero el rescate que *la moabita* hace de Noemí es evidente: la acompaña, la ayuda, deja su tierra, su familia y su dios por el Dios de Israel. A lo largo del libro nunca se olvida de ella, la obedece y termina casada con quien sí podía rescatar a Noemí de la familia de Elimelec, convirtiéndose así en madre de un niño que le entregará a su suegra para devolverle una familia. Y aquí cobra relieve el significado del nombre de Ruth, “la que alivia y conforta”. El nombre tiene relación con la raíz hebrea *saciar*, y eso es lo que hace Ruth con Noemí a lo largo de toda la historia, la conforta y alivia.

Cuando Booz conoce a Ruth en los capítulos siguientes, él alaba la bondad de ella:

Y él dijo: Bendita seas tú del Señor, hija mía; que has demostrado más misericordia al final que en el comienzo, no yendo tras los jóvenes, sean pobres o ricos (Ruth 3:10)¹⁶.

La palabra *hasdek*, que se traduce por “misericordia”, bondad, belleza, benevolencia, amabilidad y piedad, en el mismo libro se

15 Calduch Benages y Maier, *Los Escritos*, 235.

16 Versión Biblia del Jubileo.

usa en el capítulo 1 versículo 8 como deseo de Noemí a sus nueras cuando se despide de ellas: “que Dios tenga misericordia de Orfa y de Ruth”. Es muy interesante que esta palabra está atribuida muchas veces, a lo largo de lo que llamamos Antiguo Testamento, únicamente a Dios y muy pocas veces a seres humanos. En este caso está referida a una mujer, y no cualquiera, sino una extranjera¹⁷.

De lo que pasó en esos diez años de convivencia que tuvieron como familia mientras los hombres estaban vivos se dice poco, pero es evidente el apoyo que esta familia experimentó de parte de los moabitas. De la relación entre Noemí y sus nueras podemos inferir que no sólo recibieron un buen trato, sino que también fueron testigos de la fe en el Dios de Israel a tal grado que, cuando ella decide regresar a Belén, las nueras quieren ir con ella y, finalmente, Ruth expresa las palabras de filiación a su suegra.

Es interesante notar que, en un contexto patriarcal, donde las leyes las dictaban y ejecutaban los hombres, dos mujeres salen adelante solas usando las mismas leyes para obtener lo que necesitaban. Los acuerdos y alianzas que ellas hacen nos hablan no solo de que pudieron sobrevivir, sino de que salieron adelante con todo en su contra.

Hay una evidente alianza entre Noemí y Ruth en todo lo que este libro narra. Y es esta alianza la que las ayuda a superar las desgracias que el narrador va exponiendo. En palabras actuales, ellas tejen una red de apoyo para sobrevivir, para salir adelante en un mundo de hombres que les exigía que, para poder salir adelante, debían tener un hombre que les diera protección. Conforme avanza la narración, ese hombre llega, pero aparece en sus vidas gracias a los acuerdos y los planes que ellas trazan.

5. El uso del libro en la religión judía

Antes de terminar esta segunda parte, es importante dedicar un tiempo para señalar el uso que el pueblo judío da al libro de

¹⁷ Calduch Benages y Maier, *Los Escritos*, 257.

Ruth. Este libro, en la tradición hebrea, forma parte de los llamados *Meguillos*, que significa “rollos”. Recordando que los escritos antiguos se enrollaban para que se protegiera la escritura, los *Meguillos* son cinco libros: Ruth, Cantar de los Cantares, Qohélet o Eclesiastés, Lamentaciones y Esther. Algunos le llaman “la Torah Femenina” porque, como la Torah, son también cinco rollos, pero, en su mayoría, tienen a mujeres por protagonistas¹⁸. Cada uno de estos rollos se lee en las fiestas religiosas judías. Ruth, el libro que estamos estudiando, se lee en la fiesta de Shavuot¹⁹ o Pentecostés, fiesta religiosa ordenada por Dios que se celebraba el principio de las cosechas del trigo (momento en que sucede la historia de Ruth y Booz). Esta fiesta se festeja cincuenta días después de la Pascua.

Además de agradecer el principio de las cosechas del trigo, a lo largo de la historia se le agrego otro motivo de celebración: se daba gracias a Dios porque les había entregado la Torah como un don, como un regalo para el pueblo de Israel²⁰. ¿Por qué se eligió este libro para agradecer el don de la Torah? Podemos contestar a la pregunta diciendo que a lo largo de sus cuatro capítulos, además de las menciones de la ley del levirato y la ley del goel de las que ya hemos hablado, hace dos referencias explícitas a las narraciones de la Torah: en Ruth 4:11 y en Ruth 4:12. Allí, en el cumplimiento de la ley del goel, los ancianos del pueblo hacen referencia a dos mujeres muy importantes dentro la historia del pueblo hebreo: Raquel y Lea por un lado; mientras que, por el otro, desean que tenga una familia grande como la que tuvo Fares, el hijo de Judá y Tamar. Lo interesante en el libro de Ruth es que estas dos referencias están protagonizadas por mujeres²¹.

La historia del pueblo de Israel le otorga atributos importantes al libro de Ruth. Por un lado, representa teológicamente la visión de la inclusión de extranjeros en el pueblo y, por otro lado, litúrgi-

18 Maricel Mena López, “La Torá Femenina: Introducción histórico-literaria”, *Ribla. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 67, n.º 3 (2010): 15.

19 Éxodo 34:22; Levítico 23:15-21; Números 28:26-31.

20 Mena López, “La Torá Femenina”, 17.

21 Mena López, “La Torá Femenina”, 17.

camente es el libro con el que agradecen a Dios el don de la Torah. Llama la atención el género de las protagonistas y que una de ellas sea extranjera pues, en una sociedad dirigida por hombres, con leyes creadas por ellos, hay dos mujeres tejiendo una red de ayuda que usan las leyes a su favor y salen adelante sobreviviendo a circunstancias adversas en una sociedad inhóspita para ellas.

Ruth, el personaje, no solo es recordada como ancestro de David en el Antiguo Testamento, sino que también el Nuevo Testamento la recuerda como ascendiente familiar de Jesús en la genealogía de Mateo²².

6. Actuar: Aplicación a nuestra vida y ministerio

En nuestros días, al igual que en la época de Ruth, las mujeres no tienen los mismos derechos que los hombres. Vivimos en un mundo con sistemas creados por hombres y para hombres. La lucha por la equidad ha sido sistemáticamente rechazada por los grupos que representan el patriarcalismo en todos los ámbitos de la vida²³. En el contexto migratorio, las mujeres enfrentan una doble vulnerabilidad al decidir movilizarse en búsqueda de una vida mejor; las violencias las atraviesan por ser migrantes y por ser mujeres²⁴.

Muchas mujeres migrantes son abusadas sexualmente a lo largo de sus caminos por otros migrantes hombres, por miembros de los grupos de delincuentes o por servidores públicos que se aprovechan de su poder. Para salvaguardarse de todo este sistema, las mujeres migrantes tejen redes de ayuda con otras mujeres. Necesitan sentirse seguras para protegerse a ellas mismas y a los hijos que llevan.

Las mujeres migrantes llevan en sus miradas el dolor de dejar sus tierras, el cansancio de caminar tanto, y el hartazgo de padecer

22 Mateo 1:5.

23 María de Lourdes Pérez Oseguera *et al.*, “Mujeres Migrantes y Violencia”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades* 18, n.º 1 (2008): 232.

24 Pérez Oseguera *et al.*, “Mujeres Migrantes y Violencia”, 233.

abusos y vejaciones. Sus rostros están marcados por las experiencias tan difíciles que viven; llevan poca esperanza, pero les es suficiente para seguir adelante con el deseo de vivir en un mundo donde no haya más violencia para ellas²⁵.

Las redes que tejen las mujeres migrantes son para protegerse de ser víctimas de abusos, de trata y de prostitución²⁶. Van en grupos, se alían con hombres que también están migrando. En sus teléfonos celulares llevan esas redes de grupos de WhatsApp de los lugares de los que salieron, grupos de los familiares que las esperan, y grupos de ayuda de los lugares donde han pasado. A cada grupo le avisan por dónde van o si están en un problema. Saben que, aún a la distancia, los grupos de apoyo harán hasta lo imposible por enviar sostén y hacer llegar la protección que necesitan²⁷.

La historia de Ruth es una historia a favor de la inclusión de extranjeros en el pueblo de Israel. Aunque la tradición israelita, apoyándose en la narración de los libros de Esdras y Nehemías, enseña que se rechaza al extranjero por pecador que no obedece la Torah, convirtiéndose así en idólatra o impuro²⁸, el libro de Ruth presenta una alternativa: una mujer extranjera, moabita, puede ayudar a una mujer israelita y ser bien recibida en Belén, casarse y hacer su vida en un país extranjero.

Más allá de la conversión o no de Ruth a la fe israelita, su historia nos muestra que haciendo una red de apoyo para ella y su suegra es posible salir adelante, tener una vida nueva y romper con las tradiciones que las dañan. Este libro ofrece una visión de la realidad femenina en un mundo patriarcal, pero al mismo tiempo nos deja ver cómo las mujeres apoyándose pueden usar esas mismas leyes en su favor. Finalmente, no solo buscan a un *goel* que las

25 Organización Internacional para las Migraciones, *Factores de Riesgo y Necesidades de Atención para las Mujeres Migrantes en Centroamérica. Estudio de actualización sobre la situación de la violencia contra las mujeres migrantes en la ruta migratoria en Centroamérica* (Secretaría General del Sistema de la Integración Centroamericana, 2016), 22.

26 Organización Internacional para las Migraciones, *Factores de Riesgo*, 23.

27 Organización Internacional para las Migraciones, *Factores de Riesgo*, 52.

28 Deuteronomio 7:1-6.

rescate, sino que encuentran un *levir* que continúe la familia de Elimelec.

La historia de Ruth también es una invitación a incluir a las personas extranjeras, a no rechazarlas, a apoyarlas y dejarse beneficiar por los dones y talentos que las personas migrantes pueden traernos. En la narración bíblica, Ruth no solo es aceptada e incluida en la historia del pueblo de Israel, también es parte de la comunidad como abuela del rey David y ascendiente de Jesús²⁹.

Hoy en día también se migra por hambre, como Elimelec y su familia. En la migración se sufre, hay pérdidas, hay muertes de seres queridos, etc.; pero en la migración también es posible encontrar a personas que ayudan, que rescatan y se comprometen con las y los migrantes hasta las últimas consecuencias; que se dejan beneficiar por los dones y talentos de extranjeros que llegan a vivir a sus tierras.

El cristianismo del siglo XXI debe comprometerse con todos los seres humanos que no tengan en plenitud todos sus derechos, incluyendo a las personas migrantes. La Iglesia debe crear ministerios que les hagan menos difícil los caminos que recorren; ha de recibir y ayudar en hermandad, solidaridad y amor a quienes lo han dejado todo con la esperanza de encontrar un mejor lugar para vivir. La iglesia debe incluirlos y dejarse beneficiar por los dones y talentos que ellos y ellas traen consigo.

Las mujeres y hombres seguidores de Jesús en el siglo XXI, al igual que Ruth, debemos comprometernos hasta las últimas consecuencias con las y los más necesitados; tejer redes de apoyo con instituciones civiles y gubernamentales que contribuyan a apoyar a las personas migrantes y buscar así hacer más ligeros sus caminos, contribuyendo a que sepan que Dios los incluye en su pueblo, los acepta y los bendice.

Muchas personas migrantes sufren, son abusadas, experimentan cómo mueren sus sueños y pierden toda esperanza; sin embargo, es posible que en ese tránsito se puedan encontrar personas que ayu-

29 Mateo 1:5.

den, que rescaten, que incluyan y aceptan a los otros; que los hacen sentir en familia, posibilitando así un mundo más justo e igualitario.

7. Caminando en los márgenes

La realidad de hambre provocada por el cambio climático incita a que cientos de personas decidan movilizarse y migrar buscando lugares en los que puedan tener un trabajo que les ayude a sostener sus familias. Recorren caminos y cruzan fronteras para alcanzar el objetivo de llegar a un mejor lugar. Para pasar inadvertidos, van por los márgenes de la sociedad, por las orillas de las zonas rurales y urbanas. El pasaje estudiado nos lleva a ver esos márgenes y a notar las condiciones de pobreza que los obliga a desplazarse.

Para las personas migrantes que van sin documentación y vulnerables, caminar por los márgenes significa ir por caminos poco transitados, pasar desapercibidas por las autoridades; pero, al mismo tiempo, poner sus vidas en peligro constantemente, ya que son presa fácil de la delincuencia organizada. Caminar al margen, significa también vivir mientras se camina desde la vulnerabilidad constante de una vida sin oportunidades.

En el mundo actual sigue existiendo la pobreza, esto es un desafío para el quehacer teológico latinoamericano. Al reflexionar en ella se deben llegar a conclusiones prácticas que contribuyan a que, quienes recorren los márgenes, tengan esperanza. La pobreza es un escenario propiciador de violencias, migración y delincuencia, lo cual constituyen retos para el quehacer teológico y ha de impulsarlo a crear prácticas que contribuyan a apoyar a los seres humanos más vulnerables.

8. Conflictos y sufrimientos como oportunidad

Las personas en migración experimentan problemas y sufrimientos por la vulnerabilidad de las situaciones y discriminacio-

nes que la sociedad los lleva a vivir. Estos deben ser vistos por el quehacer teológico latinoamericano como oportunidades que los movilicen a tejer redes de apoyo, que protejan a los seres humanos más vulnerables que lo han dejado todo: país, casa, familia; para encontrar un mejor lugar para vivir.

En nuestros días, cientos de mujeres y hombres están migrando. Tejer redes de apoyo resulta de suma utilidad para proteger a sus familiares que quedan en sus tierras. Nuestro quehacer teológico implica que también podamos tejer redes para sostenerles en sus caminos mientras llegan al destino esperado. El hambre y la violencia les obliga a migrar, pero encontrar apoyo en el trayecto en otros hombres y mujeres les permitirá salir adelante de las adversidades a las que se enfrenten.

Las redes de apoyo deben ir a favor de la inclusión de todas las personas asegurándoles y garantizándoles que, sin importar de dónde sean, sus derechos humanos se respetarán y se garantizarán. Darles la oportunidad de saber que podrán sentirse de nuevo en familia, aunque estén muy lejos de las suyas propias. Es una oportunidad para la Iglesia misma de tender la mano, de rescatar, y de apoyar hasta las últimas consecuencias.

9. Ayuda mutua como misión de la Iglesia

Hemos aprendido en el libro de Ruth que dos mujeres salieron adelante en un mundo hostil para ellas, en un mundo dirigido por hombres que dictaban leyes y ordenaban cumplirlas y que solo aliándose y ayudándose mutuamente pudieron revertir las situaciones difíciles que enfrentaban. La ayuda fue de una a la otra, en todo momento contaron con su apoyo incondicional que se ofrece a lo largo del texto.

Para el quehacer teológico latinoamericano es una posibilidad para estudiar y practicar el apoyo mutuo. Todos los seres humanos tienen algo que ofrecer que les puede servir a otros; no se trata de ayudar al necesitado de manera colonial pensando que solo cuando

uno tiene mucho da al que no tiene, sino que se trata de dejarse sorprender por la gracia de Dios que ha dado a cada una y cada uno dones con los que se puede ayudar a los otros.

Incluyendo, abrazando y aceptando a las personas en migración, haciéndolas sentir como parte del país, se sentirán también en la confianza y el deseo de aportar con sus dones a las personas que les rodean. Buscando así que el trabajo y el quehacer de la Iglesia les haga sentir en familia y les deje poner en práctica sus dones en beneficio de los demás.

Extranjeros que salieron de su tierra, por caminos diferentes, sin parar,
van buscando vida nueva para ellos, su familia en casa se quedó.

Van pasando miles de peligros, violencia, humillación.

Algunos perdieron ya la vida, los otros continúan su ilusión.

¿qué no ves que todos necesitan, nuestra casa, alimento y algo más?

Da tu mano al extranjero, es tu hermano, no enemigo,

Dios te dice a tu prójimo amarás (Leonides Aguilar)³⁰.

30 Canto inspirado en el taller de sensibilización “Biblia y Migración”, en la actualización pastoral de la Iglesia Metodista de México; ofrecido por el D.min. Moisés Pérez Espino, Coordinador de la Pastoral de Migración de la Iglesia Luterana Mexicana en enero de 2022.

Bibliografía citada

- Brown, Francis, Samuel Rolles Driver y Charles Augustus Briggs. *Hebrew and English Lexicon*. Carol Stream: Hendrickson, 2000.
- Calduch Benages, Nuria y Christl M. Maier, eds. *Los Escritos y otros libros Sapienciales*. Madrid: Verbo Divino, 2013.
- García Bachman, Mercedes. “A la búsqueda de trabajadoras en la Biblia hebrea. Algunos problemas metodológicos”, *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”* 12-13 (2006): 171-188.
- Mena López, Maricel. “La Torá Femenina: Introducción histórico-literaria”, *Ribla. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 67, n.º 3 (2010): 7-22. Organización Internacional para las Migraciones. *Factores de Riesgo y Necesidades de Atención para las Mujeres Migrantes en Centroamérica. Estudio de actualización sobre la situación de la violencia contra las mujeres migrantes en la ruta migratoria en Centroamérica*. Secretaría General del Sistema de la Integración Centroamericana, 2016, https://oig.cepal.org/sites/default/files/mujeres_migrantes_centroamerica.pdf
- Pérez Oseguera, María de Lourdes, Laura Coppe Gorozpe, Tatiana Pérez Petrone y Tatiana Trujillo Viruega. “Mujeres Migrantes y Violencia”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades* 18, n.º 1 (2008): 229-250. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=65411190011>
- Sánchez Cetina, Edesio. *El libro de Ruth*. México: Iglesia Nacional Presbiteriana, 2003.

Una justicia ecológica para la existencia de los territorios negados

Juan Carlos Valverde

1. Comencemos. La justicia, una virtud imperiosa en tiempos de crisis ecológica

*La justicia es reina
y señora de todas las virtudes¹.*

La reflexión sobre la justicia ambiental ha estado presente en todos los encuentros internacionales en los que se discuten temas relacionados con la ecología. Las COP (Conferencia de las Partes) han intentado tomar decisiones al respecto. Sin embargo, la experiencia de la crisis no es vivida de la misma manera en todas partes. Si bien es cierto que las degradaciones ecológicas son globales, también es cierto que los “efectos en la salud y el bienestar

1 Frase atribuida a Cicerón.

producidos por los daños ambientales no se reparten equitativamente entre los grupos sociales”² y que el *racismo ecológico*³ existe. Desafortunadamente, lo ambiental y lo social no van de la mano. Y a esto debe agregarse el hecho que el acceso a los recursos naturales no está aún al alcance de una parte importante de cientos de poblaciones humanas. Mientras que, otro tanto, debe ser señalado sobre los riesgos y la vulnerabilidad.

Aunque, en general, solamente se muestren los aspectos ambientales, sobre todo el calentamiento global y sus principales derivaciones, la crisis por la que atraviesa nuestra sociedad es multidimensional. Y, evidentemente, esto tiene una dimensión económica relevante. El sistema financiero que se ha construido el ser humano no parece promover ni defender la vida. Todo se resume en un producir objetos u ofrecer servicios que tienen un valor monetario para que sean consumidos en una infinita repetición de acciones: producir-vender-comprar-producir de nuevo, etc.

Y ésta también es una crisis política, estrechamente relacionada con la economía planetaria. Las poderosas empresas transnacionales han logrado, por un lado, evadir la autoridad de los estados y, por otro, imponer su poderío. La democracia representativa ha dejado de serlo; el malestar se ha extendido por todos los rincones del orbe⁴.

- 2 Floran Augagneur y Jeanne Fagnani, “Presentation du dossier thématique “Enjeux environnementaux, protection sociale et inégalités sociales””, *Revue Française des affaires sociales* 1-2 (2015), citado por Catherine Larrère, *Les inégalités environnementales* (París: Puf, 2017), 7.
- 3 Expresión empleada por Joan Martínez Alier en su obra *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflits environnementaux dans le monde* (París: Les Petits matins, 2014), 377.
- 4 Sobre el tema de la democracia la literatura es abundante; véase, por ejemplo, la obra de Marcel Gauchet en la editorial Gallimart: *La religion dans la démocratie* (1998), *La démocratie contre elle-même* (2002), *L'avènement de la démocratie. I. La révolution moderne* (2007), *II. La crise du libéralisme* (2007), *III. A l'épreuve des totalitarismes 1914-1974* (2010); así como también Marcel Gauchet, *La démocratie d'une crise à l'autre* (Nantes: Editions Cécile Defaut, 2007). Dominique Bourg propone reinventar la democracia en *Inventer la démocratie du XXI^e siècle. L'Assemblée citoyenne du futur* (Lonrai: Les liens qui libèrent, 2017). Flavia Freidenberg Andrés y Camilo Saavedra Herrera resumen la situación de 18 democracias en América Latina: “La democracia en América Latina”, *Revista Derecho Electoral* 30 (2020): 1-42.

La crisis tiene evidentemente un componente energético fundamental. Los combustibles fósiles someten al planeta a una contaminación y destrucción sin precedentes. Es ésta, sin lugar a duda y ante todo, una crisis ambiental. El hábitat en el que nace y se desarrolla la vida, se transforma progresivamente en tierra infértil, árida, insalubre, desolada. Nuestro planeta deviene un entorno hostil e inhabitable.

La crisis que estamos presenciando es, ante todo, una crisis antropológica. El ser humano es insaciable, construye y destruye. Desde la Modernidad, particularmente desde la Revolución Industrial, se incrementó un proceso de destrucción del medio en el que vivimos y nos movemos; el ser humano atenta contra sí mismo y contra la vida en general; el poder y los delirios de grandeza lo han llevado a hacerle la guerra a la vida.

La crisis ecológica es, en realidad, una crisis de relaciones. El ser humano ha reducido el planeta a una colección de individuos-objetos que pueden ser estudiados individual y aisladamente. La sociedad que nos hemos construido ha olvidado y desechado al otro, *altera pars mei*. Ese otro ha sido convertido en un *alius* o un *aliud*, en una cosa que puede ser tomada o dejada. Esta es una crisis por cuanto el sistema de relaciones horizontales ha sido sustituido por una pirámide en la que el ser humano se encuentra en el ápice – aislado y solitario– dándose a sí mismo poder y autoridad sobre todo. Su dominación no conoce límites; se ha convertido en amo y señor de cuanto existe; es, al mismo tiempo, dador de vida y exterminador. Es tan capaz de hacer cosas maravillosas y grandiosas, cuanto de cometer las más viles de todas las atrocidades. Ha alcanzado niveles inigualables e impensables de desarrollo científico, pudiendo casi replicar el misterio de la vida; pero también ha cometido las peores e impensables de todas las bajezas, amenazando cruelmente la vida misma que ha sabido proteger y promover. Esta es, ciertamente, una crisis ambiental y, ante todo, una “crisis de civilización”⁵. El ser humano ha producido cambios radicales nunca vistos con anterioridad.

5 “Nuestro tiempo –el último medio siglo, para entendernos– es la era de la *crisis ecológica global*, y puede incluso conceptualizarse, en términos aún más amplios,

Junto con la fragmentación del ser humano, reducido a su materialidad, la realidad ha sido igualmente constreñida a lo visible y tangible. Ya no hay dioses ni espíritus; el misterio profundo del cual Pascal⁶ sentía horror ha sido eliminado, pues no tiene cabida en los laboratorios. La ciencia mide, calcula y describe; convertida en diosa y reina de la modernidad, muestra el camino correcto. No existe cuanto quede fuera del alcance de la ciencia. Toda producción humana que se respete debe ser científicamente comprobable, las opiniones y las intuiciones han dejado de ser importantes por ser subjetivas. Los derechos fundamentales y los valores de antaño son, hogaño, cuestionados o reducidos. “Los tiempos cambian”, sostienen algunos, y con ellos también la solidaridad, la hospitalidad, el respeto, la humildad, el amor, la sinceridad; y también la justicia.

¿Por qué existimos? ¿Por qué hay algo y no nada? Se preguntaron Leibniz, Wittgenstein y también Heidegger en su momento. ¿Tiene algún sentido nuestra vida? Las respuestas, en nuestros días, pueden ser, sin duda alguna, variadas e incluso opuestas, y algunos insistirían en el sinsentido de la vida⁷. En lo que sí parecen estar de acuerdo es en la búsqueda o el deseo de felicidad o, en otras palabras, de realización plena de la existencia. Nadie quiere pasar por este mundo sumido en el sufrimiento, la angustia y la desesperanza, quienes eso experimentan prefieren poner un fin a su existencia. Aunque estos momentos sean inevitables, nadie corre detrás de ellos desesperadamente. No son pocos, ciertamente, los que afirman que la vida no tiene por qué tener necesariamente un

como una era de *crisis de civilización*”. Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia* (Madrid: La Catarata, 2000).

6 “El silencio eterno de estos espacios infinitos me asusta”, Blaise Pascal, *Pensées* (París: Rombaldi, 1943), 136.

7 Piénsese, por ejemplo, en Emile Ciorán, pesimista y desesperanzado. En una de las pocas entrevistas que concedió dijo: “la vida es soportable gracias al sueño; cada mañana, tras una interrupción, comienza una nueva aventura. El insomnio, sin embargo, suprime la inconsciencia, obliga a 24 horas diarias de lucidez. [...] La vida sólo es posible si hay olvido”. Ver: https://elpais.com/diario/1995/06/21/cultura/803685607_850215.html. Arthur Schopenhauer sostenía que la felicidad es inalcanzable, la condición del ser humano es irremediamente infeliz. Sólo la voluntad hace posible la vida.

sentido. Alfred Adler, médico y psicoterapeuta austríaco, apunta en otra dirección: “El sentido determina la vida del alma humana. Ningún hombre puede pensar, sentir, querer, o incluso soñar, sin que esto esté determinado, condicionado, limitado, dirigido por un objetivo ubicado delante de sí”⁸. La vida sin sentido deviene un vacío tormentoso y angustiante. “Cuando los fracasos se suceden unos a otros, el vacío se abre camino y vemos abrirse ante nosotros el abismo desesperante del sinsentido”⁹, afirma S. Pinckaers. Para este autor, la cuestión del sentido o del fin último es la columna vertebral de la felicidad, tanto así que se atreve a definir la moral como “la ciencia que enseña al hombre el sentido de la vida. Le revela el objetivo supremo hacia el cual debe dirigir sus acciones para darles sentido, valor, plenitud”¹⁰. Para Rawls¹¹, el “proyecto racional de una persona determina su bien”, es decir, las personas dicen lo que son al describir sus metas.

Estrecha e inseparablemente relacionado con el tema de la felicidad, se presenta el del bien. Pero, ¿qué es el “bien”? Aristóteles, en las primeras líneas de su *Ética a Nicómaco*, afirmó que “el Bien es aquello hacia lo que tienden todas las cosas”¹². Más cercano a nuestros días, John Rawls comienza distinguiendo dos teorías del bien, para luego tomar posición. En efecto, según la teoría de la justicia como equidad, “el concepto de lo justo es anterior al de bien”¹³, mientras que las teorías teleológicas reconocen que “algo solo es bueno si se ajusta a formas de vida compatibles con los principios de la justicia ya establecidos”¹⁴. Rawls opta, finalmente, por una “teoría estrecha” que garantiza las premisas necesarias sobre los bie-

8 Alfred Adler, *Connaissance de l'homme* (París: Payot, 1976), 21.

9 Servais Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire* (París: Cerf, 2012), 34.

10 Pinckaers, *Les sources*, 35.

11 En los capítulos que preceden, Rawls ha examinado otras dos etapas en la definición del bien. Aquí, tercer momento, intenta definir el bien en función de los proyectos de vida. John Rawls, *Théorie de la justice* (París: Seuil, 1997), 449.

12 Aristote, *Étique à Nicomaque* (París: Vrin, 2012), 34.

13 Rawls, *Théorie de la justice*, 438.

14 Rawls, *Théorie de la justice*, 438.

nes primeros para llegar a los principios de la justicia. El tema no es anodino, podría ocupar todas las páginas de este ensayo. El bien para una planta podría ser tener a su disposición los nutrientes necesarios, minerales y luz, para su desarrollo y su multiplicación. A un animal no le bastaría con poder alimentarse para reproducirse y dar continuidad a la especie, aunque sin duda ese sea un requisito indispensable para permanecer en la vida; el animal aspira, asimismo y mínimamente, al movimiento, y también al aprecio, al cariño y al afecto. Estamos conscientes del riesgo de simplificación en el que podríamos caer con estas afirmaciones. En efecto, estudios¹⁵ han demostrado que las plantas “agradecen” un trato amable y un cuidado esmerado, y que entre ellas se comunican para protegerse de un agresor. ¿Qué decir del ser humano? Sin lugar a duda, su vida no estaría completa si tuviese todo lo anterior. El ser humano desea ser feliz, es hacia eso que tienden sus acciones¹⁶; persigue, sin cesar, la realización plena, es decir, una vida dichosa, venturosa, próspera, armoniosa, tranquila, segura y en paz. Lo contrario señala momentos que no hacen más que reforzar aquella aspiración profunda de plenitud.

El ser humano, desde el momento mismo de su aparición en este mundo, se encuentra rodeado de otros, humanos y no humanos, que lo definen, lo limitan, le “dan forma”, lo constituyen. Los individuos aislados no existen, somos seres en relación, interactuamos con otros y, en esa interacción, nos descubrimos e identificamos a los demás. La realidad es como una red, compuesta de hilos que se unen en los nudos; es allí donde se fortalece el todo y adquiere identidad. Existen los hilos y los nudos, ciertamente, pero sin los unos no habría los otros y sin los otros no habría los unos. Ambos forman una parte inseparable, intrínseca y propia de la red. Desde esta perspectiva, la realización plena de uno depende de la

15 Ver las investigaciones del ingeniero forestal alemán Peter Wohlleben: *La vida secreta de los árboles* (Barcelona: Obelisco, 2015); *Comprender a los árboles* (Barcelona: Obelisco, 2019).

16 Estamos conscientes de que esta afirmación general merecería también un estudio aparte.

realización plena del otro y del todo, cada uno en su lugar, pero en interacción permanente. Sobre este particular, la propuesta de A. Næss es pertinente y sugestiva: “Se entiende la realización de Sí a la vez en el plano personal y en el plano comunitario, pero también está ligada a un cierto tipo de realización de la realidad como un todo”¹⁷. Afirmamos, por tanto, que la felicidad no es individual, es relacional: no hay realización del sí –con minúscula– sin realización del Sí –con mayúscula.

Ahora bien, las relaciones en sociedad implican problemas, desacuerdos, discrepancias, roces que ponen a prueba la realización plena de unos y otros. La ética se ha hecho cargo de definir los límites necesarios para la sana convivencia; sin embargo, hasta el presente, la *ética de la obligación* o del deber (deontología) ha prevalecido por encima de la *ética de la felicidad* o del querer (teleología). La *popular ley universal* y el célebre *imperativo práctico*¹⁸ de Kant son un ejemplo claro de la primera, mientras que la *ética de las virtudes*, rescatada por algunos autores contemporáneos¹⁹, ilustra la segunda. Ambas deben ir de la mano. Interesa, en este espacio, retomar algunas ideas de esta última, oportunas, consideramos, para nuestros propósitos. Las virtudes o excelencias hacen intervenir otras dimensiones del ser humano como los sentimientos y las emociones; se ubican ya no en la “cabeza”, sino en el “corazón”; desatan energías indomables que solo la razón puede contener. Para Rawls, los sentimientos definen las virtudes como “grupos de disposiciones y de tendencias unidas entre ellas y gobernadas por un deseo de un orden más elevado [...]”²⁰. La justicia no debe ser únicamente racionalidad.

17 Arnae Næss, *Ecologie, communauté et style de vie* (Bellevaux:Dehors, 2013), 147.

18 “Yo debo siempre actuar de tal manera que pueda querer que mi máxima se convierta en una ley universal” y “Actúa siempre de manera a tratar la humanidad, tanto en la persona como en la persona de los demás, como un fin y no como un simple medio” Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* (París: Hachette, 1904), 25, 66.

19 Alasdair MacIntyre, Servais Pinckaers, Vladimir Jankélévitch, entre otros.

20 Rawls, *Théorie de la justice*, 221.

2. De la justicia a la justicia ecológica

*La conservación de la naturaleza
apunta a un estado de armonía entre los
hombres y la tierra*²¹.

La ética y la moral occidentales están centradas exclusivamente en las relaciones humanas. Si bien ya están presentes en todas partes aires de cambio, tanto la reflexión filosófica como teológica siguen discurrendo principalmente sobre la manera de atender los problemas que se generan entre humanos. Nunca ha sido tan importante mantener el *statu quo*, porque la novedad genera temor, sospecha, desconfianza, inestabilidad. Empero, la difícil situación por la que atravesamos ya no dispensa a ninguna disciplina de asumir el reto de integrar a todo lo existente en la reflexión ética. Para John Baird Callicot, la filosofía de la ecología que comienza a desarrollarse en el siglo XX es el laboratorio del futuro²². Aldo Leopold lanzó tiempo atrás una invitación y preparó el camino: “establecer y justificar las obligaciones morales que tenemos con la tierra”²³. Sus afirmaciones siguen siendo válidas en nuestros días: “No existe hasta la fecha una ética encargada de definir la relación del hombre con la tierra, ni con los animales o las plantas [...]. La tierra es aún considerada como una propiedad. La relación con la tierra es todavía una relación estrictamente económica que comporta derechos y no deberes”²⁴.

En efecto, un sobrevuelo rápido de la reflexión filosófica y teológica sobre la justicia bastaría para confirmarlo. Las discusiones filosóficas están centradas en la capacidad del ser humano de alcanzar la excelencia, la virtud. Para Platón, alcanzar la justicia es imposible porque la *polis* no ofrece las condiciones necesarias: “la justicia está en manos de los poderosos”, reconoce el filósofo. Aristóteles

21 Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables* (París: Flammarion, 2000), 262.

22 John Baird Callicot, *Ethique de la terre* (Marseille: Wildproject, 2010), 36.

23 Baird Callicot, *Ethique*, 49.

24 Leopold, *Almanach*, 257.

confiesa, tanto como Platón, que la justicia de las *poleis* presenta imperfecciones, se trata, por tanto, de buscar la mejor justicia posible en una *polis* ideal. En la *polis*, los ciudadanos deberían poseer tanto la virtud de obedecer como la de gobernar. Para realizar esto último son indispensables la *sōphrōsunē* (templanza, moderación) y la *dikaïosunē* (justicia). Esta última es distributiva y correctiva²⁵. Correctiva en cuanto que debe restablecer el orden justo perdido al realizar acciones injustas. Distributiva porque es “la obediencia al principio de distribución que define el orden garantizado por la justicia correctiva”²⁶. Esto sólo se puede alcanzar en una *polis* en la que gobiernen ciudadanos virtuosos. Además, para ser justo, es imprescindible la capacidad de razonamiento práctico²⁷, tanto como la *phronēsis* (sabiduría práctica). La justicia solamente se puede ejercer entre ciudadanos libres e iguales de una misma *polis*.

En estos dos ejemplos (Platón y Aristóteles), los entes no humanos no forman parte de la discusión. La justicia está estrechamente relacionada con la no transgresión de las leyes y las costumbres de la *polis*. La “naturaleza”, por tanto, queda fuera de todo razonamiento. El mismo ejercicio podría realizarse con los filósofos medievales y modernos. Para Agustín, por ejemplo, la justicia está estrechamente relacionada con el amor (caridad). En *De trinitate* (VIII, vi), cita la carta a los Romanos (13:8) en la que se afirma que no habrá justicia mientras no se viva según Jesucristo. La justicia se hará presente amando al Justo por excelencia, testigo de la justicia divina. La voluntad humana guía las acciones humanas, pero esta voluntad está generalmente mal orientada, de ahí la necesidad de la gracia para poder ejercer, no solamente la justicia, sino también todas las otras virtudes. Para Tomás de Aquino, la racionalidad es fundamental para orientar la voluntad y, por tanto, las acciones. La justicia es

25 Algunos autores hablan de justicia distributiva y conmutativa. Ver, por ejemplo, Jean-Marie Aubert, *Morale Sociale pour notre temps* (París: Desclée, 1970), 96ss; Catherine Larrère y Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique* (París: La Découverte, 2015), 281-284.

26 Alasdair MacIntyre, *Quelle justice? Quelle Rationalité?* (París: Puf, 1993), 112.

27 De aplicar a situaciones particulares las premisas teóricas.

“la aplicación de la razón a la conducta y trata de la manera de orientar racionalmente la voluntad hacia la correcta conducta”²⁸. El Aquinate discurre sobre el *ius*, natural y positivo, y advierte que la experiencia humana muestra la natural incapacidad de vivir conforme al derecho natural, de ahí la importancia, como para Agustín, de la gracia. MacIntyre resume lo referente a la justicia en Tomás de Aquino de la siguiente manera: “La justicia no puede explayarse, no puede ni siquiera existir como virtud natural, si no es informada por la virtud sobrenatural de la *caritas*. La caridad es la forma de toda virtud”²⁹; Pinckaers, por su parte, define la justicia como “la virtud que regula las relaciones con otros hombres en sociedad”³⁰.

Tanto Agustín como Tomás de Aquino remiten siempre a las Sagradas Escrituras judeocristianas; allí, la justicia y el amor, ya lo vimos, forman una unidad indisoluble. La justicia es la rectitud en el amor. En efecto, la justicia, en la Biblia, constituye la cualidad moral suprema y es equiparada al derecho (ver, por ejemplo, Is 43:16-21). Al tema de la virtud del amor y su relación con la justicia, el filósofo francés Jankélévitch le dedica un volumen entero³¹. Como para la mayoría de sus predecesores, la justicia es una cuestión de *logos*: “La justicia es una protesta racional contra la violencia, contra el instinto egoísta y contra la avaricia pleonéxica [...] ella es a su manera la revancha muda, sobrenatural y tarde o temprano ineluctable del vencido”³². Sin embargo, por racional que sea, justicia y amor (caridad) deben ir de la mano: “La justicia es a la caridad como el negativo al positivo o como lo cerrado a lo abierto; como el sentido común conservador a la invención creadora o como el talento al genio. La justicia anula la usurpación, neutraliza los excesos, nivela los desniveles. La injusticia es su materia y su alimento”³³. No puede, por tanto, haber justicia sin amor y éste

28 MacIntyre, *Quelle justice?*, 214.

29 MacIntyre, *Quelle justice?*, 222.

30 Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, 49.

31 Vladimir Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*. Vol. 2 (París: Flammarion, 1986).

32 Jankélévitch, *Les vertus*, 57.

33 Jankélévitch, *Les vertus*, 136.

sin aquélla. Parece querer apuntar el autor que el *logos* debe hacerse acompañar por la pasión. Este tema fue objeto de amplias y acaloradas discusiones en la filosofía moral inglesa: unos defendiendo firmemente la racionalidad (John Locke, por ejemplo), otros otorgándole un lugar esencial a los sentimientos (David Hume)³⁴.

Queda claro que, como hemos visto de manera sucinta y quizás también un tanto atrevida en las páginas que preceden, independientemente de la necesaria e inseparable relación entre la razón y la pasión, la justicia es comprendida como regulación de las relaciones entre los seres humanos. La apreciación de Aldo Leopold sobre la ética es, por tanto, válida y oportuna, no existe una ética que “haga pasar al *Homo sapiens* del rol de conquistador de la comunidad-tierra al de miembro y ciudadano al mismo nivel que los demás de esta comunidad [...]. La ética de la tierra amplía las fronteras de la comunidad de manera que se incluya en ella el suelo, el agua, las plantas y los animales”³⁵. Una ética ambiental³⁶ que tenga en cuenta este aspecto es, por tanto, una urgencia.

La ética ambiental con la que soñaba A. Leopold incluye, por supuesto, la justicia que quisiéramos llamar ahora “ecológica”, a distinguir de la “justicia ambiental”. Entendemos aquí por “justicia ecológica” el reconocimiento de los seres no humanos como sujetos de derecho y su protección independientemente de los derechos humanos. La justicia ambiental, en cambio, coloca al ser

34 “La moral es más un asunto de sentimientos que de juicio”, afirmaba. David Hume, *Traité de la nature humaine* (París: Aubier, 1973), 240.

35 Leopold, *Almanach*, 258-259.

36 La real necesidad de una ética ambiental fue objeto de un interesante artículo escrito por el filósofo neozelandés Richard Sylvain Routhley, “Is There a Need for a New Environmental Ethic?”, *Philosophy and Science: Morality and Culture; Technology and Man* (1973), 205-210. En este ensayo utilizamos la versión francesa Richard Sylvain Routhley, “A-t-on besoin d’une éthique environnementale?”, en *Ethique de l’environnement. Nature, valeur, respect*, ed. por Hicham-Stéphane Afeissa (París: Vrin, 2007), 31-49. Desde nuestra perspectiva, de acuerdo con el autor citado, no se trata de crear una nueva ética, sino de cambiar radical y profundamente los principios que rigen la ética occidental que predomina, sobre todo la premisa antropocéntrica que “ha viciado la reflexión moral en el pasado” (Afeissa, *Ethique de l’environnement*, 96), permitiendo que los temas álgidos y candentes de la actualidad sean abordados desde una perspectiva más holista y menos antropocéntrica.

humano como único sujeto de derecho y está contemplada en los Derechos Humanos, por lo que es una noción estrictamente antropocéntrica, tanto como la de “justicia climática”; ambas promueven la protección de la naturaleza en función del bienestar exclusivo del ser humano. Los seres no humanos son objetos al servicio de la comunidad humana. La justicia ecológica, por su parte, hunde sus raíces en el paradigma biocéntrico, el cual refiere a los derechos intrínsecos de los seres no humanos. Esta precisión es esencial³⁷. Retomemos, brevemente, algunos elementos de esta discusión.

¿Tienen, sí o no y por qué, un valor intrínseco los seres no humanos? Este es el núcleo de la querrela. Si no lo tienen, entonces tendríamos que decir que los seres no humanos son objetos al servicio de los humanos y no pueden ser acreedores de un derecho. Si, por el contrario, “valen” tanto como los seres humanos, entonces deben ser considerados como sujetos de derecho.

En el artículo citado de Routhley, publicado en 1973, el filósofo está convencido de la inutilidad de pensar en una nueva ética que algunos llaman ambiental, porque “no existe una ética única que haya sido defendida de principio a fin por la civilización occidental”³⁸. Si una ética ambiental requiriera ser creada, entonces también debería pensarse en otras en función de los problemas que surjan, por ejemplo, una ética que regule el infanticidio, otra para los derechos de las mujeres, una para normar el delicado problema de las drogas, etc. Lo que corresponde, según Routhley, no es fundar una nueva ética, sino efectuar cambios a nivel de la meta-teoría, lo que quiere decir preguntarse por el fundamento del derecho. Deberíamos, asegura el autor, “someter a un vasto examen los derechos de los hombres [...] considerados en su relación con los animales y el medio natural, examen que se inspiraría en la radicalidad con la que la situación de los esclavos, no hace tanto tiempo, fue reevaluada”³⁹. No basta con reconocer que los seres humanos están

37 Mayores detalles los aporta Edwin Cruz Rodríguez en su artículo “Justicia ambiental, justicia ecológica y diálogo intercultural”, *Elementos* 105 (2017), 9-16.

38 Routhley, “A-t-on besoin”, 34.

39 Routhley, “A-t-on besoin”, 47.

investidos de derechos para concluir que todo ser viviente los tenga también. A la mayoría de los seres sensibles que no son personas no se les puede reconocer ningún derecho, afirma el autor. Eso no significa que las personas humanas no deban sostener relaciones morales adecuadas con los no humanos, mediante obligaciones, prohibiciones u otras limitaciones. Así las cosas, dado que los seres no humanos no son sujetos de derecho, todo parece indicar que para Routhley tampoco tienen un valor intrínseco como tal.

Para muchos autores⁴⁰, basta con tomar en consideración los intereses de las generaciones futuras para justificar la protección de los medios naturales. Por tanto, se cuida la naturaleza por respeto a los seres humanos. Esto es conocido como la “hipótesis de convergencia”, promovida, entre otros, por B. G. Norton⁴¹. Como Routhley, Norton piensa que los seres no humanos no tienen valor en sí, sino en función de la utilidad que aportan al ser humano y establece una clara distinción entre un antropocentrismo débil y otro fuerte. El primero pone el acento en la racionalidad de las acciones humanas y es suficiente para prescribir la explotación de la naturaleza. Según esta perspectiva, no cabe una justicia ecológica, sino una justicia ambiental.

El biocentrista P. W. Taylor piensa que los seres salvajes deben ser objeto de la preocupación y consideración de todos los agentes morales en virtud del hecho que son miembros de la comunidad de vida presente en la Tierra. Así, basta con ser miembro de esta comunidad para tener un valor intrínseco. Según Taylor, “su bien vale ‘prima facie’, debe ser preservado o promovido como un fin en sí mismo y por cuenta de la entidad que se considera”⁴². Como él, J. B. Callicot confirma el valor intrínseco de las entidades no humanas, sin embargo, su posición es más radical. En efecto, el valor

40 Las siguientes consideraciones fueron desarrolladas más ampliamente en Juan Carlos Valverde Campos, “De l’écologie à l’écosphie. L’intuition de Raimon Panikkar” (tesis doctoral, Universidad de Estrasburgo, 2016), 372ss.

41 Ver Bryan G. Norton, “L’éthique environnementale et l’anthropocentrisme faible”, en *Ethique de l’environnement*, 249-283.

42 Paul W. Taylor, “L’éthique du respect de la nature”, en *Ethique de l’environnement*, 118.

en sí pertenece a la naturaleza esencial o a la constitución de una cosa. Callicot desea acabar con la distinción cartesiana que coloca a unos como objetos y a otros como sujetos. Para este filósofo estadounidense, no existen sujetos deseantes ni objetos deseados. Las “cosas” deben ser respetadas y valorizadas en sí mismas.

Quienes defienden el valor intrínseco de los seres no humanos afirman que, para adaptarse, sobrevivir o reproducirse, las plantas y otros organismos despliegan mecanismos o estrategias que muestran con claridad que tienen valor en sí. Para Holmes Rolston, una planta que se esfuerza por existir y hace todo lo necesario para subsistir, muestra visiblemente que es un fin en sí misma, aunque no tenga una conciencia evidente de sí. Si bien sus propuestas parecieran coincidir con las de Callicot, es evidente que Rolston se mueve en el contexto de seres individuales y aislados. Callicot insiste en la importancia y el valor de la comunidad, por eso propone “valorar las especies, los ecosistemas, los océanos, la atmósfera, la biosfera”⁴³. Corine Pelluchon, filósofa feminista francesa, establece una relación estrecha con la vulnerabilidad: “La ética de la vulnerabilidad implica el reconocimiento del valor intrínseco de las entidades no humanas, lo que quiere decir que el hombre no es el único fin en sí”⁴⁴.

A todas luces, los últimos autores citados invitan a reflexionar en términos de justicia ecológica, es decir, a devolverle el lugar que les corresponde a los seres no humanos al lado de sus congéneres humanos. Notemos, sin embargo, que todos estos autores, defensores y detractores del valor intrínseco de las entidades no humanas, las consideran, sin embargo, de manera aislada. Para ellos, se debe respetar una planta por el valor que tiene en sí misma. El valor intrínseco forma parte de la esencia o de los atributos de todos los seres, de todos los individuos considerados de manera aislada. Quisiéramos dar un paso más allá. Es oportuno no solamente con-

43 J. B. Callicott, “La valeur intrinsèque dans la nature: une analyse métaéthique”, en *Éthique de l'environnement*, 219.

44 Corine Pelluchon, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature* (París: Cerf, 2011), 330.

siderar el valor individual de cuanto existe, sino, sobre todo, el valor en cuanto miembros de una comunidad de la que forman una parte esencial e inseparable. Los seres tienen un *valor relacional* que debe ser reconocido. La desaparición de uno solo afecta el todo. Todo esto tiene que ver, indudablemente, con la justicia ecológica.

En este ensayo reconocemos que los seres no humanos —que algunos llaman “naturaleza”— también tienen derechos. Los llamados “recursos naturales” no son posesión del ser humano, no existen en función de sus necesidades; todos los seres tienen un valor en sí que reconocemos y defendemos en función de su lugar en la comunidad de vida. Rechazamos la postura de la modernidad que declara que únicamente los seres humanos son agentes morales y, por tanto, sujetos de derecho. Estas afirmaciones con sus correspondientes prácticas son las que nos han llevado a la crisis en la que nos encontramos. Eduardo Gudynas expresa lo anterior así: “Al reconocer que los seres vivos y su soporte ambiental tienen valores propios más allá de la posible utilidad para los seres humanos, la Naturaleza se vuelve sujeto. Las implicaciones de ese cambio son muy amplias, y van desde el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derecho en los marcos legales, a la generación de nuevas obligaciones hacia ella (o por lo menos, nuevas fundamentaciones para los deberes con el entorno)”⁴⁵.

Hablar de la justicia ecológica implica hacer mención, inevitablemente, de la injusticia, ya evocada implícitamente en las líneas anteriores. Nuestra sociedad contemporánea es testigo de una doble desigualdad. Por un lado, desigualdad en cuanto a la protección del medio ambiente y de los seres que en él habitan y, por otro lado, desigualdad en el acceso a los llamados recursos naturales. Para Ascelrad, Mello y Bezerra: “La protección ambiental es desigual cuando la implementación de políticas ambientales —o la omisión de tales políticas ante la acción de las fuerzas del mercado— genera riesgos ambientales desproporcionados, intencionales o no intencionales, para los más carentes de recursos financieros y polí-

⁴⁵ Eduardo Gudynas, “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”, *Tabula Rasa* 13 (2010), 51.

ticos: los más pobres, los habitantes de áreas desvalorizadas y etnias marginalizadas. Si hay diferencia en los grados de exposición de las [diferentes] poblaciones a los males ambientales, eso no se debe a ninguna condición natural, determinación geográfica o casualidad histórica, sino a procesos sociales y políticos que distribuyen de forma desigual la protección ambiental”⁴⁶. El desarrollo promovido por las élites ha generado un abismo colosal e insalvable entre quienes tienen el poder y todos los demás, de ahí la expresión “racismo ambiental”. Hay injusticia ecológica por cuanto el desequilibrio producido por unos pocos afecta a la mayoría.

Ante tan abrumadora y angustiada situación, ¿qué palabra deben pronunciar las y los teólogos latinoamericanos?

3. Del quehacer teológico al quehacer teológico latinoamericano: La justicia ecológica en territorios olvidados

*Los movimientos sociales contemporáneos despliegan diversas formas de lucha, exigiendo el reconocimiento de sus territorios y el ejercicio de su territorialidad, que han sido negadas en el marco de la colonialidad y del colonialismo interno*⁴⁷.

No es necesario insistir demasiado, la teología que nació en los centros de formación occidentales, que se replicó y se replica aún en América Latina, está centrada en principios universales válidos para todos los tiempos y lugares. La perspectiva humanista que ha triunfado —netamente antropocéntrica y sobre todo androcéntrica—

46 Henri Ascelrad *et al.*, *O que é Justiça Ambiental* (Rio de Janeiro: Garamond, 2009), 115.

47 Pablo Mansilla Quiñones *et al.*, “Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur”, *Utopía y praxis latinoamericana* 86 (2019), 154.

coloca al ser humano en la cumbre de la vida, de manera que todo está a sus pies y a su servicio. El teólogo protestante Georges Casalis lo resume así: “La teología dominante, más allá de su color, se ha impuesto por que es, de hecho, la teología de la dominación [...]. Con todas sus pretensiones a la universalidad y a la perennidad, está enraizada en estructuras y prácticas sociales e históricas precisas”⁴⁸.

Para dar pasos hacia la resolución del problema que nos abruma se hace fundamental que el ser humano recupere su lugar en la comunidad de vida⁴⁹. Las teologías latinoamericanas harían bien en reformular estos postulados universalistas. Es urgente “decolonizar el imaginario teológico”.

Para conseguirlo, numerosos teólogos proponen hacer teología desde el presente, más específicamente desde el grito presente de los/as miles de perseguidos/as, amenazados/as, desaparecidos/as, silenciados/as de nuestro continente, es decir, desde el dolor de quien sufre la negación de su existencia, desde los y las pobres del presente, incluidos, ahora, los seres no humanos. Saber *escuchar los signos de los tiempos* fue la propuesta de Jon Sobrino presentada en Italia allá por 1989. Para este autor, el contexto es fundamental. En efecto, Sobrino habla desde “la situación concreta de El Salvador”⁵⁰, aunque precisa que sus propósitos son igualmente válidos para otros lugares en América Latina. El jesuita aclara que el que-hacer teológico del que habla toma en cuenta tanto la revelación y la fe cristianas como la “situación histórica”⁵¹ en un enriquecimiento recíproco. Implica, además, tres aspectos fundamentales; en primer lugar, requiere asumir como contenido de la teología la actual manifestación de Dios y la actual respuesta de la fe; en segundo lugar, concibe la teología como *intellectus amoris* y, finalmente, conlleva una precomprensión subjetiva (la opción por los pobres) y un lugar objetivo (el mundo de los pobres). Para Jon

48 Georges Casalis, *Les idées justes ne tombent pas du ciel* (Paris: Cerf, 1977), 26.

49 Tenemos claro que esto no es sencillo, implica una transformación radical que tiene que ver incluso con las estructuras sociales que sostienen a los individuos.

50 Jon Sobrino, “Hacer teología en América Latina”, *Theologica Xaveriana* 91 (1989).

51 Sobrino, “Hacer teología”, 139.

Sobrino, la teología no puede prescindir del presente porque es el lugar en el que se manifiesta Dios, es allí donde debe ser descubierto a través de los “signos de los tiempos”⁵². En síntesis, el presente, el aquí y el ahora, la actual situación de los pobres es el lugar desde el que se debe hacer una teología que sea liberadora. Con palabras conmovedoras, Jon Sobrino concluye su ponencia pronunciando palabras que siguen siendo válidas, incluso para el contexto de una ecoteología de la liberación:

Lo que más me preocupa, sin embargo, no es que la teología de la liberación sea atacada, sino que paulatinamente sea ignorada, sea considerada como una moda pasajera que no hay ya que tener en cuenta. Y lo que en verdad me asusta es que, tras el desinterés por la teología de la liberación, se ignore —con aparente buena conciencia— aquello que le dio origen: el espantoso sufrimiento de los seres humanos en el tercer mundo, mayoría de la humanidad. Si la teología de la liberación es limitada, corríjasela; pero, sobre todo, ayúdesela. A mí no me cabe ninguna duda de que la teología de la liberación sigue siendo sumamente necesaria y urgente. Creo que es también muy útil para el tercer mundo y para sacudir las teologías del primer mundo. Mi deseo personal es que las teologías de todos los mundos colaboren a hacer cada vez mejor una teología de la liberación que sirva para liberar a todos los mundos⁵³.

Raimon Panikkar, por su parte, también en una conferencia⁵⁴, opta por la imagen bíblica “muerte y resurrección” para hablar de la suerte de la teología. Hace un cierto tiempo, algunos teólogos anunciaron la muerte de Dios; sin embargo, dice el teólogo catalán, es la teología la que está “moribunda”, no tiene vida, está

52 Sobrino, “Hacer teología”, 140.

53 Sobrino, “Hacer teología”, 156.

54 Raimon Panikkar, “Mort i resurrecció de la Teologia”; aquí citamos la versión en español “Muerte y resurrección de la teología”, *Conferencia inaugural del curso 2002-2003 del Institut Superior de Ciències Religioses de Vic*.

“ausente de la sociedad”, no interesa por cuanto “se ha vuelto irrelevante para la vida pública”. En síntesis, reconoce que “hemos convertido a la filosofía y a la teología en unas especialidades sobre las que los expertos tal vez saben algo, pero de las que el pueblo en general puede permitirse el lujo de prescindir. Son irrelevantes. No me refiero a si las iglesias están vacías o no. O si la gente practica, entendiendo por práctica la asistencia a una serie de actos de culto. No hago ahora sociología, sino que únicamente señalo que los problemas fundamentales de la teología parecen intrascendentes para nuestro mundo”⁵⁵. Para Panikkar, la teología se ha desinteresado de lo que sucede en el presente de nuestra sociedad, sus problemas no parecen interesarle. La teología ha muerto; lo prueba el hecho que no tiene ni voz ni voto en asuntos culturales, menos aún en discusiones científicas. La conocida expresión *Philosophia ancilla Theologiae* dice bien lo que ha sucedido: la teología ha querido mandar y se ha colocado por encima de todo, ha confundido autoridad con poder. Para que la teología pueda resucitar debe prestar oídos atentos al nuevo contexto en el que vive. Panikkar lo sintetiza con estas palabras:

No nos hallamos en una época de cambio, sino en un cambio de época. Hace falta una transformación radical; si no, vamos hacia la catástrofe. No basta con cataplasmas o pequeñas reformas que tan sólo prolongan la agonía de un sistema intrínsecamente injusto. Si los cristianos, en cuanto comienzan a vislumbrarlo, no viven plenamente este misterio (que se revela en toda palabra auténtica), se convierten entonces también en responsables de la situación en que nos encontramos. Si vivimos en torres de marfil, anquilosados en nuestras pequeñas trifulcas, ¿cómo podemos atrevernos a hablar de un Dios que hace llover sobre justos e injustos y hace nacer el sol ante buenos y malos?, ¿de un Dios que parece que no discrimina, que no deja que se separe el trigo de la cizaña antes de tiempo? Para esto nos

55 Panikkar, “Muerte y resurrección de la teología”.

hace falta volver a la teología simbólica. Pero hay que abrirse al símbolo, hay que experimentarlo como símbolo; si no, no es símbolo. Toda palabra tiene una triple función: significa (contiene un concepto); pero tiene más de un sentido (contiene un símbolo) y, en tercer lugar, toda auténtica palabra es portadora de vida (contiene fuerza vital). Dicho más académicamente: toda palabra se puede traducir en un *texto*, pero, además, está dentro de un *contexto*. Ahora bien, no podemos captar su fuerza si no captamos el *pretexto* existencial de quien la dice⁵⁶.

María Clara Lucchetti gusta hablar de una “teología mística de ojos abiertos”⁵⁷, entendiendo por mística una actitud que permite “una visión nueva de toda la realidad”⁵⁸. Como Jon Sobrino, remite a los signos de la presencia de Dios en el mundo. Es allí donde debe estar la teología, ese es su lugar. Sostiene con firmeza que “la verdadera mirada sobre la realidad, por tanto, tiene que ser capaz de medirse con las víctimas del mal, de la injusticia y de la violencia en este mundo: el pobre, el enfermo, el infeliz, el marginado”⁵⁹; los seres no humanos, agregaríamos.

En fin, el quehacer teológico latinoamericano exige compromiso con la realidad, con el presente que nos acosa y nos cuestiona. En América Latina no hay teologías sin territorios; se reflexiona, se aprende, se desaprende, se vive, se actúa, se muere en y desde contextos precisos que invitan con urgencia a “levantarse”, a “despertar”; no hay lugar para la especulación porque la vida está siendo amenazada. Escuchar atentamente las voces negadas es una tarea urgente; la ecoteología debe devolver la existencia a los y las pobres de la tierra que exigen justicia. A los pueblos indígenas, despojados de sus territorios y de su identidad; a los afrodescendientes, reducidos a la esclavitud y a los prejuicios; a las mujeres, consideradas

56 Panikkar, “Muerte y resurrección de la teología”.

57 María Clara Lucchetti, “Desafíos y tareas de la teología en América Latina hoy”, *Theologica Xaveriana* 174 (2012), 412.

58 Lucchetti, “Desafíos”, 412.

59 Lucchetti, “Desafíos”, 413-414.

inferiores; a los agricultores y pescadores a quienes se les niega el pan ganado con sudor y lágrimas; pero también a las plantas y animales, montañas, ríos, aire, insectos y cuanto puebla nuestro planeta. Después de un prolongado tiempo de oscuridad que negó sus derechos, devienen ahora sujetos que deben ser respetados por su valor intrínseco y relacional. “La tierra se ha callado”⁶⁰, dice David Abram, porque hemos rehusado escucharla como se hace respetuosamente con cualquiera. No lo hemos hecho las personas, no lo ha hecho tampoco la teología. La teología latinoamericana ha olvidado levantar la voz y movilizar los cuerpos.

La justicia ecológica invita a escuchar con atención el clamor de la tierra que gime con dolores ya no de parto, sino de agonía⁶¹, pero, sobre todo, a comprometerse y a actuar con decisión y valentía. Sobre este asunto, la interculturalidad aporta luces que vale la pena mencionar. En efecto, consideramos dos posibles líneas de entrada. Por un lado, la interculturalidad “permitiría una labor de traducción de los distintos entramados de significado con que los diferentes grupos culturales revisten la naturaleza y se relacionan con ella”⁶², apunta Edwin Cruz Rodríguez. Así, el diálogo intercultural permite reconocer que existen muchas perspectivas relacionadas con la naturaleza, es decir, identifica diferentes formas de concebir la naturaleza que son, sin duda, una construcción social; varían, por lo tanto, de una cultura a otra. Los pueblos originarios de nuestro continente establecen una relación de igualdad y armonía con todos los seres y les consideran animados. Tienen alma⁶³ tanto los seres humanos como los animales, las plantas e incluso las piedras, las montañas y el agua. Esta visión particular no se encuentra en las poblaciones ciudadinas para quienes la naturaleza

60 David Abram, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens* (Paris: La Découverte, 2013).

61 Son las palabras que emplea Wolfram Dressler Moellenbruck en su artículo “La creación entera gime y sufre dolores de parto. Reflexiones alrededor de Romanos 8, 22”, *Ribla* 80 (2019), 168.

62 Edwin Cruz Rodríguez, “Justicia ambiental”, 14.

63 El lector interesado puede leer con provecho la obra de Rupert Sheldrake, *L'âme de la nature* (Paris: Albin Michel, 2001).

no es más que un simple recurso o un lugar de reposo. Por otro lado, la interculturalidad es comprendida como una acción (no como un sustantivo) que mueve a luchar por el reconocimiento de las identidades negadas⁶⁴. No se trata de reconocer simplemente la diversidad, de por sí valiosa; se trata de devolverle la vida a quienes les ha sido negada. Es, por tanto, una cuestión muy seria y delicada de la cual las teologías latinoamericanas deben ocuparse. La interculturalidad es un proceso continuo de recuperación de la identidad; descubre el valor propio de cuanto existe en el entramado de la comunidad de vida. Promover la justicia ecológica es, de esta manera, algo intrínseco a la interculturalidad. Todos los seres merecen respeto, no deben ser tratados como objetos (de consumo) en beneficio de la humanidad o de una porción de ésta, sino como sujetos plenos de derecho.

El diálogo intercultural conduce de manera imperiosa al reconocimiento de las responsabilidades. Es justo afirmar con fuerza que la crisis no es global, como no lo es la responsabilidad. Las relaciones asimétricas colocan a quienes menos contaminan como aquellos a quienes más afecta la crisis. Los países contaminantes extremadamente poderosos tienen los recursos suficientes para mitigar los efectos de la degradación ambiental. Las teologías latinoamericanas harían mal en no alzar la voz para reclamar una pronta y apremiante justicia ecológica.

4. Recomendemos para no concluir

En esta sinuosa travesía hemos realizado varios desplazamientos. En efecto, hemos sentido la necesidad de definir los alcances de la ya bien conocida crisis ecológica y de proponer una ética teleológica de las virtudes como compañera inseparable de la deontología, indispensables en nuestro contexto actual. Se hace igual-

64 Es la perspectiva de Catherine Walsh en “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, *Tabula Rasa* 9 (2008), 131-152.

mente imperioso pasar de la justicia ambiental y/o climática a la justicia ecológica, más vasta e incluyente. Los seres no humanos son miembros de la comunidad de vida, por tanto, su presencia es indispensable para el equilibrio del sistema. También ellos son plenamente sujetos de derecho. En fin, la teología universalista y excluyente que ha predominado en nuestro continente debe ceder el espacio a teologías locales e inclusivas, comprometidas con el reconocimiento de las identidades negadas. Esto significa que, las ecoteologías latinoamericanas no pueden renunciar a su naturaleza liberadora, a su compromiso con los territorios negados y usurpados, maltratados y despreciados, ignorados y olvidados. Las ecoteologías latinoamericanas no deben seguir siendo portavoces de los sin-voz; les corresponde, ante todo, crear espacios en los que se les reconoce, se les escucha y se lucha a su lado. La decolonización del imaginario teológico es inaplazable, so pena de permanecer en el sepulcro frío e insensible de la indiferencia y el desconocimiento.

Un nuevo modelo de civilización se abre camino, poco a poco, a nuestro lado, sin que llegue a ser percibido por la mayoría. El paso del *universo* al *pluriverso* se está haciendo realidad; en él caben todos los seres existentes y ocupan un lugar esencial e irremplazable. El pluriverso es la nueva comunidad de vida, multicolor, igual y diferente, inmanente y trascendente. Todos y todas son allí hermanos y hermanas, por eso ser responsable, cuidar del/a otro/a es una regla del corazón, es una tarea compartida.

Las ecoteologías latinoamericanas serán promotoras y defensoras de estos nuevos mundos posibles, oportunos y necesarios. La pasión, la intuición, la fe recuperan el lugar que les fue hurtado. En esos nuevos mundos, la pasión del corazón arderá al lado de la razón; el *logos* y la *sophia* estrechan sus manos para caminar juntos. Emerge una nueva comunidad de vida “de sangre y canto, de pasión y danza, de corazón y poesía”⁶⁵.

Las ecoteologías latinoamericanas reincorporarán a quienes se les negó un lugar en la fiesta de la vida; reconocerán sus territorios,

65 Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 2011), 260.

sus cuerpos, sus geografías, como parte esencial del Gran Cuerpo. La inmanente y trascendente materialidad se constituyen como el fundamento y el origen de la justicia ecológica.

Para concluir, recomencemos: si bien es cierto la crisis ecológica nos recuerda a todas y todos que somos miembros de una misma familia, la cual pasa antes que la adhesión religiosa, también quisiéramos agregar que la actitud correcta ante las injusticias ecológicas debe ser *protestante*⁶⁶; esto quiere decir que la conciencia responsable no puede no censurar, indignarse y sublevarse ante acciones cada vez más frecuentes de destrucción e irrespeto de la diversidad. *Protestar*, por tanto, contra un sistema excluyente y de muerte: “Nuestra Casa Común [...] vive permanentemente bajo una grave amenaza: el furor productivista y consumista [...]. Se trata del capitalismo vigente [que] por los efectos que produce en la naturaleza y en el equilibrio de la Tierra, se manifiesta indudablemente como enemigo de la vida”⁶⁷; *protestar* contra una teología inmóvil y estéril que se amolda al sistema y vive de él; *protestar* contra la indiferencia; *protestar* contra las injusticias que matan cientos de animales y convierten miles de hectáreas de bosque en desiertos estériles; *protestar* contra los gobiernos que anteponen el dinero a la vida; *protestar* para generar conciencia. *Protestar, siempre protestar*, como tarea profética de nuestro tiempo. La ocupación permanente de la ecoteología latinoamericana será siempre protestar para generar vida y vida en abundancia; en esto consiste la justicia ecológica.

66 Expresión utilizada por el teólogo protestante Gérard Siegwalt bajo forma de pregunta en *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création* (París: Cerf, 2015), 276ss.

67 Leonardo Boff, *Una ética de la madre Tierra. Cómo cuidar la Casa Común* (Madrid: Trotta, 2017), 99.

Bibliografía citada

- Abram, David. *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*. París: La Découverte, 2013.
- Adler, Alfred. *Connaissance de l'homme*. París: Payot, 1976.
- Aristote. *Ethique à Nicomaque*. París: Vrin, 2012.
- Ascelrad, Henri, Cecília Campello Amaral Mello y Gustavo das Neves Bezerra. *O que é Justiça Ambiental*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- Aubert, Jean-Marie. *Morale Sociale pour notre temps*. París: Desclée, 1970.
- Augagneur, Floran y Jeanne Fagnani. "Présentation du dossier thématique "Enjeux environnementaux, protection sociale et inégalités sociales"", *Revue Française des affaires sociales* 160 (2015): 7-12.
- Baird Callicot, John. "La valeur intrinsèque dans la nature: une analyse métaéthique". En *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, dirigido por Hicham-Stéphane Afeissa, 187-225. París: Vrin, 2007.
- Baird Callicot, John. *Ethique de la terre*. Marseille: Wildproject, 2010.
- Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 2011.
- Boff, Leonardo. *Una ética de la madre tierra. Cómo cuidar la Casa Común*. Madrid: Trotta, 2017.
- Bourg, Dominique. *Inventer la démocratie du XXI^e siècle. L'Assemblée citoyenne du futur*. Lonrai: Les liens qui libèrent, 2017.
- Casalis, Georges. *Les idées justes ne tombent pas du ciel*. París: Cerf, 1977.
- Cruz Rodríguez, Edwin. "Justicia ambiental, justicia ecológica y diálogo intercultural", *Elementos* 105 (2017): 9-16.
- Dressler Moellenbruck, Wolfram. "La creación entera gine y sufre dolores de parto. Reflexiones alrededor de Romanos 8, 22", *Capa* 80, n.º 2 (2019). <https://www.centrobiblioquito.org/images/ribla/80.pdf>
- Freidenberg Andrés, Flavia y Camilo Saavedra Herrera. "La democracia en América Latina". *Revista Derecho Electoral* 30 (2020): 1-42. https://doi.org/10.35242/RDE_2020_30_1
- Gauchet, Marcel. *La démocratie contre elle même*. París: Gallimard, 2002.

- Gauchet, Marcel. *La démocratie d'une crise à l'autre*. Nantes: Cécile De-
faut, 2007.
- Gauchet, Marcel. *La religion dans la démocratie*. París: Gallimard, 1998.
- Gauchet, Marcel. *L'avènement de la démocratie. Vol. I. La révolution mo-
derne*. París: Gallimard, 2007.
- Gauchet, Marcel. *L'avènement de la démocratie. Vol. II. La crise du libéra-
lisme*. París: Gallimard, 2007.
- Gauchet, Marcel. *L'avènement de la démocratie. Vols. III. A l'épreuve des
totalitarismes 1914-1974*. París: Gallimard, 2010.
- Gauchet, Marcel. *L'avènement de la démocratie, I: La révolution moderne*.
París: Gallimard, 2007.
- Gudynas, Eduardo. “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos
de la naturaleza y justicia ecológica”, *Tabula Rasa* 13 (2010): 45-71.
- Hume, David. *Traité de la nature humaine*. París: Aubier, 1973.
- Jankélévitch, Vladimir. *Les vertus et l'amour*. Vol. 2. París: Flammarion,
1986.
- Kant, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des moeurs*. París: Ha-
chette, 1904.
- Larrère, Catherine. *Les inégalités environnementales*. París: Puf, 2017.
- Larrère, Catherine y Raphaël Larrère. *Penser et agir avec la nature. Une
enquête philosophique*. París: La Découverte, 2015.
- Leopold, Aldo. *Almanach d'un comté des sables*. París: Flammarion, 2000.
- Lucchetti, María Clara. “Desafíos y tareas de la teología en América Lati-
na hoy”, *Theologica Xaveriana* 62, n.º 174 (2012): 399-432.
- MacIntyre, Alasdair. *Quelle justice? Quelle rationalité?* París: Puf, 1993.
- Mansilla Quiñones, Pablo, José Quintero Weir y Andrés Moreira-Mu-
ñoz. “Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio
como sustantivo crítico en las epistemologías del Sur”, *Utopía y praxis
latinoamericana* 24, n.º 86 (2019): 148-161. [https://doi.org/10.5281/
zenodo.3370675](https://doi.org/10.5281/zenodo.3370675)
- Martínez Alier, Joan. *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflits
environnementaux dans le monde*. París: Les petit matins, 2014.

- Naess, Arnae. *Ecologie, communauté et style de vie*. Bellevaux: Dehors, 2013.
- Norton, Bryan G. “L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible”. En *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, editado por Hicham-Stéphane Afeissa, 249-283. París: Vrin, 2007.
- Panikkar, Raimon. “Mort i resurrecció de la Teologia”. *Conferencia inaugural del curso 2002-2003 del Institut Superior de Ciències Religioses de Vic*, <https://www.servicioskoinonia.org/relat/367.htm>
- Pascal, Blaise. *Pensées*. París: Rombaldi, 1943.
- Corine Pelluchon. *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. París: Cerf, 2011.
- Pinckaers, Servais. *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*. París: Cerf, 1990.
- Rawls, John. *Théorie de la justice*. París: Seuil, 1997.
- Riechmann, Jorge. *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: La Catarata, 2000.
- Routhley, Richard Sylvain. “A-t-on besoin d'une éthique environnementale?” En *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, editado por Hicham-Stéphane Afeissa, 31-49. París: Vrin, 2007.
- Routhley, Richard Sylvain. “Is There a Need for a New Environmental Ethic?”, *Philosophy and Science: Morality and Culture; Technology and Man* (1973): 205-210.
- Sheldrake, Rupert. *L'âme de la nature*. París: Albin Michel, 2001.
- Siegwalt, Gérard. *Le défi scientifique. L'ébranlement de la civilisation moderne – l'université et la théologie – la sauvegarde de la création*. París: Cerf, 2015.
- Sobrinho, Jon. “Hacer teología en América Latina”, *Theologica Xaveriana* 91 (1989): <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22131>.
- Taylor, Paul W. “L'éthique du respect de la nature”. En *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, editado por Hicham-Stéphane Afeissa, 111-152. París: Vrin, 2007.
- Valverde Campos, Juan Carlos. “De l'écologie à l'écophilosophie. L'intuition de Raimon Panikkar”. Tesis doctoral. Universidad de Estrasburgo, 2016.

Walsh, Catherine. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, *Tabula Rasa* 9 (2008): 131-152.

Wohlleben, Peter. *La vida secreta de los árboles*. Barcelona: Obelisco, 2015.

Wohlleben, Peter. *Comprender a los árboles*. Barcelona: Obelisco, 2019.

La naturaleza como sujeto de la teología práctica

Pedro Pablo Achondo Moya

*Supongo que lo que en otros hombres es religión
en mí es amor por la naturaleza.*

H. D. Thoreau

(Diarios, 2 de enero de 1853)

*Tú te vas,
Pero quedan los árboles que sembraste,
Como quedan los árboles
Que antes ya sembraron otros.*

Monseñor Leonidas Proaño

(Riobamba, 4 de marzo de 1984)

1. Introducción

La teología práctica ha sido una de las expresiones de la teología que más caminos ha abierto desde el siglo XX. Esta publicación de la Universidad Bíblica Latinoamericana da cuenta de ello. Dicha riqueza se ha expresado de diversas maneras, prácticas, metodologías y ámbitos de incidencia; sin embargo, y es lo que intentaré desarrollar en este breve artículo, la llamada *naturaleza* ha sido uno de “los sujetos” que con mayor dificultad ha conseguido permear las estructuras de las Iglesias. Incluso, lo que es más preocupante, con mucha dificultad ha logrado mover los cimientos teóricos que sustentan el concepto de naturaleza y la manera en que el cristianismo —o las teologías, más bien— la han interpretado y comprendido.

Habría mucho que decir, pero en lo que respecta a este estudio nos focalizaremos en el camino andado por la teología práctica respecto de la naturaleza, algunos desafíos urgentes y, finalmente, posibilidades abiertas. Dicho eso, no realizaremos un estado del arte; sino más bien un análisis de lo que la teología práctica todavía puede aportar en su camino ético, político y epistémico respecto del ambiente.

2. La gran ausente

Hablar de “la naturaleza” no es cosa fácil. ¿A qué nos estamos refiriendo realmente? ¿A lo que la teología de la creación refería? ¿A las búsquedas de Teilhard de Chardin respecto del cosmos, el origen de la existencia y Dios? ¿Al Cristo Cósmico de Leonardo Boff? ¿A lo que la ciencia comenzó a denominar ecología a partir de Ernst Haeckel en el siglo XIX? ¿A todo ello? ¿O, más bien, al mundo vegetal y animal? ¿Al suelo, los minerales, el clima? ¿Al mundo de los hongos y las relaciones microscópicas? ¿Qué decimos cuando decimos “naturaleza”?

La situación ya es bastante compleja y podemos continuar desarrollando preguntas que de todas maneras podrían entrar en el amplísimo espectro de la “naturaleza”. Ya que esta puede ser abor-

dada desde alguna de las corrientes filosóficas principales que hemos recibido en Occidente o, por otro lado, aproximarnos a “las naturalezas” desde una perspectiva amerindia y decolonial. Venimos padeciendo una pandemia planetaria sin precedentes, asediados por un virus que continúa mutando y al parecer está lejos de retirarse o desaparecer. ¿Eso es también “naturaleza”?¹. Lo que nos parece fundamental es constatar que la teología práctica está lejos de responder a estas preguntas, precisamente por la falta de una teoría robusta. Más adelante veremos qué caminos se van abriendo.

Hoy, desde la Ciencias Sociales se habla mucho de los “giros”, el giro decolonial, el giro territorial, el giro afectivo, etc. En esa línea podríamos aventurar que desde la aparición de la Encíclica *Laudato Si’. Sobre el cuidado de la Casa Común* del Papa Francisco², en lo que compete al catolicismo, pero no solo a él, se ha ido produciendo muy lentamente un giro ecológico de la teología. Es claro que no de toda ella, ni tampoco de todas las “teologías prácticas”; de ahí que hoy se hable de la “Ecoteología” casi como una rama teológica en sí misma. Sabemos, también, que *Laudato Si’* llega tarde al debate ecológico y medioambiental, y también que llega tarde como insumo teológico y pastoral para las iglesias³. Ya a inicios de los años 90, el teólogo brasileño Leonardo Boff incursionaba en el “grito de la Tierra y el grito de los pobres”⁴ y podemos retrotraernos mucho más a su reflexión en torno a Francisco de Asís⁵ o las intuiciones cristológicas ligadas a la “naturaleza”⁶. La teología en

-
- 1 Pedro Pablo Achondo, “Amistad interespecie. Repensando las relaciones entre lo humano y otras formas de vida”, *Revista Christus* 834, n.º 78 (2021): 13-18.
 - 2 Francisco, «Carta Encíclica *Laudato Si’* sobre el cuidado de la casa común» (2015).
 - 3 Pedro Pablo Achondo, “Ecoteología en el Antropoceno: alerces y humanos en los territorios del sur de Chile”, en *Conversión ecológica. Hacia un compromiso con la ecología*, ed. por Verónica Figueroa Clerici, 49-61 (Salta: Ediciones Universidad Católica de Salta, 2022).
 - 4 Leonardo Boff, *La dignidad de la Tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma* (Madrid: Trotta, 1993); *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta, 1996).
 - 5 Leonardo Boff, *San Francisco de Asís* (Santander: Sal Terrae, 1981).
 - 6 Leonardo Boff, *Evangelio del Cristo cósmico: hacia una nueva conciencia planetaria* (Madrid: Trotta, 1971).

el norte también hacía sus incursiones con Thomas Berry⁷, entre otros y otras teólogas.

Pese a lo anterior, la “naturaleza” o, mejor dicho, “las naturalezas”, continuaban siendo un sujeto marginal para los estudios teológicos, mientras que las Ciencias Sociales y la Filosofía corría a pasos agigantados a su lado⁸. Parece ser que la teología descansaba demasiado tranquila en las aguas de una filosofía de corte escolástico y de raíz platónica y/o aristotélica. Si bien la influencia de la filosofía hermenéutica (Paul Ricoeur), la ética de la alteridad (Emmanuel Lévinas) y la fenomenología (Edmund Husserl y Michel Henry) lograban entrar en la reflexión teológica, por un lado; y la filosofía política alemana de raigambre judía (Walter Benjamin, Theodor Adorno, Franz Rosenzweig, Hans Jonas, entre otros) hacía lo suyo, los “sujetos naturalezas” continuaban ausentes de los principales debates teológicos.

La Teología de la Liberación, movimiento teológico-pastoral mucho más amplio que la reflexión académica y la producción científica y eminentemente ligado a la praxis, tampoco se vio inmediatamente interpelada por temáticas socioambientales. “Las naturalezas” seguían siendo una preocupación de segundo orden respecto de las injusticias sociales y el hambre de millares de seres humanos.

3. Praxis antes que teoría

Cuando hablamos de teología práctica debemos hacer una salvedad. Ella es sobre todo una reflexión teológica de la praxis, de la acción, de las prácticas, luchas y quehaceres de las comunidades y sus ansias de vida digna⁹. Es decir, la teología práctica no es una especie

7 Thomas Berry y Brian Swimme, *The Universe Story. From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era, A Celebration of the Unfolding of the Cosmos* (New York: Harper One, 1994).

8 Achondo, Pedro Pablo. “Hacia una ecoteología crítica y lúcida”. *Religión e Incidencia Pública* 7 (2019): 11-31; “Ecoteología en el Antropoceno”.

9 Puede verse el trabajo de Roberto Zwelsch, “Teología Práctica desde una perspectiva latinoamericana y caribeña”. *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): 69-98.

de disciplina anexa a lo que sería una “teología teórica” o especulativa. No se trata de eso. La teología práctica, y en esto la Teología de la Liberación y la teología política alemana fueron muy claras –sobre todo la primera–, consiste en sistematizar teológicamente las acciones, resistencias y esperanzas del pueblo de Dios. En ese sentido es teología con todas sus letras. Más aun, haciendo nuestras las palabras que dijera el filósofo francés Emmanuel Lévinas¹⁰ sobre la ética como filosofía primera, habría que decir que *la teología práctica es teología primera*. Lo que prima, lo importante, es que el Pueblo viva.

En este sentido, cuando hablamos de la “irrupción de las naturalezas” en la teología práctica debemos, antes que todo, ir a la praxis. Es allí donde se lleva “haciendo teología” desde hace siglos. En cada lucha socioambiental, en cada organización en busca de la defensa de los territorios. En cada esperanza animada por la fe cuando los derechos de las comunidades ligadas a “la naturaleza” se han visto pisoteados se está haciendo teología. De esta forma, podemos afirmar que la praxis socioambiental ha antecedido desde hace décadas a la reflexión teológica sistemática.

Han sido los ritos, las prácticas, los gestos simbólicos, las fiestas, las celebraciones, los sacramentales y la orgánica comunitaria la que antecedió el camino de lo que hoy denominamos teología práctica. Allí, en los territorios, ya se defendía el río y se celebraba la tierra. Allí, en los valles, se estaba aprendiendo de la espiritualidad inscrita en “las naturalezas” y se formaba en una sabiduría distinta, llena de otros ritmos y de otros procesos.

Entonces, cuando hablamos de “las naturalezas” como sujetos de la teología práctica es necesario ir a mirar las luchas y resistencias del pueblo y comunidades sencillas. Es un acto de justicia volver la mirada sobre los pueblos originarios y las culturas subyugadas desde hace siglos. Allí hay mucha teología ligada a “la naturaleza”. Desde el sufrimiento de las comunidades y sus territorios se ha construido esperanza, se ha narrado el amor y se ha descubierto la fe.

10 Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 2002).

Los cristianismos ligados a la naturaleza poseen rostro¹¹, están impregnados de prácticas que tienen que ver con la tierra, el agua, los montes y bosques. Lejos de la tajante división del sujeto moderno y la vida en las urbes, las ruralidades –pero no solo ellas– han ido impregnando de un tono especial el seguimiento de Jesús y la praxis del Reino. Lamentablemente en muchísimos casos la uniformidad ritual, una rígida doctrina moral y una jerarquía eclesial impositiva y colonialista, terminaron por opacar, invisibilizar e incluso eliminar esos otros rostros situados y contextuales del cristianismo.

Hoy la teología práctica que se entiende ligada a “las naturalezas” continúa luchando y organizándose en comunidades de esperanza y resistencia. Es posible encontrar una serie de organizaciones ligadas a colectivos socioambientales y defensas territoriales. Sin embargo, aspectos celebrativos, simbólicos y rituales son más escasos. El proceso amplio del Sínodo para la Amazonía¹² ha visibilizado caminos alternativos para un cristianismo de rostro plural, intercultural, con una profunda matriz ecológica (ecología integral). Con todo, una mirada crítica desde la teología práctica daría cuenta de que hacen falta otras dimensiones sobre “las naturalezas” para que, efectivamente, emerja un *sujeto nuevo* para bien de la vida de las comunidades y del planeta en su conjunto¹³.

4. Ampliando los horizontes

La reflexión sobre “las naturalezas” es sumamente interesante y actual. Las ciencias humanas críticas al antropocentrismo, la filosofía, los feminismos y el pensamiento decolonial nos han ayudado a

11 Puede verse mi trabajo con las comunidades quilombolas en las inmediaciones de Belo Horizonte, Brasil. Allí, compartiendo la vida, la praxis y la fiesta fue posible conocer otro rostro del cristianismo, mucho más híbrido, familiar y vinculado a “la naturaleza”. Pedro Pablo Achondo, “Lamento, narrativa mistagógica na liturgia do Congado”, *Revista Atualização* 336-337 (2009): 3-34.

12 Francisco, “Exhortación Apostólica Postsinodal *Querida Amazonia*” (2020).

13 Achondo, “Hacia una ecoteología crítica y lúcida”.

mirar otras cosas que el cristianismo o no estaba viendo o no quería ver. Autores como Feliz Guattari ya hablan de las “tres ecologías”¹⁴, o críticos como el filósofo inglés Timothy Morton de una “ecología sin naturaleza”¹⁵. Autoras como la filósofa italiana Rosi Braidotti amplían la idea de “naturaleza” a otros campos como el de la tecnología¹⁶. La filosofía feminista Donna Haraway fue sumamente lúcida al desmontar una idea de “naturaleza” profundamente sesgada, definida y apropiada por una cultura única o un régimen heteronormado y patriarcal. Cultura, a su vez, vinculada a la construcción del “nuevo mundo” y la modernidad colonial y capitalista¹⁷.

Es decir, y sin querer atiborrar de autores y autoras, lo que justamente comienza a hacer crisis es la concepción de “naturaleza”, y las distintas vertientes de pensamiento han ido desarrollando otras maneras de comprender aquello que nos rodea y con lo cual los humanos interactuamos y hacemos mundo partiendo por cuestionar la dicotomía entre *naturaleza* y *cultura*. En ello los trabajos del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro¹⁸ son ejemplares. No habría algo como una naturaleza externa a las sociedades humanas ni tampoco la cultura sería algo eminentemente propio de los humanos. Así como hay multiculturalismos hay también multinaturalismos. La “naturaleza” no es algo que se conjuge en singular, y por eso hemos usado aquí el plural, pero ni siquiera es algo que esté fuera de lo humano. *Somos naturaleza(s)* y como tal(es) compartimos una serie de procesos, componentes, ciclos, necesidades y fines.

14 Félix Guattari, *Las tres ecologías* (Madrid: Pre-Textos, 2017).

15 Timothy Morton, *La pensée écologique* (Paris: Zulma Essais, 2019).

16 Rosi Braidotti, *El conocimiento posthumano* (Madrid: Gedisa, 2020); *Posthuman Feminism* (Cambridge: Polity Press, 2022).

17 Donna Haraway, *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza* (Valencia: Cátedra, 1995); *When species meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008); *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene* (Durham/London: Duke University Press, 2016).

18 Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales* (Madrid: Ktaz Barpal, 2010); *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio* (Buenos Aires: Tinta Límón, 2013).

De ahí que la teología práctica deba ella también hacer una revisión profunda de los conceptos con los que piensa e interpreta la realidad. ¿Es posible seguir hablando de “la naturaleza”? Y ¿de la naturaleza “como sujeto” de la teología? Si no es así, ¿cómo referirnos a lo que no pertenece al ámbito de lo humano? No cabe duda de que aquí no hay una última palabra. Como ya se dijo, el debate contemporáneo sobre las naturalezas es muy actual y nos va a llevar tiempo encontrar mejores conceptos para decir algo que está todavía muy arraigado en el imaginario de los pueblos. Sin embargo, a la teología le viene bien ampliar sus horizontes teóricos, conceptuales y epistemológicos para atender otras corrientes de pensamiento, otras formas de comprender *el mundo*.

La teología práctica de a poco va asumiendo otras maneras de referirse al ambiente, al medioambiente, al mundo no humano y a los territorios. Por ejemplo, hablar de lo otro-que-humano o lo más-que-humano¹⁹ o comprender el entorno como la tríada *zoe-geo-tecno*²⁰ para dar cuenta de que siempre hay mediaciones tecnológicas implicadas en las relaciones que vamos construyendo, o que la vida (*zoe*) nunca está separada del suelo, del territorio y el planeta (*geo*). O, por otro lado, comprender que somos un cúmulo de *historias*²¹ donde ni la separación sujeto-objeto hace sentido. Comprendernos y situarnos en la gran malla de la vida²², como cohabitantes de una realidad multiforme, plural y diversa. O incluso pensar la realidad como materia vibrante²³, donde todos los humanos y otros-que-humanos somos materialidades que interactuamos y nos afectamos mutuamente. ¿Acaso no se amplía de inmediato el horizonte de la teología práctica a partir de estas intuiciones?

19 Haraway, *Staying with the trouble*.

20 Braidotti, *Posthuman Feminism*.

21 Karen Barad, “Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter”, *Signs* 28 (2003): 801-831.

22 Morton, *La pensée écologique*; Enrique Leff, *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental* (México: Siglo XXI, 2018).

23 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010).

La ecoteología en América Latina goza de buena salud con interesantes trabajos en Chile, de Román Guridi²⁴ y Arianne van Anandel²⁵, en Perú, Bolivia (Tania Ávila), Brasil, vinculados a la Amazonía, al altiplano, pero sobre todo aportando “desde” las comunidades y codo a codo junto a las luchas socioambientales y búsquedas por un buen vivir y una real encarnación de la ecología integral.

5. Un camino aún por andar

Para ir cerrando me gustaría presentar algunos desafíos concretos para el futuro desarrollo de la ecoteología práctica en América Latina. Quisiera continuar una reflexión ya comenzada en trabajos anteriores²⁶ en los cuales afirmaba la importancia de cinco “funciones” para una ecoteología lúcida y con incidencia: la función crítica, la función reflexiva, la función ética, la función profética y la función teologal²⁷; y otros trabajos donde he ido desarrollando la idea de una teología e *Iglesia híbrida* cuyos fundamentos son profundamente ecológicos²⁸. La idea de lo híbrido es muy sugerente y permite tomar distancia de ciertos nudos teóricos demasiado enquistados en la teología, como por ejemplo la noción de “naturaleza”. Es desde la realidad misma que algunas categorías cartesianas o conceptualizaciones excesivamente rígidas, geométricas podríamos decir, se caen a pedazos. “Las naturalezas” se nos presentan como flujos, y en tanto fluidas, llenas de movimientos y metamorfosis. El *ambiente* que es mucho más que un *medio*, se nos presenta como un cúmulo de afectos y temporalidades entrecruzadas. Hay imbr-

24 Román Guridi, *Ecoteología. Hacia un nuevo estilo de vida* (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2018).

25 Arianne van Anandel, *Teología en movimiento. Ensayos eco-teológicos y feministas para tiempos de cambio* (Miami: Juanuno1, 2021).

26 Achondo, “Hacia una ecoteología crítica y lúcida”; *Una Iglesia híbrida. Aproximación a las comunidades de Jesús* (Santiago: San Pablo, 2020).

27 Achondo, “Hacia una ecoteología crítica y lúcida”.

28 Pedro Pablo Achondo, “Una Iglesia Híbrida: polifonía y mixtura en la comunidad de Jesús”, *Anales de teología UCSC* 21, n.º 1 (2019): 109-130; *Una Iglesia híbrida*.

caciones constantes de especies, ciclos y climas. Todo confluye y se mueve, todo cambia y muta. De ahí que lo híbrido me permita, por un lado, salir del ámbito meramente humano-cultural (como podría aludir la noción de mestizaje); y, por otro lado, ampliar el ámbito meramente religioso (como podría aludir la noción de sincretismo) o de aspectos organizativos. Lo híbrido sugiere la mezcla, la mezcla que genera nuevas mezclas, la mezcla que deviene en otras mezclas. Lo híbrido alude a la polifonía de las mixturas²⁹. Es el movimiento de fecundidad y creatividad tan propio del mundo que nos rodea. Lo híbrido da cuenta de aquello que hemos catalogado como “naturalezas”. Somos todos mezclas de otras especies, el aire que respiramos viene de otros y va a otros³⁰.

Continuando estas reflexiones y funciones de una ecoteología latinoamericana habría que decir dos cosas, más bien preguntarnos dos cosas: ¿Qué perspectivas posee una teología ecológica en razón de nuestros pueblos y su sobrevivencia? Y segundo ¿Qué aspectos de lo ya presentado podrían ser incorporados en la ecoteología y qué consecuencias puede tener ello para la vida de fe?

Sobre lo primero. No nos olvidemos que vivimos una crisis climática de magnitudes insospechadas. Se nos advierte de una sexta extinción masiva de especies ya en curso, sabemos del aumento de los deshielos y los desastres que van ocurriendo, cada vez con más periodicidad vinculados al clima y sus cambios bruscos y fuera de lo común. Desplazados y refugiados climáticos, crisis hídrica y megasequías. Son muchísimos los aspectos que el calentamiento global va tomando y las maneras en que va afectando la vida en el planeta. Toda la vida. Hemos conceptualizado esta época de crisis en términos del Antropoceno/Capitaloceno. Mientras tanto las promesas e ilusiones de la modernidad siguen operando a destajo y se defienden como manotazos de ahogados con consignas de transición energética³¹ y capitalismo verde. El camino es difícil, y en el intertanto las

29 Achondo, “Una Iglesia Híbrida”.

30 Emanuele Coccia, *Metamorfosis* (Buenos Aires: Cactus, 2021).

31 Jean-Baptiste Vidalou, *Ser bosques. Emboscarse, habitar y resistir en los territorios en lucha* (Madrid: Errata naturae, 2020).

comunidades empobrecidas continúan padeciendo y sufriendo las consecuencias. Territorios sacrificados como costo de un crecimiento económico extractivista cuyos beneficios jamás han significado algo para las y los empobrecidos. Se nos habla de colapso, de crisis, de haber cruzado los límites del planeta. Ante esta realidad, ¿qué lugar le cabe a una teología que busca pensar el ambiente y buscar caminos de futuro? ¿Qué palabra *-logos-* de Dios puede posibilitar la esperanza y un cambio de rumbo estructural y profundo para nuevas maneras de vivir y habitar? Creo que estas son las preguntas que una teología práctica ecológica debe plantearse.

En este sentido me gustaría proponer algunas pistas para caminos posibles. Además de las funciones ya insinuadas, la ecoteología no debe renunciar a su *rol profético* y mantenerse en pie de resistencia contra todo lo que sigue atentando a la vida. Y aquí la vida, insistimos, no es solo la vida humana. Hablamos de territorios, ecosistemas, entramados de vida, ecologías afectivas. La teología y, sobre todo, los y las teólogos que se sientan invitados e invitadas a incorporarse (hacerse cuerpos) en esta corriente de fecundidad y resistencia, tienen que asumir una cuota de riesgo y comprometerse en las luchas socioambientales del pueblo. Y vale la pena recalcar que no se trata de asumir cualquier lucha, sino aquellas que afectan con mayor urgencia a las comunidades y territorios. La ecoteología en América Latina es una cuestión de sobrevivencia y permanencia. Por eso una segunda dimensión fundamental será la *creatividad*. En el marco de la crisis climática, la ecoteología puede y debe constituirse en un laboratorio de futuro³². Permítanme citar lo que desarrollaba en “Iglesia híbrida” respecto a este tema:

La eco-Iglesia en la Abya-Yala vive una conversión a la tierra, una transformación de su matriz greco-latina a una matriz amerindia. Desde su matriz judeo-helenística va integrando y asumiendo su propia matriz indo-africana. Sin olvidar las raíces ni despreciar lo antiguo, debe, sin dudas, propiciar el encuentro

32 Achondo, *Una Iglesia híbrida*, 94-109.

intercultural. Dicho en lenguaje creyente, encarnarse: hacerse carne en esa carne. El universo simbólico no es solo un agregado, pues posee también elementos éticos y una praxis distinta que la recibida. Tampoco se trata de simplemente revestirse de otro ropaje. Toda cultura es imperfecta y necesitada de conversión y crecimiento. A la luz de Cristo y de su Espíritu, la eco-Iglesia debe ser laboratorio de futuro, lugar de encuentro y transformación constante, como el ciclo del agua o del azufre³³.

Y un poco más adelante,

Un eco-cristianismo del sur asumirá la causa de la justicia ecológica. Tanto la ecología política como el activismo de los movimientos populares ligados a los conflictos medioambientales instan a levantar la voz. La mega minería, la industria forestal, la privatización del agua, la intervención de la selva amazónica, el deshielo de glaciares milenarios, la modificación del hábitat natural con fines comerciales, son algunos de los problemas urgentes de nuestro continente. Ya la Carta de la Tierra (2000), bastante antes de que la encíclica del papa Francisco sobre el Cuidado de la Casa Común (*Laudato Si'*, 2015), instaba a la práctica de la justicia ambiental³⁴.

En ese sentido, la ecoteología en América Latina se constituye en un *locus* de nuevas prácticas, ritualidades, hábitos y organizaciones comunitarias (multiespecie). Propone un universo simbólico más ligado a la tierra, sin perder lo propio de la Tradición. Por el contrario, acoge la riqueza de Abya-Yala y sus pueblos y culturas para aprender y generar nuevos ámbitos de encuentro y prácticas. No exageramos al decir que el futuro del cristianismo y las iglesias se encuentra más ligado a esta conversión ecológica integral que a las prácticas ya tradicionales, léase liturgias, catequesis y sacra-

33 Achondo, *Una Iglesia híbrida*, 101.

34 Achondo, *Una Iglesia híbrida*, 103.

mentos, de nuestras comunidades y parroquias. Las estructuras eclesiales, con ayuda de esta mirada ecoteológica, pueden ir dando pasos de transformación profunda, acogiendo miradas más amorosas, cuidadosas y esperanzadoras (REPAM) del ambiente y de los futuros de coexistencia.

Sobre lo segundo. Ante esta interrogante me apoyo en dos autores, Rosi Braidotti³⁵ y Evando Nascimento³⁶, que de forma muy sugerente y sin provenir del mundo creyente, aportan intuiciones y posibilidades para que la propia ecoteología indo-afro-latinoamericana pueda también dar pasos más profundos a nivel conceptual y teórico. Esto último es importante ya que, como dijimos al inicio del texto, uno de los vacíos más grandes o, para decirlo propositivamente, uno de los desafíos mayores consiste en robustecer la matriz epistemológica que acompaña la praxis socioambiental. Esto es, conceptos que efectivamente nos ayuden a entender, desde la fe, que es eso de “las naturalezas”, cómo relacionarnos con “el mundo” no humano y en qué medida podemos ir avanzando en un cristianismo más ecológico y *re-ligado* con todo lo viviente.

Con la filósofa italiana radicada en Holanda, Rosi Braidotti³⁷ constatamos una aseveración que no solo tiene que ver con el cristianismo, pero sin duda que le atañe, a saber, un antropocentrismo y un excesivo humanismo. Se trata de superar, al menos conceptualmente, al humano como Hombre y como *Anthropos*³⁸. De la mano del feminismo, Braidotti propone un nuevo materialismo comprendido como una filosofía de la inmanencia y de la realidad que asume la materialidad como vital, inteligente y auto-organizada³⁹. El apelativo de “vital” quiere decir que la vida no es ajena a las materialidades. Dicho de otra manera, la materia contiene vida y continúa el flujo de la vida. A partir de estas materialidades

35 Braidotti, *El conocimiento posthumano; Posthuman Feminism*.

36 Evando Nascimento, *O pensamento vegetal. A literatura e as plantas* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021).

37 Braidotti, *El conocimiento posthumano; Posthuman Feminism*.

38 Braidotti, *El conocimiento posthumano*.

39 Braidotti, *Posthuman Feminism*, 110.

(materialismo vitalista), el foco se sitúa en un lugar diferente que el del Hombre y *Anthropos*, posicionándose en la afectividad y la relacionalidad como alternativas⁴⁰.

Lo anterior en ningún caso consiste en eliminar la subjetividad o la idea del sujeto, sino resituarla en contextos de crisis climática y extinción de especies. Es el desafío filosófico, ético y político de redefinir lo humano, pero ya no como Hombre y *Anthropos*, sino como historia, materia, sujeto –incluso– situado, como un fenómeno de convergencias, como un acontecimiento de singularidades o de intensidades complejas⁴¹. Así, la subjetividad de este humano que emerge en el Antropoceno, para desbaratarlo y seguir con vida, se comprende como profundamente relacional y en constantes negociaciones con múltiples otros; instalado en una variedad de fracturas y diferencias de poder⁴². El sujeto que conoce, continúa Braidotti, “no es el Hombre o el *Anthropos* sólo, sino un ensamblaje mucho más complejo que deshace los límites entre dentro y fuera de uno mismo, al poner énfasis en los procesos y los flujos”⁴³. Y en las memorias, afectos, proyecciones y deseos, agregamos nosotros.

Este humano que piensa, realiza y se comparte desde el ejercicio de la teología práctica socioambiental está situado en diferentes capas y escalas, pero a su vez está territorializado de manera bien concreta. De ahí que “las naturalezas” no constituyan un concepto fuerza que consiga decir lo que el o la teóloga quieran decir y estén viviendo y conociendo. Como ya se dijo, este mismo humano se encuentra hoy sumergido en redes de tecnología –a sabiendas que no son todos y que tampoco es en los mismos niveles– a partir de las cuales también conoce e interactúa con “las naturalezas”. Por eso el complejo *zoe-geo-tecno* puede dar cuenta de esta nueva subjetividad humana o posthumana de manera muchos más profunda y coherente.

40 Braidotti, *El conocimiento posthumano*, 22.

41 Braidotti, *El conocimiento posthumano*, 62-63; Gilles Deleuze y Félix Guattari, *What is Philosophy?* (New York: Columbia University Press, 1994).

42 Braidotti, *El conocimiento posthumano*, 62.

43 Braidotti, *El conocimiento posthumano*, 66.

Así mismo, las ontologías relacionales⁴⁴ empalman de muy buena manera con esta concepción de lo humano según la cual nos encontramos todos, humanos y no humanos, en esta malla relacional, afectiva, encarnada, de reciprocidades e interacciones, que llamamos vida⁴⁵. La teología práctica socioambiental encuentra aquí un llamado: “necesitamos proyectos energizantes que expresen narrativas generativas, sin revolcarse en la retórica de la crisis”⁴⁶. ¿Acaso no podría ser un gran desafío y un bello trabajo profundizar en esas narrativas de esperanza y creatividad para los humanos y la vida en el planeta? ¿Qué cartografías de esperanza estamos co-construyendo y visibilizando desde las comunidades y pueblos, desde los territorios y sus interacciones *zoe-geo-tecno* mediadas, los y las ecoteólogas?

Nuestro segundo autor, el filósofo e investigador brasilero Evando Nascimento⁴⁷ nos conduce por otros ríos. Por los ríos del *pensamiento vegetal*. Sin profundizar mucho sobre los orígenes y principales expositores de esta incipiente mirada epistemológica e interdisciplinar, me gustaría aludir a Nascimento para que veamos, como con Braidotti, que hay otras líneas conceptuales referentes a la ecología y “las naturalezas” con las cuales la ecoteología latinoamericana aun no dialoga ni mucho menos ha incorporado y que, a mi modo de ver, sería una riqueza y la posibilidad de un nuevo soplo para la teología práctica y las teologías en general.

El pensamiento vegetal, tal como Nascimento lo presenta, busca tomar distancia del humanismo y a su vez no caer en un anti-humanismo. Se trata de indagar radicalmente en todas las formas conceptuales centradas en lo humano y en lo animal, pero incorporando el mundo de las plantas, los hongos, las bacterias, los virus, las cosas, las máquinas y los fenómenos llamados naturales⁴⁸. Se busca tomar en serio lo que la vida vegetal pueda enseñar

44 Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales; La mirada del jaguar*.

45 Braidotti, *El conocimiento posthumano*.

46 Braidotti, *El conocimiento posthumano*, 98.

47 Nascimento, *O pensamento vegetal*.

48 Nascimento, *O pensamento vegetal*, 25.

a la humanidad, hasta escuchar el grito vegetal que llega desde las selvas, los bosques, los jardines y parques, desde las huertas y chacras esparcidas por todo el planeta⁴⁹. Como bien dice el autor, la pregunta por las plantas es retomar la pregunta por la vida, pero sin caer en la ontologización de la misma⁵⁰. Es decir, ya no interesa tanto *qué es* la vida, sino *cómo es* y de qué manera podemos cuidarla y contribuir para que siga floreciendo.

Esta perspectiva nos ayuda a re-conocer el mundo vegetal y preguntarnos por el sentido y el valor de la existencia vegetal, esa alteridad radical⁵¹ que es nuestra compañía y “prójimo” en los movimientos, ciclos y migraciones de la vida⁵². Así mismo posibilita miradas menos centradas en lo humano para comprender que co-existimos y somos todos inter-dependientes. El pensamiento vegetal nos devuelve al *vivir-con*, que el individualismo y el antropocentrismo moderno nos hizo olvidar o menospreciar, también a la teología. El mismo autor nos advierte de que en el arca de Noé (Gn 7) no había plantas⁵³, solo animales de todo tipo; y que los “seres vivos” serían aquellos dotados de “alma”, lo que la tradición filosófica habría excluido de los vegetales o vida inorgánica. Contradictoriamente es una hoja de olivo (Gn 7,11), un ser “no vivo” el que sobrevive al diluvio e inaugura un nuevo tiempo⁵⁴. El pensamiento vegetal busca, así, conjurar una metafísica que ha querido posicionarse como única y verdadera, relegando un cúmulo de posibilidades epistemológicas, conceptuales y prácticas. Una metafísica que se ha esparcido como una “enfermedad”⁵⁵.

Uno de los aspectos principales del pensamiento vegetal consiste en entender al humano en relación, pero esta vez más allá de lo

49 Nascimento, *O pensamento vegetal*, 45.

50 Nascimento, *O pensamento vegetal*, 49.

51 Pedro Pablo Achondo, «Una breve lectura filosófica sobre esa otra alteridad: las plantas», *Revista Endémico* (2021).

52 Nascimento, *O pensamento vegetal*, 64.

53 Nascimento, *O pensamento vegetal*, 104.

54 Nascimento, *O pensamento vegetal*, 104.

55 Nascimento, *O pensamento vegetal*, 104.

humano; es decir, pensarlo, interpretarlo, comprenderlo como un ser con otros, un ser-desde; desde la perspectiva de los animales, las plantas, el clima, los suelos. Se trata de re-interpretar lo humano a partir de la comunidad de lo viviente, pensar lo humano desde la diferencia de lo otro. Sin embargo, es un “pensar” que va más allá del *logos* tradicional, es un pensar “ficcional”, dice el autor⁵⁶, que juega con la imaginación, con situarse en el lugar de las plantas, con “transformarse en”. Es por esto que el lenguaje para referirse a esta forma de pensamiento se acerca más a la literatura, a la ficción y la poesía. Otro desafío más para la teología práctica de “las naturalezas”: ¿Qué lenguajes van a permitir aproximarse de mejor manera a esta solidaridad entre especies? ¿Cómo “hacer” teología y sistematizar una práctica socioambiental donde co-habítamos y vivimos-con?

Finalmente, para terminar este apartado sobre el pensamiento vegetal y el vitalismo posthumano o la vida como *zoe-geo-tecno* percibida, según las cuales se quiere superar el antropocentrismo y un humanismo supremacista, habría que aludir a un tema que fractura cualquier romantización o idealización de “las naturalezas”, a saber, la muerte. Una ecoteología que se precie de tal no solo debiera pensar la vida en todas sus formas e interrelaciones, sino también comprenderla como finita, interrumpida y limitada. La muerte es una de las dimensiones principales de la vida y de “las naturalezas”. Es necesario que la teología práctica preocupada de estos temas proponga una nueva mirada respecto de la muerte, como parte del ensamblaje de todo lo viviente y de todo lo existente.

La muerte se nos presenta, desde el mundo vegetal, como un suelo fértil para la regeneración de la vida. Sin muerte no hay suelo y sin suelo no hay bosque. Todo colabora permitiendo el flujo de la vida. Sin embargo, es evidente que no se trata de cualquier muerte, mucho menos de lo que Nascimento tematiza como el “holocausto vegetal”⁵⁷: ecocidios, fitocidios, etnocidios, zoocidios por doquier.

56 Nascimento, *O pensamento vegetal*, 204.

57 Nascimento, *O pensamento vegetal*, 234-244.

Es el suicidio colectivo de la propia humanidad⁵⁸. Aquí la ecoteología puede aportar enormemente en cuanto pensamiento práctico profético y en defensa de la vida, pero también como laboratorio de nuevas maneras de habitar interespecie y en solidaridad radical, asumiendo que los humanos somos permanentemente afectados por el ambiente, el cual, a su vez, se encuentra en constante afectación y alteración por parte de los humanos. *Somos* en esa interacción de afectos entre humanos y ambientes. Somos y habitamos un mundo que no conocemos del todo y del cual dependemos y a partir del cual somos transformados.

Las plantas están del lado de la vida, ellas solo “florecen” y se regeneran. El ser humano puede aprender mucho a partir de una “mirada vegetal” de la existencia y de su propia supervivencia. Por ello la ecoteología es también una ética: ella debe contribuir a nuevas prácticas inter-solidarias y de cuidado; debe dotar a las personas y comunidades de herramientas conceptuales y prácticas que nos permitan co-construir refugios de vida y co-crear ambientes de justicia, que vayan ahora más allá de lo que los humanismos han posibilitado.

Las intuiciones presentadas por Rosi Braidotti⁵⁹ y Evando Nascimento⁶⁰, aquí rápidamente esbozadas, pueden enriquecer las teologías latinoamericanas preocupadas del ambiente y “las naturalezas”; pueden alimentar esas otras éticas necesarias para un buen y justo con-vivir y reconocer las alteraciones/afectaciones mutuas y constantes, por un lado; y la presencia de las máquinas, las tecnologías y mediaciones no humanas, por el otro. Sin romanticismos ligados a la tierra y proyectando formas de habitar no extractivistas, no colonialistas y no capitalistas, mundos híbridos en comunidades híbridas⁶¹ donde no nos devoramos ni consumimos unos a otros.

58 Nascimento, *O pensamento vegetal*, 236.

59 Braidotti, *El conocimiento posthumano; Posthuman Feminism*.

60 Nascimento, *O pensamento vegetal*.

61 Achondo, *Una Iglesia híbrida*.

Excursus: Haciendo teología entre alerces

Hace unos años que he comenzado a hacer teología de otra manera. Menos desde comunidades humanas y más desde comunidades vegetales. Fue la tesis doctoral la que me llevó a sitios insospechados. De esa forma he comenzado a habitar, visitar y compartir afectos, sentires y reflexiones con y entre los árboles⁶². Quizás desde que tuve la oportunidad de realizar una ansiada misión en el Amazonas, el año 2007; o quizás antes, compartiendo en las ruralidades afrobrasileras; o tal vez mucho antes, desde la adolescencia y el contacto con “las naturalezas”; o desde una niñez alimentada por misioneros como Damián de Molokai⁶³ y una profunda admiración y cariño por Francisco de Asís. No lo sé. Pero el amor al ambiente y “las naturalezas” ya estaban en mí.

Insospechadamente me veo ahora pensando a Dios y re-aprendiendo la vida entre árboles monumentales y longevos, los alerces del sur de Chile. Estos árboles me han enseñado y permitido “mirar” el entramado de la vida que no se detiene en lo animado e inanimado, ni tampoco respeta los dualismos sujeto-objeto; más bien se presenta en una constante transformación y metamorfosis. Los alerces han revestido gran parte del sur del país con su madera en forma de tejuelas. Hermosas tejuelas de decenas de colores y formas constituyen una nueva piel de viviendas e iglesias. Tejuelas que alimentaron familias y un duro oficio tradicional. Los tejueleros subían a las cordilleras a buscar los árboles los cuales por estar en lugares de muy difícil acceso y debido a sus dimensiones debían trabajarse en el mismo sitio. Bajo la lluvia fría y en condiciones muy precarias los trabajadores bajaban por el río cuando se podía,

62 Achondo, “Ecoteología en el Antropoceno”.

63 Damián de Veuster (1840-1889) fue un misionero belga perteneciente a la Congregación de los Sagrados Corazones, quien siendo muy joven se ofrece para ir a la isla de Molokai, lugar donde se albergaba a personas enfermas de lepra. En medio de esa realidad socioambiental dura y difícil, en la soledad del pacífico y al servicio de los y las leprosas, Damián muere contagiado como uno más. Admirado por Tolstoi y Gandhi, san Damián de Molokai fue canonizado el 11 de octubre del año 2009 por Benedicto XVI.

sino con las miles de tejuelas al hombro. En un pequeño artículo⁶⁴ intento profundizar en las relaciones que puedan generarse entre las tejuelas y los humanos, entendidas estas como una continuación del bosque, como materialidades vegetales que habiendo sido manufacturadas por humanos terminan siendo la piel de una Iglesia en Chiloé. ¿Cómo entender estos encuentros de temporalidades y territorialidades tan diversas? ¿Qué dicen de Dios y el mundo? ¿Acaso no hay ningún influjo en la vida de fe y las relaciones con el ambiente?

Estar en los bosques de alerce, cada uno con sus particularidades, es una experiencia impresionante. Árboles del bosque lluvioso templado, que alcanzan más de 45 metros de altura con troncos de 3 a 5 metros de diámetro. Árboles longevos cuyos individuos vivos más antiguos tienen 2600, 3600 años; o el recientemente datado Abuelo Alerce de 5484 años⁶⁵. Más allá de la edad específica, estas temporalidades vegetales resitúan nuestras vidas humanas y nos llevan a pensar de otra manera. Verdaderos archivos vegetales y sobrevivientes al capitaliceno forestal están allí desafiando nuestras prácticas y nuestra ética socioambiental.

Al mismo tiempo me llevan a pensar en las comunidades humanas y familias que habitaron y aun habitan estos territorios apartados. Muchos de estos bosques están en manos de privados o son Parques administrados por el Estado de Chile a través de la Corporación Nacional Forestal (CONAF). Vestigios de aserraderos pueden aun encontrarse abandonados y deteriorados en medio de los montes. Así mismo los tocones, la parte de abajo del árbol talado, aun enraizada, van apareciendo entre la vegetación al internarse en los bosques. Allí están como faroles de un bosque inexistente.

64 Pedro Pablo Achondo, "Oración y relación entre tejuelas de alerce: Una lectura teológico-territorial de los vínculos humano-ambiente". En: *Teología Convocada*. Universidad Católica de la Santísima Concepción, 2022 [en prensa]. En este trabajo profundizo en lo que sería una ecoteología situada en los territorios de los alerces y en particular respecto del vínculo con las tejuelas.

65 Aunque aún se está verificando, el trabajo de Jonathan Barichivich y su equipo puede verse en Paula Díaz Levi, "El debate que ha generado el 'Gran abuelo', el alerce que sería el árbol más viejo del planeta", *Ladera Sur* (2022).

Memoriales, me gusta decir. Memoriales de un pasado vegetal que tienen mucho que decir. Hoy cohabitando en la regeneración del bosque con otras especies y siendo refugios de vida.

El bosque de alerce se me presenta como una gran cartografía de resistencia. Allí no hay árboles, hay vidas polifónicas y multiformes. Allí hay memorias e historias, humanas y otras-que-humanas. Allí hay futuros y huellas del pasado. Caminando el presente del bosque transito el tiempo. En el espacio me muevo por diferentes tiempos. Por distintos respiros. En el bosque, y esto puede que sea una experiencia bastante generalizada, uno se reencuentra con la vida y se impregna de bienestar. Es lo que he ido llamando de templo/temperamento⁶⁶. En la interacción humano-alerces en el bosque va surgiendo un carácter nuevo, un temperamento que el bosque suscita en los humanos; en realidad, es lo que pasa *entre-medio*. Es la relación. El bosque genera una relación de vida, un respiro, un frescor en la propia respiración humana. La ecoteología se trata también de interpretar esa respiración. De escudriñar e indagar en todas las respiraciones humanas que el bosque ha temperado. Y de proyectar respiraciones de vida y futuro para lo que va quedando del bosque y las comunidades.

Hacer teología entre los alerces ha significado para mí repensar no solo las manifestaciones de Dios y los rostros boscosos que va adquiriendo, sino también la praxis eclesial, tan desligada de estas respiraciones, tan urbanizada y elevada en concreto y hormigón. El bosque, sin querer sacralizarlo –pues en gran medida sería caer en un colonialismo o antropomorfismo– se ha ido tornando en un templo. Más aún si recordamos que la raíz *templum* aludía al espacio abierto en los bosques para colocar alguna imagen religiosa o una posterior edificación. Ese tiempo otro que se experimenta en los bosques de alerce y su cohabitación con todo un universo vegetal permea como una nueva respiración en los humanos que lo habitan y visitan. Somos habitados por el bosque, emergiendo de

66 Fueron las lecturas de Tim Ingold, “Toward an Ecology of Materials”, *Annual Review of Anthropology* 41 (2012): 427-442; *La vida de las líneas* (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2018), las que me sugirieron esta idea.

allí con y en un temperamento nuevo, un templo en esos templos. Y si tomamos conciencia de que somos también templos vivos del Dios vivo, habría que pensar en qué medida el bosque nos proporciona la posibilidad de ser templos nuevos, habitados por una nueva respiración, en este caso, de los alerces y su habitar.

Hacer ecoteología así implica andar los territorios, en-corporarse en los bosques y conocer su historia, familiarizarse con sus dinámicas y procesos, con su crecimiento y sus padecimientos. Será siempre una ecología de saberes y una práctica interdisciplinaria. Implica situarnos allí en el hoy de nuestra época *zoe-geo-tecno* mediada e incorporar nuestra ecología mental⁶⁷ tan llena de ensoñaciones, proyecciones, deseos y frustraciones respecto de lo viviente y los ambientes. El bosque es ese bosque que caminamos y no solo el que deseamos. Los alerces están allí, de pie, a pesar de nosotros y nuestros oficios y ecologías. Y lo seguirán estando si es que no hacemos lo contrario. En esos bosques Dios va adquiriendo otros rostros, más ligados a la vida vegetal, teñidos de esas ecologías afectivas que se entrelazan con nosotros mientras caminamos en el silencio no callado del bosque. Dios se va diciendo con otros lenguajes y con otros códigos en los recovecos y enmarañamientos de los alerces. En esos territorios Dios desafía nuestros antropocentrismos y humanismos, incluso desplaza nuestras categorías de “naturalezas” o culturas. Se dice al modo del bosque, en esa gran malla viviente, con sus propios tiempos, procesos y movimientos. Y nos invita a entrar. En ese bosque tupido e inconmensurable, pero también en los pequeños bosques que rodean nuestras casas y departamentos, en los bosques cotidianos e invisibles de las urbes y en los bosques transfigurados en materialidades vivientes con las que interactuamos a diario, tan llenas de historias, de luchas, padecimientos y muertes. Los alerces me han invitado a leer otras biblias.

67 Guattari, *Las tres ecologías*.

Bibliografía citada

- Achondo, Pedro Pablo. “Lamento, narrativa mistagógica na liturgia do Congado”. *Revista Atualização* 336-337 (2009): 3-34.
- Achondo, Pedro Pablo. “Hacia una ecoteología crítica y lúcida”. *Religión e Incidencia Pública* 7 (2019): 11-31.
- Achondo, Pedro Pablo. “Una Iglesia Híbrida: polifonía y mixtura en la comunidad de Jesús”. *Anales de teología UCSC* 21, n.º 1 (2019): 109-130.
- Achondo, Pedro Pablo. *Una Iglesia híbrida. Aproximación a las comunidades de Jesús*. Santiago: San Pablo, 2020.
- Achondo, Pedro Pablo. “Una breve lectura filosófica sobre esa otra alteridad: las plantas”. *Revista Endémico* (2021), <https://www.endemico.org/una-breve-lectura-filosofica-sobre-esa-otra-alteridad-las-plantas/>
- Achondo, Pedro Pablo. “Amistad interespecie. Repensando las relaciones entre lo humano y otras formas de vida”. *Revista Christus* 834, n.º 78 (2021): 13-18.
- Achondo, Pedro Pablo. “Ecoteología en el Antropoceno: alerces y humanos en los territorios del sur de Chile”. En *Conversión ecológica. Hacia un compromiso con la ecología*. Editado por Verónica Figueroa Clerici, 49-61. Salta: Ediciones Universidad Católica de Salta, 2022.
- Achondo, Pedro Pablo. “Oración y relación entre tejuelas de alerce: Una lectura teológico-territorial de los vínculos humano-ambiente”. En: *Teología Convocada*. Universidad Católica de la Santísima Concepción, 2022 [en prensa].
- Barad, Karen. “Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter”. *Signs* 28 (2003): 801-831. <https://doi.org/10.1086/345321>
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Berry, Thomas y Brian Swimme. *The Universe Story. From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era, A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. New York: Harper One, 1994.

- Boff, Leonardo. *Evangelio del Cristo cósmico: hacia una nueva conciencia planetaria*. Madrid: Trotta, 1971.
- Boff, Leonardo. *San Francisco de Asís*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Boff, Leonardo. *La dignidad de la Tierra: ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta, 1993.
- Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.
- Braidotti, Rosi. *El conocimiento posthumano*. Madrid: Gedisa, 2020.
- Braidotti, Rosi. *Posthuman Feminism*. Cambridge: Polity Press, 2022.
- Coccia, Emanuele. *Metamorfosis*. Buenos Aires: Cactus, 2021.
- Deluze, Gilles y Felix Guattari. *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press, 1994.
- Díaz Levi, Paula. “El debate que ha generado el ‘Gran abuelo’, el alerce que sería el árbol más viejo del planeta”, *Ladera Sur* (2022), <https://laderasur.com/articulo/el-debate-que-ha-generado-el-gran-abuelo-el-alerce-que-seria-el-arbol-mas-viejo-del-planeta>
- Francisco. “Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común” (2015), https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Francisco. “Exhortación Apostólica Postsinodal *Querida Amazonia*” (2020), https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Guattari, Félix. *Las tres ecologías*. Madrid: Pre-Textos, 2017.
- Guridi, Román. *Ecoteología. Hacia un nuevo estilo de vida*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- Haraway, Donna. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra, 1995.
- Haraway, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Haraway, Donna. *Staying with the trouble, Making kin in the Chthulucene*. Durham/London: Duke University Press, 2016.

- Ingold, Tim. "Toward an Ecology of Materials". *Annual Review of Anthropology* 41 (2012): 427-442. doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145920
- Ingold, Tim. *La vida de las líneas*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2018.
- Leff, Enrique. *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*. México: Siglo XXI, 2018.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- Morton, Timothy. *La pensée écologique*. Paris: Zulma Essais, 2019.
- Nascimento, Evando. *O pensamento vegetal. A literatura e as plantas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.
- Van Andel, Arianne. *Teología en movimiento. Ensayos eco-teológicos y feministas para tiempos de cambio*. Miami: Juanuno1, 2021.
- Vidalou, Jean-Baptiste. *Ser bosques. Emboscarse, habitar y resistir en los territorios en lucha*. Madrid: Errata naturae, 2020.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas canibales*. Madrid: Kraz Barpal, 2010.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- Zwetsch, Roberto. "Teología Práctica desde una perspectiva latinoamericana y caribeña". *Teología Práctica Latinoamericana* 1, n.º 2 (2021): 69-98.

Teologías y procesos educativos mediados por entornos virtuales de aprendizaje

José Mario Méndez

1. Introducción

Algunos de los desafíos actuales para las teologías latinoamericanas tienen que ver con el contexto social, político, cultural y económico en que vivimos, convivimos y aprendemos. Responden a las preguntas sobre dónde hacemos teología, y en qué contexto tienen lugar los procesos de educación teológica.

Otros desafíos tienen que ver con las personas involucradas en el quehacer teológico. Guardan relación con las preguntas sobre a quién corresponde hacer teología y quiénes son los sujetos del quehacer teológico.

Un conjunto importante de desafíos da respuesta a la pregunta sobre el para qué hacer teología. Es la pregunta por las intenciones, los fines, los objetivos. Esta interrogante desvela la falta de neutralidad del quehacer teológico.

Finalmente, otros desafíos responden a las preguntas sobre la modalidad: cómo se hace teología en un determinado contexto, y cómo acompañar procesos de educación teológica. Estas preguntas tienen que ver con las pedagogías, las estrategias, las metodologías. Es en este último grupo de desafíos donde podría ser ubicado el uso de las llamadas tecnologías de la información, la comunicación y la interacción, entendidas como mediaciones al servicio del quehacer teológico. Se trata, en concreto, de responder a la manera en que inciden las herramientas de comunicación e interacción en el aprendizaje y cuál es el papel de las personas docentes en los procesos educativos que se desarrollan bajo las modalidades *virtual*, en *línea* o *bimodal (híbrida)*¹.

2. Educaciones y teologías en América Latina

La cuestión pedagógica forma parte del quehacer teológico y, de alguna manera, lo condiciona, pues las pedagogías tampoco son neutras. Lo pedagógico no se limita a la *enseñanza* del saber teológico, sino que se refiere, sobre todo, a la forma en que generamos experiencias educativas diversas que tienen como finalidad repensar las teologías, ponerlas en diálogo con la realidad, identificar desafíos actuales del quehacer teológico, dialogar con otros saberes.

En el contexto Latinoamericano, desde mediados del siglo XX reconocemos una clara tendencia a buscar alternativas a las llamadas pedagogías *tradicionales*. Desde muchos grupos y movimientos

1 Con frecuencia se usa indistintamente el adjetivo *virtual* como sinónimo de educación *en línea*. Sin embargo, con la categoría *en línea* se suelen designar aquellas experiencias en las que la mayor parte de las actividades son sincrónicas, mientras que la educación *virtual* se usa para describir los procesos en los cuales la mayor parte de las actividades no son sincrónicas. La llamada educación *a distancia*, por su parte, suele combinar actividades *en línea* o propias de la *educación virtual*, con actividades presenciales. A raíz de la pandemia, se habló también de otras modalidades como *presencialidad remota* o *enseñanza remota de emergencia*, que consiste en adaptar –temporalmente– a la modalidad *virtual* o *en línea*, procesos educativos que fueron diseñados para la presencialidad. Antonio Cabrales *et al.* *Enseñanza remota de emergencia. Proyecto reflexión educativa*. Lima: The Learning Factor, 2020.

sociales se ha intentado construir procesos educativos en diálogo con la realidad latinoamericana. Se trata de alternativas pedagógicas que han sido nombradas pedagogías críticas, pedagogías liberadoras, pedagogía del oprimido, pedagogías decoloniales, pedagogías del sur, pedagogías interculturales, educación popular, etc.

Esos planteamientos pedagógicos alternativos no son caminos opuestos, ni siquiera paralelos, sino, más bien, rutas convergentes y complementarias que expresan anhelos de transformación no solo en la educación sino en la realidad social latinoamericana.

3. Caminos pedagógicos entretejidos

Todas estas rutas pueden ser denominadas *pedagogías del reconocimiento y de la alteridad*, son caminos pedagógicos fundamentados en el encuentro, en la escucha y en la convivencia. Son apuestas no invasoras. Son propuestas emancipadoras, pedagogías que se dejan incomodar por la realidad, por el otro-la otra sufriente-vulnerable.

Se trata, además, de pedagogías que se complementan, pues cada una tiene sus propios acentos. Sobre la complementariedad entre liberación e interculturalidad, afirma Raúl Fornet-Betancourt:

Si el planteamiento de la liberación no asume con todas sus consecuencias las exigencias de la interculturalidad continuará sin tener acceso directo a la diversidad cultural de América y seguirá moviéndose en un paradigma filosófico-teológico todavía tributario del eurocentrismo que con tanta razón critica. Pero si, por su parte, el pensamiento intercultural no hace suya la perspectiva de la liberación histórica de los oprimidos y la crítica del poder hegemónico corre el riesgo de caer en un culturalismo abstracto, sin sentido histórico, y de separarse así de los procesos y movimientos reales en que se decide hoy la suerte de las identidades culturales y religiosas².

2 Raúl Fornet-Betancourt, "Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina", *Concordia*, núm. 62 (2014): 93.

La reciprocidad y complementariedad entre interculturalidad, decolonialidad y perspectiva crítica, es expresada por Catherine Walsh, cuando describe la “interculturalidad crítica como proyecto político-social-epistémico-ético y como pedagogía de-colonial”³. Para ella, la interculturalidad *crítica* tiene un *afán decolonial*, pues es

un proceso y proyecto que se construye desde la gente –y como demanda de la subalternidad–, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas⁴.

Para Catherine Walsh, interculturalidad crítica y decolonialidad son dos proyectos que confluyen y forman un tejido que sirve de base a la pedagogía decolonial. Estos dos proyectos son:

procesos y luchas –políticas, sociales, epistémicas y éticas– que se entretujan conceptual y pedagógicamente, alentando una fuerza, iniciativa y agencia ético-moral que hacen cuestionar, trastornar, sacudir, rearmar y construir. Esta fuerza, iniciativa, agencia y sus prácticas sientan las bases de lo que yo llamo pedagogía *de-colonial*⁵.

Josef Estermann, por su parte, reconoce la confluencia de la perspectiva intercultural y el pensamiento crítico. Afirma que “una interculturalidad como herramienta crítica y emancipadora tiene que apuntar a una reflexión en torno a los grandes parámetros del

3 Catherine Walsh, “Interculturalidad crítica y educación intercultural”, en *Construyendo, Interculturalidad Crítica*, ed. por Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh (La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010), 76.

4 Walsh, “Interculturalidad crítica”, 78.

5 Walsh, “Interculturalidad crítica”, 92.

pensamiento crítico”⁶. En algún momento, el mismo Estermann reúne en una sola expresión cuatro de las categorías anteriormente anotadas: “La filosofía intercultural crítica y liberadora presupone el proceso de esta ‘descolonización’, y la induce a la vez”⁷.

No se trata de un juego de palabras ni de una banalización de los términos, sino de reconocer que nos encontramos frente a anhelos de cambio que no se con-funden, pero sí se re-quieren y se complementan.

Recientemente la revista *Cadernos CIMEAC* de la Universidade Federal do Triângulo Mineiro reunió los aportes de varias personas autoras bajo la categoría *Educación sur-sur*. Allí encontramos trabajos realizados desde la pedagogía decolonial, crítica, liberadora e intercultural. En esta publicación, “a educação Sul-Sul em uma perspectiva crítica é construída mediante a articulação horizontal entre os conhecimentos e as práticas produzidas e desenvolvidas no Sul Global”⁸. La denominada educación sur-sur, entonces, también se entreteje con las otras perspectivas reconocedoras de la alteridad: todas estas perspectivas son expresión de cierta *lucidez pedagógica* que emerge del continente.

Lucidez significar ver algo con más claridad, o bien, dejar que algo –la realidad– nos dé luz. En este caso, la lucidez pedagógica implica capacidad de ver más claramente a las otras personas, su realidad y las dinámicas sociales que afectan su cotidianidad, así como reconocer la fuerza liberadora que tiene la educación.

Aunque cada una de las rutas pedagógicas anteriormente enunciadas ofrece aportes particulares, poseen en común, al menos, lo siguiente:

- a) Tienen como punto de partida la convicción de que la educación suele ser un territorio en disputa, conquistable,

6 Josef Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad: apuntes desde la Filosofía Intercultural”, *Polis. Revista Latinoamericana* 13, n.º 38 (2014): 357.

7 Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad”, 356.

8 Alessandro Barbosa y Suzani Cassiani, “A educação sul-sul em perspectiva crítica: diáspora, identidades e pedagogias decoloniais”, *Cadernos CIMEAC* 11, n.º 1 (2021): 9.

utilizado desde los grupos dominantes para imponer modelos de convivencia y de consumo. Refiriéndose a la escuela, Miguel Arroyo advierte que ignorar esa característica de la educación es una ingenuidad: “Hay muchas disputas dentro, y hay muchas disputas fuera sobre la función de la escuela y sobre el trabajo de sus profesionales”⁹.

- b) Son pedagogías del reconocimiento de la diversidad. El aprendizaje acontece a partir del encuentro y reconocimiento de la alteridad. La diversidad es condición necesaria para aprender. Por lo tanto, son tareas impostergables de la educación reconocer la violencia implícita en las prácticas educativas homogéneas y comprender que el aprendizaje está condicionado y enriquecido por las distintas referencias culturales, saberes y experiencias previas de las personas aprendientes.
- c) Son apuestas pedagógicas contextualizadas. Son pedagogías que conocen la realidad y son honestas con ella. El contexto es lugar pedagógico, así como también es lugar teológico. En el quehacer teológico –tal y como lo expresaba Ignacio Ellacuría–, “se conoce la realidad cuando, además de hacerse cargo de la realidad (momento noético) y de cargar con la realidad (momento ético), uno se encarga de la realidad (momento práxico)”¹⁰. Las pedagogías de la alteridad son también pedagogías de lo real, en cuanto se encargan de la realidad y buscan transformarla.
- d) Son opciones pedagógicas emancipadoras. Buscan de forma explícita transformar la realidad, construir convivencias caracterizadas por la justicia, superar la violencia cultural y epistémica. La teología que nace de las prácticas educativas emancipadoras es deliberada y conscientemente “parcial”:

9 Miguel Arroyo, *Currículo: territorio en disputa* (Petrópolis: Vozes, 2013), 12.

10 Ignacio Ellacuría, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano* (San Salvador: UCA, 1975), 149.

se pone de parte de las víctimas, de las personas más *vulnerabilizadas*, de la madre tierra.

- e) Son también pedagogías de resistencia: se resisten a continuar desarrollando prácticas educativas violentas, homogéneas, colonizadoras y adoctrinantes.
- f) Son pedagogías de la comunicación. Paulo Freire contraponen comunicación a extensión. La extensión es colonizadora, la comunicación es liberadora: “Educar y educarse, en la práctica de la libertad, no es extender algo desde la ‘sede del saber’ hasta la ‘sede de la ignorancia’ para ‘salvar’, con ese saber, a los que habitan en aquella”¹¹.

Hay que insistir en que ni las pedagogías ni las teologías son neutras: llevan dentro opciones, escogencias, renunciaciones, preferencias, acentos. Por eso se exige coherencia entre las opciones teológicas y pedagógicas.

Para construir teologías liberadoras, contextuales, promotoras de justicia cultural, social, ambiental y de género, es necesario optar por mediaciones pedagógicas igualmente liberadoras, justas y contextualizadas. Al respecto, hay que recordar que esas pedagogías de la alteridad a las que nos referimos aquí surgen y se desarrollan junto a otros cambios culturales y propuestas igualmente emancipadoras en campos diversos como los de la teología y filosofía. Así, por ejemplo, en la Segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, de 1968, apareció claramente una teología de la liberación —opción por los pobres y por las comunidades eclesiales de base, crítica a los colonialismos y a la violencia estructural, comprometida por la justicia— junto a la opción por otro tipo de educación: “‘liberadora’; esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo. La educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para

11 Paulo Freire, *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural* (México: Siglo XXI, 1973), 25.

hacerlos ascender de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas”¹².

En esa misma línea de coherencia, las comunidades eclesiales de base y otras experiencias que asumen más claramente la dimensión social y política de la fe han desarrollado prácticas sociales y educativas igualmente emancipadoras y transformadoras a las que se ha dado el nombre de *educación popular*.

Muchas de las personas con aportes reconocidos en el campo de las teologías de la liberación ofrecieron también importantes contribuciones pedagógicas coherentes con sus opciones teológicas, como, por ejemplo, Hugo Assmann y Rubén Alvez.

Refiriéndose a *la pedagogía del oprimido* y a *la teología de la liberación*, Juan José Tamayo recuerda que “ambos fenómenos nacieron en el Sur en plena sintonía ideológica, convergencia metodológica, afinidad conceptual, objetivos comunes, orientación similar y remando en la misma dirección”. Y, más adelante, añade:

Entre la Pedagogía del Oprimido y la Teología de la liberación se dio un mutuo enriquecimiento desde el principio. Paulo Freire siempre se confesó cristiano y durante casi una década trabajó en el Consejo Mundial de Iglesias, con sede en Ginebra, en proyectos educativos de África. “No soy teólogo”, afirmaba, “sino un hechizado por la teología, que marcó muchos aspectos de mi pedagogía”¹³.

En esa misma línea de coherencia, en el ámbito de las teologías, las tecnologías de la información y la comunicación también deberían ser puestas al servicio de procesos educativos que sean emancipadores, liberadores, colaborativos, críticos, interculturales. Frente a las tecnologías es importante saber cómo usarlas, pero es todavía más importante y decisivo preguntarse para qué usarlas.

12 Segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, *Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina* (San Salvador: UCA Editores, 1977), 8.

13 Juan José Tamayo, “Pedagogía del oprimido y teología de la liberación: conciencia política crítica y praxis de la liberación” (2021).

4. Las tecnologías y el aprendizaje

El uso de las tecnologías de la información y de la comunicación con fines educativos ha venido creciendo en las últimas dos décadas, pero se extendió más ampliamente en el contexto de la pandemia del COVID-19. En este contexto, la mayoría de las experiencias educativas de carácter formal solo pudieron tener continuidad gracias al uso de entornos virtuales de aprendizaje, de herramientas de videoconferencias y de redes sociales. Incluso las personas más escépticas con respecto a las tecnologías tuvieron que utilizarlas y familiarizarse con ellas. Donde faltó conectividad y donde hubo escasez de equipos, también se dio el rezago y la deserción académica.

Estas mediaciones tecnológicas fueron útiles incluso para el desarrollo de procesos educativos no formales: clases de karate, yoga y danza, capacitaciones diversas, aprendizaje de idiomas. En el ámbito religioso, las tecnologías y las redes contribuyeron a sustituir la presencialidad en actividades como la catequesis, las escuelas dominicales, la formación bíblica, las celebraciones litúrgicas y la formación teológica. En todas estas experiencias se mostró la versatilidad de las herramientas (aplicaciones diversas, páginas web, redes sociales), así como la variedad de usos que pueden atribuírseles.

Desde ese uso ampliado de las redes y de las tecnologías se generaron muchos aprendizajes. Aprendimos, por ejemplo, que, en algunas ocasiones, la educación *en línea*, *virtual* o *bimodal* se sigue aferrando a esquemas orientados a la transmisión y asimilación de conocimientos y que lo que suele llamarse educación *a distancia* puede ser efectivamente una educación muy distante. El uso inadecuado de los entornos virtuales de aprendizaje puede amplificar las distancias, invisibilizar las diferencias, generar diversas formas de violencia pedagógica, producir procesos educativos invasores, controladores y *colonizantes*. Pudimos confirmar que la distancia no suele ser buena amiga de los aprendizajes. *A distancia* podemos siempre transmitir, enviar información, trasladar, conectar, instruir, capacitar, desarrollar competencias y destrezas. Desde la

distancia podemos participar en la transmisión, así como recibir datos, información, capacitación, instrucciones, formación. Pero sabemos que la educación es mucho más que todo eso.

Aprendimos que la forma en que utilizamos las herramientas tecnológicas (entornos virtuales de aprendizaje, redes sociales, videoconferencias, blogs, videos) condiciona el aprendizaje: podemos usarlas prioritariamente para transmitir conocimientos teológicos, para imponer dogmas, para trasladar contenidos (doctrinas) y luego verificar mediante exámenes si han sido debidamente depositados. Pero aprendimos también que podemos utilizar las herramientas virtuales para construir procesos colaborativos y críticos de educación teológica, en diálogo con los textos y sobre todo con los contextos: procesos en los que cada persona aprendiente genera conocimientos a partir de la lectura crítica, la mutua consulta y la interacción con el entorno. Aprendimos que lo que contribuye más al aprendizaje no son ni las herramientas virtuales ni las aulas físicas, sino la calidad de la comunicación y la intensidad de la interacción que es posible establecer entre las personas que participan en los procesos educativos.

Aprendimos que los entornos virtuales de aprendizaje, los foros de discusión, las redes sociales, las videoconferencias, los blogs, los webinaros, son mediaciones para que personas que están físicamente distantes confluyan e interactúen. Su uso adecuado puede contribuir a generar *presencialidades remotas*, y a reunir muchas *presencialidades*; pueden ser espacios idóneos para construir empatías y para generar aprendizajes a partir de las diferencias. Pueden, por lo tanto, ayudar a que el quehacer teológico se nutra de muchas experiencias y voces diversas, geográficamente distantes. Aprendimos que es posible generar procesos educativos con formas alternativas de interrelación, o educación con formas alternativas de coincidir e interactuar desde muchos lugares e incluso desde muchas temporalidades.

Es importante tener presente que en la educación llamada *presencial* también podemos transmitir, trasladar, asimilar, integrar, informar, recibir e instruir, aunque todo eso no garantiza que existan pro-

cesos educativos generadores de aprendizaje. Lo realmente decisivo –en cualquier modalidad de la educación– es el tipo de interrelación que podemos establecer y promover entre las personas aprendientes. Se genera aprendizaje cuando conformamos comunidades aprendientes, o eso que Hugo Assmann llamaba “ecologías cognitivas”¹⁴.

Entendimos mejor que *en línea* o *virtual* no es necesariamente sinónimo de ausencia. Cuando no es posible la presencia física, ideamos otras formas de *presencia*, sincrónicas o diacrónicas, con otros códigos, con otras formas de vernos, de escucharnos, de consultarnos, de interactuar y de colaborar. La comunicación humana está cada vez más mediatizada por los equipos de computación, teléfono celular, aplicaciones, internet. Esa comunicación ahora se transforma en una posibilidad real para la construcción del conocimiento, para el mutuo conocimiento, para tomar la palabra, para contribuir a que muchas otras personas digan sus palabras, muestren sus diferencias, narren sus historias y compartan sus saberes.

Por otra parte, aprendimos también que la interacción está condicionada por la accesibilidad a internet, la disponibilidad de equipos adecuados y el desarrollo de destrezas para utilizarlos. La desigual distribución de los recursos tecnológicos termina, entonces, condicionando el logro de los fines establecidos en los procesos educativos. La brecha social se expresa también a través de la brecha tecnológica y la consecuente dificultad de acceso para muchas personas. Como contraparte, la educación mediada por entornos virtuales de aprendizaje amplifica las posibilidades de incluir a otros grupos en los procesos de formación teológica: quienes viven lejos de los centros de formación teológica, las personas con discapacidades o con movilidad restringida, o aquellas para quienes los tiempos de estudio presencial coincide con los tiempos dedicados a otras labores.

Tenemos más claro que las herramientas canalizan las voces, las palabras, las imágenes, los escenarios y las interacciones que generan aprendizaje. No sustituyen la relación educativa, pero la

¹⁴ Hugo Assmann, *Placer y ternura en la educación: hacia una sociedad aprendiente* (Madrid: Narcea, 2002).

canaliza. Por eso, ante la creciente demanda y oferta de educación a través de entornos virtuales, es necesario advertir al menos dos peligros: el primero es el de creer que la utilización de las tecnologías de la información, la comunicación y la interacción resuelve de por sí los problemas vinculados con la calidad de la educación; el segundo es el de poner el acento de las reflexiones y de las búsquedas en los aspectos tecnológicos, descuidando los pedagógicos. Ante tales peligros es necesario insistir: ni los entornos *virtuales*, ni los ambientes educativos presenciales garantizan, por sí mismos, el aprendizaje. Lo que crea condiciones de aprendizaje es el tipo de comunicación y de interrelación que se genera.

Finalmente, durante la pandemia, aprendimos también que podemos romper con algunas prácticas que parecían intocables, y que podemos hacer cosas distintas sin que se atente contra los procesos de aprendizaje: modificamos (ajustamos) los instrumentos curriculares; abandonamos, en muchos casos, la evaluación a base de exámenes; omitimos algunos contenidos programados; nos preocupamos más por mejorar la comunicación; nos interesó más que antes la situación de cada estudiante; las sesiones sincrónicas fueron utilizadas para resolver problemas, más que para compartir contenidos (aula invertida); renunciamos a clases magistrales para dar paso a lo que algunos denominan *educación activa*.

5. La persona docente

Uno de los aspectos más evidentes en la educación bajo las modalidades *virtual*, *en línea* o *bimodal*, es que implican un cambio en el rol y en la autopercepción de la persona docente, entendida ahora, ya no como la responsable de distribuir y trasladar conocimientos, sino sobre todo como mediadora importante que ayuda a crear las condiciones para que acontezca el aprendizaje. Entre sus principales responsabilidades destacan la generación de comunicaciones oportunas, el acompañamiento de procesos educativos caracterizados por la flexibilidad y la autonomía, la valoración de la diversidad

como una condición para que tenga lugar el aprendizaje, la oferta de criterios para la búsqueda y el análisis crítico de la información, la promoción de procesos educativos relacionados con el contexto.

a) Comunicación oportuna

La persona educadora es protagonista y facilitadora creativa de una forma alternativa de presencia y de cercanía. Sabe que lo que realmente contribuye a crear las condiciones para aprender es la interrelación creada en un caminar compartido. Con el fin de crear las condiciones para el aprendizaje se comunica oportunamente con el estudiantado y promueve la comunicación entre los demás integrantes de la comunidad aprendiente; favorece la discusión y el disenso; invita a fundamentar las ideas y las propuestas.

No hay educación sin comunicación. Por eso, repensar la acción educativa implica reforzar la acción comunicativa en términos de reciprocidad, diálogo, mutua consulta, intercambio de roles, etc. La educación teológica mediada por entornos virtuales de aprendizaje exige a las personas educadoras activar y mantener dinamis-mos comunicativos oportunos, ágiles y en muchas vías. Y aquí los dos verbos son importantes: *activar* y *mantener*. Quienes tienen ya experiencia en acompañar procesos educativos saben que es más fácil *activar* que *mantener* dinámicas comunicativas en muchas vías, especialmente cuando se trata de utilizar herramientas de comunicación y códigos comunicativos entre personas que poseen diversos grados de destreza y de motivación para utilizarlos, y entre personas que actúan desde diversos contextos culturales y desde diversas temporalidades (actividades no sincrónicas).

b) Apremiar los saberes previos

Como consecuencia de la comunicación oportuna, la persona docente reconoce y valora las experiencias y los saberes previos del

estudiantado y aprende de esos saberes buscando que se conviertan en plataforma para nuevos aprendizajes y nuevas experiencias.

La comunidad aprendiente está conformada por personas portadoras de saberes, experiencias, conceptos, convicciones, memorias, creencias. Reconocer los saberes previos implica acoger y legitimar las muchas formas de aprender y de conocer presentes en las comunidades y en las distintas culturas: educar es una acción que exige traer a la experiencia educativa múltiples culturas del saber, muchas epistemologías, muchas formas de aprender, algunas de las cuales han sido quizá tradicionalmente deslegitimadas o invisibilizadas desde la academia.

Los saberes previos enriquecen el diálogo y son el lugar desde el que se releen los textos y los contextos. De esa manera dan paso a nuevos saberes, a nuevas disposiciones y a nuevas prácticas sociales.

Todo proceso educativo de carácter decolonial, intercultural y liberador está acompañado de prácticas de discernimiento, de consulta, de deconstrucción, reconstrucción y reelaboración conceptual a partir de saberes previos en diálogo con otros saberes.

c) Orientar la búsqueda de información

En la educación mediada por las tecnologías de la comunicación, la información y la interacción (ya sea *en línea*, *virtual* o *bi-modal*), la persona docente se interesa también por los contenidos, pero no considera que su principal responsabilidad sea transmitirlos. Por eso sugiere criterios para la búsqueda, selección, sistematización, análisis, interpretación y aplicación de la información. Las fuentes son ahora multitextuales e intertextuales, e incluyen textos impresos, digitalizados y en línea, así como variedad de recursos audiovisuales, muchos de ellos disponibles en internet.

Es importante que todas las personas que conforman las comunidades aprendientes aprendan a interactuar con y en los catálogos en línea, los portales de revistas, los repositorios universitarios y las numerosas bases de datos en línea adscritas a las bibliotecas de las ins-

tuciones de educación superior. En esas bases es posible encontrar abundancia de textos y materiales audiovisuales en todas las áreas del conocimiento, incluyendo las teologías y otras ciencias de la religión.

Actualmente, la mayor parte de las revistas en el campo de las teologías y las ciencias de la religión están disponibles a través de internet. Muchas de ellas cuentan con la acreditación (indización) por parte de agencias especializadas, lo que facilita las búsquedas y el acceso.

d) Acompañar la resignificación

La persona docente es consciente de que el aprendizaje es —entre otras cosas— un proceso de (re)construcción y resignificación personal de los contenidos. En ese proceso intervienen muchos elementos como las habilidades cognitivas básicas (atención, memoria, creatividad e interpretación, entre otras), los saberes previos, las propias estrategias de aprendizaje, las capacidades metacognitivas, factores afectivos, motivación, expectativas, etc. Pero además intervienen elementos sociales, como el *ambiente educativo*; la calidad de las interacciones que tienen lugar dentro y fuera del ambiente educativo; el sentido de pertenencia a la comunidad educativa; etc.

Es desde esa variedad de situaciones que las personas dan significatividad a los contenidos: ni el significado ni el sentido que la persona estudiante construye están incluidas en el material que es objeto de aprendizaje, ni su construcción queda asegurada por el diseño de dicho material. Cada persona aprendiente va elaborando su propio aprendizaje *mediada por el mundo* y por su interacción con otras personas aprendientes.

e) Promover autonomía, flexibilidad y acompañamiento

Quien acompaña procesos educativos utilizando entornos virtuales de aprendizaje sabe que las personas estudiantes no quieren

solo contenidos, objetivos claros, una lista de recursos (textos, vídeos, audios) y un conjunto de herramientas; sino que también reclaman mayor *autonomía* y *flexibilidad* en los procesos de aprendizaje y, sobre todo, quieren sentirse *acompañadas*.

La *autonomía* y la *flexibilidad* garantizan a cada estudiante la posibilidad de caminar a su propio ritmo y de superar la homogenización en el aprendizaje. De esa manera los aprendizajes de cada persona aprendiente serán distintos y serán el resultado de la construcción que cada aprendiente hace, de forma autónoma, a partir de sus referencias culturales, su contexto, sus memorias comunitarias, sus saberes previos, las comunicaciones e interacciones con colegas y docentes, etc.

Hay que aclarar que la *autonomía* no significa fomentar el aislamiento y el individualismo, se trata de promover una *interdependencia positiva*, la cual se establece “cuanto, que cada uno se preocupa y se siente responsable no solo del propio trabajo, sino también del trabajo de todos los demás. Así se ayuda y anima a fin de que todos desarrollen eficazmente el trabajo encomendado o el aprendizaje propuesto”¹⁵.

La *compañía, por su parte*, es la que garantiza la posibilidad de generar comunidades aprendientes y de superar la lógica de la competitividad que a veces se infiltra en las instituciones educativas. Las personas facilitadoras ofrecen al estudiantado los apoyos que se requieran en el momento oportuno, y promueven el mutuo apoyo y la colaboración en la comunidad aprendiente. Motivar esa colaboración en el aprendizaje es un desafío importante en contextos en los que se cultiva más bien el individualismo, la competencia y el éxito personal.

e) Favorecer el aprendizaje a partir de la diversidad

Las personas educadoras no son ni administradoras ni promotoras de la diversidad. Son co-gestoras de entornos de aprendizaje

15 Clemente Lobato, “Hacia una comprensión del aprendizaje cooperativo”, *Revista de Psicodidáctica* 4 (1997): 61.

(virtuales, presenciales, bimodales) en los que la diversidad ya está presente. Invitan a valorar la diversidad presente en el grupo y a comprenderla como una oportunidad para el aprendizaje: aprendemos porque somos diversos.

Saben que la condición multicultural del grupo de estudiantes (incluyendo la diversidad de culturas religiosas) se convierte en una condición más a favor del aprendizaje. La persona educadora tiene el desafío de visibilizar esa diversidad, de evitar la homogenización y de motivar el aprendizaje gracias a esa diversidad de experiencias, de referencias culturales, de saberes teológicos, de pertenencias, de memorias.

g) Acompañar procesos versátiles.

Como se ha indicado ya, la posibilidad de generar aprendizaje no está garantizada prioritariamente por la cantidad de herramientas de que se dispone, ni por los materiales (texto, hipertexto, multitema) que se ofrecen, ni siquiera por la cantidad de actividades (situaciones) de aprendizaje que se plantean a las personas estudiantes, sino por la manera en que esas herramientas, esos materiales y esas actividades se combinan para lograr que todas las personas aprendientes (estudiantes y docentes) se impliquen y sean protagonistas de sus propios procesos de aprendizaje. En otras palabras, el aprendizaje se fundamenta en la manera en que las herramientas, materiales, y actividades se organizan, combinan, secuencian, evolucionan y se ajustan a lo largo de un camino que es planificado, pero a la vez, es también creativo y versátil: puede ser repensado y reinventado a partir de situaciones emergentes (no previstas) tanto dentro de la comunidad aprendiente como fuera de ella.

6. Conclusión

El desarrollo acelerado de las tecnologías de la comunicación y la información es *buena noticia* para el quehacer teológico en

Latinoamérica cuando a través de ellas es posible construir verdaderas comunidades aprendientes; cuando son puestas al servicio de procesos educativos liberadores y emancipadores; cuando privilegiamos pedagogías decoloniales e interculturales; y cuando a través de ellas favorecemos un pensamiento teológico crítico que se haga cargo de la realidad de las personas empobrecidas y de los grupos históricamente excluidos.

Las personas educadoras deben estar atentas para no poner tecnologías nuevas al servicio de prácticas educativas viejas y centradas en la memorización, la repetición de doctrinas, la autoridad de especialistas. Los entornos virtuales de aprendizajes y demás recursos de comunicación e interacción deberían ser *lugares* en los que confluyen muchas voces, saberes, experiencias, estilos de aprendizaje y convicciones. Confluyen aprendientes que aprenden y hacen teología en diálogo con sus contextos particulares, con “los gozos y esperanzas, tristezas y angustias” de sus regiones y comunidades. Esa confluencia es una opción epistémica: hacemos teología confluendo, interactuando desde muchas locaciones y desde diversas temporalidades.

Las herramientas canalizan nuestros pensares, sentires, saberes y experiencias, nos permiten producir palabras, imágenes, sonidos y escenarios con los cuales decimos nuestra realidad y la realidad de las comunidades de las que formamos parte. Y así —diciendo, viendo, sintiendo, escuchando, co-laborando, encargándonos de la realidad y soñando— hacemos teología.

Bibliografía citada

- Arroyo, Miguel. *Currículo: territorio em disputa*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- Assmann, Hugo. *Placer y ternura en la educación: hacia una sociedad aprendiente*. Madrid: Narcea, 2002.
- Barbosa, Alessandro y Suzani Cassiani. “A educação sul-sul em perspectiva crítica: diáspora, identidades e pedagogias decoloniais”, *Cuadernos CIMEAC* 11, n.º 1 (2021): 8-11. <http://seer.uftm.edu.br/revistaeletronica/index.php/cimeac/issue/view/282>.
- Cabrales, Antonio *et al.* *Enseñanza remota de emergencia. Proyecto reflexión educativa*. Lima: The Learning Factor, 2020. <http://www.educacionperu.org/wp-content/uploads/2020/04/Enseñanza-Remota-de-Emergencia-Textos-para-la-discusión.pdf>
- Estermann, Josef. “Colonialidad, descolonización e interculturalidad: apuntes desde la Filosofía Intercultural”, *Polis. Revista Latinoamericana* 13, n.º 38 (2014): 347-368.
- Ellacuría, Ignacio. *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*. San Salvador: UCA, 1975.
- Freire, Paulo. *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI, 1973.
- Fornet-Betancourt, Raúl. “Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina”. *Concordia*, núm. 62 (2014).
- Lobato, Clemente. “Hacia una comprensión del aprendizaje cooperativo”, *Revista de Psicodidáctica* 4 (1997): 59-76.
- Segunda Asamblea General del Episcopado Latinoamericano. *Los textos de Medellín y el proceso de cambio en América Latina*. San Salvador: UCA Editores, 1977.
- Tamayo, Juan José. “Pedagogía del oprimido y teología de la liberación: conciencia política crítica y praxis de la liberación” (2021), <https://www.te-fec-coo.es/2021/06/16/pedagogia-del-oprimido-y-teologia-de-la-liberacion/>
- Walsh, Catherine. “Interculturalidad crítica y educación intercultural”. En *Construyendo, Interculturalidad Crítica*, editado por Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh, 75-96. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010.

Si me ven con pañuelo verde

Las diversidades como desafío para la teología práctica

Carmen Margarita Sánchez De León

1. La diversidad salió del armario

No solo me refiero a la diversidad sexo-genérica, sino más bien al mosaico amplísimo que somos en América Latina y El Caribe, incluyendo la diversidad étnico-racial, la pluralidad de naciones dentro de los estados, el abanico de espiritualidades, entre otros. Esta salida del armario es un problema para la pastoral cristiana, pues el cristianismo, aunque en sus orígenes un movimiento rico en diversidad, dejó de ser a partir de las empresas imperiales de las aspiraciones de conquista un espacio dialogante para convertirse en una maquinaria para homogeneizar.

Si bien es cierto que, durante el Medioevo, en la Península Ibérica hubo un universo cultural diverso, también es cierto que las divisiones entre Islam, Judaísmo y Cristianismo crearon condiciones para que emergiera un discurso proto-racial a la luz de las po-

líticas de conversiones forzosas impuestas por las jerarquías religiosas y por la institución de la monarquía¹. Este fue el “laboratorio” que crea los procesos de racialización y de jerarquías raciales que adquirirán diversas formas durante todo el proceso de conquista del territorio que hoy denominamos América. También será el laboratorio que forjará las ideologías sobre el género y la sexualidad, vinculados a las jerarquías raciales. Estas categorías funcionan dentro de lo que estudiosos como Aníbal Quijano y María Lugones llamarán “la colonialidad del poder”². La colonialidad es un sistema de poder unido a la modernidad con un impacto global por medio de los procesos colonizadores que reconfiguran elementos básicos de la vida, tales como género, trabajo y conocimiento. Así como también crea conceptos tales como la raza; e inventa África, América, Asia, Oriente y Occidente³.

2. La colonialidad del poder

En el proceso de crear el concepto razas y los espacios geopolíticos los europeos despojaron de su humanidad e invalidaron los conocimientos de miles de pueblos a lo largo del globo. Este proceso de deshumanización perduró aún después de la independencia de las colonias, pues los nuevos estados adoptaron los valores y la cosmovisión de los europeos y de la modernidad. De esta manera, podemos decir que nuestros países en América Latina y El Caribe

-
- 1 Agustín Laó-Montes, “Arqueologías y genealogías de Nuestra América”, en *Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de Nuestra Afroamérica*, ed. por Agustín Laó-Montes (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2020), 46-84.
 - 2 María Lugones, “Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial”, en *Género y descolonialidad*, ed. por Walter Dignolo (Buenos Aires: Signo, 2008), 13-54; Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 777-832.
 - 3 Edward Said, *Orientalismo* (Ciudad de México: Titivillus, 2018); Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo* (Barcelona: Nuevos Emprendimientos, 2016).

están impregnados por ese legado colonial que se manifiesta en lo que Quijano y Lugones llaman “la colonialidad del poder”.

Estos sistemas de opresión mantienen vigentes, entre otras cosas, la racialización de la división del trabajo y sustenta diversas categorías (hombre-mujer, blanco-no blanco, heterosexual-no heterosexual) en las que aquel o aquello que es leído como dominante se convierte en la norma del grupo. Marta Lugones inspirada por los trabajos de Paula Gunn Allen, de Oyèrónkẹ Oyěwùmí y por los trabajos de las feministas de color en el contexto de los Estados Unidos, va a más lejos al pensar la fusión de las categorías de género y raza y su impacto en las mujeres racializadas de América Latina y El Caribe. Gunn Allen afirma que en las comunidades de pueblos originarios o pueblos fundantes la división del trabajo no estaba marcada por la construcción de los conceptos hombre-mujer; había otros parámetros para establecer los mismos, como los sueños y las visiones. De manera que las relaciones de género eran mucho más complejas y no binarias.

Esta estructura cultural fue atacada por las instituciones religiosas y políticas en la que los asignados como hombre solo recibían poder si lo usaban de manera congruente con el modelo autoritario y punitivo del sistema colonial⁴. Por su parte Oyèrónkẹ Oyěwùmí demuestra en sus investigaciones que en la cultura yoruba, uno de los pueblos más representados entre las personas esclavizadas que llegaron al llamado continente americano y sus islas, que el género no fue el principio organizador de estas sociedades. La presunción de que existía un sistema de género en la sociedad Òyó antes de la colonización occidental es parte de la dominación en la documentación e interpretación del mundo, facilitada por el predominio de Occidente⁵.

Lugones afirma que el dimorfismo sexual sirvió y sirve a la explotación/dominación capitalista global eurocéntrica. Según Lugones uno de los primeros logros del estado colonial fue la creación de las mujeres como categoría. Por mi parte, destacaría además la creación

4 Paula Gunn Allen, *The Sacred Hoop Recovering the Feminine in American Indian Traditions* (New York: Open Road, 2015).

5 Oyèrónkẹ Oyěwùmí, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos* (Bogotá: En la frontera, 2017).

de la categoría de “no mujer” para las mujeres racializadas. Existe suficiente evidencia de cómo las mujeres esclavizadas recibieron la categoría de “hembras”, animales de carga y vientres de producción de mercancía, y esta clasificación fue extendida en el período post esclavista mediante la demonización y la hipersexualización de las mujeres racializadas. En este complejo entramado opresivo que Lugones nombra como “sistema género-moderno-colonial”, la heterosexualidad, un tipo de expresión de la misma, es obligatoria, construida como normativa que permea la totalidad de la colonialidad⁶.

Las iglesias formaron y forman parte de ese constructo complejo que es la colonialidad, que ha sabido ajustarse con el tiempo manteniendo las cimientos de los ejes opresivos, como la racialización y el capitalismo patriarcal heteronormado. Hemos llamado maquinaria (tecnología) homogeneizadora al esfuerzo civilizatorio del cristianismo Occidental que construye narrativas que validan la colonialidad del poder. Por ejemplo, el concepto de dimorfismo sexual está muy bien instalado en el discurso y en el quehacer teológico y, por supuesto, deberíamos esperar que en la misma pastoral. La validación del dimorfismo sexual ha tenido como consecuencia la validación de la superioridad de varón, quien, al ser la norma, se constituye en el verdadero reflejo del *imago Dei*. Con ello, además de la necesidad de controlar los cuerpos de las mujeres, sobre todo de las mujeres racializadas, que pasan a formar parte de lo que Rita Laura Segato llamará la “dueñidad”, se trata de un señorío sobre el cuerpo de las mujeres que se convierte en territorio de batalla. Esta dueñidad es pactada incluso por las masculinidades precarizadas que participan y hacen alianza con las masculinidades hegemónicas. Este concepto desarrollado por la antropóloga nos permite entender la nueva violencia que se ejerce contra las mujeres, la diversidad sexo-genérica y las personas racializadas por parte del capitalismo patriarcal.

El mandato de masculinidad es la primera y permanente pedagogía de expropiación de valor y consiguiente dominación. La violencia patriarcal, misógina, homofóbica y transfóbica, de esta

6 María Lugones, “Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial”, en *Género y descolonialidad*, ed. por Walter D. Mignolo (Buenos Aires: Signo, 2008), 13-54.

plena modernidad tardía –nuestra era de los derechos humanos y de la ONU– se revela precisamente como síntoma al expandirse sin freno a pesar de las grandes victorias obtenidas en el campo de la letra, porque en ella se expresa de manera perfecta el arbitrio creciente de un mundo marcado por la *dueñidad* –*lordship*– una nueva forma de *señorío* resultante de la aceleración de la concentración y de la expansión de una esfera *paraestatal* de control de la vida. Es en esos crímenes que el capital, en su forma contemporánea, expresa la existencia de un orden regido por el arbitrio, exhibiendo el espectáculo de falencia institucional inevitable ante niveles de concentración de riqueza y capacidad de compra sin precedentes⁷.

Otras narrativas construidas desde la maquinaria homogeneizadora han sido la validación de la familia nuclear como eje constitutivo de la sociedad, invalidando de esta manera formas ancestrales y contemporáneas de constituir comunidad o familias. La invalidación o demonización de espiritualidades ancestrales por parte del cristianismo hegemónico ha producido los intentos de genocidio cultural y la desvalorización de otros saberes.

Lo que llamaremos “maquinaria homogeneizadora”, que es la parte del esfuerzo civilizatorio del cristianismo occidental, es un eje de la colonialidad del saber que al racializar y jerarquizar los conocimientos construye narrativas de una sola manera de ver el mundo, una forma única de acercarnos a los conflictos, una forma única de entendernos y validarnos como seres humanos.

Reconocemos que dentro de las iglesias existen bolsillos de resistencias que intentan romper con la complicidad con la colonialidad del poder, con esfuerzos significativos para desarrollar pastorales descolonizadoras. Quizás unos de los esfuerzos más significativos hayan sido la teología de la liberación, las teologías feministas, las teologías comunitarias y las teologías cuir, cada una de ellas con expresiones dentro de la pastoral. Dicho esto, también habría que reconocer que la teología de la liberación siempre quedó corta en su discurso teológico tomado de la modernidad y en

7 Rita Laura Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2016).

su acercamiento a los sujetos subalternos, creando grandes vacíos, sobre todo, en lo concerniente a un acercamiento más profundo ante la sexualidad, el racismo y el sexismo. Esta carencia en la discusión de temas complejos como la sexualidad y la heterosexualidad compulsoria hace que de la teología de la liberación tenga un contenido muy limitado y, por tanto, una pastoral incompleta. Al dejar de colocar la sexualidad y su imbricación con la racialización dentro de los análisis económicos y políticos, la teología de liberación se convierte en cómplice de los procesos de la colonialidad del poder y, por supuesto, en proclamadora de la heterosexualidad como norma⁸.

Por otro lado, las teologías feministas, las teologías comunitarias y las teologías cuir, desafortunadamente han quedado aisladas de los contextos eclesiales, y son en gran medida las fugas, los éxodos y les nómades de los espacios religiosos institucionales. No encuentran espacio ahí porque estas posibilidades han sido cerradas, y caminan fuera de las fronteras institucionales.

Hoy, las instituciones religiosas no pueden ni quieren dar cuenta de los problemas contemporáneos, ya que los espacios de discusión liberadora han sido cerrados⁹. En tanto, estas disidencias de pensamientos teológicos son la iglesia que se *aquilomba*, que es *cimarrona*, que va en escape para crear en otros espacios; son los bolsillos de resistencia que han existido desde que el movimiento de los seguidores de Jesús se convirtió en una institución del imperio romano. Desde entonces una gran variedad de los mismos han sido espinas en los talones de las jerarquías religiosas, desde aquellos declarados heréticos, hasta aquellos movimientos que fueron absorbidos dentro de la iglesia institucional, como el movimiento de Francisco de Asís, que hizo una llamada profunda al regreso de una práctica radical de las Buenas Nuevas¹⁰.

8 Marcella Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política* (Barcelona: Bellaterra, 2005).

9 Ivone Gebara, “El retroceso del pensamiento teológico progresista y el crecimiento del pensamiento conservador”, *Oikodomein* (2021): 6-12.

10 Leonardo Boff, *San Francisco de Asís, ternura y vigor* (Santander: Sal Terrae, 1981).

En tiempos recientes, esos bolsillos de resistencia interna han encontrado voz en las comunidades eclesiales de base, en las pensadoras feministas dentro de las iglesias institucionales, en los movimientos antirracistas¹¹ y en los movimientos a favor de los derechos de las comunidades LGBTIQ+. Son les profetas que muchas veces claman en el desierto institucional y luchan por cambios radicales al interior de las instituciones religiosas.

3. Los movimientos sociales

*//Si me ves con pañuelo verdell//
Lucho por tu cuerpo y la mía
//De quienes quieren controlarnos
Y no le importan nuestras vidas//*

*//Soy libre pa decidir//
Si quiero o no quiero parir
//Y la iglesia y el estado
No tienen ná que buscar ahí//*

*//El aborto es un derecho//
Y queremos que sea pa' todes
//Seguro, transinclusivo
Pa les negres y les pobres//¹²*

11 En la Carta desde la cárcel de Birmingham, escrita por Martin Luther King Jr. el 16 de abril de 1963, se desarrolla un reclamo fuerte pero cordial contra las iglesias del sur de los Estados Unidos, incluyendo algunas iglesias afroamericanas. King les reclama su falta de acción y silencio ante la segregación racial. Por distintas razones, las estructuras eclesiásticas, tanto negras como blancas, encontraron problemática las luchas de los movimientos antirracistas. Lo interesante es que hoy en los movimientos de resistencia, como Black Lives Matter (Las Vidas Negras Importan), las jerarquías religiosas han perdido total relevancia, pues este movimiento ha integrado en sus planteamientos una mirada interseccional que incluye el cuestionamiento del binarismo de género.

12 Disponible en https://www.facebook.com/watch/?extid=CL-UNK-UNK-UNK-AN_GK0T-GK1C&v=3128531947466136

Las estrofas de arriba son parte de una plena, género afropuertorriqueño, que busca explicar la razón de la lucha por el derecho al acceso a un aborto seguro. La plena cantada por mujeres, rompiendo la tradición del género cantado e interpretado por hombres, es una ruptura total del paradigma. Las mujeres se apropian del espacio de los instrumentos de percusión y abren sus voces para denunciar al estado y a la iglesia, por la fuerza de la *dueñidad* que ejercen sobre sus cuerpos. La plena en su forma tradicional y antigua era un vocero musical de las noticias de las comunidades. Este grupo, Aborto Libre, retoma y resignifica ese vocerío para declarar a las cuerpo/territorio liberador del poder del estado y de la iglesia.

Una de las plenas más famosas del archipiélago de Boriken, anuncia la muerte de Elena, cuyo cuerpo fue cortado por un agresor impune. Es conocido popularmente como “Cortaron a Elena”. En esta plena de Aborto Libre, las mujeres luchan y se defienden, cortan, por decirlo de alguna manera, con el poder del patriarcado colonial. No podemos ignorar que toda América Latina y El Caribe se ha cubierto de una marea verde que no tiene líderes en sentido tradicional y que cuenta otras historias sobre la iglesia y el estado.

Los estudiosxs sociales no coinciden en explicar lo que son los movimientos anti-sistémicos, no hay un acuerdo sobre si realmente son procesos espontáneos, o si son el cultivo de algo que se venía gestando. Tampoco hay consenso sobre si tienen unos objetivos estructurados o, en caso de existir objetivos estructurados, si los mismos son fundamentales para alcanzar cambios significativos. Lo cierto es que tienen distintas preocupaciones y ocupaciones, “se han multiplicado, pluralizado y diversificado, para configurar un vasto espectro o arcoíris de sectores, clases y grupos subalternos, en donde ya nadie es aliado subordinado de nadie, y todos son igualmente importantes e igualmente fundamentales”¹³. Son, como ha planteado Judith Butler, unas Asambleas que se convocan para ejercer una fuerza popular, que ocupa

13 Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Movimientos Antisistémicos. Pensar lo antisistémico en los inicios del siglo XXI* (Rosario: Prohistoria, 2010).

las calles, las avenidas, los barrios, en la esperanza de que se oigan los reclamos de ampliar el “nosotros” cerrado de los sistemas políticos en los que vivimos¹⁴.

En la sociología latinoamericana hay diversos marcos teóricos desde los cuales abordar los movimientos sociales, que prefiero calificar como anti-sistémicos. En ellos se plantea explorar el elemento identitario que crea las transformaciones que pretenden alcanzar, y la búsqueda de nuevos sentidos¹⁵. Este último elemento es el que me parece más interesante. En los últimos años los movimientos feministas, antirracista y en favor de la tierra, han mostrado una gran capacidad de transformar diversas áreas de la vida, tanto públicas como privadas, no sólo demandan a las instituciones de los estados e instituciones sociales, como la iglesia, por sus derechos, sino que ahora piensan y actúan más allá de esas instituciones. Van a la búsqueda de nuevas posibilidades porque ya no bastan los símbolos ni los sentidos provistos por estas instituciones que no tienen capacidad de asumir o gestionar las transformaciones a las que aspiran los movimientos anti-sistémicos.

Leo algunos de estos movimientos como un nuevo paradigma de *ekklesia*, una que no pide permiso, que no pretende ser una convocatoria fija y que surge desde las necesidades de la vida cotidiana. Son *ekklesia* que se aquilomba, cimarrona que va buscando un nuevo sentido a la vida, que va descolonizando proceso de vida al plantearse nuevos paradigmas sobre la sexualidad, la raza, la relación con la tierra. Los movimientos que van en fuga desde las instituciones religiosas tradicionales crean alianzas con estos otros esfuerzos con los que tienen mayor afinidad.

Los movimientos sociales de las últimas décadas están gritando al cristianismo institucional, maquinaria de homogenización, que ya no están dispuestos a dejarse absorber. Han dejado claro

14 Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (Barcelona: Paidós, 2017).

15 Mariana Fry, “Nuevos actores y cambio social en América Latina”, en *Nuevos actores y cambio social en América Latina*, ed. por Esteban Torres y José Mauricio Domínguez (Buenos Aires: CLACSO, 2022), 209-228.

que tienen su propia voz, y han llevado sus demandas, que podemos leer como un profetismo fuera de las instituciones religiosas, sin solicitar permiso a los espacios tradicionales de control social y de poder.

Es así como los movimientos de las mujeres, los movimientos antirracistas y los movimientos de la diversidad sexo-genérica encontraron sus propias voces y han salido del armario, desarrollado en ese camino de luchas y demandas sus propias espiritualidades. Un nuevo paradigma de espiritualidad que parte del reconocimiento de la vulnerabilidad y precariedad, no para volver a la convocatoria de las iglesias tradicionales de una espiritualidad del sacrificio con un costo muy alto para las mujeres, sino para ir a una espiritualidad del Ubuntu, de la solidaridad radical. El Ubuntu es un recuerdo de nuestra fuerte interconexión y que quiebra con el concepto de la salvación personal, un pensamiento básico del capitalismo mercantil y, por tanto, de la colonialidad del poder. Estos movimientos, que han cambiado radicalmente los entendimientos sociales sobre sexualidad, género y raza, nos han obligado a mirar con perspectivas diferentes y, además, ciertamente han transformado muchas de las políticas públicas en nuestros países.

Parece ser que el primer reto que tenemos, si queremos llevar a delante una pastoral pertinente a los tiempos, es reconocer la responsabilidad de las iglesias cristianas en mantener y sostener la opresión de muchos grupos sociales. Reconocer que, precisamente, por esa responsabilidad en ser sostenedores de la colonialidad del poder, hemos dejado de generar significado relevante para parte de nuestras sociedades.

4. Una pastoral interseccional para nuestros tiempos

La mujer mira al hombre, por lo que había escuchado tiene la corazonada de que él puede sanar a su hija. Pero cómo acercarse

a un varón que no es de su pueblo, que no conoce su cultura. Quizás podría ser malinterpretada, y a la vez pensó, “tengo que hacer algo”, se acercó y pidió, y clamó. El hombre parecía sordo a su reclamo, entonces clamó más fuerte. Alzar aún más la voz es necesario para hacerse visible. “Estoy segura de que no lo espera”, se dijo, y al hacerlo la mujer tomó la sanación de su hija en sus manos y ayudó al hombre a entender cuál era su camino, cuál era su responsabilidad. Y su hija fue sana, porque pudo, ella misma, cambiar el lugar que su sociedad patriarcal le había asignado.

Hemos dado otra mirada a la famosa historia de la mujer siro-fenicia, buscando entender lo que los movimientos anti-sistémicos han hecho al abrirse camino en un “nosotros” del que no eran parte, y, al hacerlo, resignificaron sus identidades, torcieron el espacio para hacerlo más amplio. Una pastoral interseccional para nuestros tiempos debe construir nuevas narrativas que nos ayuden a mirar con nuevas perspectivas a aquellos que no han sido escuchados en nuestras instituciones religiosas, narrativas que puedan ayudarnos a desmontar los imaginarios de la colonialidad del poder, ha descolonizar parte por parte el cristianismo homogeneizador, constructor de la religión sacrificial, sostenedor del patriarcado.

Las narrativas no pueden verse fuera de la vida real. Vivimos de narrativas, pues las historias dan cohesión a los grupos, dan sentido y significado a contextos sociales y forjan los armazones que nos permiten tolerar o no tolerar estructuras o relaciones. Las grandes narrativas, las de la colonialidad del poder, han mantenido en su lugar muchas de las relaciones asimétricas en nuestras sociedades. Es por esta razón que grupos oprimidos, como las mujeres, la diversidad sexo genérica o los grupos racializados no blancos, han estructurado sus contra-narrativas. Desde ahí se muestra aquello que no ha sido contado en las grandes narrativas. Por tanto, las narrativas han sido fundamentales en los procesos de lucha de grupos oprimidos. Los testimonios de las personas

esclavizadas¹⁶ fueron historias que consiguieron demostrar la maldad del sistema esclavista, fueron la base de los argumentos legales en contra del sistema esclavista y, además, sirvieron para devolver la dignidad y la humanidad negadas a las personas que sufrieron este sistema de opresión. En ese sentido, al contar la otra historia, al tener una narrativa propia de la experiencia, se redimensiona el trauma de la opresión y se hace visible la fuerza de aquellos que son impactados de manera más severa por los sistemas racistas.

Entonces, en estos tiempos en que los movimientos anti-sistémicos encuentran significado en otras narrativas que construyen o rescatan, nos urgen pastorales de la escucha interseccional para que puedan desmontar las narrativas opresivas del cristianismo colonial y dar paso a un cristianismo que oye a la mujer siro-fenicia, así como Jesús tuvo la humildad de oír y transformarse.

16 Las personas esclavizadas generaron miles de narrativas, entre ellas autobiografías, testimonios en corte, folletos, diarios, boletines, entre otros. Marion Wilson Starling, investigadora afroamericana, ubicó 6.006 narraciones de personas que habían sido esclavizadas. Una parte de esas narrativas, alrededor de cien, fueron publicadas en forma de libros entre 1760 y 1865. Ver Marion Wilson Starling, *The Slave Narrative: Its Place in American History* (Washington D.C.: Howard University Press, 1988). La investigadora e historiadora Evelyne Laurent-Perrault, señala que, en América Latina, las personas esclavizadas también generaron una gran producción de contranarrativas al comparecer por distintos motivos de reclamo de derechos ante autoridades jurídicas y religiosas. Estas narrativas generadas, por ejemplo, en los litigios, proveyeron mucho de los argumentos que utilizarían los abolicionistas, tanto en el caso de los Estados Unidos como en América Latina. Con estas narrativas se producía un “imaginario político y unas subjetividades alternas”. Evelyne Laurent-Perrault. “Esclavizadas, cimarronaje y la ley en Venezuela, 1770-1809” en *Demando Mi Libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba*, ed. por Aurora Vergara Figueroa y Carmen Luz Cosme Puntiel (Cali: Editorial Universidad ICESI, 2018), 110-158.

Bibliografía citada

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio. *Movimientos Antisistémicos. Pensar lo antisistémico en los inicios del siglo XXI*. Rosario: Prohistoria, 2010.
- Althaus-Reid, Marcella. *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra, 2005.
- Boff, Leonardo. *San Francisco de Asís, ternura y vigor*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Fry, Mariana. “Nuevos actores y cambio social en América Latina”. En *Nuevos actores y cambio social en América Latina*, editado por Esteban Torres y José Mauricio Domínguez, 209-228. Buenos Aires: CLACSO, 2022.
- Gebara, Ivone. “El retroceso del pensamiento teológico progresista y el crecimiento del pensamiento conservador”. *Oikodomein* (2021): 6-12.
- Laó-Montes, Agustín. “Arqueologías y genealogías de Nuestra América”. En *Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de Nuestra Afroamérica*, editado por Agustín Laó-Montes, 46-84. Bogotá: Universidad Externando de Colombia, 2020.
- Laurent-Perrault, Evelyne. “Esclavizadas, cimarronaje y la ley en Venezuela, 1770-1809”. En *Demando Mi Libertad. Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba*, ed. por Aurora Vergara Figueroa y Carmen Luz Cosme Puntiel, 110-158. Cali: Editorial Universidad ICESI, 2018).
- Lugones, María. “Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial”. En *Género y descolonialidad*, editado por Walter D. Mignolo, 13-54. Buenos Aires: Signo, 2008.
- Mbembe, Achille. *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Nuevos Emprendimientos, 2016.
- Oyéwùmí, Oyèrónkẹ. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos*. Bogotá: En la frontera, 2017.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, 777-832. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

- Said, Edward. *Orientalismo*. Ciudad de México: Titivillus, 2018.
- Segato, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- Wilson Starling, Marion. *The Slave Narrative: Its Place in American History*. Washington D.C.: Howard University Press, 1988.

Lista de personas autoras

Angel Eduardo Román-López Dollinger: Teólogo suizo-guatemalteco, anglicano y cooperante ecuménico de la organización suiza de cooperación para el desarrollo Misión 21. Actualmente trabaja como docente en teología y como asesor en investigación en la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica.

Roberto E. Zwetsch: Pastor luterano (IECLB), profesor asociado de Facultades EST, de São Leopoldo, sur de Brasil. Doctor en Teología por la misma institución, donde ha actuado como profesor de Teología Práctica y Misiología por 25 años, en graduación y postgrado. Es miembro del Grupo de Investigación “Identidad Étnica e Interculturalidad”. Es miembro del Consejo Permanente del FMTL (Foro Mundial de Teología y Liberación). Por casi diez años fue misionero entre pueblos indígenas de la Amazonía brasileña (1978-1988).

Martin Hoffmann: Alemán, luterano, doctor en Teología por la Ruhr Universität (Bochum), pastor de la Iglesia Luterana Costarricense, con estudios teológicos y éticos; sus áreas de interés son la teología de la Reforma, la ética social y política. Es profesor en la Escuela de Ciencias Teológicas, UBL.

Sofía Chipana: Miembro de la comunidad de Teólogas Andinas de Abya Yala, y la articulación de Teología y Pastoral Andina Perú, Argentina y Bolivia.

Nicolas Panotto: Doctor en Ciencias Sociales, FLACSO, Argentina; Magíster en Antropología Social y Política, FLACSO, Argen-

tina; Licenciado en Teología (IU ISEDET). Profesor de Teología Sistemática en la Comunidad Teológica Evangélica (CTE) de Chile, con especialidad en: teologías contemporáneas, fe e ideología, religiones comparadas.

Manuel Ortega Álvarez: Profesor de Filosofía en la Escuela de Filosofía, Universidad Nacional, Costa Rica. Ha sido también profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Áreas de especialización: Teología, Filosofía de la religión, Filosofía de la Ciencia, Metafísica. Áreas de competencia: Filosofía de la Edad Media, Fenomenología de la Religión, Filosofía de la Cosmología.

Álvaro Michelin Salomon: Uruguayo, pastor de la Iglesia Evangélica Valdense. También pastor de la Iglesia Evangélica Reformada de Buenos Aires (I.E.R.B.A.), afiliada a la Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata, y fue pastor en diversas congregaciones valdenses del Uruguay y la Argentina. Doctor en el Instituto Universitario ISEDET, Argentina, especializándose en el Nuevo Testamento. Cursó estudios en la Universidad de Tubinga, Alemania. Se desempeñó como docente invitado en el Departamento de Teología Práctica de ISEDET, en los campos de Diaconía, Liturgia y Trabajo Práctico Eclesial.

Amós López Rubio: Pastor de la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba y doctor en teología por el Instituto Universitario ISEDET, Argentina. Tiene una Maestría en Ciencias Teológicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana. Es profesor invitado del Seminario Evangélico de Teología de Matanzas y colabora con otras instituciones de formación teológica en América Latina y el Caribe. Algunas de sus áreas de investigación son teología práctica, misión, ecumenismo, teologías latinoamericanas y protestantismo en Cuba.

Nidia Fonseca Rivera: Costarricense, Máster en Teología Práctica y Licenciada en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Politóloga, pastora de la Iglesia Metodista y docente.

Edwin Mora Guevara: Costarricense, metodista, Doctor en Psicología, Máster en Drogodependencias, master en Ciencias Teológicas (UBL); Licenciado en Teología (SBL); Licenciado en Ciencias de la Educación; Licenciado en Psicología (UC); Bachiller en Música Sacra. Ex-Rector de la UBL, actualmente Vicerrector académico de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Áreas de enseñanza: Psicología pastoral, Liturgia, Pastoral, Investigación, Consejería Pastoral.

Ruth Vindas: Costarricense, Licenciada en Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Docente de Teología Práctica en el área de Educación Cristiana en esta misma institución.

Sara Baltodano Arróliga: Psicóloga (Universidad de Costa Rica) y Máster en Teología Práctica (St. Andrews University, Escocia). Tiene experiencia docente en seminarios y universidades en Colombia, Bolivia, Brasil y Costa Rica. Profesora felizmente jubilada de la Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica. Autora de Psicología, pastoral y pobreza (San José: Sebila, 2012) y El cuidado pastoral de la familia en un mundo cambiante e inseguro (Guatemala: Semilla, 2007), manuales de estudio y artículos en el área de Acompañamiento Pastoral y Psicología de la Liberación.

Moisés Pérez: Licenciado en Periodismo y Comunicación Colectiva por la UNAM (Egresado), Licenciado en Teología por el Seminario Luterano Augsburgo, Maestría en Ciencias Bíblicas por la Comunidad Teológica de México, D-min Mission and Leadership por la Lutheran School of Theology at Chicago. Profesor de Biblia en el Seminario Luterano Augsburgo de la Ciudad de México.

Juan Carlos Valverde: Máster en Teología Bíblica por el Instituto Católico de París, Francia. Doctor en Filosofía de la Religión por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Docente e investigador de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Pedro Pablo Achondo: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Facultad de Teología, Chile. Bachiller en teología (FAJE, Brasil), Licenciado en Filosofía y Magister en Teología Práctica y Moral (Centre Sèvres, Francia), Doctorando en Territorio, Espacio y Sociedad (Universidad de Chile).

José Mario Méndez: Doctor en Filosofía por la Universidad José Simeón Cañas, El Salvador. Académico de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional. Sus intereses académicos giran en torno a la educación intercultural, la educación religiosa y los estudios socio-religiosos.

Carmen Margarita Sánchez De León: Caribeña, ministra ordenada de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Sirve como coordinadora del Programa de Estudios Críticos de Género y Teología de la Comunidad Teológica de México. Es candidata doctoral en el Programa de Estudios Críticos de Género de la Universidad Iberoamericana de México.



Este libro es una introducción a los fundamentos teóricos de la teología práctica, a través de los cuales se analiza el papel de esta disciplina en la educación teológica superior latinoamericana y caribeña, así como su impacto social, político, cultural y religioso. Los temas que aborda el libro son producto de las reflexiones de diferentes especialistas que participaron en la Consulta de teología práctica latinoamericana y caribeña, convocada por la Escuela de Ciencias Teológicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Las personas autoras reflejan la diversidad denominacional y cultural del contexto latinoamericano y caribeño. Sus escritos abordan la función que, a través de sus áreas de estudio, debe cumplir la teología práctica, a saber: construir estrategias pastorales y conocimiento colectivo transformador, a partir de la reflexión crítica, multidisciplinaria, contextual y en diálogo con las sabidurías ancestrales y otras formas de expresión religiosa. Es el deseo de la UBL que este libro contribuya a la reflexión y el intercambio crítico sobre la teología práctica como tarea clave del quehacer teológico contextual y transformador en busca de la vida digna y la liberación en nuestra Abya-Yala.

ISBN: 978-9930-609-08-8



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA

FAP

KIRCHEN
HELFEN
KIRCHEN