

IV Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña

Horizontes de liberación:
Tejiendo esperanzas desde abajo



Coordinación editorial:
Rosario Hermano & Alejandro Ortiz

Horizontes de liberación: tejiendo esperanzas desde abajo
IV Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña

Primera edición, julio 2026.

ISBN: 978-9915-9843-5-3

Equipo Coordinador:

Alejandro Ortiz (México)
Francisco Aquino Junior (Brasil)
Adriana Palacios (Chile)
Silvia Cáceres (Perú)
Moema Miranda (Brasil)
Oscar Elizalde
Rosario Hermano

Autores:

Alejandro Ortiz
Moema Miranda
Raúl Zibechi
Luiz Carlos Susin
Francisco Aquino Júnior
María Cristina Bove
Rolando Perez
Adriana Palacios Rojas
Gabriel Herrera & Carmen Díaz
Theresa Denger
Pedro Trigo, SJ
Pablo Bonavía
Geraldina Céspedes

Coordinación editorial:

Rosario Hermano & Alejandro Ortiz

Revisión de estilo:

Pilar Torres Silva

Diseño y diagramación:

Milton Ruiz

© Fundación Amerindia Oficina Ejecutiva. 2026

Juana de Arco 3324 - CP 11700

Montevideo - Uruguay.

Teléfono: (598) 2 9167308

E-mail: amerindiaenlared@gmail.com

<https://amerindiaenlared.org/>

Amerindia agradece al Centro de Gestión del Conocimiento del Celam y a las agencias:
CAFOD (Inglaterra), DESARROLLO Y PAZ (Canadá), DKA (Austria), MISEREOR (Alemania)

Derechos reservados para todas las ediciones. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, por cualquier medio, sin el permiso previo, por escrito, de la Fundación Amerindia.

Contenido

Presentación	8
--------------------	---

PARTE I

Comprendiendo integralmente nuestro presente	17
---	-----------

Geopolítica y nuevo orden digital: el capitalismo de guerra	18
---	----

Alejandro Ortiz

1. Nuestro amado mundo roto	19
2. El colapso civilizatorio	21
3. La hidra capitalista	22
4. El capitalismo de guerra.....	23
5. La importancia del capitalismo digital en el capitalismo de guerra.....	26
6. Las democracias al servicio de los militares	29
7. El momento Trump	30

Bibliografía.....	33
-------------------	----

A la deriva del “pálido punto azul”: urgencia, ecología y permanencia....	36
---	----

Moema Miranda. OFS

1. Interconectados: los números, la disonancia y el caos	39
2. Fin de la historia común	45
3. “Invito a la reconciliación con el mundo” (LD 69)	48

Referencias bibliográficas	52
----------------------------------	----

Resistencias y rebeldías en América Latina	53
--	----

Raúl Zibechi

Las autonomías realmente existentes	54
1. Perú	54
2. Brasil.....	56
3. Argentina	57
4. Honduras	59
5. Colombia - Cauca	61
6. Guaraní Mbya de Brasil	64

PARTE II - JUZGAR

¿Qué es hacer teología de la liberación en este contexto? 67

Seguir a Jesús en el camino estrecho y enredado68

Luiz Carlos Susin

1. Seguir a Jesús, escándalo y locura, como poder y sabiduría de Dios70
2. Seguir a Jesús en los signos del “espacio-tiempo”74
3. Adoración del Cordero exaltado.....82

Método teológico latinoamericano87

Francisco Aquino Júnior

1. El asunto de la teología.....90
2. El carácter “práxico” de la teología.....94
3. El lugar social de la teología.....99

A modo de conclusión103

Referencias bibliográficas105

PARTE III - ACTUAR
Resistencia y movimientos desde la base..... 109

El Pueblo en situación de calle es Pueblo de Dios110
María Cristina Bove

- 1. Una metodología con perspectiva liberadora..... 113
- 2. ¡Somos un pueblo que quiere vivir! 115
- 3. Una situación que se agrava 117
- 4. Una flor nació en la calle [...] taladró el asfalto, el tedio,
el asco y el odio... 119
- 5. Desafíos y llamados a la acción 123

**Vivir la fe en tiempos de extractivismos: la esperanza
profética de los pueblos en resistencia126**
Rolando Pérez

- El sentido profético y decolonial de la resistencia
de nuestros pueblos..... 128
- El sentido integral de la resistencia ecuménica desde abajo..... 132
- Reflexiones finales 135
- Referencias bibliográficas 136

**El caso de la huelga de Starbucks en Chile, donde una
hora de trabajo vale menos que el café más barato138**
Adriana Palacios Rojas

- Jóvenes trabajadores en contextos de precariedad 140
- El caso de Starbucks..... 141
- La huelga de Starbucks en Chile, 2025..... 142
- Testimonio de una trabajadora de Starbucks 146
- Tres conclusiones y una reflexión a partir del caso Starbucks en Chile... 149
- Referencias bibliográficas 151

Pueblo Creyente: una experiencia eclesial liberadora, caminando con voz profética.....	153
<i>Gabriel Herrera y Carmen Díaz</i>	

Pueblo Creyente, Asamblea Permanente de laicas y laicos de pueblos originarios y campesinos	153
--	------------

1. Pueblo Creyente es parte del despertar continental nacido en las entrañas del pueblo organizado	154
2. Las y los servidores de las comunidades se convirtieron en sujetos de su evangelización	155
3. Iglesia de los pobres.....	155
4. Objetivo del nacimiento de Pueblo Creyente.....	156
5. Pueblo Creyente testigo de la fe, la justicia y la Paz.....	156
6. Pueblo Creyente defiende los derechos humanos y la paz ante la violencia y los abusos	157
7. Pueblo Creyente busca coordinadamente la reconciliación, la unidad, la paz y la justicia	158

Apuntes para una espiritualidad de la resistencia: entre profetismo y cuidado	160
<i>Theresa Denger</i>	

1. Necesidad de una espiritualidad de la resistencia	160
2. La espiritualidad de Jesús: profética y cuidadosa	162
2.1. El profetismo de Jesús	163
2.2. La praxis de cuidado de Jesús	166
3. Tejer resistencias en la gran red de la vida	174

Bibliografía.....	176
--------------------------	------------

Resistencias a la teología de la liberación	178
<i>Pedro Trigo</i>	

Resistencia sistemática en la institución eclesial.....	179
---	-----

Resistencia de pretendidos seguidores de la teología de la liberación.....	182
---	-----

Resistencia al Vaticano II y a su versión latinoamericana	184
---	-----

Resistencia de los que diseñan para su provecho este orden establecido.....	185
La resistencia frente al posthumanismo	186
No podemos pretender vencer a la fuerza estas resistencias	186
Resistencias internas	187

PARTE IV

Animar la esperanza 189

Tejiendo esperanzas desde abajo.....	190
<i>Pablo Bonavia</i>	

Animar y tejer la esperanza desde abajo	199
<i>Geraldina Céspedes</i>	

1. La realidad como punto de partida.....	200
2. Volver a Jesús, volver a los pobres	201
3. La sinodalidad como una espiritualidad de la inclusión.....	203
4. Una espiritualidad desde la territorialidad y la corporalidad.....	204
5. Somos centinelas de una esperanza comunitaria	206
5.1. Exponerse a los lugares por donde pasa la esperanza.....	207
5.2. Detectar y comunicar buenas noticias	208
5.3. Cultivar el asombro	208
5.4. Revitalizar la espiritualidad liberadora.....	208
5.5. Adoptar un lenguaje de esperanza.....	210
5.6. Enviados/as a convertirnos en polinizadores... ..	212



Presentación

Alejandro Ortiz¹

1 Coordinador General de Amerindia Continental

Amerindia Continental siempre se ha sentido llamada a seguir realizando, defendiendo y construyendo la herencia jesuánica del Reinado de Dios. Es decir, de seguir manifestando la experiencia profunda de un Dios con nosotros (Emmanuel) que crea y defiende la vida. Sobre todo, a la desprotegida, a la vulnerada, a la empobrecida y a la victimizada injustamente. Un Dios que está en nuestra historia humana porque así lo decidió por amor a su creación toda, y que se encuentra en aquellas dinámicas, energías, impulsos donde la misericordia, el amor, el cuidado, la paciencia, la justicia y la hermosura brillan por su fuerza. Esta herencia y eterna invitación han sido asumidas por Amerindia en los diferentes momentos y épocas por los que ha transitado a lo largo de su historia, una historia que se proyecta y actualiza en el momento presente.

Un presente que parecería desconcertante, incierto, nebuloso. Pero que al analizarlo desde una perspectiva “desde abajo” se descubre que se trata de un nuevo ordenamiento mundial, o mejor dicho de un nuevo caos mundial. No se trata solo de un presidente norteamericano, se trata de los grandes consorcios militares, industriales, financieros y tecnológicos que están gestionando una nueva reestructura geopolítica mundial. Esto implica tres dinámicas planetarias, donde se agrupan las principales acciones globales: 1) La obtención y despojo de los principales recursos energéticos existentes; 2) continuar con lo que se ha llamado la “guerra permanente” en diferentes puntos del mundo y 3) que los gigantes tecnológicos sigan controlando la vida algorítmica de las mayorías planetarias. Esta reestructura profundiza la crisis socioambiental y el colapso civilizatorio actual.

Estas dinámicas globales interactúan formando un “todo”, es decir, son una misma realidad que domina la agenda mundial dinamizando violentamente la vida de las mayorías. Para justificar esta vida se genera, por un lado, un sistema político poco democrático, muy corrupto y cada vez con más posicionamientos de extrema derecha, y por otro se introyecta una narrativa religiosa conservadora, racista y fanática. Para el caso

eclesial esto deriva en mantener posturas y narrativas conservadoras, clericalistas y elitistas con estructuras de poder verticales y autoritarias. Esta realidad implica para los pueblos latinoamericanos y caribeños mucho sufrimiento, angustia, dolor e impotencia. Pero también, y de manera asombrosa, muchas resistencias, luchas, rebeldías, esperanzas, solidaridades, donde la dignidad se construye día a día. Y en ese camino, donde el trabajo arduo por una vida digna y bella se acompaña de la canción, la alegría y los colores de los pueblos latinoamericanos, Amerindia se sitúa “ahí”, para existir, aprender y apoyar humildemente sus procesos de liberación.

En este caminar juntos, Amerindia se siente llamada a realizar análisis continuos, a mantener una fuerte escucha de las comunidades y de sus realidades, a fortalecer sus discernimientos y visibilizar las espiritualidades de liberación que nacen en nuestro continente y que construyen esperanzas.

Entre las múltiples actividades realizadas por Amerindia para alcanzar los objetivos antes mencionados, destaca el IV Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña, celebrado del 22 al 24 de octubre de 2025 en Lima, Perú. Este evento fue planeado y organizado desde un año antes por el equipo coordinador de Amerindia, que concibió desde el inicio que el lugar teológico más adecuado para su realización sería la tierra de Gustavo Gutiérrez, fallecido recientemente el 22 de octubre de 2024. De este modo, el propio Congreso podría constituirse también en un “pequeño” homenaje al padre de la teología latinoamericana.

Este evento fue una experiencia fuerte, profunda y liberadora. Nos reunimos en contextos globales de muerte y guerra para reconocernos, abrazarnos, pensar y sentir juntos. En este volumen, como ya es tradición en Amerindia, ponemos a su disposición las ponencias del Congreso. Sabemos que, aunque estas contribuyan a fortalecer la esperanza liberadora de las comunidades del continente, no logran transmitir toda la riqueza del encuentro vivido. Pero no puede ser de otra manera.

Para comprender la riqueza y diversidad de las ponencias —y del congreso mismo— explicitaremos de manera breve la metodología que pensamos, sentimos y realizamos en él. Expresamos nuestro agradecimiento a Bendita Mezcla por su enorme ayuda en la ejecución metodológica.

Metodología: “El arte de tejer juntos”

En nuestro IV Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña utilizamos la analogía del **tejido** para comunicar de manera profunda, sinodal y llena de color cada etapa de este. Basada en un *intellectus misericordiae* donde las tejedoras de nuestras comunidades nos han enseñado por años los caminos necesarios para no solo fortalecer nuestras luchas y resistencias, sino también para embellecerlas dignamente. La vivencia del Congreso buscó siempre y en cada etapa desarrollar el cuidado, la atención, la memoria, la sabiduría, la fuerza, el movimiento, la belleza y la esperanza en medio de un colapso civilizatorio. Nuestro logo dejó ver lo anterior. Quisimos ser coherentes con lo que aprendimos de Gustavo Gutiérrez: “nuestra metodología es nuestra espiritualidad y nuestra espiritualidad es nuestra forma de vida”.

Cada día comenzábamos la mañana con “Contemplar el tejido”. No se trataba solamente del momento de la oración, sino de detenerse ante lo que estaba por hacerse. En el plano técnico, significaba observar con atención los colores, los hilos y los nudos. Pero también evocaba un ejercicio de conciencia: hacer una pausa para reconocer los procesos y las personas que los tejen día a día. Era una invitación a contemplar el conjunto y descubrir la belleza del trabajo compartido.

Al panel de expertos y expertas se le llamó “Preparar la urdimbre”, en alusión a los hilos verticales que se disponen tensos en el telar y sobre los cuales se construye el tejido. Su preparación requiere orden, planificación y paciencia. Por ello, simbolizaba los fundamentos que sostienen toda acción colectiva:

los valores, las convicciones y los vínculos que dan estructura y sentido al trabajo compartido.

El momento de “Tensar los hilos” fue mucho más que el diálogo y las preguntas posteriores a cada exposición. Así como en el tejido es necesario asegurar que la urdimbre conserve la tensión adecuada, también este espacio invitó a buscar el equilibrio entre la firmeza y la flexibilidad. Simbolizaba el tiempo de los ajustes necesarios, del discernimiento y del cuidado, para que el tejido común pudiera seguir construyéndose.

El siguiente momento, “Crear la trama”, buscaba ir más allá del simple trabajo en grupos. Invitaba a reconocer que la trama son los hilos horizontales que, al entrelazarse con la urdimbre, hacen posible el tejido. Es entonces cuando el tejido comienza a cobrar vida. Simbolizaba el encuentro entre las diferencias, el diálogo de saberes y el esfuerzo compartido que da forma a un proyecto común. Cada hilo aporta su color, su textura y su fuerza; así se tejen la diversidad, la cooperación y la comunidad.

“Anudar la pasada”, o el tiempo del plenario, invitó a reconocer que cada pasada es el recorrido de un hilo de trama y que anudarla es asegurar el tejido para que no se deshaga. Simbolizaba el compromiso con lo construido y la responsabilidad de darle continuidad: cuidar los vínculos tejidos durante el camino, consolidar los aprendizajes compartidos, cerrar etapas con sentido y hacer que el esfuerzo colectivo perdure más allá del encuentro.

Al terminar cada día se “celebraba el tejido”. Más que un momento para cerrar la jornada, era una invitación a contemplar y agradecer la obra construida entre todos y todas, reconocer los aprendizajes, honrar las manos que participaron y valorar el camino compartido. Simbolizaba el tiempo de la gratitud y de la celebración comunitaria, recordándonos que el verdadero valor del tejido se encuentra tanto en su resultado como en la experiencia vivida para hacerlo posible.

Al final del Congreso, durante la eucaristía, se colocó sobre la mesa compartida, como signo y memoria del camino recorrido, el tejido real que fuimos construyendo a lo largo de todo el encuentro. Este tejido testimonió cómo la diversidad de colores, de hilos y de manos puede entrelazarse para crear belleza, resistencia y, sobre todo, esperanza nacida desde abajo, desde la vida y la lucha de nuestros pueblos.

Ya conociendo la metodología que utilizamos, presentamos las ponencias a continuación.

En el primer día, destinado al “ver”, se preparó la urdimbre con cuatro ponencias que buscaban explicar cuál era la situación actual del mundo, de la Madre Tierra, de la Iglesia y de las resistencias. Para el primer tema presentamos la ponencia de Alejandro Ortiz titulada *Geopolítica y nuevo orden digital: el capitalismo de guerra*. Para conocer la situación reciente del colapso socioambiental, Moema Miranda nos ofreció su ponencia llamada *A la deriva del “pálido punto azul”: urgencia, ecología y permanencia*. En cuanto a la situación de las resistencias populares en el continente Raúl Zibechi nos presentó su ponencia nombrada *Resistencias y rebeldías en América Latina*.

En el segundo día, destinado al “juzgar”, la urdimbre tuvo como eje la pregunta: ¿qué es hacer teología de la liberación en este contexto? Este momento se desarrolló desde tres ámbitos específicos de reflexión: el bíblico, el teológico y el metodológico. Desde esta perspectiva, Luiz Carlos Susin presentó su ponencia *Seguir a Jesús en el camino estrecho y enredado*, mientras que Francisco Aquino Júnior abordó las claves del *Método teológico latinoamericano*.

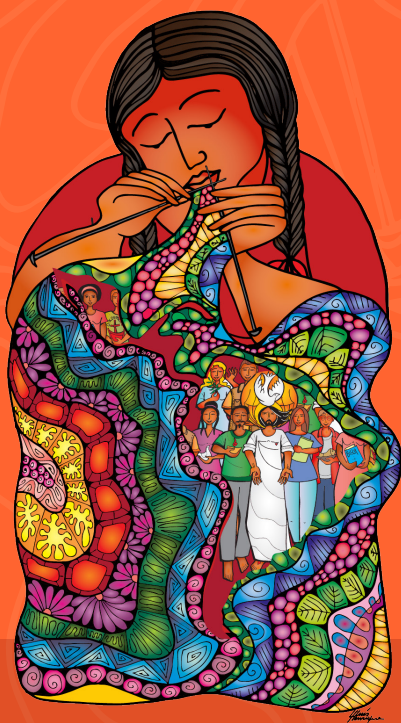
En el tercer día (“actuar”) quisimos presentar las resistencias y los movimientos de base que ya existen en nuestros pueblos y que generan procesos concretos de liberación y esperanza. Se abordaron experiencias relacionadas con los recicladores en Brasil, las resistencias frente al extractivismo, las luchas del mundo laboral y los movimientos eclesiales de carácter liberador.

Cristina Bove compartió la ponencia *El Pueblo en situación de calle es Pueblo de Dios*, centrada en la experiencia de los recicladores. Sobre el extractivismo, Rolando Pérez presentó *Vivir la fe en tiempos de extractivismos: la esperanza profética de los pueblos en resistencia*. Por su parte, Adriana Palacios expuso *El caso de la huelga de Starbucks en Chile, donde una hora de trabajo vale menos que el café más barato* una reflexión sobre las condiciones laborales y la organización de los trabajadores. Finalmente, Gabriel Herrera y Carmen Díaz compartieron la ponencia *Pueblo Creyente: una experiencia eclesial liberadora, caminando con voz profética*, desde la experiencia de la Iglesia liberadora en Chiapas, México.

En este mismo día, la parte de “tensar los hilos” la hicieron Theresa Denger con su ponencia *Apuntes para una espiritualidad de la resistencia: entre profetismo y cuidado* y Pedro Trigo con *Resistencias a la teología de la liberación*.

Al finalizar el día y el congreso se le pidió a Pablo Bonavia y a Geraldina Céspedes que cerraran con una palabra sobre “animar la esperanza”. El primero lo hizo con su texto *Tejiendo esperanzas desde abajo* y Geraldina con *Animar y tejer la esperanza desde abajo*.

Ponemos en sus manos estos hilos llenos de colores para seguir caminando con esperanza desde abajo en nuestro mundo caótico, pero también con resistencias y rebeldías para continuar esa terca y necesaria tradición teológica de construir el Reinado de amor, compasión y justicia entre nosotros.



PARTE I – VER

Comprendiendo integralmente
nuestro presente

Geopolítica y nuevo orden digital: el capitalismo de guerra



Alejandro Ortiz²

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta ponencia es brindar “ideas claves” que nos permitan comprender la realidad mundial actual. Nos sentimos desorientados. Nos cuesta trabajo explicar el momento actual de nuestro mundo. No hallamos las palabras exactas para describirlo, para entenderlo. Parece ser que nos está tocando vivir un cambio geopolítico global. Vemos, y en su mayoría con asombro y miedo que el sistema global actual se está transformando velozmente. Y no para beneficio de las mayorías. Esto significa que no están mejorando las estructuras globales actuales. Al contrario, estamos viviendo una reestructuración del orden mundial que no solo sigue —y seguirá— violentando la

2 Alejandro Ortiz, padre de Emiliano y esposo de Lupita, teólogo latinoamericano, estudió teología en México, Brasil, Costa Rica, Puerto Rico y en el país Vasco. Analista de la realidad y de la geopolítica en distintos foros académicos. Hoy es el coordinador general de Amerindia Continental. También pertenece al Grupo del “Proyecto de Recepción del CVII” grupo América Latina y el Caribe. Y actualmente es parte del Comité ejecutivo del Foro Mundial de Teología de la Liberación. Autor de más de 40 artículos.

vida de las mayorías, sino que ahora lo hace de manera más cruel, sin tapujos, y con un cinismo que espanta.

Propongo siguientes 7 ideas para ir armando una matriz de sentido que nos ayude a comprender este nuevo caos mundial. Las desarrollo en forma de ensayo, pretendiendo una lectura fácil y comprensible, poniendo al final las fuentes bibliográficas del texto. Espero, también, que estas líneas robustezcan nuestra rebeldía y rabia para seguir luchando para que los verdugos globales no sigan ganando impunemente y sí en cambio la esperanza, la ternura y justicia se fortalezcan cada vez más entre nuestros pueblos y comunidades³.

1. Nuestro amado mundo roto

La primera idea es que la actual situación de guerras, violencias, despojos y crisis socioambientales no es de ahora. Venimos de una historia larga con esos horrores. El papa Francisco habló de que nuestro mundo está roto. Y podemos complementar que también está enfermo, débil y cada vez más vulnerable, en colapso. Ya no aguanta nuestra absurda y suicida carrera del progreso y desarrollo. Que en verdad lo único que ha significado es despojar a las tierras de sus recursos y a la humanidad de una vida plena y justa. Esta dinámica ha enriquecido a una minoría del planeta y ha empobrecido a las mayorías. Y cada vez que las comunidades y personas resisten y se rebelan a estos destinos fatales el mismo sistema global crea “soluciones” para erradicarlas. Estas soluciones del sistema son estructurales y simbólicas. Las primeras implican mantener un sistema económico fallido, pero que sigue enriqueciendo a esa minoría del 1% denunciado por OXFAM que explicita “la

3 Ciertamente no se hablará en esta colaboración de acciones concretas y visibles de resistencia al caos mundial porque no es su objetivo central. Para hablar de ellas se recomienda leer la ponencia de Raúl Zibechi de esta parte del libro que analiza la situación actual de las resistencias y rebeldías y de la parte III de Congreso –y de este libro– donde se habla de cuatro experiencias reales y actuales de resistencia civil y eclesial.

riqueza de los cinco hombres más ricos se ha duplicado, mientras que casi 5 mil millones de personas se han empobrecido desde el inicio de la década". Mientras que las soluciones simbólicas son aquellas que afectan la cultura y la manera de vivir cotidianamente. Sus principales dinamismos implican crear miedo, desconfianza e indiferencia social. Los pueblos del planeta, especialmente los más empobrecidos, tienen miedo cotidiano. Tienen miedo a perder la cosecha por una inundación o una sequía; miedo a la lluvia desbordada que puede destruir sus humildes viviendas; miedo a perder los escasos empleos mal pagados; miedo a ser asesinados por el solo hecho de ser afrodescendientes, migrantes, indígenas, mujeres, personas adultas mayores, jóvenes de las periferias urbanas o por pertenecer a la diversidad sexo-genérica. Tienen miedo a que desaparezcan a sus familiares, a la violencia que está en todos sus ámbitos humanos (casa: feminicidios; sociedad: robo y asalto; educación: bullying; iglesias: abusos sexuales y de poder, etc.). Miedo que lleva a una gran parte de la población a la inmovilización, a la angustia, y al silenciamiento. Y de manera más profunda a la desconfianza al otro, y no solo al desconocido sino al vecino, al compañero de trabajo y al ocupante del asiento de al lado. Y esto se profundiza con el ejercicio diario en las redes sociales que ensimisma a cualquier usuario.

Vivimos paradojas y contradicciones graves que ignoramos por completo. Mientras el mundo se cae en pedazos en guerras como la de Ucrania, en genocidios como el de Palestina y en persecuciones y asesinatos de migrantes en USA, los medios de comunicación insisten en que lo importante es el mundial de fútbol, las bodas excéntricas como la de Jeff Bezos, las novedades de Netflix, el último iPod o videojuego de moda. Este mundo virtual es una estrategia cultural global para crear una hegemonía simbólico-cultural que compra el silencio y la inacción de las mayorías. Aliena y desanima a las personas o en palabras de hoy desconecta. Es un mundo desalmado, sin alma, sin sentido, todo da lo mismo. Nos lo dijo Dostoyevski y Nietzsche, pero no les hicimos caso.

2. El colapso civilizatorio

Esta dinámica esquizofrénica ha generado un colapso civilizatorio y esta es la segunda idea que quiero desarrollar brevemente. No somos conscientes que hemos pasado de una crisis civilizatoria a un colapso civilizatorio. Y que seguramente, estamos en un colapso “humanizatorio” (permítanme esta palabra). Es decir, no se trata ya del fracaso de occidente sino de la humanidad misma. Y no se habla de crisis ya, porque desde hace tiempo hemos pasado los límites propios del planeta en torno a su temperatura. Ya no se habla del calentamiento global sino de la ebullición global. La gente sencilla de la tierra, que la ha defendido siempre, son los que más sufren estas consecuencias. Recordemos como los huracanes nunca vistos, las inundaciones que cubren ciudades completas o incendios que destrozan zonas completas habitadas, están transformando la vida de esas comunidades en damnificados permanentes. Serán los que pierdan todo, sus casas y todas sus pertenencias. Víctimas del “capitaloceno”⁴.

El capitalismo extractivista ha despojado de sus riquezas a los pueblos originarios desde hace más de 500 años. Empezaron —y siguen— despojándolos del oro, la plata y otros minerales. Le siguieron con el caucho, la azúcar, el café. Ahora son los ADN de nuestras plantas, el litio y otros minerales que sirven para las nuevas tecnologías. El papa Francisco en su texto *Querida Amazonía* (2020) alzó la voz profética señalando a los madereros, ganaderos y otros terceros, que entran al territorio para explotar el bosque y todo elemento vivo en él. En esta región, durante 2021, la pérdida forestal alcanzó los 13.265 kilómetros cuadrados de selva arrasada. Expertos señalan que entre 2020 y 2021 desapareció una extensión equivalente a 17 ciudades del tamaño de Nueva York. Con ello desaparecen especies y ecosistemas, se degrada la flora, se contaminan el

4 Concepto crítico que postula que la actual crisis climática y ecológica no es culpa de la humanidad en su conjunto, sino el resultado directo del sistema económico capitalista.

aire y los mares, y se asesinan montañas enteras para saquear sus minerales. Colombia y Brasil encabezan las cifras de asesinatos de defensoras y defensores de la Tierra. Solo entre 2015 y 2019 fueron asesinadas 232 personas en la Amazonía.

Esto significa que la cultura dominante en su búsqueda asesina por mantener un modo de producción industrial ha dejado a un lado los eufemismos o el discurso moral hipócrita, ahora se desnuda y dice “vamos por todo” y de manera cínica arrasa territorios, asesina defensores y defensoras del territorio y ahoga las esperanzas colectivas. Esta manera de entender, vivir y desarrollar el mundo es suicida, también le han llamado ecocidio o humanicidio. ¿Cómo llegamos a esta locura?

3. La hidra capitalista

Para explicar este proceso debemos recordar que los zapatistas, pueblos originarios en rebeldía en el sur de Chiapas, utilizan una metáfora para comprender al capitalismo actual, comparándolo con la hidra. Esta es un monstruo violento de múltiples cabezas, que cuando se le cortaba una cabeza renacían en ella dos más. Dicen los zapatistas “el capitalismo tiene cabeza de hidra, que cambia y modifica las formas de explotación, saqueo, dominación y represión. Cabezas de la hidra capitalista que se multiplican por todas partes, intensificando el despojo”. Es una analogía muy completa y potente de lo que es el capitalismo hoy. Hay varias cosas que decir. La primera es que es un monstruo. No tiene sentimientos solo destrucción. No piensa en los seres humanos, solo en su beneficio. Destruye todo a su paso. Pero este monstruo tiene varias cabezas, varias manifestaciones, varios rostros. Entre las que yo detecto como las principales por sus ganancias están el capitalismo industrial, el capitalismo digital, el capitalismo militar o de guerra, el capitalismo financiero, el capitalismo criminal y el capitalismo farmacéutico. Si bien son semejantes en forma y ambición, cada uno de estos capitalismos ha creado sistemas,

redes e infraestructuras propias para desarrollarse. Y claro al “formar un solo cuerpo” tienen relaciones entre sí.

Tal vez la expresión de la hidra más consolidada fue el capitalismo industrial o fósil. Sin embargo, por la crisis energética entró en una fase de agotamiento y crisis. Esto implicó un reordenamiento geopolítico para asegurar y apropiarse, fuera como fuera, todo el petróleo del planeta. Y las formas para lograrlo fueron las únicas que conocen: invasiones, intervencionismo, espionaje, bases militares, despojo. Esto ha detonado un capitalismo de guerra permanente para expropiar y con ello asegurar los recursos necesarios para la vida “productiva” de las grandes transnacionales del planeta, produciendo a la vez, un mundo más contaminado, más violentado y desigual, que hará todo lo necesario, como lo ha hecho hasta ahora, para asegurar esos recursos. La mayoría de las guerras, como la de Ucrania, han sido por el control de los recursos naturales, sobre todo el gas distribuido desde Rusia a Europa. Seguramente esta dinámica global se recrudecerá ya que el naciente y creciente capitalismo digital necesita también de recursos de la tierra.

4. El capitalismo de guerra

Ante lo dicho anteriormente, empieza a quedar claro que es el capitalismo de guerra la gran cabeza de la hidra. Esta es la cuarta idea que quiero compartir. Cada vez queda más claro que este capitalismo ha sido el que ha originado las principales dinámicas y lógicas del planeta, ha sido y es todavía el punto o nodo que ha unido los diferentes hilos de la red del sistema capitalista actual. Es la hidra misma. Se empezó a notar su presencia e importancia cuando fue señalado y nombrado como el “Complejo militar-industrial”. Fue advertido como un peligro por el presidente estadounidense Dwight D. Eisenhower en su discurso de despedida en 1961. Mencionaba, que para mantener la paz (ya sabemos qué significa esa palabra con su larga lista de intervenciones militares en el mundo) era

necesario armas poderosas y listas para ser usadas, por lo cual se requería de una gran industria armamentística. Sin embargo, alertaba sobre su influencia injustificada en la estructura misma de la sociedad. Decía, proféticamente, que era muy posible su ascenso en el poder con consecuencias desastrosas.

Este discurso quitó el velo que hasta entonces mantenía invisible a la industria militar. Hoy es posible ubicarla en el tiempo para detectar su importancia y relevancia en la construcción de la modernidad en nuestro planeta. La industria armamentística ha estado presente en los grandes momentos históricos que han construido y demarcado nuestro mundo. La modernidad nació con las armas. Siempre han existido, pero en especial desde los procesos independentistas las guerras han marcado la historia. Y el gran vencedor han sido los productores de armas. Ganara quien ganara una guerra ellos nunca perdieron. Por eso resulta coherente y concluyente lo que dice Priya Satia cuando menciona que es la guerra la que creó la revolución industrial y no al revés. La industrialización creció a pasos agigantados por la necesidad de una producción masiva de armamento. Jamás han tenido pérdidas y cuando tienen malos momentos económicos siempre se reactiva una guerra en cualquier parte del mundo. En las últimas décadas, especialmente desde la guerra de Croacia, las empresas armamentísticas han crecido de manera descomunal. Este análisis deja entrever también el papel de Donald Trump. Desde el inicio de su segundo mandato y en medio de las amenazas que han marcado el escenario internacional, países como Rusia, China, Irán, Taiwán y gran parte de la Unión Europea han salido de compras y han adquirido armamento como pocas veces antes en la historia reciente.

Este crecimiento desorbitante es aceptado y visto por las mayorías como normal. Esto se debe a dos factores: en primer lugar, a la ideología de que un país más armado es más seguro, lo que ha supuesto pensar que la seguridad nacional depende de un ejército fuerte. En América Latina y el Caribe nos obligaron a creer esa mentira con las dictaduras militares. Desde

entonces los militares han sido los principales actores ocultos de los gobiernos. Y, en segundo lugar, al “habitus militar”. Esto significa que gracias a la imposición de una cultura bélica tenemos valores introyectados en nuestra vida cotidiana. Vivimos inmersos en un lenguaje belicista. Desde la niñez se nos enseña a jugar a la guerra. Películas y series bélicas inundan nuestros espacios de descanso y moldean nuestro imaginario social. Además, sabemos que muchos de los videojuegos más vendidos se basan en la lógica de matar: gana quien mata más y quien lo hace en menos tiempo.

Concluye bien Jean-Baptiste Jeangène Vilmer en señalar que se ha construido una percepción de debilidad o vulnerabilidad en el mundo (no solo la amenaza terrorista) que hace urgente o necesario un despertar estratégico militar para garantizar la seguridad de todos en todos los aspectos de la vida, de ahí que la guerra permanente se vuelva la solución hacia un mundo mejor. “La guerra nos traerá la paz” es la promesa. Desde esta lógica, la seguridad nacional se ha convertido en un concepto profundamente marcado por la influencia de los Estados Unidos, contribuyendo a una cierta norteamericanización de la seguridad global y apoyándose en modelos de inteligencia desarrollados por Israel. Basta recordar los planteamientos de Antony Loewenstein, quien argumenta que la guerra en Gaza ha operado como un “laboratorio” en el que se experimentan tecnologías de vigilancia, control y dominación que luego son exportadas a distintos lugares del planeta.

Es importante señalar que el capitalismo de guerra tiene como un elemento central en su historia y en su genética lo que yo denomino *el efecto Hiroshima*. Este se refiere más en específico a la creación y decisión de usar bombas atómicas no importando el dolor y sufrimiento de poblaciones enteras. Este efecto simboliza el momento donde se decide que no importa la vida ni cuánto va a sufrir un pueblo con tal de lograr los objetivos geopolíticos de las élites mundiales. Fue primero Hiroshima, ahora es Palestina. No era necesaria lanzarla en Hiroshima y no es necesario seguir destruyendo Palestina. Pero

no importa, lo esencial es el mensaje de superioridad y fuerza (estúpida) que se da. Ayer fueron los Estados Unidos; hoy es Israel. Desde Hiroshima comenzó a consolidarse lo que Bertrand Russell llamó la política del borde del abismo. Para él, se trataba de una carrera suicida y, por tanto, de una expresión extrema de la irracionalidad humana. En la actualidad existen más de 12.000 ojivas nucleares. La sola existencia de este arsenal revela hasta qué punto la humanidad continúa amenazando su propia supervivencia y la de la casa común.

5. La importancia del capitalismo digital en el capitalismo de guerra

Desde la máquina de vapor, la industria militar no ha dejado de utilizar la tecnología a su favor. Es más, los grandes avances tecnológicos actuales han sido resultados de grandes inversiones de este complejo militar industrial. Las tecnologías que utilizamos hoy cotidianamente primero fueron instrumentos de guerra. Los casos más relevantes son las computadoras y después el internet. ¿Pero es solamente el uso de la tecnología para mejorar el armamento? La respuesta es no. La conexión central entre estos dos capitalismos puede expresarse de manera sencilla: para sostener y expandir la industria militar planetaria es necesario seguir despojando a los pueblos de los recursos energéticos que hacen funcionar esta maquinaria global de guerra. Por ello, el capitalismo digital adquiere una importancia estratégica: no solo permite desarrollar armas cada vez más sofisticadas, sino también vigilar y controlar la vida cotidiana de las mayorías. Así, mientras se perfeccionan los mecanismos de destrucción, también se fortalecen las herramientas de monitoreo destinadas a identificar, neutralizar y desactivar las resistencias que puedan surgir.

Podemos ubicar tres dinamismos primordiales entre estos capitalismos. El primero sería que el capitalismo digital nació del capitalismo de guerra. El segundo sería que, como todo capitalismo, el digital tiene sus propias dinámicas, desarrollos,

formas, estructuras y aplicaciones para consolidarse por sí solo; sin embargo, sus avances siguen teniendo un uso de control algorítmico de las poblaciones. El tercero es que la IA solo puede entenderse profundamente desde la relación entre estos capitalismos.

Mucho de nuestra vida cotidiana utiliza inventos nacidos primeramente para uso militar. Por ejemplo: las comidas enlatadas, los lentes de sol, los walkie-talkies, los repelentes de insectos en aerosol, las transfusiones de sangre, la penicilina, la seda de paracaídas y la tecnología de ambulancias tienen sus raíces en los esfuerzos sanitarios de guerra. Pero más importante son los inventos tecnológicos como la misma computación, el Internet (ARPANET), el GPS, las microondas, la aviación a reacción, las cámaras digitales y la llamada virtualidad; todo ello surgió de la necesidad de defensa y superioridad estratégica. Estas innovaciones, nacidas de la investigación y financiamiento bélico, se integraron posteriormente en el ámbito civil. Pero su intención no fue beneficiar a la población, sino la “arsenalización” de sectores civiles y la dependencia de empresas tecnológicas como bien describe Jeangène Vilmer. Este autor analiza cómo la rápida evolución tecnológica redefine el poder militar a través de extender el campo de batalla a la sociedad civil. Todos formamos parte de la RED (net) y por tanto todos somos parte de una hiper-guerra informacional y balística. Todos somos soldados entrenados por los algoritmos creados desde las computadoras centrales de GAFAM (Google, Amazon, Facebook (Instagram), Apple y Microsoft). Esto significa que las poblaciones son metadatos que se convierten en algoritmos que predicen acciones (entre ellas la rebelión o la anarquía), actitudes y emociones. Todos estamos vigilados. Por eso Zuboff llama a este momento como “la era del capitalismo de vigilancia”. Vigilados y reestructurados. La digitalización va condicionando nuevas subjetividades, nuevas personalidades y por tanto nuevas relaciones humanas. Viviendo en esta “tierra virtual” todo es fácil, rápido, intenso, siempre y cuando se “tenga buen internet”. Con esta tecnologización todos estamos “condicionados” mentalmente para entender como natural o normal el

capitalismo (de guerra) y el consumo. El proceso de producción y el objeto de la producción se han vuelto mentales dice Bifo Berardi. Esta nueva colonización mundial fue llamada "silicolonización" (por Silicon Valley), "googlización" y recientemente "tiktoktización". Queriendo señalar con esta última el adelgazamiento del pensamiento conceptual y la posible nulificación del pensamiento crítico.

Otro punto importante de análisis es la inteligencia artificial (IA). Una clave para comprender su rápida expansión fue planteada por Mark Zuckerberg, fundador de Meta (Facebook e Instagram). Según esta perspectiva, una de las mayores inversiones de las grandes plataformas digitales ha sido el análisis masivo de datos. Construir perfiles de millones de usuarios a partir de algoritmos exige enormes cantidades de tiempo, recursos y personal especializado. En este contexto, la inteligencia artificial aparece como una herramienta capaz de procesar y analizar grandes volúmenes de información de manera mucho más rápida y eficiente.

La IA se alimenta de los datos que recopila y procesa, generando respuestas, patrones y síntesis a partir de ellos. El problema, desde esta mirada crítica, no radica en su existencia, sino en la tendencia a presentarla como una solución absoluta para los desafíos humanos, depositando en ella ámbitos tan sensibles como la educación, la salud o el acompañamiento terapéutico.

A ello se suma su impacto ambiental. El funcionamiento de los grandes centros de datos requiere enormes cantidades de energía y sistemas de refrigeración que consumen importantes volúmenes de agua para evitar el sobrecalentamiento. Diversas investigaciones estiman que el entrenamiento de GPT-3 en centros de datos de Microsoft en Estados Unidos pudo implicar la evaporación de aproximadamente 700.000 litros de agua dulce. Asimismo, se proyecta que la demanda global de agua asociada a la inteligencia artificial alcance entre 4.200 y 6.600 millones de metros cúbicos para 2027, una cifra

comparable al consumo anual de varios países de tamaño medio como Dinamarca.

6. Las democracias al servicio de los militares

Para justificar esta dinámica geopolítica global, se necesita de un sistema político poco democrático, muy corrupto y cada vez más con posicionamientos de extrema derecha, proclamando una narrativa religiosa conservadora, racista y fanática. Para el caso eclesial esto deriva en posicionamientos conservadores, clericales y elitistas con estructuras de poder verticales y autoritarias. Lamentablemente las democracias no viven su mejor momento en el mundo. Los pueblos sospechan de ellas. No les creen. Y hay datos para confirmarlo. Desde 1995 hay en América Latina y el Caribe 21 expresidentes condenados por corrupción y 20 dejaron su cargo antes de tiempo. Hay virajes con gobiernos progresistas pero que en algún momento —y por presiones externas— le fallaron a sus ciudadanos. Hay una fuerte desilusión política que es mantenida y alimentada por este complejo industrial militar. Es mejor democracias débiles y corruptas que gobiernos de avanzada que defiendan los derechos humanos de sus habitantes.

Últimamente se observa a nivel mundial un fuerte desarrollo de proyectos políticos de derecha y extrema derecha. Este fenómeno se expresa no solo en políticas públicas concretas, sino también —y de manera decisiva— en la construcción de narrativas morales y teológicas que legitiman dichos proyectos, movilizan adhesiones electorales y redefinen los límites de lo democrático. Buena parte de estos discursos se estructuran en torno a un mesianismo político que personaliza la solución de las crisis sociales, económicas y culturales en figuras de liderazgo fuerte, como por ejemplo, Trump (Estados Unidos) o Bukele (El Salvador), que son presentadas como moralmente correctas, defensoras del “pueblo” y garantes del bien y del orden. En este marco los avances en la defensa de los derechos humanos, del feminismo y de la diversidad cultural

y sexual, son caracterizados como amenazas, desviaciones o expresiones de decadencia. La democracia es aceptada solo en la medida en que puede ser moralizada o instrumentalizada por estos proyectos llamados en un tiempo neoliberales. Este empoderamiento político se dio también gracias a los fracasos, límites y contradicciones de las experiencias políticas progresistas.

Sin embargo, hay una fuerte carga simbólica y efectiva de las nuevas derechas. Han creado un mundo simbólico denominado como posverdad, que no es solo la mentira en sí, sino es la creación de una narrativa llena de valores e imaginarios morales que animan la adhesión política, y van creando un deseo colectivo de un nuevo orden social, el esperado por años y que por fin será realidad. Es una interpretación capaz de disfrazar una sacralización del poder. Es narrativa, discurso e imaginario político que inunda la arena pública de posibilidades y sueños renovados. Cosa que, lamentablemente, no han hecho los gobiernos progresistas que defraudan más de lo que logran. Vivimos tiempos políticos mesiánicos que erosionan los ideales democráticos y que polarizan a sus poblaciones que buscan distintas formas de violencia simbólica y material para borrar a los considerados enemigos.

7. El momento Trump

Último aporte. En este injusto y complejo momento histórico que estamos viviendo como humanidad surge la figura simbólica de Trump. Que nos está diciendo cómo se está dando y hacia dónde se dirige la producción de un nuevo orden mundial. De ahí que tratar de entender a Trump no significa comprender a Trump el sujeto, sino implica comprender el proyecto global que están construyendo las nuevas hegemonías del mundo actual. Trump es una ventana que nos deja ver claramente el capitalismo occidental actual. Este capitalismo se siente herido y ofendido por el capitalismo chino. Se siente desplazado, pero sobre todo minimizado. De ahí que

quiera volver a ser grande otra vez como dice su lema político. El gigante empequeñecido está creando, con aranceles y violencias un nuevo orden mundial. Donde se deshace de viejos aliados como los países europeos y fortalece amistades como Israel. La locura “trumpiana” refleja que el complejo militar industrial se ha dado cuenta que China se ha convertido en uno de los principales inversionistas en el continente latinoamericano y caribeño. Tal vez lo ha despertado del sueño el imponente puerto realizado en Perú que permitirá el flujo de mercancías, que es parte de las nuevas rutas de la seda creadas por el imperialismo chino. Por ello, siente que debe volver a poner “orden” en el Continente dominado por Estados Unidos. Esto puede explicar la actualización de la doctrina Monroe ahora llamada doctrina Donroe. Bien dice Alan Badiou cuando menciona que Trump es un síntoma del sistema. Un sistema grosero, cínico, que ya no quiere fingir con procesos clandestinos, sino que abiertamente demuestra como es. Con ello está desapareciendo la “política tradicional post guerra” de 1945.

En esos tiempos el capitalismo global fue “haciendo creer” que la clase capitalista transnacional era gente que buscaba el bien de la humanidad, que decían la verdad (aun sin pruebas) y tomaban decisiones siempre buenas —sacrificando el bien propio— a favor de las mayorías. Utilizaban —teniendo a su disposición los principales medios de comunicación— una retórica y un lenguaje apropiados que daba la impresión de cierta “santidad política”. No llamaban intervención o colonialismo cuando militarmente tomaban un país, sino que la nombraban acciones para “liberar” a los pueblos oprimidos. Recordemos que todas las intervenciones de Estados Unidos fueron clandestinas (financiadas con dinero sucio) utilizando estrategias e instituciones de inteligencia militar (donde Israel siempre ha jugado un papel central). Esta etapa moralista del liderazgo mundial se acabó con Trump. Ya no es necesaria la máscara. Esa es la novedad de estos momentos, estamos siendo testigos de una nueva fase planetaria de la élite mundial que ya no necesita ocultar la verdad ni aparentar nada. La

podemos llamar el capitalismo cínico o desnudo. Como se le llame no importa, es el "ocaso de la democracia" como dice Anne Applebaum.

Trump es el rostro de un neofascismo donde los migrantes son los criminales que perseguir, donde con valores de extrema derecha borra en minutos derechos ganados como en el caso de las mujeres y movimiento LBGTIQ+. Vuelve, con él, la revitalización de una época más violenta, racista, clasista, homofóbica y misógina. Es un delincuente hecho presidente; pero no está solo, hay varios que lo acompañan (Milei, Bukele) y lamentablemente serán más. Aunque es monstruoso es derrotable. Puede perder poder y fuerza. Está demostrado en la historia de los pequeños.

Estas ideas buscan ayudar a comprender este trágico momento de nuestra historia colectiva. Pero hay muchas resistencias, rebeldías, luchas, sueños y organizaciones populares de qué hablar, pero serán mis colegas quienes lo hagan.

Gracias.

Bibliografía

- Aparicio, R. y García, D. (Coords.). (2015). *La posverdad. Una cartografía de los medios, las redes y la política*. Gedisa.
- Applebaum, A. (2021). *El ocaso de la democracia: La seducción del autoritarismo*. Debate.
- Berardi, F. (2020). *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Tinta limón Ediciones & Traficantes de sueños.
- Clua, A. y Gómez, D. (2024). *De las fake news al poder. La ultraderecha que ya está aquí*. Akal.
- Comisión Sexta del EZLN. (2015). *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I*. Comisión Sexta Adherente. Ediciones Tierra Libre.
- DeGrasse, N. y Lang, A. (2019). *Ciencia y guerra. El pacto oculto entre la astrofísica y la industria militar*. Paidós.
- Diesen, G. (2025). *La guerra de Ucrania y el orden mundial euroasiático*. Akal.
- García, J. (2023). La financiarización de la guerra. ¿Quién administra el capital de las corporaciones militares? En: Ornelas, R (Coord.) *Las corporaciones militares privadas y el gran negocio de la guerra*. UNAM – Akal.
- Han, B.Ch. (2022). *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*. Taurus.
- Harari, Y. (2024). *Nexus. Una breve historia de las redes de información desde la Edad de Piedra hasta la IA*. Penguin Random House Grupo editorial.
- Hillman, J. (2010). *Un terrible amor por la guerra*. Sexto piso.

- Hobsbawm, E. (2023). *Industria e imperio. Historia de Gran Bretaña desde 1750 hasta nuestros días*. Paidós.
- Jeangène, J-B. (2024). *Le Réveil stratégique. Essai sur la guerre permanente*. Seuil.
- Lacroix, M. (1995). *El humanicidio: ensayo de una moral planetaria*. Sal Terrae.
- Lassalle, J-M. (2024). *Civilización artificial. Sabiduría o sustitución: el dilema humano ante la IA*. Arpa.
- Lazzarato, M. y Alliez, E. (2022). *Guerras y capital. Traficantes de sueños*. Tinta limón Ediciones & La Cebra.
- Le monde diplomatique. (1999). *Geopolítica del caos*. Editorial Debate.
- Leontief, W. y Duchin, F. (1986). *El gasto militar. Hechos y datos. Implicaciones mundiales y perspectivas futuras*. Alianza.
- Li, P., Yang, J., Islam, M. A., & Ren, S. (2023). Making AI Less “Thirsty”: Uncovering and Addressing the Secret Water Footprint of AI Models. En: <https://arxiv.org/pdf/2304.03271>
- Loewenstein, A. (2024). *El laboratorio palestino. Cómo Israel exporta al mundo la tecnología de la ocupación*. Capitán Swing.
- Lordon, F. (2022). *El capitalismo o el planeta. Cómo construir una hegemonía anticapitalista para el siglo XXI*. Errata Natura.
- Marcus, G. (2025). *Frenar a Silicon Valley. Cómo las Big Tech se aprovechan de nosotros y cómo la inteligencia artificial puede empeorarlo*. Shackleton Books.
- Martínez, M. (2025). *El fin del mundo común. Hanna Arendt y la posverdad*. Taurus.
- Mattei, C. (2024). *El orden del capital. Cómo los economistas inventaron la austeridad y allanaron el camino al fascismo*. Capitán Swing.
- Mattelart, A. y Vitalis, A. (2015). *De Orwell al cibercontrol*. Gedisa.

- Mishra, P. (2017). *La edad de la ira. Una historia del presente*. Galaxia Gutenberg.
- Oé, K. (2011). *Cuadernos de Hiroshima*. Anagrama.
- Papa Francisco. (2020). *Querida Amazonia: Exhortación apostólica postsinodal al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad*. Vaticano. En: https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/pa-pa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Rodríguez, M. (2017). *La norteamericanización de la seguridad en América Latina*. Akal.
- Romero, J. (2025). *Desorden global. Notas sobre el mundo que viene*. Tirant Humanidades.
- Russell, B. (2023). *La guerra nuclear ante el sentido común*. (Original publicado en 1959). Altamarea Ediciones.
- Sadin, E. (2018). *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Caja Negra.
- Satia, P. (2023). *El imperio de las armas. La construcción violenta de la Revolución industrial*. Akal.
- Suárez, J. (2023). *La condición digital*. Trotta.
- Todorov, T. (2003). *El nuevo desorden mundial. Reflexiones de un europeo*. Península.
- Vaidhyathan, S. (2012). *La googlización de todo (y por qué deberíamos preocuparnos)*. Editorial Océano.
- Wallerstein, I. (2002). *Un mundo incierto*. Libros del Zorzal.
- Weiner, T. (2025). *La misión. La CIA en el siglo XXI*. Penguin Random House Grupo Editorial.
- Zuboff, S. (2021). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Paidós.

A la deriva del “pálido punto azul”: urgencia, ecología y permanencia⁵

En honor a Gaza



Moema Miranda, OFS⁶

Es bien conocida la imagen angelical con la que Walter Benjamín caracterizó la historia de Occidente cuando, en 1940,

- 5 Este texto reproduce la presentación realizada en el Congreso de Amerindia, realizado en Lima, en octubre de 2025, como parte de un panel con otras tres exposiciones. Especialmente los temas tratados por Alejandro Ortiz y Raúl Zibechi complementan y son o tomados como supuestos en lo que aquí se debate, no siendo necesario repetir los argumentos. La *realidad* que estamos viviendo es tan cambiante, que, entre la presentación en el Congreso y el plazo final para entrega del texto escrito, algunas de las cosas allí indicadas, acontecerán de modo peor al previsto y otras, imprevistas, contribuyen para acelerar el tiempo de colapsos confluyentes. Así mismo hay algunas diferencias inevitables entre la presentación y el texto. Es con gran humildad que presento estas reflexiones, consciente de su impermanencia.
- 6 Moema Miranda é leiga católica, pertence a Ordem Franciscana Secular (OFS). É antropóloga, com Mestrado em Antropologia Social, pelo Museu Nacional da UFRJ e doutora em Filosofia pela PUC-RJ. É professora no Instituto Teológico Franciscano. Integra a coordenação da Rede Igrejas e Mineração. É assessora da Comissão Episcopal Pastoral Especial para Ecologia Integral e Mineração, CEEM/CNBB e integra a Coordenação Nacional do Serviço Inter-franciscano de Justiça Paz e Ecologia (SINFRAJUPE). Participa da Equipe Coordenadora de Ameríndia. Integra a coordenação nacional da Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP).

escribió el texto que años más tarde sería publicado con el título *Tesis sobre el concepto de historia*. Él se encontraba escondido en las estrechas grietas de la resistencia al nazismo, y percibió que:

El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está dirigido hacia el pasado. Donde nosotros vemos una cadena de acontecimientos, él ve una única catástrofe, que acumula incansablemente ruina sobre ruina y las arroja a sus pies. Quisiera detenerse para despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero una tormenta sopla desde el paraíso y se enreda con tal fuerza en sus alas que ya no puede cerrarlas. Esa tormenta lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras el montón de ruinas crece hasta el cielo. Esa tormenta es lo que llamamos progreso (Benjamín, Tesis 9, 2017).

No hay duda de que, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial —cuando el concepto de “progreso” pasó definitivamente a fundamentar la geopolítica mundial— la genial imagen de Benjamín adquirió una fuerza cada vez mayor de encarnación. Hablamos de “geo” tanto en lo que refiere al orden asimétrico de poder entre las naciones que componen el sistema-mundo, como en el sentido de la relación de estas con geo, Gaia, la Tierra. Es decir, el sustrato, la base rizomática de materia y energía que sostiene toda la vida y la vida en su conjunto. Cada vez más caminamos —o estamos— bajo los escombros de un “montón de ruinas” producido en nombre del progreso.

Al cerrar el primer cuarto del siglo XXI, las palabras más frecuentes en los noticiarios parecen ser caos, ruptura y apocalipsis, muchas veces utilizadas como términos intercambiables. La visión del Ángel de la Historia —que interconecta acontecimientos de larga duración, movidos por el ideal del progreso, hasta desembocar en un final sorprendentemente trágico— continúa motivándonos a intentar comprender o, al menos, “orientarnos” (Latour, 2017) en este escenario de incertidumbres e imprevisibilidades.

En el Curso de Verano que se organiza en São Paulo desde hace más de treinta años para agentes de pastoral, el tema de enero de 2024 vinculó “salud mental y buen vivir”, y fue presentado de la siguiente manera por sus coordinadores: “ante la peor sequía de los últimos años (...) el ministro de energía afirmó: ‘el clima está loco’. (...) ‘Es el fin del mundo’, exclamaban las personas frente a la violencia de las aguas (...). La naturaleza se ha vuelto loca, pero también la mente de las personas sometidas al estrés del miedo, del humo de los incendios, de la incertidumbre del mañana” (Beozzo y Tostes (Org.), 2024, p. 7).

La sensación corporal, física e innegable de que las cosas del mundo de la vida están fuera de su orden “natural” viene acompañada de un creciente asombro frente a acciones gubernamentales que contradicen la ciencia, la sabiduría de los pueblos y el más elemental sentido común. Es como arrojar gasolina sobre una casa en llamas. Porque la “naturaleza” no enloquece por sí misma ni se desvía del curso que miles de millones de años de evolución consolidaron por capricho o desmesura. Algo que está fuera de orden proviene de las decisiones políticas y económicas de ese ente que denominamos “humano”.

Dado el reconocido antropocentrismo heredado por Occidente de su matriz greco-judeo-cristiana, genera una profunda disonancia cognitiva aceptar que la especie que debería —por encima de todas las demás— custodiar el orden y la paz sea aquella cuya “élite del poder” (LD 38) conduce al planeta hacia el colapso. Por ello, aquí no ocuparemos más espacio con los datos de la devastación ambiental, accesibles en innumerables medios. Intentaremos, más bien, comprender humildemente algunos de los hilos que componen esta trama monstruosa. Y, al mismo tiempo, buscar los hilos de Ariadna que abren brechas aún inciertas, grietas “por donde entra la luz” (Pereira, 2024, p. 17), permitiéndonos seguir intentando ir más allá de las “sombras de un mundo cerrado” (FT, cap. 1), tal como lo caracterizó el papa Francisco en 2020. En el recorrido

aquí propuesto, el papa Francisco, a través de sus encíclicas, funciona como brújula que orienta la reflexión.

1. Interconectados: los números, la disonancia y el caos

Las evidencias de que el uso intensivo de combustibles fósiles —base energética de las economías mundiales después de la Segunda Guerra Mundial— era ecológicamente incompatible con el planeta fueron establecidas científicamente, con datos precisos, en la década de 1980. A partir de esas primeras constataciones, los datos producidos por las ciencias del Sistema Tierra han sido reiteradamente confirmados por la realidad. A pesar de ello, al uso insostenible de combustibles fósiles el modelo contemporáneo de desarrollo incorporó, en un proceso acelerado, prácticas dañinas de organización del sistema agroalimentario mundial: concentrado, intensivo en agrotóxicos, productor de alimentos ultraprocesados y dependiente de largas cadenas de transporte; deforestación masiva; producción desmedida de residuos no reciclables; intensificación de todos los procesos extractivos depredadores, desde el aumento de la extracción legal e ilegal de oro hasta los minerales considerados críticos para una supuesta transición energética que, sin embargo, no ha reducido el uso abusivo de combustibles fósiles.

A ello se suma la radicalización de la economía de guerra —y no solo de la guerra— o la guerra como sostén de un modelo ya en ruta de colapso, que contribuye tanto a intensificar como a invisibilizar (o minimizar) los riesgos ambientales. El crecimiento descontrolado de la inteligencia artificial, con su enorme consumo de materia, energía y trabajo humano subremunerado, intensifica, complejiza y superpone amenazas aún mayores a las ya existentes.

Ante la evidencia de que el clima mundial ha sobrepasado los límites sostenibles, el último encuentro mundial de las

Naciones Unidas relativo al calentamiento climático, la COP 30, realizada en Brasil en 2025, se convirtió en una imagen trágica de la incapacidad del actual sistema formal de poder global para cuidar la base que sustenta la vida en el planeta. El fracaso —y en algunos casos el retroceso— de las negociaciones fortalece y evidencia una especie de consenso que vincula a los gobiernos nacionales, tanto de izquierda como de derecha, con la producción de “escombros” en nombre de la ya fallida ideología del progreso.

El segundo gobierno de Donald Trump en los Estados Unidos de América, país con mayor poder militar del mundo, y su proyecto megalómano de destrucción del ordenamiento geopolítico definido tras la Segunda Guerra Mundial, consuma la confluencia de dos colapsos: el del sistema Tierra, por la acción antrópica, y el “colapso político de Occidente”⁷. Así, en este “tiempo de las catástrofes” (Stengers, 2015), como advertían los científicos, Gaia seguirá su curso de mutación. Fenómenos naturales extremos, con sus dramáticas y asimétricas consecuencias, comienzan a integrarse a la vida cotidiana como parte del paisaje, naturalizándose en nuestra percepción como una “nueva normalidad” que parece inevitable.

De este modo, resulta evidente —en este y en cualquier relato contemporáneo de ambientalistas— que es imposible hablar de lo que nos hemos acostumbrado a llamar “ambiente”, entendido como un medio externo que sostiene la vida y funciona como escenario inmutable del drama humano, sin hacer referencia a las relaciones de poder que organizan y desorganizan el orden geopolítico. Por ello, no es una afirmación esotérica el mantra “todo está interconectado”, repetido siete veces por el papa Francisco en *Laudato Si’*. En dicha encíclica, la primera ecológica de la Iglesia Católica, se trataba de asumir responsablemente el paradigma sistémico como modelo

7 Sachs, J. En: <https://www.brasil247.com/ideias/sachs-diz-que-trump-e-louco-e-alerta-para-risco-de-guerra-global-em-meio-ao-colapso-politico-do-ocidente>

de comprensión del mundo de la vida. El reconocimiento del vínculo intrínseco entre humanos y humus —de que estamos “compuestos” de tierra, agua y aire, y de que en nuestros cuerpos apenas el 10% de las células son exclusivamente humanas (Collen, 2016)— aproximó la lectura propuesta por el papa tanto a la ciencia como a la filosofía y a las cosmopercepciones de los pueblos de la tierra:

Dios nos ha unido a todas sus criaturas. Sin embargo, el paradigma tecnocrático puede aislarnos de lo que nos rodea y engañarnos haciéndonos olvidar que el mundo entero es una «zona de contacto»⁸ (...). Así, terminamos con la idea de un ser humano autónomo, omnipotente e ilimitado, y nos repensamos para comprendernos de una manera más humilde y más rica (LD 66, 68).

Al reconocer la conexión sistémica del mundo de la vida, el papa identifica simultáneamente el conflicto de paradigmas que impide que los poderes políticos y económicos hegemónicos acepten vivir en comunión con la Tierra. El capitalismo fue concebido, se organizó, creció y conduce al planeta al colapso dentro del paradigma tecnocrático. Es importante comprender que un paradigma no es solo un conjunto de ideas del que podamos desprendernos fácilmente o al que podamos adherir sin costo. Los paradigmas nos habitan, nos anteceden, están incorporados en la forma en que comprendemos el mundo, la vida y a nosotros mismos. Más aún, organizan relaciones de poder, intereses económicos, materiales y culturales. Como las reglas del lenguaje, generalmente no somos plenamente conscientes de los fundamentos filosóficos o científicos que los sostienen. Por ello, la “conversión ecológica” es una propuesta tan seria como profunda: supone una transformación radical, que va a la raíz de nuestras creencias y de nuestra manera de habitar la Tierra.

8 En esta nota el papa Francisco cita una de las académicas feministas más reconocidas de nuestro tiempo: cf. D.J. Haraway, *Quando as espécies se encontram*, Ubu Editora – São Paulo 2022 (nota 41 da Laudate Deum).

En este sentido, resulta necesario ponderar la afirmación del papa Francisco cuando, al presentar los “cuatro principios relacionados con tensiones bipolares propias de toda la realidad social” (EG 221), sostiene que “la realidad es superior a la idea”. Esta afirmación es especialmente relevante para el pensamiento ecológico y para una comprensión ecoespiritual del mundo, porque nos aleja de una interpretación idealista en la cual la Idea antecede y se impone a lo empírico y material. Sin embargo, aunque la realidad preceda a las ideas, también es cierto que la propia noción de “realidad” es ya un concepto, una palabra, una construcción. No es universal. Definir qué es real constituye también un ejercicio de poder, que puede ser más democrático e inclusivo o más autoritario y excluyente, según múltiples factores.

Este debate resulta central porque, aunque los datos científicos sean contundentes respecto a los riesgos y amenazas ambientales, el negacionismo climático continúa creciendo. La realidad del colapso no modifica necesariamente las ideas que tenemos sobre el mundo. El presidente estadounidense Donald Trump ha afirmado reiteradamente que el calentamiento global es una invención de China —o de los “enemigos del pueblo americano”— destinada a vender paneles solares y destruir la economía estadounidense. Pero no se trata solo del presidente: estas “ideas sin realidad” se replican ampliamente, ampliando la sensación de que ya no existe un parámetro común de realidad capaz de orientar nuestras acciones, decisiones y afectos.

La compleja relación entre realidad y negacionismo climático evidencia el fenómeno conocido como disonancia cognitiva, estudiado inicialmente por el psicólogo Leon Festinger en la década de 1960, a partir de una secta que creía en el fin del mundo mediante una inundación catastrófica que nunca ocurrió. Frente a ese hecho, los seguidores no modificaron sus creencias; reinterpretaron la predicción para mantener intacto su marco interpretativo. Este comportamiento humano —psicológico y cultural— muestra las dificultades para aceptar

realidades que desafían profundamente nuestras creencias. En el mundo contemporáneo, diversos estudios han demostrado cómo esta base disonante puede ser estimulada por prácticas de desinformación, mentiras o falsas verdades. Así, los “mercaderes de la duda”⁹ o los “ingenieros del caos”¹⁰, actuando en defensa del fetichismo de la mercancía y de la omnisciencia del mercado, obtienen beneficios fomentando el negacionismo ambiental.

Los datos recientes y reiterados producidos por la organización no gubernamental Oxfam muestran hasta qué punto el desorden ambiental contemporáneo es responsabilidad directa de las clases más poderosas y privilegiadas. Estas producen lo que se define como un “saqueo climático” (Oxfam, 2024). Así, una pequeña clase de personas superpoderosas, de multimillonarios, captura y colapsa el planeta:

Está ampliamente comprobado que los países ricos son responsables de las emisiones históricas de carbono que provocaron el aumento de la temperatura global, pero los individuos más ricos del mundo —independientemente del país en el que vivan— también han contribuido de manera significativa a este peligroso legado. El análisis de Oxfam sobre las emisiones basadas en el consumo concluyó que, desde 1990, el 1% más rico de la población mundial agotó el 15% de nuestro presupuesto de carbono. Las emisiones per cápita del 0,1% más rico aumentaron en 92 toneladas entre 1990 y 2023, en contraste con un aumento de apenas 0,1 tonelada para la mitad más pobre de la humanidad. El porcentaje de emisiones atribuido al 1% más rico aumentó un 13% en ese período, mientras que el porcentaje correspondiente al 50% más pobre disminuyó un 3% (Oxfam, 2024. Disponible en <https://www.oxfam.org.br/relatorio-saqueo-climatico/>).

9 Oreskes e Conway, 2025.

10 Empoli e Bloch, 2019.

El negacionismo ambiental, por lo tanto, se asocia al mantenimiento de un orden disonante con el planeta y con la posibilidad un mundo donde quepan muchos mundos. No es un fenómeno inocente ni natural. Y, principalmente, no necesitamos creer en teorías conspirativas esotéricas para comprender los vínculos profundos e intencionalmente ocultados entre las prácticas contemporáneas del capitalismo, que conducen el mundo de la vida hacia un riesgo terminal.

No es casual que, cuando leemos en numerosos medios de comunicación y experimentamos una sensación de caos, debamos encender todas nuestras señales de alerta. ¿De dónde proviene el caos? ¿Quién lo produce? ¿A quién beneficia? Sí, porque está siendo producido y responde a intereses. A diferencia del caos originario, aquí vivimos un caos que devasta las posibilidades de vida, y vida en abundancia. Para algunas interesantes teologías de la creación, los tres primeros versículos del Génesis indican el momento anterior a la Palabra de Dios. En hebreo, se trata del *tohu vabohu*, que, traducido al español (a partir del griego y del latín), aparece en nuestras Biblias como “vacío y sin forma” (o en variaciones cercanas a esta expresión). Este informe sobre el cual planea el soplo de Elohim es la expresión de la ausencia de orden cósmico que la Palabra de Dios instaura y crea. Se refiere, según la hermenéutica profunda propuesta, por ejemplo, por Catherine Keller, al “caosmos”, al abismo del cual todo emerge. Aquello que posibilita que todo llegue a ser. Lo que permite la creación. Pero allí estamos en el Génesis, en el origen, en el comienzo del cosmos, portador de la vida en su profusión superabundante. El caos que vivimos hoy, producido por el mundo del capital, es el extremo opuesto al “caosmos”: es la abducción del conjunto de la vida por una pequeña élite que consume y devasta. Saquea y arrasa.

2. Fin de la historia común

La comprensión actual del colapso ambiental está profundamente marcada por la interpretación ofrecida por el papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'*, a la que ya hemos hecho referencia. Publicada meses antes de la COP 25, buscaba contribuir a las negociaciones climáticas que tendrían lugar en París. Allí fue posible establecer el Acuerdo de París que, con todas sus limitaciones, definió métricas para los compromisos gubernamentales y fue firmado por la mayoría de los países, incluidos los Estados Unidos de América. Sin embargo, poco después, tras la victoria electoral de Donald Trump en su primer mandato, los Estados Unidos se retiraron del acuerdo, que nunca llegó a consolidar plenamente sus promesas.

Algunos años más tarde, durante la epidemia de COVID-19 —acontecimiento inédito, de una tragicidad global sin precedentes, que, debido a la aceleración del caos, va desapareciendo rápidamente de nuestra memoria viva— el Papa escribió otra encíclica que, junto con la primera, resulta fundamental para comprender el tiempo que vivimos: *Fratelli Tutti*.

El primer capítulo de esta encíclica posee un título elocuente: “Las sombras de un mundo cerrado”. Sus dos primeros apartados se denominan “Sueños rotos” y “El fin de la conciencia histórica”. Esta secuencia remite al período posterior a la Segunda Guerra Mundial, durante la Guerra Fría. En un mundo bipolar, bajo la amenaza constante del “invierno nuclear”, evitar el colapso exigió que las naciones más poderosas entrasen en negociación. De ese proceso surgió la arquitectura internacional que hoy conocemos —y que progresivamente se erosiona— representada por las Naciones Unidas, sus acuerdos internacionales, sus límites y sus disputas internas.

Animados por el ideal compartido de progreso y desarrollo, y antes de que existiera conciencia de que el modelo tecnocientífico podía entrar en conflicto con la base material y energética del planeta, fue posible sostener en escala global un “sueño

común”¹¹. El progreso humano parecía no tener límites. La herencia ilustrada del siglo XIX, junto con la concepción darwinista que había integrado al *Homo sapiens* dentro del proceso evolutivo natural —imprevisible y no teleológico— abrió también la expectativa de un desarrollo ilimitado. A ello se sumó el trauma reciente del nazismo derrotado, que fundamentó un pacto ampliamente compartido en torno a la existencia de una única humanidad, en la cual “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”¹².

Las guerras anticoloniales aún estaban en curso en África, y la afirmación de la dignidad humana universal formaba parte de ese horizonte común. Tanto la derecha como la izquierda compartían una visión secularizada del sentido lineal y positivo de la historia, que parecía avanzar sin retrocesos. En ese contexto de optimismo prometeico, el fin de la Guerra Fría y la disolución de la Unión Soviética fueron celebrados incluso por sectores de la Iglesia Católica como el inicio de un tiempo en el que la victoria de la libertad permitiría la integración de todos en el sueño de un desarrollo sin fin.

Sin embargo, el siglo XXI —como señala el papa Francisco— ha dejado esos sueños “hechos pedazos”. Contra lo que se suponía, “la historia da señales de regresión” (FT 11). Observando el mundo durante la pandemia, solo en la Plaza de San Pedro bajo la lluvia, el Papa percibía que estaba dejando de existir el mundo para dar lugar a “mi mundo”; muchos dejaban de ser considerados plenamente humanos, portadores de una dignidad inalienable, para convertirse simplemente en “otros” (FT 27). Se vuelven dominantes, así, en este capitalismo de fin de mundo, “visiones antropológicas reductivas alimentadas por un modelo económico fundado en el lucro” (FT 22).

11 Nos referimos aquí al modelo hegemónico. Muchos pueblos, movimientos sociales y grupos organizados se han resistido a este modelo y a sus promesas desde el inicio de los procesos de colonización.

12 Capítulo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La narrativa ampliamente compartida según la cual el desarrollo económico conducido por el mercado y apoyado en la tecnociencia garantizaría bienestar para todos ha entrado en un declive radical, acelerado e irreversible. Como escribió el filósofo Bruno Latour tras la primera elección de Donald Trump y el Brexit: “dos de las mayores potencias del antiguo ‘mundo libre’ se están diciendo mutuamente: ‘Nuestra historia ya no tendrá nada que ver con la de ustedes; pueden irse al infierno’” (Latour, 2017, p. 4). Y añadía que esta “falta de un mundo común nos está volviendo locos” (*ibid.* p. 2).

Ante esta realidad, la parte de la humanidad que constituye la llamada “élite del poder” (LD 36) no abandona la creencia en el desarrollo ilimitado, sino que opta por afirmar como inevitable un mundo reservado para pocos. Tanto Latour como el papa Francisco reconocen que, cuando desaparece la idea de un mundo común, prevalece la lógica de la fuerza, en la que “los más fuertes se protegen a sí mismos” (FT 12). De este modo, avanzamos hacia una dicotomía sin sentido que pretende garantizar estabilidad y paz mediante una falsa seguridad sostenida por el miedo y la desconfianza (FT 22). En este contexto resurgen conflictos que se creían superados, reaparecen nacionalismos cerrados, exacerbados, resentidos y agresivos (FT 11).

Recuperando tradiciones eugenésicas y supremacistas, crecen en numerosos países las narrativas de una nueva extrema derecha, fascista y cristiana. Tristemente cristiana. Naomi Klein y Astra Taylor, en un artículo de gran relevancia para comprender este escenario, reflexionan sobre el “fascismo del fin de los tiempos”¹³. Un elemento común entre diversas facciones extremistas contemporáneas —frecuentemente vinculadas a grandes fortunas tecnológicas— es el deseo explícito de romper con el mundo de la vida común. Por un lado, se expande la mentalidad de construir refugios de lujo o ciudades tecnológicas aisladas. Propuestas como la creación de cúpu-

13 <https://ihu.unisinos.br/categorias/651881-o-fascismo-do-fim-dos-tempos-e-o-refugio-dos-bilionarios-artigo-de-naomi-klein-e-astra-taylor>

las protectoras o infraestructuras blindadas, así como la comercialización de equipamientos para sobrevivir al cataclismo, responden a la misma lógica. No se trata de cuestionar el paradigma tecnocrático ni de transformar el patrón capitalista de consumo y destrucción, sino de fracturar la humanidad misma: ya no existiría una dignidad intrínseca común, sino depredadores y víctimas.

Junto a ello crece otra lógica entre sectores de las élites tecnológicas: la fantasía del abandono del planeta, la colonización del espacio el viaje a Marte o a la constelación de Sagitario. En fin, colonizar el universo parece una locura (como diría B. Latour), numerosos institutos reciben hoy inversiones millonarias para desarrollar, con apoyo de la inteligencia artificial, proyectos orientados a una supuesta superación del cuerpo humano mediante la fusión entre humano y máquina, "transhumanismo" imaginando una inteligencia desligada de la base material y biológica de la vida. Lo que aparece como extravagancia o delirio no puede ser descartado sin análisis. Estas ideas avanzan con rapidez y comienzan a influir en los imaginarios culturales y en decisiones políticas reales. Al final del camino se perfila la promesa de seres humanos puros, transformados en espíritu-máquina, según la fantasía del tecno-arrebatamiento. No puedo detenerme aquí a desarrollar esta reflexión. Pero me gustaría pedir, a los que nos leen, que no descarten esto como extravagantes payasadas de billonarios locos. Es urgente estudiar, conocer y debatir sobre estas propuestas, que hoy avanzan con una rapidez abrumadora.

Y, en este mundo a la deriva, sin un sentido común de historia, surge la pregunta inevitable: ¿dónde armamos nuestra tienda?

3. "Invito a la reconciliación con el mundo" (LD 69)

Puede parecer que esta reflexión sobre transhumanos viajando en forma de espíritu-algoritmo para colonizar el cosmos

esté distante de las preocupaciones propias de un congreso de teología de la liberación. Sin embargo, basta aproximarse al tema para reconocer las bases de una determinada hermenéutica cristiana que sostiene buena parte de estas formulaciones. Según algunas narrativas, los transhumanos superarían el sufrimiento y el pecado, aproximándose a aquello que ciertas lecturas fundamentalistas interpretan a partir de las cartas paulinas, especialmente en 1 Tes 4,17. El “arrebataamiento” conduciría a los hijos de Dios —o a la Iglesia verdadera, cualquiera sea— directamente al cielo, sin pasar por la muerte, habitando entonces nuevos cuerpos espirituales junto a Dios. Los hijos del pecado, en cambio, permanecerían en la Tierra para enfrentar la “gran tribulación” antes del Juicio Final.

No puede negarse que una versión de la teleología y de la escatología cristianas está profundamente presente en los discursos contemporáneos de la extrema derecha, tanto en sus expresiones explícitamente religiosas como en aquellas que secularizan el deseo de superar el sufrimiento y prometen vencer al “último enemigo”: la muerte. En este horizonte, algunos magnates tecnológicos aparecen como protagonistas de un proyecto de inmortalidad producida por ellos mismos, en una aspiración de “ser como dioses”.

Los peligros de una espiritualidad desencarnada e intimista han sido señalados por numerosas teólogas y teólogos de la liberación. Sin embargo, las experiencias pentecostales de las décadas de 1970 y 1980 están siendo rápidamente reconfiguradas en el presente. Por ello, la teología de la liberación está llamada a revisitar estas hermenéuticas antiguas y contemporáneas, abriendo nuevos caminos de diálogo liberador. En las comunidades pentecostales —donde habita una parte significativa de la población empobrecida— estas concepciones conforman hoy una ecúmene cristiana de derecha que interpela profundamente, exigiendo humildad y disponibilidad para el encuentro.

Entre las muchas enseñanzas que Francisco de Asís transmitió al Papa que asumió su nombre se encuentra el amor al mundo. El propio Papa reconoce que ciertas interpretaciones del cristianismo favorecieron un distanciamiento del mundo real, del mundo del tiempo y del espacio: el mundo de las lágrimas y del barro, del musgo, del dolor y de la solidaridad. Recuperar un amor profundo por el mundo de la vida, por el planeta Tierra —este precioso “pálido punto azul” donde todos los seres humanos nacieron y vivieron— se convierte hoy, quizá como nunca antes, en un criterio fundamental de adhesión al proyecto del Jesús histórico. El campesino de Galilea que enseñó a mirar los pájaros y aprender de los lirios del campo.

Como enseñó hace años Frei Susin, estamos llamados a una “conversión de la conversión”: regresar desde una pretensión antropocéntrica, marcada por la *hybris*, que nos separa de la base material constitutiva de nuestra animalidad, hacia el reconocimiento de nuestra pertenencia al conjunto de la vida. Es el retorno al mundo de la vida, a la cosmofilia de la que habla Antonio Bispo dos Santos y que tantos salmos invitan a sentir y pensar.

Francisco, en *Laudate Deum*, nos convoca:

“Invito a cada uno a acompañar este camino de reconciliación con el mundo que nos alberga y a enriquecerlo con la propia contribución, porque nuestro compromiso tiene que ver con la dignidad personal y con los grandes valores” (LD 69).

Habitando la vida en la Tierra nos encontramos con todos aquellos pueblos que no “olvidaron que eran tierra” (LS 2): pueblos indígenas, comunidades quilombolas, campesinos, quebradoras de coco babaçu. Comunidades que, amando sus montañas, sus lagos y sus ríos, reconocen en ellos la presencia del Espíritu de Dios. Con ellas, en la vida cotidiana y en el trabajo, podemos rezar juntos el salmo: “todo lo que respira alabe al Señor” (Sal 150).

Del mismo modo, resulta necesario retomar los caminos abiertos por el ecofeminismo cristiano, que nos invita a una “comprensión biocéntrica de la salvación” (Gebara, citada por Pereira, 2024, p. 17). Desde estas perspectivas, podemos despertar en nosotros —en cada célula, en cada respiración— la presencia viva del Dios de la Vida; escuchar su latido en la creación y cantar, junto con Él, la canción de los ríos y de los mares.

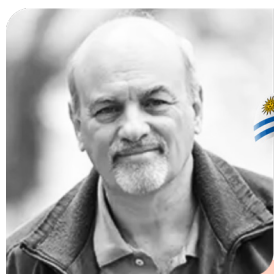
En este planeta vivo, donde Dios está presente incluso “en la más pequeña de las criaturas” (LS), el amor aparece como el camino humilde y frágil que permite seguir la pequeña luz que anuncia la aurora. Por ahora, sin certezas de victoria, pero con la esperanza de quienes no abandonan en la noche oscura. Así, en un mundo que parece opaco y sombrío por el poder destructivo de los adoradores del dios dinero, nos inspira Nancy Pereira cuando afirma que, incluso cuando intentan silenciarnos o invisibilizar los caminos de resistencia, “hay una grieta en todo; así es como entra la luz” (Cohen, 1983). Encontrar esas grietas exige una metodología, procedimientos literarios e históricos que permitan que la luz entre.

¡Que entre la luz!

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (2017). *O Anjo da História*. Porto Editora.
- Cardoso Pereira, N. (2024). Muerte y Vida en la Olla: plantas y harinas en el ciclo de milagros del profeta Eliseo. *Ribla*, 49.
- Da Empoli, J. (2019). *Engenheiros do Caos*. Editora Vestígio.
- Keller, C. (2003). *Face of the Deep: A Theology of Becoming*. Routledge.
- Latour, B. (2020). *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno?* Bazar do Tempo.
- Oreskes, N. y Conway, E. (2010). *Merchants of Doubt*. Bloomsbury.
- Papa Francisco. (2015). *Laudato Si'*. Sobre el cuidado de la casa común. http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.htm
- Papa Francisco. (2020). *Fratelli Tutti*. Sobre la fraternidad y amistad social. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Papa Francisco. (2023). *Laudate Deum*. Sobre la crisis climática. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html#_ftn41
- Stengers, I. (2015). *No Tempo das Catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. Cosac & Naify.
- Susin, L. C. (2018). *O tempo e a eternidade: a escatologia da criação*. Vozes.

Resistencias y rebeldías en América Latina



Raúl Zibechi¹⁴

El primer aspecto que quiero abordar son los cambios en el escenario global, eso que llamamos geopolítica. Me refiero al ascenso de China y a la decadencia relativa de Estados Unidos. Creo que es probable que, en las próximas décadas, se produzca una confrontación entre grandes potencias. La razón es que, históricamente, los cambios de hegemonía han estado acompañados por guerras más o menos cruentas entre naciones. Así ocurrió en distintos momentos de la historia, incluidos los procesos vinculados a nuestras independencias. Por eso pienso que algo semejante podría suceder en el futuro.

El segundo aspecto es que en este período las viejas formas de acción colectiva están en crisis. Durante más de un siglo hemos aprendido a organizarnos, a movilizarnos y conseguir que nuestras demandas sean escuchadas por el poder, por los gobiernos. Pero ahora el Estado fue apropiado por el 1% más rico y no tienen el menor interés en escucharnos. Habrá gobiernos peores y “más peores”, pero no habrá gobiernos buenos desde los intereses de los sectores populares.

14 Educador popular, escritor y periodista. Acompaña movimientos sociales en América Latina.

Más allá de quien ocupe el poder, hay un tema estructural que pone un límite a nuestras demandas. Aquí en Perú hubo un levantamiento andino que se cobró más de 50 muertos, impunemente, sin consecuencias. Hubo hace décadas gobiernos que hacían cambios importantes, como Getulio Vargas en Brasil, Perón en Argentina, Velasco Alvarado en Perú, quien hizo una importante reforma agraria y así. Pero hoy ese camino está bloqueado y no sabemos cómo desbloquearlo.

Mi propuesta es escuchar a los pueblos y a los movimientos sociales, y ver qué caminos están tomando. Mirar y reflexionar sobre lo que están haciendo los pueblos hoy en nuestro continente, para encontrar hilos y caminos que nos permitan tejer nuestra trama liberadora. Desde el punto de vista del conocimiento, lo que llaman epistemología, nuestro anclaje epistémico son los pueblos que resisten y buscan un futuro mejor.

Las autonomías realmente existentes

En la región sudamericana se están desplegando múltiples procesos en los cuales la autonomía está presente, pero no es una práctica única o unificada, sino que florecen muy diversos y diferentes modos de ser autónomo, tantos que resulta complejo comprender lo que tienen en común. En las líneas que siguen haré un repaso por países de algunos movimientos que han colocado la autonomía en un lugar destacado. Voy a empezar por Perú, donde se han creado hasta 15 gobiernos territoriales autónomos, algo casi desconocido tanto en este país como en el resto de América Latina.

1. Perú

Desde 2015 funciona el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, en el norte del Perú, que abarca 22 comunidades y más de un millón de hectáreas con 15 mil habitantes en el norte, en una región fronteriza con Ecuador. El mismo

camino está recorriendo hasta nueve pueblos amazónicos, mientras otros seis están en el proceso de constituirse como gobiernos.

El objetivo de todos ellos consiste en controlar el territorio ancestral y frenar la invasión de actores extractivos, como vienen haciendo naciones wampis, awajún, chapra, shawi, kokama, inga, y otras, que han formado nueve gobiernos autónomos que abarcan unos 10 millones de hectáreas. Además, están en proceso de diálogo con pueblos de la Amazonia sur, en la frontera con Brasil, en particular con los shipibos quienes están discutiendo la autonomía, pero con características muy diferentes a los pueblos del norte.

Aunque el proceso organizativo amazónico comenzó en la década de 1960, el “Baguazo” de 2009 permitió la visibilización de esta agenda de reivindicación de sus identidades, de defensa de sus espacios territoriales, primero a nivel muy local y luego más amplio, y de conformación como sujetos colectivos frente al desprecio sistemático del Estado (Zibechi, 2023). El Baguazo fue la rebelión de los pueblos awajún y wampis contra el extractivismo minero y petrolífero, a través de un extenso corte de carreteras que provocó un enfrentamiento con la policía y la muerte de decenas de indígenas y agentes estatales.

El Baguazo convenció a los pueblos amazónicos que no se podía negociar con el Estado y redundó en potenciar el nacimiento de los gobiernos autónomos para llevar a cabo las agendas históricas de las comunidades.

En 2023, en el marco de un encuentro amplio celebrado en Lima, se informó, de acuerdo con los datos difundidos por los propios participantes en octubre del año pasado, que quince pueblos han decidido organizarse como autonomías territoriales. Los ritmos de cada pueblo son diferentes, pero todos pertenecen a la CORPI (Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas) y puede decirse que forman parte de un mismo proceso con diferentes velocidades.

Las autonomías más avanzadas son las achuar del Pastaza, awajún, wampis y la nación chapra que territorialmente están muy próximos, según Vladimir Pinto que asesora y acompaña estos procesos desde hace 20 años.

Explica algunas dificultades vinculadas a la geografía y la demografía: “Los amazónicos son pueblos poco numerosos que están asentados sobre territorios amplios y el reto de controlar todo el territorio es muy desafiante. Han establecido una relación compleja y difícil con el derecho occidental para apropiárselo y transformarlo. La idea de la propiedad colectiva no enajenable es algo que rompe con los conceptos occidentales, pero han logrado insertarlo” (Zibechi 2023).

2. Brasil

En la Amazonia brasileña se han creado 26 Protocolos de Consulta, procesos de demarcación autónomos que contemplan 64 pueblos indígenas y 48 territorios. Fueron creados desde 2014 por las organizaciones indígenas de la Amazonía para exigir el respeto a las diferencias culturales y étnicas, y la necesidad de realizar consultas ante cualquier medida que pueda afectarlos de modo directo o indirecto. Los protocolos dicen cómo se les debe consultar, por ejemplo, usando las lenguas indígenas.

El pueblo Wajãpi (del estado de Amapá) fue el primero en elaborar un protocolo propio y explica cómo toman sus decisiones: en vez de concentrar poder en manos de “representantes”, buscan dispersarlo, destituyendo el lugar de los caciques que toman decisiones por todo un pueblo y ampliando geográficamente los espacios políticos (Alkmin, 2022). Destacan que no existe un “cacique general de todos los Wajãpi” y que cada grupo familiar y comunidad tiene un jefe, que no manda a otros jefes.

En algunos casos, como la comunidad tradicional Rolim de Moura do Guapore, en Rondônia, el protocolo fue construido

por tres pueblos indígenas distintos (Wajuru, Sakirabiar e Guarassuê) y un pueblo quilombola (palenquero). Para el geógrafo Fabio Alkmin, la construcción de estas autonomías tiene semejanzas con el zapatismo, por las diversas escalas de la autonomía en sus tres niveles. Concluye: “Los protocolos de consulta representan un importante mecanismo de fortalecimiento de autonomía territorial, fruto de la lucha y la articulación de una compleja red de organizaciones indígenas y aliados de esa causa. Esos documentos, contruidos por las propias comunidades, buscan traducir al Estado sus formas particulares de organización política, pautando la forma como se quieren relacionar y ser consultados acerca de los asuntos que pueden influenciar sus territorios y modos de vida”.

La lucha de los Tupinambá en el sur de Bahía, en el Territorio Indígena Tupinambá de Olivença, les permitió recuperar 22 haciendas y miles de hectáreas entre 2004 y 2013, pese a la represión y las torturas a sus dirigentes. Forma parte de los muchos casos en que una parte significativa de los 305 pueblos amazónicos han avanzado en procesos de autonomía territorial.

3. Argentina

Mauro y Moira Millán son referentes del movimiento mapuche autónomo en Puelmapu. Existen diversas organizaciones mapuche que mantienen buenas relaciones con el Estado y no son molestadas por los aparatos armados ni por los empresarios. Según Mauro, existen más de mil comunidades mapuche que son la base real del actual movimiento que viene recuperando tierras en la Patagonia.

Para explicar el elevado nivel de conflictividad en esa región el periodista Darío Aranda, en una aguda investigación, señala que durante los gobiernos de Néstor Kirchner y Cristina Fernández “se pasó de 40 proyectos mineros en estudios (en 2003) a 800 proyectos (en 2015); de 12 millones de hectáreas con soja transgénica se pasó a 22 millones”. Agrega

que Amnistía Internacional contabilizó un piso de 250 casos conflictivos, entre los que detectó un punto en común: detrás siempre hay empresas (agropecuarias, petroleras y mineras, entre otras), que actúan en complicidad, por acción u omisión, de los gobiernos.

Esa conflictividad y la declaración del gobierno de Mauricio Macri (2015-2019) de que los mapuche son “terroristas”, se debe a que ese pueblo recuperó 250 mil hectáreas que estaban en manos de grandes terratenientes. Una proeza si se tiene en cuenta el poder enorme de las grandes corporaciones, como Benetton que posee un millón de hectáreas en la Patagonia, cuenta con guardias propias y tiene excelentes relaciones con el poder político y judicial.

Pero las autonomías mapuche son bien diferentes a las que conocemos en otras regiones latinoamericanas. Mauro Millán lo explica: “Los españoles no pudieron con el pueblo mapuche porque no tenía un dios del sol ni un rey ni un monarca y ellos traían estrategias militares basadas en hacer la guerra a sociedades piramidales como las europeas. Las derrotas de los españoles hicieron posible que el pueblo mapuche viviera más de 300 años en libertad”.

Pero la geografía también tiene un impacto en los modos de organización de poblaciones dispersas en grandes distancias: “Somos comunidades autónomas que nos juntamos cuando la situación lo requiere. A veces la articulación en distancias tan grandes como las de la Patagonia es muy difícil. Los hermanos que vienen de Ngulumapu (Chile) nos dicen, ‘ser mapuche en la Patagonia es muy difícil’”.

Por lo tanto, los mapuche de las comunidades autónomas de la Patagonia argentina, no forman grandes organizaciones estables, como pueden encontrarse en Chile como veremos, sino que se articulan para las acciones colectivas y luego cada uno retorna a su vida cotidiana. Algo así sucedió en febrero de 2024, cuando un conjunto de comunidades puso en marcha el

Tren Itinerante “Caminando y defendiendo la vida” en defensa del río Chubut, desde la naciente andina hasta la desembocadura en el océano Atlántico entre el 1 y el 10 de febrero. A la caravana se sumaron hasta trece comunidades mapuche, que fueron sus anfitrionas, junto con otros pueblos y ciudades que se fueron incorporando en el camino. Todo ello puso de manifiesto la posibilidad de articular esfuerzos y construir acciones concretas de manera conjunta.

4. Honduras

Vallecito es una comunidad garífuna en la costa del Caribe hondureño. Forma parte de la Organización Fraternal Negra Hondureña (Ofraneh). Los garífunas se denominan a sí mismo como pueblo originario, porque surgen de una mixtura, de los arahuacos del Caribe, con negros africanos. La población indígena de las islas caribeñas se fue mezclando con los esclavos fugados de los barcos negreros ingleses y llegaron a las costas de Honduras trasladados por los mismos esclavistas. Son más de 600 mil personas repartidas en Belice, Nicaragua, Guatemala y Honduras. Son 48 comunidades garífunas en la costa hondureña del Caribe, agrupadas en Ofraneh.

La Ofraneh surgió en 1978 como federación del pueblo garífuna de Honduras, centrada en la defensa de sus derechos culturales y territoriales, con el objetivo de lograr la sobrevivencia como cultura diferenciada y no asimilada. La comunidad garífuna de Vallecito, o Faya, recuperó este territorio en 2012. Hasta ese momento vivían en un lado del territorio actual, donde funciona una fábrica de aceite de coco. En 2011 el ejército dinamitó la pista de aterrizaje narco creando enormes socavones. La comunidad aprovechó para tomar las 1.200 hectáreas donde ahora viven unas 150 personas, 30 familias, a las que se allegaron recientemente 25 miskitos que proceden de una de las zonas más afectadas por el narcotráfico.

En los últimos años, más de 50 garífunas fueron asesinados, y la coordinadora de Ofraneh, Miriam Miranda, ha sido víctima de secuestro y de amenazas por grupos narcos que no aceptan que hayan recuperado más de mil hectáreas donde antes había una pista de aterrizaje ilegal. Ahora están dispuestos a luchar, lo que ellos mismos consideran como “algo nuevo” y esperanzador (Zibechi, 2024).

En esa resistencia a los poderes estatales y empresarios mafiosos, se poyan en la espiritualidad propia, sostenida por las mujeres que construyen casas de salud y juegan un papel central en la reproducción de la cultura. Entre las construcciones propias que contribuyen a fortalecer la resistencia, está la universidad garífuna en construcción con un plano circular, que quiere servir a todo el pueblo y que estudiantes de las 48 comunidades puedan llegar allí a estudiar mientras trabajan. La casa de estudios será abierta, participativa y anti-colonial, desde la estructura física hasta el modo de funcionar.

Las comunidades garífunas ensayan prácticas colectivas que fortalecen la identidad comunitaria y contribuyen a la salud física y emocional de las personas. Las Casas de Salud Ancestral, son consideradas como un eje organizador del pueblo garífuna. Ahora funcionan nueve casas y se abrirán cuatro más, pero durante la pandemia de Covid funcionaron hasta 33 centros de salud, casi uno en cada comunidad.

Abordan la salud de modo integral, están diversificando la producción de alimentos, siendo el coco un cultivo central del que extraen aceite en su propia fábrica que vuelcan a las Casas de Salud y a las demás comunidades, incluso a las miskitas. Intentan eludir las medicinas de la industria farmacéutica y están multiplicando los “huertos medicinales”, a cargo de las mujeres que son el eje de los cuidados comunitarios y de la espiritualidad.

Han construido además gallinero, criadero de cerdos, cultivos de yuca, frijoles, plátanos y sandía, que suelen trabajar en

minga. Algunas de estas iniciativas, como el procesamiento de aceite de coco con métodos tradicionales, han sido compradas con el apoyo de Ofraneh, por lo que Vallecito es un “centro” al que llegan personas de otras comunidades a trabajar en la fábrica de aceite y en los cultivos.

5. Colombia - Cauca

El pueblo nasa del Cauca organizado junto a otros ocho pueblos en torno al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), presenta lo que denomina como “radical ambigüedad”. Por un lado, persisten desigualdades y prácticas capitalistas y estadocéntricas, pero junto a ellas está la Guardia Indígena que es el motor de los cambios y el sector más autónomo.

Diego Yatacué, quien fuera director del Cecidic (Centro de Educación, Capacitación e Investigación para la comunidad), sostiene que en el mundo nasa existe consumismo, “un afán por conseguir dinero sea cual fuere su origen”, como los cultivos de uso ilícito, y “una dependencia a los recursos del Estado para la operación del sistema de salud y educación, de los mismos cabildos indígenas, entre otros”. Por eso considera que existe una “falsa autonomía”.

Por otro lado, está la Guardia Indígena. Su estructura es sencilla y muestra de qué se trata esta organización: cada vereda (comunidad) elige en asamblea diez guardias y un coordinador. Luego se elige un coordinador por resguardo (territorio indígena) y otro para toda la región. En el norte del Cauca hay 3.500 guardias indígenas correspondientes a 18 cabildos (autoridades elegidas en los resguardos).

No funciona como una policía, sino como formadores de organización, como protección de la comunidad y defensa de la vida sin involucrarse en la guerra. La participación en ella es voluntaria y no remunerada, los vecinos de la vereda y las autoridades colaboran en el mantenimiento de la huerta familiar

de cada guardia elegido y en ocasiones hacen mingas (trabajo colectivo) para sembrar y cosechar.

Los guardias son evaluados una vez al año y pueden ser mantenidos en la tarea o sustituidos por otros, porque la organización se asienta en la rotación de todos sus miembros. La justicia comunitaria —que es la tarea central de la Guardia Indígena— busca recuperar la armonía y los equilibrios internos, basada para ello en la cosmovisión y la cultura nasa, y se diferencia de la justicia estatal que separa y encarcela a los que delinquen. La guardia defiende el territorio de los militares, paramilitares y guerrilleros que han asesinado y secuestrado cientos de comuneros durante la guerra. En los últimos años también protegen el territorio de las multinacionales mineras que contaminan y desplazan poblaciones.

Además de fomentar la formación y la organización de las comunidades, sus integrantes alientan la soberanía alimentaria, impulsan huertas comunitarias y asambleas de reflexión sobre el “derecho propio”, como denominan a la justicia comunitaria. Cada seis meses los guardias participan en rituales de armonización, orientados por los médicos tradicionales como forma de “limpieza” individual y colectiva.

Un buen ejemplo del papel de la Guardia Indígena como impulso de los cambios y muestra de su autonomía, fue su participación en el paro nacional de 2021, que duró más de dos meses. Además de cortar la carretera Panamericana durante varias semanas, principal vía de comunicación de Colombia, la Guardia llegó hasta Cali, epicentro de la revuelta, en apoyo de los jóvenes que estaban siendo reprimidos y asesinados en los 25 puntos de resistencia que se habían conformado. Entre cinco y siete mil indígenas nasa organizados como Guardia, participaron directamente en la revuelta, en particular los más jóvenes. No fueron a dirigir ni a dar órdenes, sino a acompañar las movilizaciones.

Hacia fuera, la Guardia impulsa una expansión horizontal de las autodefensas de las comunidades. Si a comienzos del milenio se podían contar por centenares, durante la pandemia sólo el CRIC movilizó siete mil guardias para controlar el ingreso y salida de los resguardos. Pero la expansión más notable es la que se produjo en los últimos años hacia los pueblos negros y campesinos.

En 1993 se crea el Proceso de Comunidades Negras en Palenque, Alto Cauca, que hoy incluye 140 organizaciones de base y consejos comunitarios que se proponen defender “la autonomía político-organizativa propia” (PCN, 2021). En 2009 se crea la primera Guardia Cimarrona en Palenque y en 2013 se realiza el primer Congreso Nacional de Comunidades Negras que oficializa la Guardia. Las Guardias Campesinas, por su parte, que se formalizan en la década de 2010, se inspiran en su antecedente de las guardias cívicas de 1974 en el marco de la ANUC. A partir de 2018 se realizan todos los años encuentros interétnicos e interculturales de guardias.

Pero la Guardia cumple también un importante papel hacia adentro que puede palpase en el fortalecimiento de los gobiernos propios, en encuentros para fortalecer la educación propia y en espacios de mujeres que mantienen una tensión con las prácticas patriarcales aún dominantes. Existe también una fuerte crítica a la institucionalización del movimiento, como la que adelanta Aida Quilcué, una de las voces más respetadas del mundo nasa: “Revisémonos hacia adentro. Hagamos lo que ustedes, la comunidad, han denominado la Minga hacia Adentro, ir hacia la vida que nos identifica a nosotros desde las raíces, eso es parte de la resistencia”. En su opinión, es la forma de profundizar la alteridad del mundo indígena, para poder contener y superar la “invasión política, cultural y espiritual de 500 años”.

6. Guaraní Mbya de Brasil

En Brasil viven 25 mil guaraníes mbya que pueblan seis estados y 232 comunidades. Están agrupados en la Articulación del Pueblo Guaraní (APG). El Territorio Indígena Tenondé Porã en los bosques atlánticos de Sao Paulo, es una de las principales concentraciones de este pueblo, con más de dos mil personas y catorce aldeas.

En 2012 había sólo dos aldeas: Tenondé Porã y Krukutu, que no superaban las 50 hectáreas, donde vivían hacinados según los patrones culturales guaraní mbya. Con lucha conquistaron casi 16 mil hectáreas y suman 14 aldeas, reconocidas legalmente desde 2016. El proceso fue posible gracias a la "retomada", o "recuperación" de sus tierras ancestrales.

La primera aldea nueva es Kalipety, formada en 2013, y la última Kuaray Oua, en 2021. Las mujeres y los jóvenes empujaron las retomadas. Pero no es ninguna casualidad que hayan comenzado en 2013, cuando Brasil fue sacudido por las mayores movilizaciones de su historia.

De las 14 aldeas, 11 decidieron prescindir de la figura colonial y patriarcal del cacique. En su lugar crearon un Consejo de Lideranças con 22 integrantes, de las cuales 12 son mujeres. "Estudiamos los procesos de América Latina, sobre todo el zapatismo, y nos inclinamos por la autonomía", dijeron los jóvenes en una ronda en Kalipety. Le apuestan a los liderazgos colectivos, lugar que van ocupando las y los jóvenes que son la fuerza colectiva más importante, en los mismos espacios que antes dominaban los varones mayores.

En el área educativa, optaron por la descentralización. Antes las niñas y niños acudían a la escuela levantada por el Estado en Tenondé Porã, un enorme edificio de cemento. Pero decidieron que son los docentes los que deben moverse. Un profesor joven explica: "Antes debían estar sentados entre cuatro paredes, no podían jugar, ni saltar, nos obligaban a estudiar

inglés y portugués, pero desde hace tres años ya vamos teniendo otra educación, en acuerdo con las familias”.

Con datos de 2019 aseguran que cosecharon 13 toneladas de mandioca y casi 3 de maíz, además de cantidades variables de batata dulce (camote), frijol, calabaza, maní y piña, destacando que sólo de camote cultivan 50 variedades, más nueve de “maíz verdadero”.

Están recuperando áreas degradadas por siglos de devastación y diversifican los cultivos que siempre son para el consumo propio. Siempre dan prioridad a los cultivos que alimentan a las comunidades y tienen muy pocos productos para la venta en el mercado. Recuperaron espacios como el campo de fútbol, que convirtieron en una gran huerta colectiva donde combinan distintos cultivos tradicionales guaraníes, entre ellos calabaza, mandioca, maíz y frijol.

De las doce nuevas aldeas del territorio indígena, en diez ya cuentan con sistemas propios de captación de agua, que en general toman de las nacientes y les aplican un filtrado ecológico. Para el saneamiento aplicaron tecnologías de bajo costo y de instalación sencilla, construidas con bio filtros en la zona donde están las raíces. Para socializar estos conocimientos realizaron en seis aldeas talleres de formación, con el objetivo de fomentar una “educación para fortalecer la autonomía del territorio”.

Los guaraní mbya poseen también estrategias propias de resistencia. Una de ellas es el *arte da esquiva* (arte de esquivar, de hacer que el adversario cometa errores), cuya expresión más significativa se encuentra en la *danza do xondaro*, una danza ritual emparentada con la capoeira. Como señala el autor citado, “la esquiva constituye un modo eficaz de lidiar con el poder, operando la incorporación parcial de la alteridad sin dejarse someter a ella, produciendo diferenciaciones constantes”. Estos modos de resistir fortalecen igualmente su capacidad de sostener y profundizar un caminar autónomo.

Por último, quiero decir que las autonomías no son “la” solución a todos los problemas de los pueblos. Son procesos que están recorriendo cada vez más pueblos y colectivos: en Brasil (decenas de procesos con pautas autonómicas cada año), en México (más de 2.280 proyectos productivos autónomos), y en casi todos los países. En suma, existen miles de experiencias en nuestro continente en las cuales podemos inspirarnos porque son pequeños tejidos que están empezando a tejer tramas más amplias. Podemos mirar hacia arriba y poner toda nuestra energía en ello, o ponerla en los procesos de los pueblos, que nos inspiran para crear espacios y arcos que no sean arrasados por el colapso civilizatorio.



PARTE II – JUZGAR

¿Qué es hacer teología de la liberación en este contexto?

Seguir a Jesús en el camino estrecho y enredado

(Movimiento de Jesús, tradición latinoamericana y método)



Fr. Luiz Carlos Susin¹⁵

“Tú amas todo lo que existe y no aborreces nada de lo que has creado; pues, si odiaras alguna cosa, no la habrías creado. ¿Y cómo podría subsistir algo si tú no lo quisieras? ¿O cómo conservaría su existencia si no lo hubieras llamado a ser? Pero tú perdonas a todos, porque son tuyos, Señor amante de la vida”

(*Sabiduría 11, 24-26*).

15 Fraile capuchino desde 1968, doctor en teología por la Universidade Gregoriana de Roma, profesor en programa de posgraduación en teología de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande del Sul y en la Escuela de Teología y Espiritualidad Franciscana (ESTEF) en Porto Alegre/Brasil.

Es miembro fundador de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión de Brasil (SOTER), de la cual fue presidente entre 1998 y 2002. Integró durante quince años el equipo de redacción de la revista *Concilium* y también fue secretario del Foro Mundial de Teología y Liberación durante quince años.

Entre sus libros se destacan *La vida de los otros: ética y teología de la liberación animal* y *El tiempo y la eternidad: escatología de la creación*.

El papa León XIV ha advertido sobre la globalización de la impotencia, después de que el papa Francisco alertara acerca de la globalización de la indiferencia. Así, para quienes están comprometidos con el seguimiento de Jesús —que constituye nuestro acto religioso por excelencia— crece la sensación de encontrarse en un camino cada vez más estrecho, especialmente la sensación de esterilidad y desesperanza ante la complejidad en la que parecemos estar inmersos.

Estar “enredados” en el camino posee aquí un doble sentido. Por un lado, hoy contamos con inimaginables condiciones tecnológicas para formar redes cibernéticas y digitales (como, por ejemplo, Amerindia en red). Pero estar enredados puede significar también que estamos cada vez más inmovilizados por la compleja red de tecnologías que no dominamos, y que se encuentran en manos de los señores de una economía cada vez más sofisticada y concentrada, así como de la política global. Estos señores son también los señores de la guerra y, como hemos visto recientemente en las negociaciones de paz en Oriente Medio, son igualmente señores de la paz según sus propios intereses.

¿Estaríamos entonces atrapados y atados a la fatalidad actual de un mundo construido sobre el poder y la voluntad de unos pocos? ¿La innovación tecnológica, junto con las inversiones que exige, estaría conduciendo a una injusticia creciente, a la victoria de unos pocos y a la humillación, el sufrimiento y la desesperación de muchos, de la gran mayoría?

El eminente antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, en una entrevista concedida al periódico *Pública* el 26 de septiembre de este año, resumía los problemas fundamentales del planeta en tres grandes ejes:

1. Cambios y catástrofes climáticas cada vez mayores y fuera de la capacidad humana de control.

2. Nuevas tecnologías con enorme capacidad de dominio concentrada en pocas manos.
3. Deterioro de la democracia y de las instituciones políticas en general, con la emergencia del nazifascismo, poseedor también de las nuevas tecnologías.

Todo ello alimenta la tentación de refugiarnos, como Elías, junto a alguna fuente de Carit. Pero, debido a la sequía decretada por el propio Elías, también aquella fuente se secó. Y la nuestra igualmente terminaría secándose. Por eso se vuelve urgente repensar, aunque sea una vez más, nuestro camino. Es decir, cuando no se sabe —o se duda— hacia dónde ir, resulta decisivo recordar de dónde se viene. Ese es nuestro primer tema, el camino del seguimiento de Jesús hoy.

Luego se trata de discernir dónde estamos realmente, nuestro segundo tema, los signos no solo de los tiempos y de la historia, sino también del espacio, del lugar, de nuestra casa. Y finalmente, preguntarnos hasta dónde podemos esperar llegar: nuestro tercer tema.

1. Seguir a Jesús, escándalo y locura, como poder y sabiduría de Dios

La fe cristiana posee una peculiaridad que no la vuelve grandiosa, sino humilde. Nuestro acto de fe no comienza propiamente en el reconocimiento de la grandeza trascendente y apofática del Dios Altísimo, ni en la postración adorante ante el misterio de un Dios siempre mayor. La cristología latinoamericana —especialmente el tratamiento sistemático que encontramos, por ejemplo, en Juan Luis Segundo¹⁶ y Jon Sobrino¹⁷— aclaró

16 Segundo, J. L. (1997). *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré. Dos sinóticos a Paulo*. Paulus.

17 Sobrino, J. (1996). *Jesus, o libertador. A história de Jesus de Nazaré (2ª ed.)*. Vozes.

que el seguimiento de Jesús es el punto de partida decisivo de nuestro acto cristiano de religión.

La relación de seguimiento supone maestro y discípulos; es un camino humano de confianza y entrega, de amistad y aprendizaje: una historia original para hablar del acto religioso, aunque situada dentro de un marco profundamente humano, pues la historia está llena de maestros y discípulos que los siguieron.

El “giro” antropológico e histórico del siglo pasado nos ayudó a comprender críticamente cuál es la profundidad, la anchura, la altura y la longitud de esta forma histórica de revelación divina en una humanidad tan humilde, y de una respuesta tan humana ante una divinidad tan sorprendente.

Nuestra fe —es necesario proclamarlo siempre de nuevo— reposa sobre las cuatro narraciones del Nuevo Testamento, en el paso de los sinópticos a Juan, desde la humildad del Verbo en Nazaret hasta el Verbo en la eternidad divina. Pero sin precipitaciones: en un seguimiento paso a paso, típicamente humano e histórico.

El seguimiento de Jesús comporta, en primer lugar, la evangelización y la compasión propias del mundo de los pobres. En este sentido, el binomio papa Francisco – papa León acaba de ofrecernos la exhortación apostólica *Dilexi te*, breve y clara.

Es desde ese lugar desde donde emerge también el escándalo de la debilidad y de la injusticia, de la impotencia y del silencio de Dios. Por su misión —pobre entre los pobres, uno del pueblo— Jesús queda atrapado en el interrogatorio del Sanedrín. Es el Mesías y Juez que no viene sobre las nubes; es el profeta sometido a bofetadas con los ojos vendados: derrota y escándalo del Mesías que nos precede en el camino.

Jesús queda también atrapado en el tribunal de Pilato como la locura de la verdad sin poder, confrontada por un poder sin verdad: enfrentamiento entre el reino de la verdad desnuda y el reino del poder revestido de intereses, mentira y crueldad

bajo el manto de la legitimidad sagrada del imperio. Es la locura del rey que nos precede en el camino.

Jesús termina sus días terrenos ejecutado en una cruz romana, en una ejecución pública, forma típica de víctima expiatoria y preventiva, bajo la legitimación sagrada escrita en lo alto de la cruz en la única frase en latín de todo el Nuevo Testamento.

Seguir a Jesús, como bien sabemos, es permanecer de pie junto a la cruz y, finalmente, ser crucificados según la misma lógica. Nuestros mártires contemporáneos son una nube de testigos de esta fe que participa del escándalo y de la locura.

El principio del seguimiento histórico de Jesús es el primer principio de la fe y de la adoración. Es de este principio de donde nace y se mantiene la tradición pastoral y teológica latinoamericana.

Ella posee una veta conciliar, expresada de manera sintética por Pablo VI en un discurso pronunciado al final del Concilio, impresionado por la aprobación del texto de la *Gaudium et Spes* en el último día de la última sesión, cuando percibió que el Concilio se había vuelto verdaderamente hacia la humanidad contemporánea:

"En el rostro de todo hombre, sobre todo si ese rostro humano se ha vuelto transparente por las lágrimas o por los dolores, debemos descubrir el rostro de Cristo, el Hijo del Hombre; y si en el rostro de Cristo debemos descubrir el rostro del Padre celestial, según aquellas palabras: 'quien me ve a mí, ve también al Padre' (Jn 14,9), entonces nuestro humanismo se transforma en cristianismo y nuestro cristianismo se hace teocéntrico, de tal modo que podemos afirmar: para conocer a Dios es necesario conocer al hombre".¹⁸

18 Homilia de Pablo VI en la Novena Sesión solemne del Vaticano II – 07 de diciembre de 1965. https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html

En la mejor recepción posconciliar de la *Gaudium et Spes*, los documentos de Medellín concretaron esta humanidad con rostro, nombre y manos en una introducción profética irreprochable frente a los reaccionarios tardíos:

“La Iglesia latinoamericana, reunida en la Segunda Conferencia General de su episcopado, ha centrado su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo no se ha ‘desviado’, sino que se ha ‘vuelto’ hacia el hombre, consciente de que ‘para conocer a Dios es necesario conocer al hombre’”.¹⁹

El resto ya lo conocemos: el método inductivo de la *Gaudium et Spes*, comenzando por los interrogantes humanos del mundo contemporáneo y buscando en Cristo una palabra y en la Iglesia una acción, se transformó aquí en el “ver, juzgar y actuar” pastoral asumido desde la Acción Católica, así como en las tres mediaciones teológicas —la mediación socioanalítica, cada vez más compleja; la mediación hermenéutica, especialmente bíblica; y la mediación práctico-pastoral— dentro del círculo hermenéutico de la Teología de la Liberación²⁰.

Jesús siempre fue y continúa siendo la *arché*, pero siempre dentro de una mística de encarnación, de seguimiento, de escándalo y de locura, precisamente porque es pobre en medio de los pobres. Incluso cuando somos infieles —o justamente cuando tomamos conciencia de nuestra infidelidad— es necesario recordar.

19 Documento de Medellín, 1. La citación de Paulo VI está entre comillas en el texto original.

20 Especialistas europeos como el historiador Alberto Melloni, de Bolonia, y Christoph Theobald, teólogo del Centre Sèvres (actualmente Facultés Loyola Paris), concluyen: la GS es, con justo título, precursora de la pastoral y de la teología latinoamericana más original, y esta constituye la mejor realización de la GS. Melloni, A. & Theobald, C. (2005). *Vatican II: un avenir oublié* (pp. 110-113). Bayard/Concilium.

2. Seguir a Jesús en los signos del “espacio-tiempo”

El magisterio y la teología latinoamericana profundizaron la dimensión antropológica e histórica de la renovación teológica desarrollada en el Norte global a lo largo del siglo XX y que dio frutos fecundos en el Concilio Vaticano II.

Entre nosotros se volvió tradición realizar, en términos de “signos de los tiempos”, una lectura socioanalítica y teológica de la realidad presente, tanto de aquellos signos que constituyen clamores como de aquellos que alimentan la esperanza.

Los “hechos de la vida”, último de los lugares teológicos señalados por Melchor Cano, junto con la razón humana, la filosofía, las ciencias humanas y los testimonios de las tradiciones humanas, son lugares teológicos tomados “desde fuera” de la tradición eclesial y, precisamente por provenir de fuera, pueden parecer *loci alieni*, lugares de menor importancia.

Todo el movimiento de contrarreforma y antimodernidad de la Iglesia terminó, de hecho, por reprimirlos e incluso despreciarlos. Sin embargo, con el crecimiento de la conciencia histórico-crítica en nuestro tiempo, estos lugares teológicos se transformaron en un enorme desafío para el diálogo. Los signos de los tiempos y el diálogo interdisciplinario se convirtieron así en un nuevo paradigma.

No obstante, hoy nos asedia una nueva revolución paradigmática: el clamor ecológico. Ya no se trata solamente de los signos de los tiempos, sino también de los signos de los espacios, de los “lugares”, de los “territorios”, con toda su biodiversidad, incluida la biodiversidad humana acompañada de su propia hierodiversidad (diversidad de lo sagrado). Partiendo del clamor de la Amazonia y de sus habitantes, de América Latina en general con sus pueblos afectados por la minería y el monocultivo, e incluso de los efectos climáticos sobre la Antártida, Aparecida precedió a *Laudato Si'*. Hoy el paradigma

ecológico —expresado en la noción de “ecología integral”— constituye ya una referencia fundamental para la doctrina de la Iglesia Católica, aunque todavía se encuentre en proceso de maduración.

El *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* todavía se refiere al tema como “medio ambiente” y mantiene afirmaciones que necesitan ser debatidas más profundamente. Sin embargo, el magisterio eclesial avanza, pese a focos de resistencia, indiferencia y negacionismo. Las evidencias de los signos “de los espacios”, que afectan a los pueblos y sus territorios, se imponen por sí mismas, y negarlas resulta grave. Los “signos de los espacios” exigen un esfuerzo de comprensión también teológico.

David Harvey, uno de los pensadores contemporáneos más influyentes de la geografía crítica, advirtió —con argumentación convincente— que existe un “calentamiento de la historia en detrimento de la geografía”. Es decir: una aceleración del tiempo y una compresión del espacio.

Esta afirmación surge de su agudo análisis de la “compresión espacio-tiempo”, concepto central de su obra *The Condition of Postmodernity* (1989). Harvey sostiene que, en la modernidad tardía y especialmente en el capitalismo posindustrial, se produce una aceleración de las relaciones sociales y económicas, en la que todo parece ocurrir “cada vez más rápido”, mientras las distancias y fronteras espaciales se vuelven menos relevantes. Así, el tiempo, la historia, la velocidad y los flujos experimentan una especie de “aumento de temperatura”, mientras el espacio, la geografía, el lugar y el territorio parecen “enfriarse” o comprimirse bajo la acción de la historia.

Lo más inquietante en la argumentación de David Harvey es que este calentamiento del tiempo —de la historia— en detrimento de la geografía, es desencadenado por un proyecto de dominación, un proyecto conquistador y colonial. Se trata de una aceleración de los tiempos orientada a la conquista cada

vez más compresiva de los espacios. Nos desplazamos cada vez más rápido, en tiempos cada vez más acelerados, de un lugar a otro, con la sensación de que los espacios son cada vez menos distantes y más fáciles de dominar.

En los tradicionales estudios sociales del currículo escolar estudiábamos a los pueblos tanto en historia como en geografía. En historia se estudiaban imperios, regímenes y conflictos políticos, guerras, conquistas e invasiones que dividían los períodos de la historia eurocéntrica progresivamente universalizada. En geografía se estudiaba a cada pueblo con sus cultivos, sus alimentos, sus lenguas; en definitiva, con su vida ecológicamente relacionada en sus propios hábitats. Pero la historia de los imperios avanzó sobre las geografías hasta llegar al imperio británico de la reina Victoria, sobre el cual jamás se ponía —o quizá todavía no se pone— el sol.

No es casualidad que, en los símbolos de los grandes imperios, desde el romano hasta el norteamericano, aparezcan grandes animales depredadores. Pretenden habitar cualquier geografía como si fuera su propia casa, pasando por encima de las reglas de hospitalidad y del respeto a la alteridad.

En lo que respecta a la tradición cristiana, el historiador medievalista Jacques Le Goff, en su biografía de Francisco de Asís²¹, observa que durante el primer milenio del cristianismo —surcido en las ciudades del Mediterráneo— existió un prudente distanciamiento respecto de las fuerzas de la naturaleza que podían imponerse como divinidades paganas. Los siglos XII y XIII, con Hildegarda de Bingen y Francisco de Asís, propiciaron una relación amistosa, terapéutica e incluso fraterna con la naturaleza y con cada criatura. Pero aquello duró poco.

Los siglos posteriores modelaron una relación de dominio y explotación, posibilitada por una nueva antropología teológica, admirablemente representada por Miguel Ángel en la Capilla

21 Le Goff, J. (1999). *Saint François d'Assise*. Gallimard.

Sixtina: el dedo de Dios creando el dedo humano, el Creador creando a un hombre creador. Con su mente y sus manos, el ser humano pasó a comprender su vocación en una relación cartesiana sujeto-objeto. La naturaleza dejó de poseer un lenguaje y se transformó en cosa, en *res extensa* sometida a la supremacista *res cogitans*.

El trabajo, la conquista y la producción —como sabemos por los estudios de Max Weber— se convirtieron en bendición y signo de salvación. El capitalismo desplegó sus alas y la destrucción creativa se integró al mito del progreso. En el mismo siglo en que triunfa ese mito prometeico de la capacidad humana de inventar, Johann Wolfgang von Goethe revive el mito de Fausto, mientras Herman Melville advierte acerca del final trágico de la voluntad de dominar la naturaleza mediante la lucha del cazador de ballenas contra *Moby Dick*, la gran ballena blanca herida que termina hiriendo y destruyendo al hombre junto con ella.

Margaret Wertheim, estudiosa de la física, en *Una historia del espacio: de Dante a Internet*²², realiza un minucioso análisis de la relación humana con los espacios, partiendo del espacio medieval hasta llegar al dilema contemporáneo o, mejor dicho, al espacio virtualizado de nuestro tiempo.

En primer lugar, examina el espacio bidimensional y simbólico —“espacio del alma”, según Wertheim— caracterizado por el ícono sin perspectiva de fondo, que aproxima la imagen y posibilita una relación frontal, un estar cara a cara.

Luego subraya la transición renacentista hacia el espacio tridimensional representado mediante perspectiva, capaz de generar un realismo fiscalista que se transforma en un escenario con vida autónoma. Las representaciones barrocas de carácter espiritual debieron ascender entonces a los techos de las iglesias, hacia el espacio celeste, como un repliegue “hacia

22 Originalmente Wertheim, M. (1999). *The Pearly Gates of Cyberspace: a history of space from Dante to the Internet*. W.W. Norton.

arriba", un refugio frente al fisicalismo que avanzaba inexorablemente instaurando un dualismo.

Con Isaac Newton y Pierre-Simon Laplace —para horror de Blaise Pascal— el fisicalismo alcanzó incluso el cielo e introdujo una cuarta dimensión al espacio tridimensional, el tiempo. Así llegamos a lo que más caracteriza a la modernidad en términos de espacio y tiempo: no solo la unidad de dos vectores equivalentes —el espacio-tiempo— sino la primacía del tiempo, de la cuarta dimensión, sobre las tres dimensiones espaciales²³.

El siguiente paso ocurre a comienzos del siglo XX, con la comprobación de la existencia y las consecuencias de esta cuarta dimensión, especialmente a través de dos grandes nombres: Albert Einstein y las leyes de la relatividad; y Edwin Hubble y el universo en expansión, medido por el tiempo recorrido por la luz.

Si los espacios de Dante Alighieri —enteramente simbólicos— poseían un propósito, un sentido ascendente y un punto de llegada glorioso, el viaje de Charles Darwin se transformó en una expedición científica de observación, investigación y catalogación. Ya hacia fines del siglo XX, el viaje de la nave *Enterprise*, de la serie *Star Trek* —que originalmente llevaba el nombre *Lost in Space* ("Perdidos en el espacio")— se convirtió en un viaje sin dirección definida: ya no existe arriba ni abajo, ni adelante ni atrás, en un espacio vacío e infinito.

La nave ya no viaja hacia adelante en una aventura de conquista, sino en un intento siempre frustrado de regresar al lugar doméstico: volver a casa, reencontrar el camino de regreso, he ahí la cuestión. El inmenso espacio se deforma en hiperespacios atravesados por materia oscura, gravedad, curvaturas y agujeros negros. Los escalofríos de Pascal se popularizan ante

23 Esta percepción se popularizó de tal manera que solemos, con mucha frecuencia, expresar la distancia en el espacio a través del tiempo necesario para recorrerla, incorporando incluso la relatividad del movimiento según los medios de transporte y su capacidad de desplazamiento. Así, por ejemplo, Lima, que hace cuatrocientos años distaba un mes de São Paulo a caballo, hoy se encuentra a cuatro horas gracias a la velocidad del avión.

la inmensidad espacial que nos aplasta sobre este pequeño planeta, grano de arena flotante que desaparece rápidamente a medida que la escala del universo se expande. Quizás por eso Elon Musk, héroe trágico-cómico de la hipermodernidad, desea abandonar la Tierra y buscar un lugar mejor. Pero él no es Dante; se parece más al comandante de la *Enterprise*.

Margareth Wertheim, después de recorrer el siglo XX con el vértigo de la multidimensionalidad espacial —que llega hasta las diez u once dimensiones— reconoce allí una nueva *creatio ex nihilo*, con la dinámica de un nuevo *big bang* en el ciberespacio. Ese es el actual espacio virtual o digital en el que estamos sumergiéndonos. Está tejido por algoritmos, generador de conectividad y de redes de crecimiento exponencial; en definitiva, un mundo o un universo producido por la inteligencia artificial, fascinante y seductor.

En un primer momento despertó la ilusión de una ciberutopía, de una democratización global e incluso de una *Second Life*, alternativa a esta carne tan vulnerable y efímera.

Habitar una *Cybercity* bajo la forma de un avatar libre de la carne, autocreativo e inmortal, capaz de resucitar cada vez que muere. Es como si el nuevo mundo surgido de la computación permitiera a los nativos digitales —la actual generación Z— despreocuparse del espacio físico: tanto del inmenso y desconcertante universo sin fronteras como del espacio físico de nuestro propio cuerpo y del ambiente local. Ahora parecería posible vivir con una nueva sensación de libertad y felicidad residiendo en internet; realizar allí la necesaria iniciación humana; vivir la aventura de relacionarse adoptando identidades múltiples y fluidas.

Como ángeles diáfanos habitando una Jerusalén Celeste, se llega incluso a experimentar una suerte de despertar hierofánico: adorar influenciadores y seguirlos “en la nube” para pertenecer al grupo de los elegidos. Pero lo que realmente tenemos son también ciberdelitos: mentira, engaño, abusos,

humillación, odio y degradación humana. El premio Nobel José Saramago advirtió que ahora estamos entrando verdaderamente en la caverna de Platón; aquello que antes era apenas una alegoría. Y, volviendo a Dante, también podría abrirse de par en par la puerta del infierno con la inscripción: "*Lasciate ogni speranza voi ch'entrate*" ("Abandonad toda esperanza, vosotros los que entráis"). Es necesario volver a la tierra, nuestro hogar.

La Tierra, nuestra casa común, lugar del Holoceno —palabra que designa la fiesta de la biodiversidad desarrollada durante los últimos 11.700 años, y que corresponde a la narrativa del primer capítulo de la Escritura— es nuestro espacio; más precisamente, nuestro lugar, nuestra morada, situada entre dos inmensos espacios: el universo físico y el universo virtual. Somos hijos e hijas de la Tierra, con el rostro vuelto hacia el cielo. No somos ni seremos jamás criaturas celestiales.

Nuestro futuro glorioso no consiste en convertirnos en ángeles "en la nube", en un cielo entendido *tout court*, sino en la carne glorificada: Nueva Tierra y Nuevos Cielos. La última página de la Escritura —Apocalipsis 21— no expresa la esperanza de una evasión o ascensión, sino la venida del Señor hacia una Ciudad Nueva eminentemente ecológica y humanamente hospitalaria.

Con el hito histórico de *Laudato Si'*, el magisterio de la Iglesia abraza la Tierra como lugar teológico, y la ecología integral como lugar de revelación y de salvación, sacramento de comunión con el Dios Vivo, amante de la vida de todas sus criaturas (cf. Sab 11,26). Sinivaldo Tavares, en su excelente artículo *Signos de los espacios-tiempos*, prefiere referirse a la ecología integral y a los signos de los "espacios-tiempos" como lugar "teologal", incluso antes que como lugar teológico²⁴. Después de recorrer la historia de la emergencia de la teología de

24 Cf. Tavares. S. (2024 sept-dic). Sinais dos Tempos. O espaço-tempo como lugar teologal. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, 84(329), (pp. 740-761).

los signos de los tiempos en el siglo XX —especialmente en Juan XXIII y en la *Gaudium et Spes*— señala la novedad y la urgencia de los signos de los “espacios”, que aquí especifico como “lugares” y “territorios”: habitación, morada. Rodolfo Kusch, al aproximarse a los pueblos andinos e indígenas en general, interpreta las diferencias en la manera de relacionarse con la geografía, relación que —según su crítica— la modernidad prostituyó: para los pueblos no modernos —o, mejor dicho, no occidentales— la Tierra no es naturaleza ni objeto de apropiación; no es una propiedad nuestra. Somos nosotros quienes pertenecemos a la Tierra; somos hijos de la Tierra, no sus dueños. Esto es reiterado por Francisco en *Laudato Si'* 75. En la percepción indígena —acentúa Kusch— el verbo rector no es el verbo “ser”, propio del triunfo occidental, siempre expansivo, colonizador y guerrero, sino el verbo “estar” —que en algunas lenguas occidentales fue absorbido por el verbo ser— y “estar” significa convivir con las demás criaturas en los ritmos tranquilos del paisaje y de su biodiversidad²⁵. El paisaje por antonomasia es el del país natal: la querencia, la tierra de origen, la *Heimat*, el *paese*, allí donde uno fue niño²⁶.

En definitiva, la naturaleza no es un escenario fijo y mudo, lleno de paquetes de recursos, sobre el cual se desarrolla la historia de nuestra especie *homo sapiens*, como fue tratada la Tierra durante los últimos siglos. En *Laudato Si'*, Francisco recuerda: es creación (LS 76). Gaia ha regresado, no exactamente como un superorganismo eventualmente vengativo, sino como una red de conexiones vitales cuyas consecuencias dependen de

25 Cf. Kusch. R. (1999). *América profunda*. Biblos; (2007). *Esbozo de una antropología filosófica latinoamericana*. A. Ross; (2007) *Geocultura del hombre americano*. A. Ross.

26 La postura indígena, en su modo de estar con las demás criaturas, especialmente con los animales, favorece un “perspectivismo indígena”, estudiado por Eduardo Viveiros de Castro y Tânia Stolze Lima. Este enfoque permite reconocer en cada ser animal a un compañero, eventualmente un amigo o hermano, que también posee una perspectiva propia sobre nosotros. A su vez, dicho ser puede relacionarse con los humanos desde su particular punto de vista, viéndonos como animales amigos o, eventualmente, como enemigos.

nuestra ética y de nuestro modo de habitar el mundo. Aprendemos ahora —como un verdadero estribillo— que entre la Tierra y los hijos de la Tierra todo está interconectado; que la justicia ecológica y la justicia social son vectores de una misma justicia.

El seguimiento de Jesús en la evangelización del Reino de Dios a los pobres, ofreciendo libertad a los cautivos y salud a los enfermos, inaugurando el tiempo sabático de la gracia, supone comenzar por la atención a los signos de los tiempos desde una perspectiva ecológica. O, en palabras de fray Sinivaldo, entregarse a los signos de los “espacios-tiempos” como lugar teologal, como experiencia de Dios.

3. Adoración del Cordero exaltado

Retomando el comienzo de este texto, la originalidad de la “religión cristiana”, que consiste ante todo en el seguimiento de un Dios Maestro, significa, por un lado, retornar siempre a Jesús de Nazaret, al Cristo histórico de las narraciones evangélicas, al escándalo y la locura de la cruz. Pero ahora, por otro lado, es necesario ir más allá de la cruz, porque la cruz y la victoria del verdugo sobre la víctima no constituyen la última palabra del evangelio ni del seguimiento de Jesús.

Con la efusión del Espíritu Santo y la visión de Jesús resucitado, con su cuerpo de carne glorificado, acontece un nuevo comienzo, semejante a lo que hoy se dice del nuevo *big bang* en expansión exponencial del ciberespacio.

Cristo vivo después de la muerte significa, sobre todo, dos verdades:

1. La muerte puesta al servicio de una vida más grande que la muerte.
2. La víctima glorificada como victoria paradójica, sin producir vencidos, sino invitando a sus propios cru-

cificadores a seguirlo mediante la conversión y el bautismo, según la primera predicación pública de Pedro (cf. Hch 2,36-38).

¿Cuál es la extensión y la actualidad de este acontecimiento en tiempos de crisis ecológica?

Karl-Joseph Kuschel, en su voluminoso y multidisciplinario libro *Generado antes de todos los siglos*²⁷, examina el contexto en el que comenzaron a cantarse y repetirse los himnos cristológicos referidos a la preexistencia de Cristo, el Verbo eterno e increado.

Las comunidades cristianas, ya desde el primer siglo, se expandían en un mundo amenazador, poblado de creencias en “espíritus del aire”, heredadas de Persia bajo la forma de dominaciones y potestades peligrosas, pero sobre todo rodeadas de hostilidad política en las ciudades y en el imperio: *kyrioi* en los cielos y en la tierra. La inminencia de la persecución y de la muerte violenta golpeaba regularmente las puertas de las comunidades.

Ellas penetraron en el misterio de Jesús resucitado, Cristo, Señor y Juez por encima de todos esos señores y amenazas. Pablo de Tarso fue el primero en centrar toda su evangelización en el Señor crucificado pero resucitado, fuente de seguridad, libertad y esperanza.

El evangelio de Marcos subraya la unidad intrínseca entre Cristo —Hijo de Dios ejecutado como chivo expiatorio de los poderes dominantes— y su gloria de resucitado, todavía oculta, pero suficiente para enfrentar el miedo a la violencia y a la muerte como víctimas expiatorias de una historia siempre injusta y violenta.

27 Cf. Kuschel, K. J. (1996). *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*. Queriniana.

Desde aquella violencia que cayó sobre Juan el Bautista y culminó en Jesús, hasta —de manera coherente— el mismo destino de sus seguidores y de todos los inocentes crucificados.

La preexistencia del Verbo corresponde al lenguaje apocalíptico que eleva la figura de Cristo por encima de la historia, allí donde parecería que la victoria de los más fuertes y violentos tuviera la última palabra. Entonces, además de seguir al Maestro, ahora se trata también de aferrarse al Maestro, Buen Pastor y Juez de la historia.

La literatura apocalíptica surgió en el exilio, cuando Israel ya no poseía autonomía ni poder para gobernarse. En lugar del profeta político que enfrentaba al propio rey, emerge el profeta apocalíptico anunciando al Hijo del Hombre, juez que viene desde los cielos sobre las nubes para juzgar y poner orden entre los pueblos.

De cierta manera, las comunidades cristianas viviendo en diáspora, pequeñas minorías en un mundo hostil, esperaban a ese juez amigo de las víctimas y de los mártires fieles. La forma del seguimiento se transformó así en esperanza dramática.

Jesús, convertido en chivo expiatorio de los poderes de Israel y del imperio, fue revelado por su resurrección como el “Cordero de Dios”: víctima expiatoria inocente restablecida por Dios, palabra última y escatológica sobre la violencia del mundo. Seguir a Jesús significa entonces seguir al Cordero inmolado y revivido, exaltado en gloria y poder. El libro del Apocalipsis bien podría llamarse el “Libro del Cordero”.

Mencionado treinta y siete veces, se concentra en siete escenas que revelan tanto el reverso de la historia como el juicio justo y la victoria de las víctimas que la historia no reconoce ni hace justicia.

Es el triunfo del inocente, vencedor mediante una victoria paradójica, sin vencidos, que llama a todos a participar de esa victoria; pero victoria de la verdad plenamente revelada,

resolución última y sentido definitivo de un mundo que puede parecer carente de sentido y de dirección en medio de un universo frío, mudo y vacío. Él posee la llave para abrir el libro y juzgar cada página de la historia.

El Retablo de Gante, en Bélgica, realizado por los hermanos Hubert van Eyck y Jan van Eyck en 1432, titulado *La adoración del Cordero Místico*, representa Apocalipsis 21: el Cordero en el centro de una plaza abierta y ecológica, rodeada de agua y árboles con frutos y follajes que son remedio eterno; y allí aparecen los coros de mártires, confesores y testigos: un gran cuadro de memoria, reconocimiento, fidelidad, comunión y, sobre todo, esperanza escatológica.

Resulta extraño que Jesús y los evangelios no hablen propiamente de esperanza en un Reino futuro. Jesús anuncia un Reino cuyos signos ya están presentes. Porque él entra en la historia para traer el Reino aquí, y no simplemente para esperar un Reino fuera de este mundo. Su ejecución en la cruz y su resurrección de entre los muertos abrieron una nueva etapa en el seguimiento.

Jesús se convirtió en prefiguración de nuestra gloria futura, Señor y Juez sobre un mundo atravesado por crímenes y sufrimientos.

Por eso Pedro Apóstol, Pablo y los demás testimonios del Nuevo Testamento insisten en dos aspectos fundamentales 1. La acogida de la experiencia de la resurrección. 2. La palabra esperanza, poco frecuente en los evangelios y en labios de Jesús. Crucificado y glorificado, Jesús se convirtió en columna de la esperanza. El principio-esperanza abre el camino estrecho, desenreda y despeja el presente, y otorga horizonte al principio-misericordia y al principio-liberación.

En conclusión, el Cordero presente en altares y tabernáculos, en los espacios litúrgicos de las iglesias, debe recordar el recorrido del seguimiento de Jesús en medio de la locura y del escándalo, especialmente en un mundo atravesado por una crisis

creciente, donde el clamor de la Tierra se une al clamor de los pobres: signos de los espacios-tiempos que podrían llenarnos de temor y vacilación. René Girard nos enseñó con claridad que toda crisis generalizada —allí donde las instituciones ya no logran sostener el orden social e institucional— conduce a nuevas víctimas expiatorias: los más frágiles e inocentes. Cristo resucitado, el Cordero exaltado, víctima expiatoria revelada como inocente por la fuerza del Espíritu, se convierte entonces en figura de esperanza contra toda desesperación.

En el seguimiento de Jesús, dentro de una historia de injusticia y lágrimas, si al principio-misericordia y al principio-liberación se une el principio-esperanza con la mirada fija en el Cordero, habrá esperanza para nuestra casa ecológica y para los hijos e hijas de la Tierra destinados a la comunión con los Cielos.

Método teológico latinoamericano



Francisco de Aquino Júnior²⁸

Hablar del método teológico latinoamericano es hablar del modo de hacer teología en América Latina. Debemos preguntarnos, entonces, si existe realmente una forma propia o específica de hacer teología en América Latina y, en caso afirmativo, cuáles son sus características fundamentales. Se trata de un ejercicio reflexivo, en el sentido de inclinarse o volverse hacia esta teología, procurando identificar y explicitar sus características, y, al confrontarla con otras formas de hacer teología, ver si hay algo que la distinga al punto de poderse hablar de una teología latinoamericana.

Los debates sobre el método teológico suponen siempre una teología ya existente y se desarrollan, en general, a modo de problematización, justificación o corrección de esa teología. Ellos adquirieron gran relevancia en el mundo moderno, cuando el ejercicio crítico-reflexivo de la razón parece imponerse sobre la fuerza de la tradición. En todo caso, de algún modo y en algún momento, estos debates se imponen como una necesidad inherente al propio quehacer teológico: ya sea por la

28 Doctor en teología por la Westfälischen Wilhelms-Universität Münster – Alemania; profesor de teología de la Facultad Católica de Fortaleza (FCF) y de la Universidad Católica de Pernambuco (UNICAP); presbítero de la Diócesis de Limoeiro do Norte – CE.

discusión sobre el estatuto teórico de la teología; por razones vinculadas a su enseñanza; o por las controversias teológicas.

En el caso específico de la teología latinoamericana —lo cual es algo inusual— los debates sobre el método son contemporáneos a su surgimiento y desarrollo. Antes de consolidar un nivel de elaboración y formulación teóricas, esta teología fue problematizada y tuvo que explicitar y justificar su estatuto teórico-teológico. Esto hizo que la cuestión del método fuera algo central y recurrente en esta teología desde sus inicios. Es cierto que en general este es un tema más aludido o esbozado que plenamente desarrollado. Incluso entre los teólogos que más y mejor han abordado esta problemática, debido a la complejidad del tema y a la variedad de teologías y métodos dentro de la teología latinoamericana, aún no se ha alcanzado un tratamiento adecuado y suficiente. Sigue siendo una cuestión abierta y disputada.

En todo caso, teniendo siempre presente la pluralidad que caracteriza a la teología latinoamericana²⁹, la vasta producción teológica y los debates sobre su método a lo largo de más de cincuenta años³⁰ permiten identificar algunos rasgos que, si bien no son exclusivos, la caracterizan y adquieren con ella una

29 Cf. Aquino Júnior. (2010). *Teologia como inteligência do reinado de Deus* (pp. 43-97). Loyola; (2021). La problemática del método teológico. *Revista Latinoamericana de teología*. 38(112) (pp. 6-12). UCA.

30 Gutiérrez, *Teologia de libertação*; Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*; Segundo, *Liberación de la teología*; Ruiz Maldonado, *Liberación y cautiverio*; Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*; Ellacuría, *Escritos teológicos I*; Boff, *Teologa e prática*; Boff, *Como fazer teologia da libertação*; Libanio, *Teologia da libertação*; Taborda, *Métodos teológicos en América Latina*; Sobrino, *Teología en un mundo sufriente*; Gutiérrez, *A verdade vos libertará*; Comblin, González Faus y Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*; Aquino, *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina*; Silva, *¿Existe un pensar teológico negro?*; Susin, *O mar se abriu*; Susin, *Sarça ardente*; Aquino Júnior, *A teologia como inteligência do reinado de Deus*; Bingemer, *Teología latino-americana*; Guimarães, Sbardelotti y Barros, *50 anos de teologias da libertação*; Boff, *A crise da Igreja católica e a teologia da libertação*; Brasileiro, Souza, Almeida y Alves, *Transformações teológicas na América Latina*; Aquino Júnior, Bonavía, Céspedes y Ortiz, *Susurros del Espíritu*; Aquino Júnior, *Teologia em debate*.

peculiaridad que permite y justifica hablar de un modo propio de hacer teología en América Latina. Es lo que haremos a continuación, presentando tres aspectos fundamentales de esta teología que, en su complejidad y pluralidad, caracterizan y dinamizan su quehacer teológico: el asunto de la teología, el carácter “práxico” de la teología y el lugar social de la teología³¹.

Antes, sin embargo, conviene hacer dos consideraciones de orden teórico-conceptual. En primer lugar, puede generar cierta inquietud o malestar hablar de teología *latinoamericana* y no de teología de *la liberación*. Podría parecer una forma sutil de negación de la teología de la liberación o una estrategia lingüística para blindarse frente a críticas y acusaciones ya conocidas o para seducir y convencer a nuevas generaciones. Es importante dejar claro, entonces, que, al hablar de teología latinoamericana, estamos hablando de teología de la liberación. De hecho, ambas expresiones han sido utilizadas, desde el principio, para referirse a la teología hecha en América Latina. Hablamos de teología “latinoamericana” para destacar mejor, con la expresión “liberación”, un aspecto o característica fundamental de esta teología. En segundo lugar, no se puede desconsiderar ni simplificar la complejidad y pluralidad que caracteriza esta teología desde sus orígenes, y especialmente a partir de la década de 1990: perspectivas, sujetos, interlocutores, supuestos, mediaciones, lenguajes, etc. Muchas personas prefieren hablar de “teologías de la liberación”, destacando el carácter plural e irreductible de este movimiento teológico. Pero eso no impide preguntarse y analizar si, en esta diversidad de *teologías* (pluralidad), no existen algunos rasgos comunes que permitan hablar de una *teología* de la liberación (unidad). Es lo que haremos a continuación, a partir de lo que consideramos los aspectos fundamentales de su método teológico.

31 Aquino Júnior, F. (2017). *O caráter prático-social da teologia*. Loyola.

1. El asunto de la teología

Una cuestión aparentemente clara y pacífica en los debates sobre el método teológico se refiere al asunto de la teología. Es muy común retomar aquí la tesis de Anselmo de que la teología es "*fides quaerens intellectum*" (la fe que busca inteligencia)³² y/o afirmar con Tomás de Aquino que en teología todo se trata "*sub ratione*" *Dei* (bajo la razón de Dios)³³. Parece una cuestión simple. Y la respuesta parece bastante evidente: la teología trata de Dios o, más precisamente, de la revelación y de la fe. Pero la cuestión es más compleja de lo que parece, porque no se puede dar por evidente ni por supuesto ni la realidad ni la intelección de Dios y de la fe, ni tampoco el lenguaje con el que se habla de Dios y de la fe.

Por más que no se pueda prescindir de la historia de la teología para hablar de Dios, de su designio para la humanidad y de la relación con Él —ya que la teología siempre se hace en Tradición y forma parte de ella—, la teología no es simplemente el estudio de una doctrina ya elaborada: escritura, magisterio, teología. No es teoría de teorías. La teología trata de Dios en cuanto se hace presente y actúa en la historia con la humanidad. Y lo hace a partir de la vida de Jesús de Nazaret, testimoniada en la Sagrada Escritura y transmitida en la Tradición eclesial. No trata simplemente, ni fundamentalmente de ideas o doctrinas sobre Dios y la fe, sino de su acción salvadora o de su reinado en el mundo. Es inteligencia de la salvación o del reinado de Dios en el mundo. Es, ciertamente, intelección, pero intelección de la realidad (¡no solo de ideas!) y de la realidad actual (¡no solo del pasado!).

Esto fue intuido y esbozado de diversas maneras ya en la década de 1970 como rasgo característico e incluso diferenciador de la teología latinoamericana frente a las comprensiones y prácticas teológicas convencionales. Gustavo Gutiérrez, por

32 Anselmo de Cantuária. (2016). Proslógio (p.38). Concreta.

33 Tomás de Aquino. (2001). Suma Teológica. Parte 1. q.1, a.7. Loyola.

ejemplo, insistía en el primado de la vida cristiana, de la fe o de la espiritualidad ("acto primero") con respecto a la teología ("acto segundo"): "La veneración a Dios y la actualización de su designio son la condición necesaria para una reflexión sobre Él. Solo a partir de la práctica (contemplación y compromiso) es posible elaborar un discurso auténtico y respetuoso sobre Dios"³⁴. La teología es comprendida aquí, no como estudio de doctrinas, sino como "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra"³⁵. Juan Luis Segundo se preguntaba "si es posible diferenciar las actitudes de un teólogo de la liberación de las de cualquier otro teólogo"³⁶. Y el punto fundamental aquí, para él, está en la relación con el presente: mientras la teología convencional o académica está ligada al "pasado" y a las "ciencias que ayudan a conocer ese pasado", la teología de la liberación "sospecha que todo lo que tiene que ver con las ideas está íntimamente relacionado [...] con la situación social presente", y procura articular "las disciplinas que le abren el pasado con las disciplinas que le explican el presente [...] en su intento de interpretar la palabra de Dios dirigida a nosotros, aquí y ahora"³⁷. Jon Sobrino, por su parte, hablando del "conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", relaciona didácticamente la teología europea con la primera Ilustración (Kant / razón) y la teología latinoamericana con la segunda Ilustración (Marx / realidad): "Mientras que la teología europea intentó un contraste con la realidad a partir de las mediaciones del propio pensamiento", dice él, "la teología latinoamericana pretende acercarse a la realidad tal como es, incluso cuando no se puede trazar una clara distinción entre la realidad tal cual es y la realidad interpretada teológica, filosófica o culturalmente"; mientras que la teología europea estaba más interesada en

34 Gutiérrez, G. (2000). *A verdade vos libertará: Confrontos* (p. 18). Loyola.

35 Gutiérrez, G. (2000). *Teologia de libertação: Perspectivas* (p. 71). Loyola.

36 Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología* (p. 11). Cuadernos latino-americanos.

37 *Ibid.* pp. 11-12.

“esclarecer” las ideas, la teología latinoamericana estaba más interesada en “transformar” la realidad³⁸.

Podrían citarse muchos otros autores, pero las referencias mencionadas, además de ser muy relevantes y representativas, son suficientes para destacar un aspecto fundamental de la teología latinoamericana, desde sus orígenes, en sus diversas expresiones, corrientes y formulaciones: no trata primaria ni fundamentalmente de *doctrinas y textos* sobre Dios, la fe, la salvación, etc., sino de la realidad de Dios y su acción salvadora en el mundo, y de la fe que responde a esa acción salvadora, por más que no pueda prescindir de doctrinas y textos. Tampoco está orientada hacia *acontecimientos pasados*, como si la acción salvadora de Dios y la fe no fueran *realidades actuales* con las cuales es necesario confrontar y teorizar.

Ciertamente, la teología trabaja con ideas y textos: Sagrada Escritura, Magisterio, historia de la teología, sabiduría popular, filosofía, ciencias diversas, etc. Forma parte de su labor. Pero todo eso es mediación que ayuda a discernir, elaborar y teorizar la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios en el mundo. Lo que, en última instancia, interesa a la teología no es estudiar textos y doctrinas (sentido/interpretación), por más necesario que ello sea, sino aprehender los signos de la salvación o del reinado de Dios y ayudar a la comunidad eclesial y a la sociedad en su conjunto a acogerlos y colaborar en su crecimiento en el mundo (realidad/realización). En ese sentido, la teología “no se limita a pensar el mundo, sino que procura situarse como un momento del proceso por medio del cual el mundo es transformado, abriéndose [...] al don del Reino de Dios”³⁹. Esto explica el interés visceral de la teología latinoamericana por los acontecimientos históricos, por la situación actual, por el presente, hasta el punto de tratar todos los te-

38 Sobrino, J. (1982). O conhecimento teológico na teologia europeia e latino-americana. In: *Ressureição da verdadeira Igreja: Os pobres, lugar teológico da eclesiologia* (p. 26). Loyola.

39 Gutiérrez, G. (2000). *Teologia da libertação: Perspectivas* (pp.73-74). Loyola.

mas o asuntos teológicos siempre en relación con el contexto actual. Además de estar en profunda sintonía con la tarea y el desafío del “discernimiento de los signos de los tiempos”, de que habla el Concilio Vaticano II (GS 4, 11, 44), constituye la tarea primaria, fundamental y más importante de la teología. De lo contrario, la teología terminaría reducida a una especie de arqueología teórico-conceptual, a erudición teórica, a vanidad academicista, cuando no en pura especulación abstracta estéril o en instrumento ideológico de mantenimiento del *status quo*.

Por más que la teología deba estudiar, interpretar y explicar doctrinas y textos, empezando por la Sagrada Escritura, su tarea más importante y fundamental —vale la pena insistir— consiste en aprehender, explicitar, formular y teorizar la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios en el mundo. El estudio de doctrinas y textos constituye un momento del proceso más amplio del estudio de la realización histórica de la salvación, y está al servicio de ella. En este sentido, para ser un buen teólogo o una buena teóloga no basta con la erudición teológica. Se requiere, sobre todo, un agudo instinto espiritual para reconocer, discernir y explicitar la dimensión teológica de los acontecimientos históricos, es decir, los signos de la salvación o del reinado de Dios en el mundo. Es en este sentido que Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino hablan del “reinado de Dios” como *ámbito de realidad o asunto de la teología cristiana*. Y hablan de la “teología de la liberación” como *teología del reinado de Dios*⁴⁰. Más allá de la materialidad de la expresión “reinado de Dios” —cuya densidad teórica y teológica no debe ni disminuirse ni despreciarse—, lo que importa aquí, por encima de todo, es la realidad a la que remite o que expresa: *la acción salvadora de Dios en el mundo*. Eso es lo que está en juego en la teología. De eso trata la teología. Todo lo demás

40 Ellacuría, I. (2000). *Escritos teológicos I* (pp. 175s, 235, 315). UCA; Sobrino, J. (1994). Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación. In: Ellacuría, I. y Sobrino, J. (Org.). *Mysterium Liberationis I: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación* (pp. 467-510). Trotta; Aquino Júnior, F. (2017). *O caráter prático-social da teologia: Tópicos fundamentais de epistemologia teológica* (pp. 31-51). Loyola.

es mediación, más o menos útil y eficaz, para su aprehensión, expresión, formulación y teorización. Sin olvidar jamás que la teología, en cuanto ejercicio intelectual, es inseparable de la realidad que busca aprehender (*intelección de*) y a cuyo servicio se coloca (*intelección para*). Es, por tanto, intelección de la salvación o del reinado de Dios y servicio intelectual para su realización histórica.

2. El carácter "práxico" de la teología

Profundamente vinculada a la problemática del "asunto de la teología" se encuentra la cuestión del "carácter 'práxico' de la teología". Además de tratar intelectualmente una realidad "práxica" (salvación o reinado de Dios), la teología latinoamericana concibe su propio quehacer intelectual como inseparable de la praxis que busca comprender, teorizar y servir (momento teórico de la praxis). Una de las características más destacadas de esta teología, en sus múltiples versiones y expresiones desde sus inicios, es la insistencia en el vínculo o nexo esencial entre la teología y la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios, formulado, sobre todo, en términos de la relación teoría-praxis.

Aunque con concepciones diversas de la praxis y de la relación teoría-praxis, las primeras generaciones de teólogos latinoamericanos siempre hablaron de la teología de la liberación como una teología de la praxis: "un momento del proceso mediante el cual el mundo es transformado" (Gustavo Gutiérrez)⁴¹; una especie de praxeología de la liberación (Hugo Assmann)⁴²; "momento consciente y reflexivo de la praxis eclesial" (Ignacio Ellacuría)⁴³; "teología de lo político y sus mediaciones"

41 Gutiérrez, G. (2000). *Teologia da libertação: Perspectivas*. (p. 74). Loyola.

42 Cf. Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación: Ensayo teológico desde América Latina dependiente* (pp. 62-65). Sígueme.

43 Ellacuría, I. (2000). *Escritos Teológicos I* (pp. 163-185). UCA.

(Clodovis Boff)⁴⁴; *intellectus amoris* (Jon Sobrino)⁴⁵, entre otros. Y todas las teologías de la liberación (feminista, negra, indígena, ecológica, religiosa e interreligiosa, lgbt, etc.), en sus más diversas formulaciones, están vinculadas a procesos históricos de liberación: movimientos feministas, negros, indígenas, ecológicos, lgbt, entre otros. Ninguna teología de la liberación puede comprenderse al margen de la praxis a la que está vinculada: como “intelección de” y como “servicio intelectual a”. Esta referencia constitutiva a la praxis es, por tanto, una característica fundamental de la teología latinoamericana.

Es cierto que esta referencia constitutiva de la teoría a la praxis, en general, está más intuita y esbozada que desarrollada con profundidad. Y también es cierto que existen dentro de las teologías latinoamericanas concepciones muy diversas, más o menos elaboradas o simplemente supuestas, acerca del quehacer teológico como ejercicio intelectual en su relación con la praxis. En general, predominan dos concepciones de la intelección en las teologías latinoamericanas: la intelección como “hermenéutica” y la intelección como “momento de la praxis”. Y esto es determinante para la concepción de la teología y su relación con la praxis: *teología como hermenéutica* y *teología como momento de la praxis*. Aunque no sean opuestas y hasta implíquense mutuamente, son concepciones muy distintas de teología. Mientras una se centra en la *interpretación y explicación del sentido de los contenidos teológicos*, la otra se orienta a la *aprehensión e historización de la realidad teologal*. Está en juego aquí tanto la comprensión de la teología como ejercicio intelectual (interpretación o aprehensión), como la preocupación e interés fundamentales de la teología (sentido o realización) y, consecuentemente, las mediaciones

44 Boff, C. (1993). *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações*. Vozes.

45 Sobrino, J. (1992). Teología en un mundo sufriente. La teología de liberación como ‘*intellectus amoris*’. En: *El principio misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (pp. 47-80). Sal Terrae.

fundamentales para su desarrollo (diálogo cultural o posibilidades de realización histórica)⁴⁶.

Si Gustavo Gutiérrez ya había intuido y esbozado esta problemática del carácter “práxico” de la teología, entendiéndola como “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”⁴⁷ o como “un momento del proceso mediante el cual el mundo es transformado, abriéndose [...] al don del Reino de Dios”⁴⁸, Ignacio Ellacuría fue, sin duda, quien más y mejor se enfrentó a esta problemática⁴⁹. Y lo hizo tomando como referencia teórica la teoría de la inteligencia de Xavier Zubiri⁵⁰.

A diferencia de otras teologías cuya preocupación y orientación fundamentales residen en la búsqueda y “comprensión del sentido” de las afirmaciones dogmáticas (interpretación), afirma Ellacuría, la preocupación y orientación fundamentales de la teología latinoamericana reside en la realización histórica de la salvación, es decir, en la “transformación de la realidad y, en ella, la transformación de la persona” (praxis). Frente a teologías predominantemente “intelectualistas”, centradas en las ideas, en el diálogo cultural, en la lógica discursiva, etc., la teología latinoamericana es una teología predominantemente “realista” y “práxica”, centrada en la realidad que intenta entender (y no en la idea o concepto de esa realidad) y en su realización histórica, es decir, en la búsqueda de mediaciones concretas para su efectivización (y no solamente en la búsqueda

46 Aquino Júnior, F. (2018). *Teologia e filosofia: Problemas de fronteira* (pp. 91-96). Paulinas; (2021). *Teologia e hermenêutica: Da “teologia como hermenêutica” ao momento hermenêutico da teologia*. Vozes.

47 Gutiérrez, G. (2000). *Teologia da libertação: Perspectivas* (p. 71). Loyola.

48 *Ibid*, p. 74.

49 Ellacuría, I. (2000). *Escritos Teológicos I* (pp. 163-185, 187-218, 235-245). UCA.

50 Zubiri, X. (2006). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial; (2002). *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial; (2001). *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial.

de su sentido)⁵¹. Ciertamente, a la teología latinoamericana le interesa el sentido de las afirmaciones teológicas, pero en función de su realización histórica, como un momento del proceso de realización de la salvación.

Esta afirmación del primado de la praxis sobre el sentido no es gratuita, ni responde a algún tipo de activismo pastoral o político en detrimento de la actividad estrictamente teórica. Está fundamentada en el análisis de la propia intelección humana. Contrariamente a lo que suele pensarse, afirma Ellacuría, la intelección no es primariamente especulación (teórica), sino un modo de enfrentamiento ("práxico"), y no consiste formalmente en "comprensión del sentido", sino en "aprehensión de la realidad"⁵². Es claro que todas las cosas, cuando son aprehendidas intelectivamente, adquieren algún sentido en la vida humana que debe ser explicitado. Pero el sentido, en cuanto sentido de la cosa aprehendida, está fundado en la propia cosa, y su interpretación presupone su aprehensión. De modo que, primaria y formalmente, la intelección consiste en "aprehender la realidad" y en "enfrentarse con ella" como "realidad"⁵³.

Sin embargo, por más que todas las teologías latinoamericanas estén vinculadas a procesos de liberación y, de algún modo, se comprendan como teologías de la praxis, en general, como ya indicamos, esto está más asumido y afirmado que problematizado y desarrollado. Y, aun cuando se aborda esta problemática, no siempre se alcanza un nivel de comprensión y elaboración que exprese de manera consecuente y convincente el carácter práxico de la teología. De hecho, en las últimas décadas, ha ido imponiéndose cada vez más la tesis de la "teología como hermenéutica" (Segundo, Scannone, etc.) por sobre la tesis de la "teología como momento teórico de la praxis" (Gutiérrez, Ellacuría, Sobrino, etc.). Y muchas veces se presentan como si no existiera diferencia entre ambas, o

51 Ellacuría, I. (2000). *Escritos Teológicos I* (p. 200). UCA.

52 *Ibid.* pp. 202-211.

53 *Ibid.* p. 207s.

como si fueran equivalentes. Evidentemente, no se trata de contraponer hermenéutica y praxis, sino de preguntarse si la intelección se reduce a hermenéutica o si la hermenéutica no sería más bien un momento (interpretación) del proceso más amplio de enfrentamiento humano con la realidad (praxis).

Todo esto tiene múltiples consecuencias para el quehacer teológico, para el producto teológico y para su fecundidad y eficacia socio-pastoral. No se trata de una cuestión meramente teórico-abstracta, sin implicancias prácticas mayores. Al contrario. No es lo mismo concebir y centrar el trabajo teológico en la interpretación y explicación del sentido de las afirmaciones teológicas (hermenéutica) que en la aprehensión de la dimensión teologal de los acontecimientos históricos y en la búsqueda de mediaciones teóricas y prácticas para su dinamismo histórico (momento teórico de la praxis). Como bien advierte Antonio González, “la elección adecuada del punto de partida de la teología [su interés u orientación fundamental] puede determinar decisivamente la formulación del mensaje que el cristianismo quiere transmitir a una humanidad atravesada por enormes conflictos”⁵⁴.

Y esto, que vale para el debate teórico-académico occidental —siempre tentado por dualismos e idealismos de todo tipo—, adquiere aún mayor densidad y relevancia teórico-teológica en el contexto de la sabiduría bíblica y popular, donde el conocimiento es de orden sapiencial y, por tanto, algo concreto, vivencial, experiencial, práxico: “conocer = amar = hacer”⁵⁵. Conocer a Dios es vivir en comunión con Él y realizar su voluntad. En palabras del profeta Jeremías: “hizo justicia al pobre y al necesitado, y eso es conocerme” (Jr 22,16). En palabras de san Juan: “sabemos que lo conocemos si guardamos sus mandamientos” (1 Jn 2,3); “quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4,8). Más que una definición

54 González, A. (1995). La vigencia del ‘método teológico’ en la teología de la liberación. *Sal Terrae* (983). p. 669.

55 Boff, C. (1998). *Teoría do método teológico* (p. 188). Vozes.

o un concepto abstracto de Dios, se trata aquí de un saber experiencial de Dios: un saber que se da en y por la experiencia, que se expresa en lenguajes de la experiencia y que se verifica en la propia experiencia. En fin, un saber como sabiduría, un saber con sabor, un saber que es fuente y camino de vida.

3. El lugar social de la teología

La teología latinoamericana, como vimos, es una teología de la praxis: trata de la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios (asunto de la teología) y se constituye como momento teórico de la praxis (carácter práxico de la teología). Pero con esto aún no se ha dicho todo. No se trata simplemente de una teología de la praxis, como tantas otras, sino de una teología de la liberación, nacida y desarrollada en medio de procesos históricos de liberación (lugar social de la teología). Y eso es determinante de su estatuto teórico. Tal vez sea el punto más original, más decisivo y polémico de esta teología.

Gustavo Gutiérrez hablaba ya a inicios de los años 1970 de la teología de la liberación como un “intento de comprender la fe desde la praxis histórica, liberadora y subversiva de los pobres de este mundo, de las clases explotadas, de las razas despreciadas, de las culturas marginadas”⁵⁶. En otra ocasión, explicando mejor su estatuto teórico, hablaba de “dos intuiciones centrales que fueron las primeras cronológicamente y siguen constituyendo su columna vertebral”: “método teológico” y “perspectiva del pobre”⁵⁷. E insistía en la inseparabilidad de estos dos aspectos: “Si la teología es una reflexión a partir de la praxis y sobre ella, entonces es importante tener presente que se trata de la praxis de liberación de los oprimidos de este mundo”. Por eso, insiste Gutiérrez, “no basta decir que la praxis es el acto primero; es necesario también considerar al sujeto histórico de esa praxis: los hasta ahora ausentes de la histo-

56 Gutiérrez, G. (1981). *A força histórica dos pobres* (p.58). Vozes.

57 *Ibid*, p. 293.

ria". Y concluye: "Así entendida, la teología parte de las clases populares y de su mundo: es un discurso teológico que se hace verdad, se *verifica*, en la inserción real y profunda en el proceso de liberación"⁵⁸. Se trata, por tanto, de una *teología de la praxis* (método teológico) *de la liberación* (perspectiva del pobre). No por casualidad o sin razón, es comúnmente identificada y nombrada como "teología de la liberación".

Hablar de "teología de la liberación" implica considerar la problemática más amplia del "lugar social de la Iglesia" y, dentro de ella, la problemática más específica, aunque no menos compleja, del "lugar social de la teología"⁵⁹. Se trata de la delicada y compleja cuestión del "desde dónde" y "al servicio de quién" actúa la Iglesia y se hace teología. Tal vez sea este el punto más decisivo y polémico de la teología de la liberación, y aquello que la distingue y la distancia de otras teologías de la praxis y de otras teologías sensibles a los pobres y marginados de este mundo. Es tanto una cuestión pastoral como una cuestión epistemológica.

Desde el punto de vista epistemológico, siempre se ha insistido en la importancia del lugar social en el quehacer teológico, así como en la tesis de los pobres y marginados como lugar fundamental de la revelación, de la fe y de la teología cristianas. Para el primer aspecto, fue decisivo el contacto con las luchas populares y con las ciencias sociohistóricas, antropológicas, hermenéuticas, etc. El segundo aspecto se dio fundamentalmente a través de la teología bíblica y de su función canónica en el conjunto de la teología. Son dos tareas distintas, pero que se implican y remiten mutuamente. Se trata de explicitar, con la ayuda de las ciencias sociohistóricas, el lugar o los lugares que la teología *ha venido ocupando* a lo largo de la historia, y de determinar teológicamente el lugar que *debe ocupar*.

58 *Ibid*, p. 294.

59 Ellacuría, I. (2000). *Escritos Teológicos I* (pp. 139-161). UCA; Aquino Júnior, F. (2017). *O caráter prático-social da teologia: Tópicos fundamentais de epistemologia teológica* (pp. 75-116). Loyola.

Por un lado, es necesario confrontarse críticamente con la historia de la teología, explicitando el lugar social que *ha venido ocupando*. Y aquí es fundamental la pregunta del “para qué y para quién” de la teología, es decir, la pregunta de “a quién sirve” y “para qué, en realidad, sirve” una determinada teología⁶⁰. No se trata de juzgar el pasado con criterios actuales —hasta porque esta tarea abarca también a las múltiples teologías producidas en el presente—, sino simplemente de esforzarse por identificar el lugar social de las diversas teologías (pasadas y presentes) con las que nos enfrentamos. Y ello por una doble razón. Primero, por una cuestión de criticidad y lucidez teóricas: si toda teología se produce siempre desde y en referencia a un determinado lugar social, es importante y necesario identificar dicho lugar para comprender mejor sus afirmaciones, sus objetivos y sus mediaciones teórico-prácticas. Segundo, por una razón estrictamente teológica: analizar su legitimidad y su fundamento teológico. Y es que la historia de la Iglesia, y concretamente la historia de la teología, no puede reducirse a una lista de acontecimientos, autores y teorías. Lo teológico de un abordaje de la historia de la Iglesia, y dentro de ella, de la historia de la teología, consiste en el análisis e interpretación de esos acontecimientos, autores y teorías a partir de y en vista de la salvación o de la realización del reino de Dios. Y para eso no basta con identificar el lugar social de una determinada teología. Es necesario confrontarlo con el lugar social de la historia de la salvación, tal como aparece en la Escritura, particularmente en la praxis de Jesucristo.

Por otro lado, es preciso determinar el lugar social que la teología *debe ocupar*. Esta tarea es necesaria tanto para llevar a cabo un abordaje teológico de la historia de la Iglesia y, dentro de ella, de la historia de la teología —como hemos visto—, como para desarrollar una teología auténticamente cristiana. Pero si la identificación del lugar social de una determinada teología se hace sobre todo con la ayuda de las ciencias socio-históricas y su “sospecha ideológica” (a quién o a qué intereses

60 Ellacuría, I. (2000). *Escritos Teológicos I* (p. 214). UCA.

sociales *sirve de hecho*), la determinación de su lugar social es una tarea estrictamente teológica (a quién o a qué intereses *debe servir*). Y debe realizarse a partir de y en referencia al acontecimiento histórico que funciona como fundamento, “canon” y criterio tanto para la praxis eclesial como para su momento más propiamente intelectual, es decir, la teología: la historia de Israel y, en ella, la praxis de Jesucristo. Es desde allí que se puede y se debe justificar o criticar teológicamente el lugar social de cualquier teología —sea del pasado o del presente, de un determinado teólogo o del magisterio episcopal—. Es desde allí que se evita el relativismo teológico, en la medida en que la discusión sobre el lugar social de la teología se realiza a partir de un criterio objetivo y, además, históricamente verificable, más allá de todo subjetivismo e idealismo. Y es desde allí que la teología deja de ser instrumento ideológico de las más diversas formas de opresión y dominación, y ejerce de manera consecuente la función profética que le corresponde en la sociedad, como momento consciente y reflexivo de la salvación o del reinado de Dios en este mundo.

Este es el aspecto más complejo y conflictivo, pero también el más bíblico, el más profético y el más eficaz de la teología latinoamericana. Es más complejo y conflictivo porque toca intereses muy concretos y desenmascara la instrumentalización ideológica de la teología —no se debe olvidar que la teología ha sido y sigue siendo usada para legitimar diferentes formas de injusticia (económica, social, política, cultural, étnico-racial, religiosa, de género, sexual, ecológica, etc.)—. Es más bíblico porque recupera la característica más distintiva de la acción de Dios y de la relación con Él en la historia de Israel y en la praxis de Jesús de Nazaret: el derecho y la justicia para los pobres y oprimidos. Y es más profético y eficaz porque se enfrenta con situaciones históricas concretas actuales de injusticia y opresión, y favorece teórica y prácticamente procesos históricos concretos actuales de liberación.

Conviene, aquí, recordar e insistir en que no existe teología socialmente neutra; que el lugar social de la teología son los pobres

y oprimidos y sus procesos de liberación; y que esto no compromete la universalidad de la salvación, sino que simplemente determina el “desde dónde” (pobres y oprimidos) y el “cómo” (procesos de liberación) de su realización histórica: es para todos (universalidad), pero se realiza desde los pobres y oprimidos y sus procesos de liberación (parcialidad). Tomar en serio esta problemática del lugar social de la teología es fundamental para hacer teología cristiana, en tanto intelección de la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios en el mundo.

A modo de conclusión

Comenzamos preguntándonos si realmente existe una forma propia o específica de hacer teología en América Latina y, en caso afirmativo, cuáles serían sus rasgos o características más importantes. Se trata, aquí, en sentido estricto, de una *reflexión* sobre el método de la teología latinoamericana. Esta reflexión consiste en volverse o inclinarse hacia esta teología, buscando identificar sus características fundamentales y su modo de hacer teología, es decir, aquello que le confiere dinamismo e identidad.

Retomando los debates sobre el método de esta teología a lo largo de más de medio siglo, presentamos los puntos que nos parecen más importantes y decisivos: 1) la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios *como asunto de la teología*; 2) la relación teoría-praxis o *el carácter práxico de la teología*; 3) los pobres y marginados como *lugar social de la teología*. Es cierto que en las teologías latinoamericanas existe una diversidad de comprensiones y formulaciones sobre estas cuestiones. Y también es cierto que existen muchas afinidades e interacciones con otras teologías. En todo caso, no es difícil reconocer una cierta unidad en las teologías latinoamericanas respecto a estos puntos fundamentales en su mutua interacción y determinación. Ni es difícil reconocer que estos adquieren en dichas teologías una peculiaridad y un dinamismo tales que las caracterizan y las distinguen de otras formas de comprender y hacer teología.

En su diversidad y complejidad, todas las teologías latinoamericanas se enfrentan con la dimensión teologal de los acontecimientos históricos, abordan la realización histórica de la salvación o del Reino de Dios en este mundo, están orientadas hacia el presente (asunto de la teología). Todas ellas se comprenden y se desarrollan en relación con la praxis; son teologías de la praxis, aunque conciban o formulen el proceso de intelección en términos de hermenéutica o como momento de la praxis (carácter práxico de la teología). Y todas están vinculadas a movimientos y procesos de liberación; son teologías hechas desde y al servicio de los pobres y marginados en sus luchas por la liberación, teologías desde abajo y desde las periferias (lugar social de la teología). Esto confiere identidad a las teologías latinoamericanas y permite y justifica hablar de teología latinoamericana o de teología de la liberación como un modo propio de hacer teología.

Ciertamente, estos puntos que destacamos como característicos de la teología latinoamericana necesitan ser más problematizados y desarrollados, tanto en lo que respecta a cada uno de ellos en su especificidad (asunto de la teología, carácter práxico de la teología, lugar social de la teología), como en su unidad y en su dinamismo fundamentales (teología/s de la liberación). Aquí está en juego el estatuto epistemológico de la teología latinoamericana. Pero, no debe olvidarse que los debates sobre el método teológico presuponen y se apoyan siempre en teologías concretas. Hay un primado de la teología y del quehacer teológico sobre los debates epistemológicos. Por más importante y necesaria que sea la problemática del método teológico, nunca puede imponerse ni, mucho menos, sustituir el quehacer teológico. Es necesario seguir haciendo teología de la liberación. Y el mayor desafío acá consiste en no ceder a la tentación academicista o erudicionista, refugiándose en los libros y las bibliotecas y reduciéndose a teoría de teorías, sino en buscar aprender, explicitar y teorizar la dimensión teologal de los actuales acontecimientos históricos, en lo que tienen de positivo/gracioso y negativo/pecaminoso, colaborando intelectualmente en la realización histórica de la salvación o del reinado de Dios.

Referencias bibliográficas

- Anselmo de Cantuária. (2016). *Proslógio*. Concreta.
- Aquino Júnior, F. (2010). *A teologia como intelecção do reinado de Deus: O método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*. Loyola.
- Aquino Júnior, F. (2017). *O caráter prático-social da teologia: Tópicos fundamentais de epistemologia teológica*. Loyola.
- Aquino Júnior, F. (2018). *Teologia e filosofia: Problemas de fronteira*. Paulinas.
- Aquino Júnior, F. (2021). *Teologia e hermenêutica: Da “teologia como hermenêutica” ao momento hermenêutico da teologia*. Vozes.
- Aquino Júnior, F. (2021). La problemática del método teológico. *Revista Latinoamericana de Teología*, 112.
- Aquino Júnior, F. (2024). *Teologia em debate: Sobre o estatuto epistemológico da teologia*. Paulus.
- Aquino Júnior, F., Bonavía, P., Céspedes, G. y Ortiz, A. (Orgs.). (2023). *Susurros del Espíritu: Densidad teológica de los procesos de Liberación*. Amerindia.
- Aquino, M. P. (1997). *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina*. Paulinas.
- Brasileiro, E., Souza, R. S., Almeida, R. y Alves, C. F. (Orgs.). (2023). *Transformações teológicas na América Latina: Novos horizontes para a libertação*. Paulus.
- Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación: Ensayo teológico desde América Latina dependiente*. Sígueme.

- Bingemer, M. C. (2017). *Teologia latino-americana: Raízes e ramos*. Vozes.
- Boff, C. (1993). *Teologia e prática: Teologia do político e suas mediações*. Vozes.
- Boff, C. (1998). *Teoria do método teológico*. Vozes.
- Boff, C. (2023). *A crise da Igreja católica e a teologia da libertação*. Ecclesae.
- Boff, L. y Boff, C. (1998). *Como fazer teologia da libertação*. Vozes.
- Comblin, J., González Faus, J. I. y Sobrino, J. (Org.). (1993). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Trotta.
- Ellacuría, I. (2000). *Escritos Teológicos I*. UCA.
- González, A. (1995). La vigencia del “método teológico” en la teología de la liberación. *Sal Terrae* (1983).
- Guimarães, E., Sbardelotti, E., Barros, M. (Orgs.). (2022). *50 anos de teologias da libertação: Memória, revisão, perspectivas e desafios*. Recriar.
- Gutiérrez, G. (1981). *A força histórica dos pobres*. Vozes.
- Gutiérrez, G. (2000). *A verdade vos libertará*: Confrontos. Loyola.
- Gutiérrez, G. (2000). *Teologia da libertação: Perspectivas*. Loyola.
- Libanio, J.B. (1987). *Teologia da libertação: Roteiro didático para um estudo*. Loyola.
- Taborda, F. (1987). Métodos teológicos na América Latina. *Perspectiva Teológica*, 19.
- Ruiz Maldonado, E. (Org.). (1976). *Liberación y cautiverio: Debates en torno al método teológico de la teología en América Latina*. Venecia.
- Scannone, J.C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Sígueme.

- Segundo, J. L. (1975). *Liberación de la teología*. Cuadernos latino-americanos.
- Silva, A. (Org.). (1998). *Existe um pensar teológico negro?* Paulinas.
- Sobrinho, J. (1982). O conhecimento teológico na teologia europeia e latino-americana. In: *Ressureição da verdadeira Igreja: Os pobres, lugar teológico da eclesiologia*. Loyola.
- Sobrinho, J. (1992). Teología en un mundo sufriente. La teología de liberación como 'intellectus amoris'. En: *El principio misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Sal Terrae. p. 47-80.
- Sobrinho, J. (1994). Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación. In: Ellacuría, I. y Sobrinho, J. (Org.). *Mysterium Liberationis I: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Trotta.
- Susin, L. C. (Org.). (2000). *O mar se abriu: Trinta anos de teologia na América Latina*. Loyola.
- Susin, L. C. (Org.). (2000). *Sarça ardente. Teologia na América Latina: Perspectivas*. Paulinas.
- Tamayo-Acosta, J. J. (2000). *Para comprender la teología de la liberación*. Verbo Divino.
- Tomás de Aquino (2001). *Suma Teológica*. Parte I. V. I. Loyola.
- Zubiri, X. (2001). *Inteligencia y razón*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2002). *Inteligencia y logos*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2006). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza Editorial.



PARTE III – ACTUAR

Resistencia y movimientos
desde la base

El Pueblo en situación de calle es Pueblo de Dios



Maria Cristina Bove Roletti⁶¹

Introducir el relato del camino recorrido junto al Pueblo que vive en la calle es traer a la memoria la misión de la Fraternidad de las Oblatas de San Benito, en la ciudad de São Paulo, Brasil. Inspiradas por un ideal de vida monástica inserta entre los pobres, optaron por vivir en barrios periféricos y, como medio de subsistencia, trabajaban en las fábricas de la región. El Oficio Divino era rezado junto con los vecinos y vecinas de la comunidad.

Al caminar por esas periferias urbanas descubrieron otros rincones y personajes de la ciudad, verdaderos subterráneos sociales que vivían en las calles, en condiciones de mayor abandono y pobreza. Eran hombres, mujeres y niños. Con inspiración

61 Uruguaya de nacimiento y residente en el Brasil desde 1965. Miembro de la Fraternidad de las Oblatas de San Benito. Actuó en el Brasil desarrollando acciones con varios segmentos poblacionales: chicos y adolescentes de la calle, mujeres en situación de prostitución, y en privación de libertad en las ciudades de San Pablo y Recife. Vive en Belo Horizonte, Minas Gerais desde 1987, militante en la defensa de los derechos de la *pop rua* en diversos sectores contribuyendo en la elaboración de políticas públicas nacionales. Actualmente assessora la Asociación Pastoral do Povo da Rua y el Fórum Nacional da Pop Rua.

benedictina y el oído del corazón atento, se acercaron a ellos, escucharon sus historias de sufrimiento y de desamparo institucional y, tras varios años de articulación y acompañamiento, resignificaron su misión y dieron origen a una institución llamada Organización de Auxilio Fraternal (OAF).

Paso a paso fueron multiplicándose los servicios de atención que respondían a necesidades básicas, creando espacios para el trabajo, la generación de ingresos, la alimentación y la vivienda. Reparar, en la medida de lo posible, la omisión social y aliviar la miseria existente se convirtió en una tarea cotidiana. Todo ello se realizaba en ambientes acogedores y humanizados, promoviendo la dignidad de las personas y su derecho a la vida. Con el tiempo, la misión se extendió también a Recife, una de las principales ciudades del nordeste brasileño.

A su vez, la Iglesia, post Concilio Vaticano II, abría sus puertas y ventanas en busca de nuevas prácticas de evangelización. Las conferencias latino-americanas realizadas en Medellín y Puebla interpelaban a los cristianos para una acción comprometida con la opción preferencial por los pobres, con una óptica integral de liberación. El Dios de la Vida revelado en la historia, es el Dios que escucha el clamor del pueblo que vive en Egipto, en situación de esclavitud y que clama por su liberación.

En 1977, convocadas por una invitación de Dom Paulo Evaristo Arns, arzobispo de São Paulo, a “colocar Puebla en el centro de la ciudad”, iniciaron un proceso que reconocía a las personas que vivían en situación de calle como sujetos y protagonistas de su propia historia. La perspectiva evangelizadora ya no consistía en ampliar las obras de caridad existentes, sino en promover la organización de comunidades.

La figura del Siervo Sufriente iluminaba la historia del **Pueblo de la Calle**: un pueblo sufriente, víctima de un sistema que lo empujaba a vivir en condiciones de extrema miseria. Se comprendía que no existía una culpa individual por encontrarse en esa situación y que, unidos, podían construir espacios de

comunidad y de promoción de la vida para todos y todas. Su historia podía cambiar; la esperanza comenzaba a surgir: “El pueblo de Dios de lejos divisó [...] la tierra querida que el amor preparó. [...] También soy tu pueblo, Señor, y estoy en la marcha, cada día más cerca de la tierra ansiada”.

Las comunidades eclesiales de base fueron la brújula que orientó este nuevo caminar institucional. La urgencia de esta convocatoria, de “hacerse presente” y reconocer la dignidad humana, movilizó a la Fraternidad a realizar las transformaciones necesarias. Estar presentes en las luchas y angustias de este pueblo se convirtió en un lugar teológico y en un sacramento de la presencia de Dios.



Así fue gestándose un cambio que se transformó en un nuevo paradigma de acción. El pueblo que vivía en situación de calle era reconocido como aquel pueblo que Dios encontró en Egipto, esclavizado y lejos de su tierra. El Dios revelado en la Biblia se inclinó hacia él, escuchó su clamor y lo condujo por un camino de liberación.

Junto con laicos comprometidos con esta causa, los miembros de la Fraternidad se trasladaron a vivir al centro de la ciudad y crearon espacios comuni-

tarios donde la escucha activa y la palabra ocupaban un lugar privilegiado. A partir de la convivencia cotidiana, las relaciones se fueron horizontalizando y se generaron espacios para compartir necesidades, desafíos, sufrimientos y sueños. También

se promovía la ayuda mutua. Se organizaban almuerzos comunitarios y celebraciones festivas. Poco a poco fue emergiendo una nueva identidad colectiva.

La reflexión sobre las causas estructurales que provocaban el éxodo de trabajadores nordestinos hacia São Paulo, la falta de reconocimiento social y la insuficiencia de las respuestas gubernamentales, marcadas muchas veces por prácticas asistencialistas y clientelares, contribuyó a ampliar los horizontes de comprensión y acción. Fue gestándose así una nueva forma de intervención. Era el inicio de una voz profética que transformaba la injusticia social implicada en vivir en la calle en un clamor explícito por dignidad, reconocimiento y derechos.

1. Una metodología con perspectiva liberadora

Con una fe renovada se colocó en movimiento la transformación institucional, fortalecida por las luchas por democracia latentes en Brasil y en diversos países de América Latina. Para actualizar la acción en esa nueva óptica liberadora fue necesario desarrollar una metodología, de carácter también liberador, que reconoce a la población en situación de calle, como protagonista de su historia.

El método crítico y liberador de Paulo Freire contribuyó significativamente a este proceso. Desde su perspectiva, el humanismo no puede ser entendido como una teoría abstracta, sino como una acción transformadora y revolucionaria, un compromiso radical con el ser humano concreto, orientado a transformar toda situación objetiva que le impida ser más.

Esta comprensión fue fundamental para desarrollar las premisas que orientarían esta nueva etapa: actuar a partir de las demandas y los deseos de los sujetos involucrados en los procesos; promover la organización de pequeños grupos y comunidades para hacer efectivo el ejercicio de la ciudadanía; y generar acciones de transformación que no fueran únicamente

de carácter individual, sino también colectivo. De este modo, las demandas por vivienda, trabajo y salud dejaron de entenderse como problemas individuales para asumirse como reivindicaciones colectivas, construidas desde los deseos, las necesidades y la organización comunitaria.

En Brasil, esta década estuvo marcada también por reformas constitucionales mediante las cuales la atención social a las poblaciones más vulnerables pasó a estar garantizada por leyes y políticas públicas capaces de responder, de manera reglamentada —con recursos y estructuras adecuadas—, a las diversas necesidades de la población. La lucha por la garantía de los derechos constitucionales y por la implementación de políticas sociales se convirtió en una bandera común.

La profesora Boschetti destaca que, aun cuando las políticas sociales no puedan garantizar una igualdad plena de condiciones, tienen el potencial de contribuir significativamente a la reducción de las desigualdades sociales, siempre que se conciben y se implementen como sistemas públicos y legítimos de garantía de derechos, y no solo como mecanismos orientados al combate de la pobreza.

Este diseño metodológico instauró un nuevo lugar y, por tanto, nuevas responsabilidades para quienes acompañaban este camino de liberación. La convivencia se convirtió en el timón de la acción: todas las personas tenían tareas que realizar y los saberes de cada una eran compartidos con el conjunto de la comunidad. Se celebraba cada conquista: un año más de vida, las mejoras en la salud, el reencuentro con la familia. También las fechas nacionales y religiosas fueron incorporándose al calendario comunitario, y las celebraciones tenían lugar en la propia calle o en algún espacio cercano escogido por el grupo. Lentamente, la vida iba recuperando sentido y autoestima, mientras las comunidades se fortalecían y organizaban.

2. ¡Somos un pueblo que quiere vivir!



Este lema acompañó el proceso de construcción de una identidad colectiva y, con el correr de los años, el fortalecimiento de la organización de los movimientos sociales. En estos cuarenta años de caminata pueden narrarse innumerables conquistas, enfrentamientos y desafíos. He escogido presentar tres experiencias que, a mi entender, expresan una síntesis de este camino.

En orden cronológico, cabe destacar la creación de la Pastoral Nacional del Pueblo de la Calle (marzo de 2001); la organización del movimiento de los recicladores y recicladoras de materiales reutilizables —conocidos en diversos países como cartoneros— (junio de 2001); y el surgimiento del Movimiento Nacional de la Población en Situación de Calle (agosto de 2005).

La **Pastoral Nacional del Pueblo de la Calle**, reconocida por la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil, tiene hoy presencia en todas las regiones del país y actúa en 52 municipios con más de 100.000 habitantes. Su trabajo se ha orientado principalmente a la incidencia política para la defensa, protección y promoción de los derechos humanos, especialmente

en lo referente a la vivienda, el trabajo y la salud. Continúa acompañando a las organizaciones populares y fomentando la creación y articulación de grupos, entidades e instituciones públicas y privadas para fortalecer la participación política y la lucha por los derechos y la justicia social.

El movimiento de los recicladores y recicladoras de materiales reutilizables (**Movimiento de Clasificadores de Material Reciclable**), organizado en más de 2.000 asociaciones y cooperativas de recicladores en todo el país, reúne a cerca de 700.000 clasificadores y clasificadoras. El reconocimiento de su labor dio origen a una nueva cultura del reciclaje sustentada en tres dimensiones estrechamente vinculadas entre sí: la social, la ambiental y la económica, fundamentales para la formulación e implementación de políticas públicas.

A partir de su trabajo en la recolección selectiva de residuos, los clasificadores y clasificadoras sostienen sus organizaciones y avanzan en la cadena productiva de gestión y reciclaje de materiales. Entre sus principales conquistas se encuentran el reconocimiento de la ocupación de “clasificador de materiales reciclables” en la Clasificación Brasileña de Ocupaciones del Ministerio de Trabajo; la priorización de las asociaciones y cooperativas de recicladores en los sistemas de recolección selectiva y logística inversa; y la construcción de alianzas con diversos sectores de la sociedad civil, el empresariado y las instituciones públicas.

Movimiento Nacional de la Población en Situación de Calle.

El grito que surge de las calles tiene un destinatario concreto y confronta una histórica situación de impunidad. La violencia forma parte de la vida cotidiana de quienes viven en la calle, ya sea a través de asesinatos, agresiones físicas y morales, actos de intolerancia, prejuicios o discriminación. Con frecuencia, estos crímenes permanecen impunes.

A ello se suma la ausencia de políticas estructurales capaces de contribuir a la superación de la situación de calle, una omisión

que suele justificarse políticamente por la falta de información estadística y por el hecho de que esta población ha permanecido históricamente excluida de los instrumentos oficiales de registro demográfico.

Organizados como movimiento social y tras lograr la formulación de una política nacional orientada a su promoción y protección, han alcanzado importantes conquistas, aunque muchas de ellas siguen siendo frágiles y carecen de un marco legal sólido que garantice su continuidad.

Si bien el movimiento ha logrado presencia en todos los estados del país, promovido movilizaciones de alcance nacional y alcanzado una visibilidad pública que impulsó decisiones jurisprudenciales por parte del Supremo Tribunal Federal y del Consejo Nacional de Justicia, las respuestas institucionales continúan siendo insuficientes y cuentan con recursos limitados.

Cabe destacar la participación organizada de las personas en situación de calle en espacios de representación política a nivel federal, estatal y municipal. Esta presencia les ha permitido construir una voz colectiva persistente, crítica y firme en la defensa de sus derechos.

3. Una situación que se agrava

El contexto actual revela datos cada vez más alarmantes del fenómeno de la población que vive en situación de calle, sea por el crecimiento poblacional como por la situación crítica y alarmante tanto de la ausencia de políticas sociales estructurantes, que disminuyen el impacto del crecimiento de la vida en la calle, como por el racismo estructural que se configura en políticas de segregación y exterminio, con discursos de odio e intolerancia.

Brasil contabiliza actualmente cerca de 315.000 personas en situación de calle y más de 800.000 personas que trabajan en las calles y en los basurales urbanos, lo que representa un

incremento superior al 200 % desde la pandemia. Se trata de un fenómeno que se expande como consecuencia de diversos factores estructurales, entre ellos los impactos económicos y climáticos, la ausencia de un desarrollo urbano ordenado que priorice la vivienda y el acceso al saneamiento básico para las poblaciones más empobrecidas, las situaciones de desempleo y la insuficiencia de políticas eficaces de desarrollo social, salud y educación.

En definitiva, diversos estudios coinciden en que la situación de calle no puede explicarse por una única causa. Por el contrario, responde a una multiplicidad de factores interrelacionados y se encuentra estrechamente vinculada a las dinámicas estructurales de la sociedad contemporánea. En este sentido, algunos investigadores sostienen que el fenómeno de la población en situación de calle guarda una relación directa con las desigualdades producidas por la estructura de la sociedad capitalista y con múltiples factores inmediatos que contribuyen a su reproducción.

Hoy comienzan a surgir análisis sociológicos que reconocen a la población habitante de calle como una de las poblaciones más expuestas a la crisis climática. Al carecer de una vivienda convencional, sus integrantes sufren directamente en sus cuerpos los efectos de los cambios ambientales extremos.



Los ejemplos son dolorosamente concretos: la exposición prolongada al sol y a temperaturas extremas ha provocado quemaduras graves; el frío intenso ha causado enfermedades y muertes; y la falta de agua potable y de espacios dignos para la higiene incrementa su vulnerabilidad.

La crisis climática se experimenta así en la propia piel. Estas condiciones afectan profundamente la vida en las calles e impactan la salud física, emocional y mental de quienes las padecen.

A lo largo de estos años de misión y trabajo junto a esta población, podríamos narrar muchas otras situaciones: la exposición permanente a la violencia, la vulnerabilidad de sus cuerpos y de los espacios que habitan, las experiencias de abandono, la pérdida del derecho a la maternidad y un sinnúmero de violaciones que marcan la vida y parecen penetrar hasta lo más profundo del alma y del cuerpo.

Importa también dar testimonio de la resistencia y del coraje heroico con que enfrentan cotidianamente una realidad marcada por la amenaza permanente de la muerte. ¡Es necesario entrar con los pies descalzos en esta tierra sagrada de la calle!

4. Una flor nació en la calle [...] taladró el asfalto, el tedio, el asco y el odio...

La imagen simbólica de Carlos Drummond de Andrade transmite, en buena medida, el sentimiento que nos habita al hacer memoria de este proceso gestado en las calles, las plazas y los bajos de los viaductos, allí donde hombres, mujeres y niños levantaron su voz y se organizaron en la búsqueda de días mejores.

Rompieron prejuicios y discriminaciones, denunciaron las violencias sufridas y anunciaron su deseo de vivir con dignidad. Las transformaciones acontecidas en el corazón de cada persona y en la organización colectiva repercutieron en la ciudad y también en el país.

Nos dejaron la certeza de que el mensaje pascual sigue actualizándose en la historia y en la vida de los pueblos: que la vida es más fuerte que la muerte.

Hubo movilizaciones, encuentro de amigos y aliados, conquista de políticas municipales, estatales y nacionales.⁶² Miles de personas y grupos fueron sumándose en diversas ciudades y tanto los cartoneros como el pueblo que vive en situación de calle, avanzaron en sus luchas por el derecho al trabajo, salud, vivienda, alimentación. El alcance de las conquistas fue lento, no fue lineal, ni mucho menos, caritativo. Su importancia radicó en el despertar colectivo en busca de garantizar derechos políticos, económicos y sociales, en suma, de justicia social.

Entre las conquistas que reconocemos se encuentra la comprensión de la importancia ambiental del trabajo de los cartoneros. No solo se incorporó un nuevo vocabulario, sino también una nueva cultura que impactó el tratamiento de los residuos urbanos al reconocer el valor del reciclaje y el protagonismo de los cartoneros en la separación de los materiales que recuperaban.

Sus organizaciones hicieron posible, además, el desarrollo de un trabajo colectivo y organizado. La implementación de galpones e infraestructura adecuada les permitió realizar ventas colectivas y, en consecuencia, abrir paso a una nueva comprensión de la economía circular. La comercialización conjunta incrementó el valor de los materiales recuperados y fortaleció la capacidad de negociación del colectivo.

No existían diferencias en la distribución de los ingresos: los excedentes se repartían entre las personas y se invertían en el bienestar común. Se trata de un principio propio de la economía solidaria, que se contrapone a la lógica capitalista y que estimuló prácticas de autogestión, corresponsabilidad y cooperación mutua.

62 Puede encontrarse la historia de los recicladores en el sitio da ANCAT- Asociación Nacional de los Catadores de material reciclável- www.ancat.org.br

En estos años de trayectoria, los recicladores han alcanzado conquistas significativas. Hoy existen más de 2.000 asociaciones y cooperativas organizadas en todo el país, que agrupan a más de 800.000 personas.

A lo largo de este proceso se fueron sumando importantes logros, entre ellos el reconocimiento de la profesión de “catador de materiales reciclables” en la Clasificación Brasileña de Ocupaciones del Ministerio de Trabajo; la incorporación de los catadores en políticas municipales, estatales y nacionales de gestión de residuos sólidos, incluyendo estructuras de apoyo para quienes trabajaban en los basureros; su priorización en los programas de recolección selectiva y en los sistemas de logística inversa; y su participación en la Comisión Interministerial de Inclusión Social (CIISC).

No menos importantes fueron los vínculos construidos con diversos sectores de la sociedad civil, el sector empresarial y las instituciones públicas, que ampliaron las posibilidades de incidencia, reconocimiento y fortalecimiento del movimiento.

El Movimiento Nacional de la Población en Situación de Calle tuvo también sus conquistas y aprendizajes.⁶³ La elaboración de la Política Nacional, de carácter intersectorial, amplió las posibilidades de luchar contra la impunidad y de crear mecanismos y protocolos de acceso a las políticas públicas que permitieron acceder al trabajo, vivienda, salud, entre otras políticas. Se destaca la implementación del Centro Nacional de Defensa de los Derechos Humanos, que a pesar de su breve existencia⁶⁴, actuó en más de 536 municipios del país contemplando tres ejes de actuación: enfrentamiento a la impunidad, producción de conocimiento y capacitación/articulación.

63 La Política Nacional de la Población de Calle fue elaborada por un Grupo Interministerial, con participación de la sociedad civil y promulgada en el Decreto Presidencial N° 7053, de 23 de diciembre de 2009.

64 Inaugurado en 2011, funcionó durante cinco años. Sin embargo, tras el golpe de Estado ocurrido en 2016, sus actividades fueron suspendidas y, hasta la fecha, no ha sido posible restablecerlo.

Se destaca también la tramitación de la Ley N° 14.821/2024, que instituyó la Política Nacional de Trabajo Digno y Ciudadanía para la Población en Situación de Calle, focalizándose en el derecho al trabajo, renta, calificación e inclusión social, a través de centros de apoyo y articulación con otros programas, buscando dar visibilidad y oportunidad para este grupo poblacional.

En relación a la vivienda, el Ministerio de Derechos Humanos está implementando en algunas ciudades del país el programa llamado “Moradia Ciudadana”, que tiene su inspiración en el modelo “Housing First”.⁶⁵ También el Ministerio de la Ciudad incluyó un porcentaje de viviendas para la población de la calle, en la política habitacional del país.⁶⁶

Resulta importante recordar las conquistas ya mencionadas en relación con el Sistema de Justicia, así como otros avances vinculados a los sistemas de salud y de desarrollo social. Entre ellos se destacan la creación de espacios de atención especializados, los servicios de abordaje social en calle y los Consultorios de la Calle, que cuentan con vehículos propios y equipos multiprofesionales para desarrollar su labor de manera itinerante.

Estos equipos realizan acompañamiento directo en los territorios y, cuando es necesario, articulan sus acciones con las



65 Programa iniciado en Estados Unidos por Sam Tsemberis y que actualmente está implementado en varios países de Europa y América Latina.

66 Programa Minha Casa, Minha Vida.

Unidades Básicas de Salud, fortaleciendo así el acceso de la población en situación de calle a los servicios de salud y protección social.

5. Desafíos y llamados a la acción

Al concluir este relato, queremos destacar algunos desafíos que, al mismo tiempo, nos llaman a continuar este quehacer social en la búsqueda de transformaciones capaces de generar cambios estructurales y duraderos. Son retos que nos interpelan y nos impulsan a seguir construyendo caminos de justicia, dignidad e inclusión.

- **Reducir la pobreza y las desigualdades sociales:** promover políticas públicas estructurales que permitan superar la pobreza extrema, combatir el racismo estructural y avanzar hacia una sociedad más justa e igualitaria.
- **Ampliar la ciudadanía:** garantizar que todas las personas tengan acceso efectivo al conjunto de los derechos sociales, económicos, culturales y políticos.
- **Democratizar el acceso a la vivienda:** reconocer la vivienda como un derecho social y no como un privilegio reservado para unos pocos.
- **Garantizar la seguridad alimentaria:** combatir el hambre y promover el acceso a una alimentación adecuada, saludable y suficiente.
- **Promover la igualdad de género:** erradicar la violencia y la discriminación contra las mujeres y las personas LGBTQIAPN+.
- **Impulsar un desarrollo urbano inclusivo y el disfrute del espacio público:** asegurar la existencia de equi-

pamientos y servicios públicos que respondan a las necesidades básicas de la población y garanticen el derecho a la ciudad para todas las personas.

- **Creer en el potencial humano:** desarrollar enfoques humanistas centrados en la persona, reconociendo su dignidad, capacidades y posibilidades de transformación.
- **Reconocer el carácter profético de quienes resisten:** valorar la resistencia, la audacia y la sabiduría de quienes luchan por garantizar la vida; su capacidad de practicar la solidaridad incluso en contextos de extrema pobreza; su denuncia de las violaciones de derechos que padecen y su permanente llamado a nuestra conversión personal y social.
- **Fortalecer la inserción eclesial:** hacer que las personas en situación de calle sean una prioridad para las comunidades cristianas, promoviendo su acogida, cuidado e integración en las parroquias y demás instituciones eclesiales.

El Papa Francisco, durante un encuentro navideño en Roma con personas en situación de calle, dijo: "Sueñen que el mundo puede cambiar"⁶⁷,. Es una invitación que nos interpela, nos desinstala y nos llama a permanecer vigilantes en el cuidado de la inclusión de todas las personas en la Casa Común.

67 El 11 de noviembre de 2016.



¡Vamos juntos a seguir sembrando semillas que taladren el asfalto, para vivir la fascinación de la utopía con ternura y esperanza!

Vivir la fe en tiempos de extractivismos: la esperanza profética de los pueblos en resistencia



Rolando Pérez⁶⁸

Quiero iniciar compartiendo algunas resonancias y desafíos proféticos surgidos de mi caminar, a lo largo de estos años, junto a mis amigos y amigas de la Red Iglesias y Minería, acompañando a comunidades y pueblos golpeados por los extractivismos. Y quisiera comenzar evocando los rostros que expresan el peregrinaje de aquellas comunidades que, gracias a su tenaz resistencia, continúan sembrando esperanza en nuestro camino.

Juan López. Un incansable defensor ambiental. Tenía 46 años cuando fue asesinado en septiembre de 2024. Le dispararon minutos después de su salida de la parroquia San Isidro Labrador, ubicada en el municipio de Tocoa, en el departamento de Colón, al norte de Honduras. Fue responsable diocesano de

68 Comunicador social y sociólogo. Profesor e investigador de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Magíster en Estudios sobre Medios y Religión por la Universidad de Colorado-USA, doctor en sociología por la PUCP. Director del Instituto Paz y Esperanza en Perú. Miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana. Miembro de la junta directiva de la red Miqueas Global y de la Red Iglesia y Minería.

la Pastoral Social, y coordinaba el Comité Municipal de Bienes Comunes y Públicos de Tocoa. Juan estaba concentrado en la protección de los ríos Guapinol y San Pedro, así como del Parque Nacional Montaña de Botaderos, afectado por los efectos contaminantes de megaproyecto minero Los Pinares-Ecotek.

Nazareth Cabrera. Otra hermana defensora de su territorio en la selva amazónica colombiana, en Araracuara, Caquetá. Nazareth es como la *manicuera*, decían los de su comunidad, una bebida sagrada uitoto que se obtiene de la yuca dulce o fareka. Todo lo que es amargo, todo lo que es envidia, todo lo que es cansancio ella lo endulza y lo vuelve bueno; lo que es oscuro lo vuelve claro. Lo dicen en su territorio y lo cuenta Jerbacio Guerrero, capitán de la comunidad indígena Uitoto de Mesay, de la que ella es lideresa. Nazareth era como aquella bebida sagrada que nace de la yuca: absorbe la palabra, la filtra y la entrega dulce, pero fuerte.

Yolanda Zurita, Una catequista católica de la Parroquia Cristo Rey de la comunidad de La Oroya, en la región Junín, en la zona central de los andes peruanos. Desde hace más de 25 años, junto a otros integrantes del Movimiento ciudadano por la Salud de La Oroya (MOSAO) emprendió una intensa lucha contra la empresa minera Doe Rum, para salvar a su pueblo afectado por la contaminación con metales pesados y tóxicos desde la instalación del Complejo Metalúrgico instalado en su territorio.

Gilter y Sonia Yuyarima. Ambos animadores cristianos, comprometidos con la parroquia de su comunidad de Nueva Alianza, en la Amazonía peruana, localizada en la confluencia de los ríos Maraón y Urituyacu en la región Loreto, al noreste de Perú.

Gilter lideró una gran campaña para denunciar el derrame de petróleo en el río Cuninico que afectó a las comunidades indígenas que viven en una región que ha sufrido el atropello de sus derechos por décadas, debido a la extracción de petróleo, dejando cientos de territorios contaminados.

¿Qué podemos aprender de estos valientes hermanos y hermanas que, junto a nuestros pueblos, siguen resistiendo en medio de las violencias y los atropellos, aferrados a la utopía de que otro mundo es posible? Quisiera destacar dos aspectos que considero especialmente desafiantes: en primer lugar, el sentido profético y decolonial de la resistencia de nuestros pueblos; y, en segundo lugar, el sentido integral de una resistencia ecuménica que nace desde abajo.

El sentido profético y decolonial de la resistencia de nuestros pueblos

Primero, los pueblos proféticos en resistencia a los extractivismos nos invitan a repensar la cultura del cuidado y acogimiento desde la construcción de una espiritualidad decolonial, que convoca a la solidaridad encarnada con aquellos y aquellas que desde su histórica lucha por justicia y su ancestral espiritualidad del amor compasivo construyen un relato que pone en el centro el cuidado, la defensa y el amor por la casa común, por el territorio habitado por todas las criaturas.

Desde este lugar, el cuidado del otro, asumido como prójimo o prójima, deviene en un acto ético de resistencia frente a los discursos contemporáneos de colonización de la tierra y de quienes la habitan. Sus relatos y tejidos nos recuerdan que forman parte de la memoria de las luchas por resistir al espíritu colonizador que ha marcado nuestra historia.

Esta perspectiva del cuidado del prójimo plantea un desafío intercultural que nos reta a repensar el modo en que abrazamos y acogemos a nuestros prójimos y prójimas, así como la forma en que nos posicionamos frente al despojo de sus territorios sagrados, de sus creencias, cosmovisiones y espiritualidades ancestrales.

Y como nos recordaba el papa Francisco (2020) en *Querida Amazonia*, “la colonización no se detiene, sino que en muchos

lugares se transforma, se disfraza y se disimula, pero no pierde la prepotencia contra la vida de los pobres y la fragilidad del ambiente” (QA 16).

Desde este legado, la práctica del cuidado de la creación, los territorios que habitamos deberían implicar no solo los gestos de solidaridad y compasión eventuales, sino fundamentalmente el hecho de crear las condiciones para que los excluidos y excluidas por los sistemas de opresión recuperen su lugar en el espacio público y sean reconocidos como sujetos de derecho. Aquí vale la pena incorporar el aporte de nuestros hermanos y hermanas de los pueblos originarios, para quienes la concepción de prójimo excede lo humano y nos invita a “aproximarnos”, aproximarnos a todos y todas que hacen parte de la creación, del territorio comunitario, allí donde se ora o se reza con los pájaros, se vive la espiritualidad con los ríos, nos abrazamos, nos acuerpamos con el hermano árbol, con la hermana laguna.

Como nos recuerda Leonardo Boff (2020), nuestros hermanos y hermanas de los pueblos originarios nos plantean el desafío de refundar una suerte de pacto natural, que implica re-ligarnos, volver a vincularnos con la Tierra, para tomar conciencia de que somos tierra. De ahí la importancia de subrayar el valor de la práctica del cuidado hacia todas las formas de vida como una exigencia ética irrenunciable y una responsabilidad compartida.

Solo comprendiendo esta dimensión ecológica de la convivencia armónica y respetuosa con nuestros prójimos es posible entender el valor reparador que pueden significar las luchas que libran aquellos pueblos que se han convertido en guardianes de la tierra, frente al modo como los gobiernos y otros gestores de lo público los relegan a la condición de anti-prójimos. En esta lucha hay un signo de esperanza. Su lucha, como lo fue la de Jesús, es éticamente interpelante, incluso para la iglesia. En esta línea, comparto el testimonio de Yolanda Zurita, mencionada al inicio de esta presentación.

No era fácil para nosotros estar en la lucha como representantes de la Iglesia. Había mucha presión y amenazas desde la empresa. Recuerdo una vez que tuvimos una fuerte discusión con uno de los padres, porque él pensaba que deberíamos bajar el perfil. Entonces yo le dije: Disculpe padre, si estoy metida en esta lucha es por culpa de ustedes. Ustedes me enseñaron que Jesús luchó por los necesitados. Los que están sufriendo con toda esta contaminación son mis hermanos; además, aquí en la parroquia me enseñaron que como Iglesia tenemos que ser levadura. Y si Jesús ha entregado hasta su vida, yo no puedo hacerme la sorda. Cuando terminé de hablar, el padre me dijo: Yolanda, tienes razón. Qué valiente eres. Sigamos adelante.

Son precisamente nuestros hermanos que cada día resisten el atropello del poder lo que nos ayuda a superar la desmemoria que le hace feliz al opresor. Ellos nos recuerdan que solo la militancia profética nos ayuda a hacer carne aquello que predicamos desde el púlpito, desde nuestras liturgias, desde tantos encuentros de reflexión.

De este modo, los pueblos que resisten a los atropellos y a las violencias estructurales “se tornan testigos de redención, porque, en medio de los poderes y las fuerzas de opresión y represión, siembran dignidad y justicia, cosechando esperanza para todos, como señal profética y liberadora del Reino” (Mendoza-Alvares, 2020, p. 95).

Es muy significativo lo que ha ocurrido alrededor de las sentencias logradas por aquellos pueblos que por muchos años se aferran a la protección y defensa de los hermanos ríos, los hermanos bosques. Luego de incansables luchas, lograron que importantes ríos como el Atrato y el Magdalena en Colombia, hayan sido reconocidos como sujetos de derecho a través de importantes sentencias judiciales, para garantizar su protección, conservación y restauración frente a los atropellos que genera el extractivismo minero. Esto no es poca cosa, es digno de celebración, porque al poner en la mesa la defensa

del río como sujeto de derecho colocan en la agenda pública no solo el valor del poder que genera la resistencia ciudadana de nuestros pueblos, sino que además nos hacen saber que —como señala la lideresa del pueblo Kukama Mari Luz Canaquiri Murayari— “nuestros ríos no son solo ríos. Son seres vivos y sagrados, porque en sus aguas habitan los espíritus de nuestros ancestros”.

Esta lucha por la defensa de la dignidad de los seres de la naturaleza refleja el valor de la vinculación afectiva con aquellos que merecen un cuidado digno, vinculación que no se agota entre los humanos. Se trata de tomar conciencia de que convivimos con un entorno que “nos acoge, nos provee lo que necesitamos para seguir afirmando la solidaridad recíproca. Implica ser conscientes que la tierra nos cría y, por lo tanto, nos toca criarla” (Cussiánovich, 2022). Esta experiencia de la convivencia con la presencia de los otros de la comunidad da lugar, como diría Emmanuel Levinas, a una verdadera “epifanía del rostro” de los nuestros. En esta experiencia “el rostro no es un espectáculo a contemplar, por el contrario, es una voz que me increpa bajo el imperativo de “no matarás”, que significa hacer todo para que el otro viva (Levinas, 1993).

Esta terca lucha por defender, salvar y sanar la tierra habitada de nuestros pueblos nos recuerda el desafío de tomar distancia del antropocentrismo del dominio y el mesianismo supremacista que alimenta la erosión del sentido sagrado de la hospitalidad, del sentido ético-profético del acogimiento del otro y de lo otro (Cussiánovich, 2022). Para decirlo en términos de Levinas (1993), la práctica del cuidado, que es hospitalidad acogedora debería llevarnos a asumir la responsabilidad de hacernos cargo del destino de los otros, desde nuestro lugar de anfitriones permanentes de aquellos cuyo rostro nos interpela.

El sentido integral de la resistencia ecuménica desde abajo

Segundo, los pueblos proféticos en resistencia a los extractivismos nos dejan como aprendizaje pastoral el modelo de una práctica ecuménica que se construye desde la resistencia compartida con las víctimas de los atropellos. Esto me parece clave para las luchas proféticas de este tiempo, especialmente en un contexto en el que han resurgido las alianzas católico-evangélicas, lo que algunos llaman los neo fundamentalismos, que alimentan, como diría Juan José Tamayo (2020), los cristofascismos.

El ecumenismo que se gesta desde los territorios de los pueblos golpeados por los extractivismos, genera un tipo de práctica ecuménica que se construye desde el caminar y el acompañamiento a las víctimas de la violencia, de las opresiones. Es un ecumenismo desde la militancia de la opción por los pobres, por lo tanto, tiene un sello y un espíritu liberacionista. Esto es bueno subrayarlo, aunque parezca obvio, porque en la otra vereda inter-eclesiástica también se generan cooperaciones, alianzas llamadas ecuménicas, pero con el propósito de deslegitimar y confrontar las luchas por los derechos.

En el caso de la comunidad de La Oroya en Perú, en medio del acompañamiento a las víctimas de la violencia, los agentes pastorales católicos y evangélicos nos enseñaron que lo ecuménico hay que construirlo desde el caminar con la gente, especialmente con aquellos y aquellas a quienes el sistema y los poderes autoritarios los y las excluyen e incluso intenta extinguirlos (Han, 2017). En el proceso de la emblemática campaña de incidencia en favor de la salud de La Oroya, fue esperanzador ver a los activistas de ambos sectores eclesiásticos creando un nuevo sentido de comunidad de fe alrededor de la protesta y el acompañamiento.

El misionero presbiteriano Hunter Farrell, quien se sumó al liderazgo de monseñor Pedro Barreto, cuenta el modo como

uno de los activistas sin ningún vínculo con el mundo evangélico o católico, aceptó que la presencia e intervención de los religiosos constituyó un factor revitalizador en esta iniciativa:

En uno de los momentos más intensos de la campaña, en medio de nuestras alegrías y tensiones, de las horas y horas de reuniones, Juan [integrante de la Mesa Técnica], me dijo esto: Yo no soy religioso, y tengo mis razones; sin embargo, esta campaña, con la presencia de ustedes, me ha acercado a una fuente espiritual que no conocía. Yo le dije: nos estamos evangelizando todos aquí, Juan. Que seamos evangélicos, católicos o ateos no interesa. Esta lucha nos empuja y nos desafía a ayudar a nuestro prójimo que sufre aquí en La Oroya⁶⁹

Este ecumenismo de carácter movimientista se basa en “el sacrificio [religioso] militante en pos del bien común... y que se manifiesta desde la fe cívica, la fe del reconocimiento y apuesta profética en favor de los ninguneados de la tierra” (Mallimaci, 2014, p. 209).

Pero, hay otro tipo de ecumenismo que aprendimos en estos años desde la experiencia de los pueblos originarios, de nuestros queridos agentes pastorales indígenas en la amazonia. En estos territorios, lo ecuménico trasciende o mejor dicho no se reduce al encuentro interconfesional. Aquí la ecumenicidad profética se expresa en la construcción de una comunidad del Reino en donde la casa habitada, la gran *maloca*, se convierte en el lugar donde confluyen todas las espiritualidades, todas las vivencias con El espíritu y con los espíritus.

Susana Nuin, quien coordina hoy el Programa Latinoamericano y Caribeño de Tierras Hacia una Fraternidad Posible, dice esto:

Hoy el ecumenismo ya no es solo teológico, no es solo teórico: es de praxis, es de vida, de vida en las comunidades.

69 Entrevista a Hunter Farrell, pastor y misionero de la Iglesia Presbiteriana. Miembro de la Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza, 4 de agosto, 2018.

Particularmente es de vida porque uno se encuentra que en una misma comunidad ecuménica se vive por la justicia, se vive por la ecología, se vive por los derechos humanos. El entretejido es inmenso. Se trata de seguir develando cuáles son estos grandes nodos que permiten que la red se sostenga.

Y esto es lo que nosotros observamos y aprendimos y seguimos aprendiendo del caminar de muchos agentes pastorales que desde la escucha y el diálogo acogedor han construido una pastoral ecuménica que nos desafía a repensar la acción del Espíritu en toda la tierra habitada.

Animadores cristianos como Gilter Yuyarima nos han enseñado a construir un tipo de ecumenismo que se hace en el camino, desde el camino, desde el caminar. Y ese fue precisamente el modelo de Jesús. Traigo aquí las palabras del papa Francisco, pronunciadas en una reunión con los secretarios del Christian World Communions: "Ese camino se hace con la oración y con la ayuda a los demás. Rezar juntos: el ecumenismo de la oración, unos por los otros y todos por la unidad. Y luego, el ecumenismo del trabajo para tantos necesitados, para tantos hombres y mujeres que hoy en día sufren injusticias, guerras, cosas terribles. Todos juntos tenemos que ayudar. La caridad hacia el prójimo. Esto es ecumenismo. Esta ya es unidad. Unidad en camino con Jesús".

Este soplo ecuménico del espíritu nos debe recordar la experiencia de las comunidades eclesiales de base como fuerza motriz de una nueva manera de ser Iglesia, Iglesia en salida, que retoma las características de las primeras comunidades cristianas de las que nos hablan los Hechos de los Apóstoles. Estas comunidades del movimiento de Jesús reflexionaban juntas, oraban juntas, celebraban la vida con solidaridad y alegría en medio de la pobreza, la exclusión, la violencia y la muerte. Es el ecumenismo proféticamente descolonizador y disruptivamente inclusivo.

Reflexiones finales

La visibilización de las historias que se han construido o se construyen desde las comunidades de fe proféticas no solo contribuye a reactualizar las fuentes teológicas fundantes de la lucha de agentes pastorales que decidieron asumir una opción teológica y pastoral en favor de la justicia y la no violencia, sino también da cuenta del modo como en medio de las memorias de colonización también se reactivan las memorias de resistencia cultural desde nuestras comunidades (De La Torre, 2013).

Y como dije al principio, en un contexto en el que se legitiman los nuevos integristas y totalitarismos político-religiosos, necesitamos rescatar las historias de los pueblos originarios que dan cuenta de las narrativas que nos invitan a reconocer las alteridades negadas y colocarlas en las plataformas que permitan no solo generar diálogo, sino también procesos pedagógicos transformadores y liberadores. Es vital que podamos conocer y reconocer las múltiples historias de hombres y mujeres que, desde su pluralidad de cosmovisiones y desde sus espiritualidades contestatarias han resistido y están resistiendo cotidianamente a las violencias, autoritarismos, colonizaciones y opresiones.

Finalmente, la experiencia de los pueblos en resistencia nos plantea nuevas aristas no solo para repensar las nuevas esferas públicas construidas desde los movimientos religiosos disruptivos (Smith, 1996; Santos, 2014; Parker, 2024), sino también en las repercusiones que trae consigo la incidencia de determinadas racionalidades religiosas que inciden e influyen tanto en el quehacer político más amplio como en la construcción y gestión de las políticas públicas. En esta línea, la demanda de reconocimiento político y legitimidad pública por parte de los actores religiosos emergentes plantea un gran desafío político para una sociedad que procura construir los cimientos de la democracia sobre la base de la defensa de los derechos, la construcción de ciudadanías e incluso el reconocimiento de la laicidad.

Referencias bibliográficas

- Boff, L. (1982). *San Francisco de Asís: Ternura y Vigor. Una lectura desde los pobres*. Editorial Sal Terrae.
- Boff, L. (2021). Ecología y teología de la liberación. Archipiélago. *Revista Cultural De Nuestra América*, 27(107). Recuperado a partir de <https://www.revistas.unam.mx/index.php/archipielago/article/view/78701>
- Cussiánovich, A. (2022). *Pedagogía de la ternura*. IFEJANT.
- De la Torre, R. (2013). Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina. En: Giménez, V. y Giumbelli, E. (Eds.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Editorial Biblos.
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder Editorial.
- Levinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-Textos.
- Mallimaci, F. (2014). La continua construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones. En: Ameigeiras A.R. (Ed). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales*. CLACSO,
- Mendoza-Álvarez. (2020). La teología decolonial en México: desde abajo y desde el reverso de la religión sacrificial. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(91). Universidad del Zulia.
- Papa Francisco. (2020). *Querida Amazonia: Exhortación apostólica postsinodal al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad*. Vaticano.
- Parker, C. (2024). Religious and spiritual diversity in multiple modernities: A decolonial perspective focusing on peripheral religious expressions. *Religions*, 15(6).

Santos, B. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Editorial Trotta.

Smith, C. (1996). *Religión disruptiva: La fuerza de la fe en el activismo de los movimientos sociales*. Routledge.

Tamayo, J. J. (2020). *La internacional del odio*. Icaria.

El caso de la huelga de Starbucks en Chile, donde una hora de trabajo vale menos que el café más barato



Adriana Palacios Rojas⁷⁰

El presente documento describe una experiencia de organización y acción sindical protagonizada por trabajadores jóvenes, quienes buscan responder a las nuevas condiciones laborales del modelo neoliberal desarrollado en Chile desde finales de la década de 1980. Este país ha funcionado como un laboratorio del proyecto de economía capitalista, cuyas dinámicas no solo se reflejan a nivel nacional, sino que también expresan una tendencia global y continental.

Como resultado de este contexto, la organización de las y los trabajadores ha transitado, durante décadas, por procesos de

70 Psicóloga Clínica de la Universidad de Chile con estudios de Magíster en Psicología, mención Psicología comunitaria de misma universidad. Posee especialidad en Terapia Familiar y de Pareja del Instituto de Terapia Familiar de Santiago. Durante la década de los noventa coordinó el equipo de pastoral social de la Vicaría de la zona Oeste del Arzobispado de Santiago. Se desempeña actualmente como psicóloga clínica y como docente universitaria. Es integrante en Chile del Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo y del colectivo Patricio Manzano. También miembro de la Asamblea de Socios del Centro Ecuménico Diego de Medellín y parte de la comunidad de Amerindia Chile. Actualmente parte de la Coordinación de Amerindia Continental.

desarticulación y debilitamiento. Paralelamente, se observa una creciente burocratización y desmovilización de las centrales sindicales. En Chile y en otros países de la región, estas dinámicas se articulan con un escenario de desindustrialización progresiva y con la redefinición de los proyectos de desarrollo nacional, en los cuales se fortalece el extractivismo de materias primas como eje económico central.

A ello se suman otros factores relevantes, como los procesos de migración y desplazamiento en el continente, que han contribuido a una creciente precarización salarial y al deterioro de múltiples condiciones laborales. Estas condiciones se distancian de aquellas asociadas al trabajo digno, las cuales han sido ampliamente desarrolladas en las encíclicas sociales de la Iglesia, desde *Rerum Novarum* (León XIII, 1891) hasta *Fratelli Tutti* (Francisco, 2020). En estos documentos se abordan cuestiones como la justicia salarial, la protección de los derechos laborales, la centralidad de la dignidad humana en el trabajo y la relación entre capital y trabajo.

El escenario en el que se desarrolla la organización sindical resulta especialmente complejo. Se caracteriza por el debilitamiento de los marcos legales, períodos de escaso soporte organizativo y la presencia constante de amenazas y factores de riesgo para las personas sindicalizadas o para quienes asumen roles de liderazgo.

“No se puede dejar de mencionar el costo personal que tiene la actividad sindical, que conduce a que muchos trabajadores eviten ser parte de ella. Existen frecuentes testimonios de dirigentes sindicales y trabajadores en este sentido” (Aravena, 2013, p. 214).

El autor señala, además, que al temor y al desgaste de los dirigentes se suma la gran cantidad de energía que deben invertir en cada acción o conflicto sindical, sin que ello garantice necesariamente la acumulación de fuerza o la obtención de logros significativos. A este escenario se añade la represión

policial, que en muchos casos favorece a la patronal durante los períodos de movilización, así como las acciones de castigo u hostigamiento emprendidas por las empresas contra los dirigentes sindicales.

Jóvenes trabajadores en contextos de precariedad

Las transformaciones en las condiciones laborales de los últimos cinco años han impactado de manera particularmente significativa en la vida de las y los trabajadores jóvenes. En un período histórico marcado por la pandemia y por la incorporación acelerada de innovaciones tecnológicas al servicio de procesos de desregulación y debilitamiento de los derechos laborales a nivel global, la situación del empleo juvenil se ha vuelto cada vez más compleja.

Este proceso se desarrolla en un marco normativo que no favorece la organización colectiva ni las demandas por condiciones de trabajo dignas. Asimismo, las empresas multinacionales promueven un discurso dominante que prioriza la productividad por sobre el bienestar laboral y personal de las y los trabajadores. En consecuencia, los trabajadores jóvenes se enfrentan a un proceso sostenido de precarización de sus condiciones de vida, sin contar con un soporte legal sólido que fortalezca la organización sindical ni la acción colectiva.

Este escenario contribuye a la construcción de experiencias laborales marcadas por la incertidumbre y la inseguridad. Rivera-Aguilera *et al.* (2023), a partir de las reflexiones de diversos autores, señalan la existencia de una relación entre precariedad laboral, formas de organización y las maneras en que los jóvenes trabajadores perciben la realidad, impactando directamente en sus modos de pensar y sentir. Ello reafirma que las condiciones objetivas del mundo del trabajo inciden de forma directa en la construcción de la subjetividad.

En particular, en aquellos espacios laborales compuestos mayoritariamente por jóvenes, se configura una red de factores asociados a la precariedad —como la falta de seguridad, estabilidad y protección— que atraviesa no solo la dimensión laboral, sino también la vida personal, familiar y social. Si bien en algunos casos estos empleos permiten compatibilizar estudios con trabajos de jornada parcial, los salarios resultan insuficientes para cubrir tanto los costos educativos como el costo de la vida. Esta situación se agrava para jóvenes que son madres o padres, quienes enfrentan relaciones contractuales que no permiten satisfacer necesidades básicas ni sostener proyectos de vida dignos, afectando su bienestar social, emocional, físico y mental.

No obstante, junto a esta realidad de precarización, emerge también la posibilidad del agenciamiento frente a las injusticias laborales. Se observan experiencias de organización y acción colectiva que resultan relevantes de analizar para quienes trabajan en el fortalecimiento de la organización social transformadora. La pertenencia sindical y la acción colectiva aparecen, para este segmento de trabajadores, como una oportunidad de revitalizar el proyecto de vida y asumirse como agentes de cambio social.

El caso de Starbucks

La organización sindical de Starbucks en Chile se origina en la década del 2000 y alcanza un hito histórico en 2009 con la firma del primer contrato colectivo de la empresa a nivel mundial. Posteriormente, el Sindicato de Trabajadores de Starbucks Coffee Chile (SSTCC) se declaró en huelga en 2011, exigiendo mejoras salariales y condiciones laborales más justas.

En el sector de la comida rápida, Labra (2017) identifica el desarrollo de experiencias organizativas particulares en el marco del resurgimiento sindical a partir del año 2000. Una de ellas

corresponde al proceso de sindicalización de Starbucks. Según el autor:

“Desde su fundación, la organización sindical Starbucks ha luchado por democratizar la compañía y mejorar las condiciones laborales de los jóvenes, respetando sus derechos como trabajadores” (Labra, 2017, citado en Rivera-Aguilera et al., 2023).

Se trata de un proceso de largo aliento, sostenido en el compromiso y la permanencia de algunos de sus dirigentes. La huelga del sindicato Starbucks en Chile durante el primer semestre de 2025 visibiliza el esfuerzo acumulado de años por consolidar una identidad sindical centrada en el bien común de las y los trabajadores, la disputa por el reconocimiento del valor del trabajo y la construcción de una experiencia pedagógica de organización colectiva.

La huelga de Starbucks en Chile, 2025

Durante veinticinco días del mes de abril de 2025, las y los trabajadores de Starbucks en Chile —empresa transnacional de origen estadounidense— llevaron a cabo una huelga en demanda de remuneraciones justas y en rechazo a condiciones de precariedad laboral. Más de 1.200 personas suspendieron sus labores, en una movilización protagonizada mayoritariamente por jóvenes y mujeres, entre ellos estudiantes, madres y padres. La huelga tuvo un amplio impacto en la opinión pública y concitó la solidaridad de sindicatos, organizaciones sociales y colectivos de trabajadores. El movimiento se articuló bajo el lema: *“Starbucks: donde la hora de un trabajador o trabajadora vale menos que el café más barato”*.

Desde sus inicios este movimiento desarrolló una trayectoria vinculada a los acontecimientos nacionales e internacionales no solo como una estrategia para visibilizar el conflicto, sino también como una forma de comprender la condición de los trabajadores como resultado del funcionamiento del sistema

capitalista global, del cual las empresas transnacionales como Starbucks son una expresión concreta. Al respecto, el presidente del sindicato, Antonio Páez, señala:

“Necesitamos una estrategia centrada en la coordinación y unidad de las luchas, en la autoactividad de las bases, en las asambleas deliberativas, comités de huelga amplios y el diálogo con la población. Solo así los huelguistas y trabajadores pueden inspirar a otros sectores” (Páez, 2025).

Páez (2025) sostiene que una estrategia de lucha obrera basada en la unidad, la autoorganización y el aprendizaje colectivo permite fortalecer la conciencia colectiva, transmitir experiencias y articular nuevas luchas desde la experiencia concreta de los trabajadores (párr. 5).

Algunas características de este movimiento fueron las siguientes:

- Participación de aproximadamente 1200 trabajadores en huelga, en su mayoría jóvenes, estudiantes y mujeres, además de una cantidad significativa de madres y padres.
- Adhesión a la huelga de entre el 85 % y el 90 % del total de los trabajadores.
- Presentación de un pliego de peticiones que no se limitó exclusivamente a demandas salariales, sino que incorporó beneficios orientados a mejorar la calidad de vida de las y los trabajadores.
- Exigencia de ampliación de los derechos maternales de las mujeres trabajadoras.
- Solicitud de establecimiento de un cupo laboral inclusivo para diversidades.

Las nuevas formas de representación de los trabajadores enfrentan múltiples dificultades y expresan aspectos novedosos de la lucha sindical contemporánea. Esta huelga constituye un caso emblemático de la realidad que experimentan miles de jóvenes trabajadores, especialmente en el sector servicios, donde una gran parte de la fuerza laboral recibe los salarios más bajos del mercado. Mujeres, jóvenes, estudiantes y migrantes conforman una población para la cual ser trabajador y pobre se ha transformado en una experiencia cotidiana, especialmente en el retail y en el sector servicios.

Uno de los elementos innovadores de esta huelga fue que, además de fortalecer su poder desde la base —arraigado en tiendas y ciudades y construido a lo largo de más de una década de avances y retrocesos—, las y los trabajadores comenzaron a desarrollar formas de organización que no solo respaldaron el proceso huelguístico, sino que, de profundizarse en el futuro, constituyen un ejemplo concreto para avanzar hacia la recuperación y el fortalecimiento del sindicalismo, en contraposición a los modelos burocráticos tradicionales actuales. Entre los principales elementos a destacar se encuentran los siguientes:

- ***Recuperación del espacio público***

Las y los trabajadores en huelga, tanto en Santiago como en otras ciudades del país, no solo resistieron en sus lugares de trabajo denunciando sus condiciones laborales en el proceso de negociación colectiva, sino que también se movilaron en las calles visibilizando la precariedad del empleo. También se fueron articulando con otras luchas sociales, como la exigencia de verdad en el caso de la desaparición forzada de la defensora medioambiental en territorio mapuche, Julia Chuñil Catricura, y las acciones solidarias con el pueblo de Gaza en rechazo al genocidio ejercido contra dicha población.

- **Activismo comunicacional**

Si bien las herramientas tecnológicas y comunicacionales suelen ser utilizadas en el último tiempo como mecanismos de precarización laboral, este movimiento demostró que también pueden convertirse en instrumentos de resistencia. La huelga se caracterizó por una intensa actividad comunicacional a través de redes sociales, con información permanente sobre su desarrollo, lo que permitió visibilizar el conflicto y generar solidaridad. Esta estrategia comunicativa contribuyó, además, a contrarrestar el despliegue mediático orientado a deslegitimar el movimiento.

- **Solidaridad internacional de los trabajadores**

Durante los días de huelga se realizaron encuentros con trabajadores y sindicalistas de otros países del continente, quienes manifestaron su apoyo al movimiento. Destaca, entre ellos, la solidaridad expresada por Starbucks Workers United de Estados Unidos y por trabajadores de Brasil, quienes señalaron enfrentar condiciones laborales similares en sus respectivos contextos nacionales, evidenciando la dimensión global de las luchas laborales.

- **Fortalecimiento de la organización sindical transversal**

La huelga impulsó un proceso que se venía gestando desde hace algún tiempo: la conformación de una Red de Trabajadores Precarios con una agenda coordinada e independiente, orientada a sumar fuerzas y transversalizar las luchas laborales. Actualmente, dicha iniciativa se encuentra en etapa de formación.

- **Coordinación con otros sectores sociales**

En el marco de los acontecimientos locales, la organización sindical estableció vínculos directos e indirectos con diversos movimientos sociales. La dirigencia sindical, al menos parcialmente, participó en instancias relacionadas con problemáticas

políticas nacionales e internacionales, promoviendo una visión integral que concibe la lucha por el trabajo digno como inseparable de la construcción de una sociedad libre de injusticias sociales. En este contexto, trabajadores de Starbucks de Santiago y otras localidades difundieron los objetivos de su movimiento y solicitaron solidaridad en asambleas y reuniones de organizaciones sociales, como la Asamblea por Julia Chuñil y Todas las Luchas, integrada por colectivos estudiantiles, culturales, territoriales, ambientalistas, de derechos humanos y comunidades cristianas.

Tras casi un mes de huelga, las y los trabajadores lograron satisfacer solo parcialmente sus reivindicaciones, sin alcanzar la totalidad de sus demandas, especialmente aquellas vinculadas al salario. No obstante, la experiencia inédita de participación sindical activa —enmarcada en una lucha por mejores condiciones laborales y con rasgos propios de un movimiento social— permitió que este proceso se transformara en una instancia objetiva de organización colectiva. En ella, un número significativo de trabajadoras y trabajadores se congregó de manera solidaria y comunitaria, construyendo una acción sostenida en torno a un horizonte de justicia social y de revalorización del trabajo humano.

Testimonio de una trabajadora de Starbucks

En relación con la vivencia del movimiento y su impacto en la construcción identitaria, una trabajadora de Starbucks, en adelante Antonia, comparte los aprendizajes personales y colectivos derivados del proceso de organización y desarrollo de la huelga. En su narrativa es posible visibilizar cómo los acontecimientos concretos involucrados en esta experiencia inciden en la subjetividad, generando transformaciones que impactan en la manera de sentir, percibir la realidad y actuar en consecuencia.

A medida que Antonia relata los sucesos acontecidos en su vida desde el inicio del movimiento, da cuenta de cambios y sorpresas que movilizan deseos y esperanzas, configurando un proceso de resignificación personal.

Trayectoria

Antonia describe los acontecimientos entrelazándolos con la vivencia emocional que emerge de su participación activa en esta historia:

“Partiendo con la votación de la misma huelga, ese día estaba trabajando. Mientras preparaba *frappuccinos* y limpiaba, estaba preocupada de hablarle a todos mis *conocidos* dentro de Starbucks para informarles sobre el llamado a votar huelga. Supimos el resultado un par de horas después y fue emocionante; se sintió como el inicio de algo grande”.

Significado de la experiencia

El despliegue de los acontecimientos se articula con un fortalecimiento progresivo de su participación en el movimiento, lo que permite establecer una relación estrecha entre la experiencia vivida y los significados que Antonia le atribuye. Esta relación refuerza su sentido de pertenencia y la noción de poder colectivo frente a las demandas de justicia laboral que se encontraban reclamando:

“Uno de los hitos más grandes para mí fue uno de los primeros días de manifestaciones en tienda. Fuimos a cerrar el Starbucks de la pasarela del Costanera y esa vez no pudo llegar ningún dirigente, pero sí muchos trabajadores. Recuerdo llegar y comenzar a movilizar todo: los invité a ponerse las pecheras, pegar carteles, inflar globos y luego nos pusimos a hacer ruido. En ese momento me vieron como una líder y cada cosa que pasaba recurrían a mí. Me entrevistaron desde la agrupación estudiantil Vencer y desde la Escuela Sindical de la Universidad de Chile. Sentí que mi presencia fue muy importante

y vi cómo pude movilizar a muchas personas por una causa común. Me sentí muy escuchada”.

Conciencia de lo colectivo

Se evidencia un aprendizaje concreto, a pesar de que, desde el punto de vista reivindicativo, los logros obtenidos fueron parciales. Este aprendizaje, asociado al significado atribuido a la participación colectiva, se expresa como una convicción en el relato y da cuenta de la relevancia pedagógica de estos procesos:

“Aprendí la importancia de la colectividad, de cómo luchar en conjunto y unir luchas es fundamental para poder pelear con fuerza y generar un cambio”.

El lugar de la agencia y las convicciones en el aprendizaje

Otro hallazgo significativo para Antonia es el aprendizaje derivado de la experiencia misma y su carácter movilizador, en tanto fortalece convicciones personales que otorgan sentido y contribuyen a la construcción identitaria, al valorar aquello que se ha elegido pensar y hacer:

“También aprendí acerca de la voluntad y la fuerza que hay que tener para defender lo que una cree. Fue completamente agotador todo el proceso; manifestarse desgasta, pero vale la pena”.

Participación política

Finalmente, Antonia valora y resignifica la politización de la vida comunitaria, el aprendizaje y la proyección de opciones futuras a partir de esta experiencia, la cual le permite transitar por nuevos caminos que le otorgan sentido y pertenencia:

“La experiencia fue increíble y me abrió las puertas del mundo político. Me dio la oportunidad de conocer a muchas personas que me han enseñado tanto y me han invitado a cuestionarme cosas que quizás estaban un poco congeladas en mí, pero que ahora comienzo a movilizar nuevamente para poder alzar mi voz y hacer política”.

Tres conclusiones y una reflexión a partir del caso Starbucks en Chile

1. En contextos de repliegue social, emergen nuevas experiencias de organización en el mundo del trabajo, particularmente entre jóvenes, que pueden constituirse simultáneamente en espacios de aprendizaje y de construcción de subjetividades solidarias. Estas experiencias poseen la capacidad de politizar la vida cotidiana y de revalorizar la dimensión política de la reivindicación laboral, al articular el logro individual con el bienestar colectivo.
2. En el marco de estas praxis de resistencia, de carácter colectivo, solidario y unitario, puede configurarse un soporte con capacidad de agencia y de articulación con diversos movimientos sociales y políticos, trascendiendo el ámbito estrictamente laboral. De este modo, las luchas en el mundo del trabajo adquieren un potencial que excede la defensa de condiciones inmediatas, proyectándose hacia formas más amplias de acción social.
3. En un escenario en el que la precariedad se extiende a múltiples dimensiones de la vida, estas experiencias no se limitan a la resistencia, sino que contribuyen a la reconstrucción de un horizonte social más amplio, capaz de integrar las distintas esferas de la existencia, incluida la laboral, y de disputar las lógicas de un capitalismo de carácter depredador, explotador, patriarcal y ecocida.

A pesar de las difíciles condiciones en que se desenvuelve el mundo del trabajo y del costo que supone para las dirigencias sostener un movimiento sindical con perspectiva solidaria e irrestricto compromiso con los trabajadores —que muchas veces al percibir los pocos logros frente al esfuerzo se

desalientan— el movimiento sindical presenta brotes de desarrollo que pueden constituirse en experiencias de aprendizaje local para la construcción de una clase trabajadora con identidad solidaria que se juegue por horizontes de bienestar colectivo. En un tiempo de siembras, es importante hacer seguimiento y acompañamiento de estas experiencias que, enfrentando diversos obstáculos, siguen gestándose en el mundo del trabajo y que merecen ser compartidas como semillas de liberación

Según *Dilexi te* (León XIV, 2025), “la solidaridad también es luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, la tierra y la vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales... La solidaridad, entendida en su sentido más hondo, es un modo de hacer historia...” (n. 81).

Vayamos en esa caminada.

Referencias bibliográficas

- Aravena, A. (2013). Los trabajadores y el sindicalismo en Chile: nuevas expresiones a inicios del siglo XXI. En P. Abal Medina, B. Fornillo & G. Wyczykier (Eds.), *La forma sindical en Latinoamérica: miradas contemporáneas*. Editorial Nueva Trilce.
- Kremerman, M. (2011, 29 de julio). *Huelga de hambre en Starbucks: Un café amargo que no chorrea*. Fundación SOL. <https://fundacionsol.cl/blog/actualidad-13/post/huelga-de-hambre-en-starbucks-un-cafe-amargo-que-no-chorrea-2864>
- La Izquierda Diario Chile. (2025, 5 de abril). *Huelga en Starbucks: un caso testigo y un jalón de coordinación y unidad*. La Izquierda Diario. <https://www.laizquierdadiario.cl/Huelga-en-Starbucks-un-caso-testigo-y-un-jalon-de-coordinacion-y-unidad>
- Narbona, K. (2011, 14 de septiembre). *Starbucks y las amargas happy companies*. CIPER Chile. <https://www.ciperchile.cl/2011/09/14/starbucks-y-las-amargas-happy-companies/>
- Papa Francisco. (2020). *Fratelli tutti: Sobre la fraternidad y la amistad social*. Librería Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Papa León XIII. (1891). *Rerum Novarum: Sobre la condición de los obreros*. Librería Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
- Papa León XIV. (2025). *Dilexi te: Exhortación apostólica sobre el amor hacia los pobres*. Librería Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/apost_exhortations/documents/20251004-dilexi-te.html

- Ramos, M. (2021, 15 de enero). *Hoy en el retail lo que está en juego no es sólo la degradación del trabajo sino el riesgo de su desaparición*. CIPER Chile. <https://www.ciperchile.cl/2021/01/15/hoy-en-el-retail-lo-que-esta-en-juego-no-es-solo-la-degradacion-del-trabajo-sino-el-riesgo-de-su-desaparicion/>
- Rivera-Aguilera, G., De la Barra-Eltit, I., & Rieutord-Rosenfeld, C. (2023). Juventudes y nuevas expresiones de sindicalismo en Chile: El caso de la comida rápida. *Polis*, 22(65). <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2023-N65-1863>

Pueblo Creyente: una experiencia eclesial liberadora, caminando con voz profética



Gabriel Herrera⁷¹ y Carmen Díaz⁷²

-
- 71 Sacerdote, propuesto con el perfil para Vicario de Justicia y Paz por el Equipo de agentes de animación y coordinación pastoral de la zona Sur. Integrante de las Comunidades Eclesiales de Base desde 1975 en el Sector Centro de la parroquia del Sagrario del Equipo Centro. Licenciado en Teología Sistemática. Diplomado en Espiritualidad Ignaciana desde el Conocimiento Interno por el Centro Ignaciano de Espiritualidad de Guadalajara, Jalisco. Fue el Primer coordinador de la Comisión Diocesana de Pastoral Vocacional, año 2002. Fue Rector del Seminario Conciliar Diocesano de la Inmaculada Concepción. Representante de la zona Sur ante la Comisión Diocesana del Año Jubilar Diocesano por el Centenario del Natalicio de jTatic Samuel. Integrante de la Coordinación de la Escuela de Formación Pastoral de la zona Sur. Miembro de la Asociación Civil EDAC.
- 72 Estudios Lic. en Contaduría y Lic. en Teología Sistemática. Agente de Pastoral en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, desde hace 21 años, acompañando procesos con pueblos originarios, migrantes, campesinos, actualmente acompañamos el área de Salud Alternativa Diocesana y el proceso parroquial del Santuario de la Virgen de Candelaria en la parroquia Santa Cruz Socoltenango, en la zona Cañera.

En clave de liberación, el Pueblo Creyente es el Pueblo de Dios que se pone en camino bajo la guía del Espíritu Santo.

Pueblo Creyente, Asamblea Permanente de laicas y laicos de pueblos originarios y campesinos

El “Pueblo Creyente” de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, es una Asamblea Permanente de fieles laicas y laicos, mujeres y hombres de los pueblos originarios y campesinos, que ejercen su profetismo anunciando y animando la construcción del Reino de amor, justicia y dignidad en nuestros pueblos y denunciando las injusticias.

1. Pueblo Creyente es parte del despertar continental nacido en las entrañas del pueblo organizado

Somos parte del despertar que, a nivel continental, se da en el marco de la celebración de los 500 años de la conquista o invasión española. Nacimos de las entrañas del pueblo organizado, como luz que surge y muestra caminos, con la visión de ir más allá de un sistema opresor. Son muchos años, muchas historias, muchas hermanas y muchos hermanos que caminamos en este camino; muchas preocupaciones, lágrimas, esperanzas y alegrías que se fueron tejiendo en los corazones de quienes lo vivimos. Damos gracias a Dios Madre Padre amoroso que nos invita a ser parte de este caminar comunitario, a Jesús de Nazaret que se hace nuestro compañero de camino, a nuestras hermanas y hermanos participantes en nuestro Proceso Diocesano *jTatic* Samuel Ruiz García, Fray Raúl Vera y tantas y tantos agentes de animación y coordinación pastoral que ofrendaron su vida para hacer de Chiapas un espacio del Reino de Dios.

Nacimos como parte de un caminar más grande que empezó en el año 1960, cuando *jTatic* Samuel llegó a nuestra diócesis,

su corazón se dejó tocar por el dolor de nuestros pueblos que sufrían opresión por parte de los terratenientes y por la marginación socioeconómica y sus acciones empezaron a ser solidarias y él empezó su inserción, se quedaba hospedado en nuestras sencillas y humildes casas, dormía en el suelo como nosotros, caminaba en el lodo como nosotros y comía frijol, tortilla y tomaba posol como nosotros. En el Concilio Ecuménico Vaticano II y en la Conferencia del Episcopado de Medellín *jTatic* Samuel con los demás obispos reflexionó cómo hacer el trabajo de la “Iglesia Pueblo de Dios”, en nuestra tierra y en nuestra cultura. En octubre del 1974 en el Congreso Indígena junto con las hermanas y los hermanos de los pueblos originarios de Chiapas reflexionó sobre nuestros principales problemas de tierra, comercio, educación y salud. Luego en la Primera Asamblea Diocesana *jTatic* Samuel proclamó la *Opción por los Pobres* para responder a la realidad desde la fe, con organización comunitaria. Afrontamos momentos difíciles con el acompañamiento de nuestros agentes de animación y coordinación pastoral encabezados por *jTatic* Samuel y analizamos que éramos como el pueblo de Israel cuando dejó la esclavitud de Egipto y caminó por el desierto en busca de liberación; por eso, la catequesis en ese momento histórico era del libro del Éxodo para iluminar nuestro éxodo. Cuando llegaron hermanas y hermanos de Guatemala que venían huyendo de las masacres y represiones, conocimos su dolor, sus heridas, su tristeza y su rabia por tantas injusticias y las y los recibimos como hermanos en nuestras casas, en nuestras tierras y compartimos con ellas y ellos la tortilla y el frijol.

2. Las y los servidores de las comunidades se convirtieron en sujetos de su evangelización

Las y los servidores de las comunidades de la Diócesis de San Cristóbal crecieron en número, en conciencia y en compromiso convirtiéndose en sujetos de su propia evangelización y de su propia historia; anunciando y reflexionando la Palabra

de Dios desde la realidad concreta de las comunidades y entendieron que el hambre, la miseria, la enfermedad y muerte que padecían no era la voluntad de Dios y que debían trabajar para transformar ese sistema de muerte para tener una vida digna, como hijas e hijos de Dios.

3. Iglesia de los pobres

La Asamblea Diocesana de mayo de 1991 convocó a representantes de comunidades para escuchar su voz. El tema era la "Iglesia de los Pobres", y los pobres fueron los asesores de dicha asamblea y se animó el corazón de los representantes de las comunidades y también el corazón de la Asamblea Diocesana. Así la "Iglesia de los Pobres" fue teniendo lugar en los espacios de reflexión y decisión diocesanos, primero como asesores y luego como participantes; los pobres fueron recuperando el diálogo que históricamente los primeros evangelizadores no les dieron. En esa asamblea *jTatic* Samuel dijo: "Hasta hoy se reconoce que el camino de la evangelización, hace 500 años, no debió hacerse del modo como se hizo, sino que debieron reconocerse las Semillas del Verbo que estaban sembradas en las culturas para que, con toda esa experiencia, se pudiera llegar a hacer un Pueblo de Pueblos".

4. Objetivo del nacimiento de Pueblo Creyente

El objetivo con el que nació Pueblo Creyente fue: "Acercarse profundamente a los acontecimientos; para reflexionarlos y analizarlos en comunidad y actuar comunitariamente en la búsqueda de la unidad". Partir de nuestras diferentes formas de ver la realidad y buscar soluciones entre todas y todos para nuestros problemas. La gran riqueza del Pueblo Creyente es nuestra diversidad de idiomas, de organizaciones campesinas, sabiendo que todas y todos somos hijas e hijos del mismo Padre Dios, con la tarea de construir su reino de amor, justicia y dignidad.

5. Pueblo Creyente testigo de la fe, la justicia y la Paz

Peregrinamos más de dieciocho mil hermanas y hermanos pidiendo la libertad del padre Joel Padrón injustamente detenido y encarcelado. Participamos en el Ayuno por la Paz de *jTatic* Samuel en diciembre de 1994. Participamos en los Diálogos de San Andrés que buscaba el cese de la Guerra de Baja Intensidad y Otro Modelo de Nación más justo, haciendo oración y cinturones de Paz. Participamos en la elaboración del III Sínodo Diocesano de 1995 a 1999 que animó e impulsó *jTatic* Samuel. Resistimos a la Estrategia Contrainsurgente del Gobierno en 1997, animando a las comunidades Mártires de la Paz. Participamos en el nombramiento a *jTatic* Samuel como cuidador de los pueblos *jCanan Lum*. Dimos nuestra palabra cuando Roma suspendió las ordenaciones de diáconos permanentes: “Que no estábamos de acuerdo en que prohibieran las ordenaciones de diáconos ya que no tenemos ministros en nuestras comunidades y peregrinamos por la defensa del trabajo de los diáconos. Participamos en la defensa de la Madre Tierra y contra la minería por medio de información formativa y generadora de conciencia ecológica, peregrinaciones locales, parroquiales, diocesanas y estatales y marchas hasta la capital del país. Participamos en el Congreso Teológico Pastoral con motivo de los 50 Años de servicio episcopal de *jTatic* Samuel. Estuvimos presente activamente en la Pascua de *jTatic* Samuel. Animamos y organizamos la gran Peregrinación Diocesana del 25 de enero de cada año como expresión profética. Participamos en el Congreso y Opción Diocesanos por la Madre Tierra. Somos solidarios con los estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa. Participamos en la preparación y realización de la visita del papa Francisco a San Cristóbal de Las Casas; con la presencia del papa Francisco que oró frente al sepulcro de *jTatic* Samuel, entendimos que el Papa dio el visto bueno al trabajo pastoral de *jTatic* Samuel y de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, este hecho fortaleció nuestro corazón y regresamos animados a nuestras comunidades.

Participamos en el Año Jubilar Diocesano con motivo del centenario del natalicio de *jTatic* Samuel y en el Congreso por la Paz con Justicia y Dignidad.

6. Pueblo Creyente defiende los derechos humanos y la paz ante la violencia y los abusos

El Pueblo Creyente une a diversos pueblos indígenas y no indígenas, se moviliza desde su fe para defender la vida, la justicia, los derechos humanos y la paz inspirados por la teología de la liberación y el legado de *jTatic* Samuel Ruiz; sus acciones incluyen análisis de la realidad, asambleas, peregrinaciones, oraciones, ayunos y comunicados con llamados a la paz, denuncia la violencia, la injusticia y los abusos de poder en Chiapas y el mundo; pronunciándose sobre conflictos como el de Palestina o la persecución y asesinato de agentes de pastoral y sacerdotes como el asesinato del sacerdote tsotsil Marcelo Pérez Pérez el 20 de octubre de 2024. Su voz resuena en foros nacionales e internacionales y se define como un “caminar” que busca la libertad y la justicia, enraizado en la historia de resistencia indígena, que es una respuesta a las circunstancias sociales y políticas del momento presente.

7. Pueblo Creyente busca coordinadamente la reconciliación, la unidad, la paz y la justicia

“En nuestra diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, los representantes laicos de comunidades y parroquias se congregan como Asamblea del Pueblo Creyente, para buscar coordinadamente la reconciliación, la unidad, la paz y la justicia, a través de peregrinaciones y ayunos, promoviendo el apoyo a nuestro pastor y denunciando las situaciones injustas ante autoridades gubernamentales y ante las embajadas de otros países. Estos representantes, como personas de experiencia en los trabajos de la Iglesia, debidamente elegidos por sus comunidades, parroquias y zonas, apoyados en su fe,

quieren responder a las necesidades integrales de la evangelización. Toma en cuenta todas las áreas pastorales, para mejorar y articular los trabajos y acuerdos que en ellas se toman, de modo que la pastoral diocesana sea cada vez más una Pastoral de Conjunto. Las delegadas y los delegados a la Asamblea del Pueblo Creyente, transmiten lo que sucede en sus zonas, y comparten la información a las parroquias y comunidades, por medio de los catequistas y servidores. Al intercambiar experiencias y analizar la realidad a la luz de la Palabra de Dios, logra una mayor conciencia, ve más claramente las causas de la situación que está sufriendo para encontrar alternativas que conduzcan a la armonía y a la paz en la vida de la sociedad y de la Iglesia”⁷³.

73 Cf. III Sínodo Diocesano de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Horcón Iglesia Evangelizadora, inciso 3.3 Pastoral Social, subinciso Asamblea del Pueblo Creyente, numerales 232-238, páginas 102-103. “Esta es la manera como en la Diócesis hemos articulado la participación activa de las y los laicos en la Pastoral de Conjunto, en sus principios orientadores, objetivos, opciones, estrategias e iniciativas pastorales integrales, de acuerdo al Documento de Puebla numerales 1222 y 807. Se debe promover los Consejos de laicos como lugares de encuentro, diálogo y servicio para favorecer la unidad, su formación, su espiritualidad y organización”, dice el Documento de Santo Domingo numeral 98 y Documento de Puebla numeral 1307.

Apuntes para una espiritualidad de la resistencia: entre profetismo y cuidado



Theresa Denger⁷⁴

1. Necesidad de una espiritualidad de la resistencia

Ante las múltiples crisis actuales —guerras y genocidios; migración forzada; fracaso de las democracias y auge de los fascismos; desinformación y manipulación masivas; el colapso ecológico...— estamos siendo testigos de la pérdida de la esperanza *en otro mundo posible*, testigos del olvido de la historia con su pasado de lucha y resistencia, o de su lectura cínica.

74 Doctora en Teología por la Universidad de Friburgo (Alemania) con la tesis “El amor es más fuerte que la muerte: La teología del martirio de Jon Sobrino y sus consecuencias para la soteriología”, imparte clases en el programa de Maestría “Teología Latinoamericana” en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador. Como parte del Servicio Civil para la Paz (SCP) de AGIAMONDO, se dedica al trabajo de memoria histórica con enfoque en el legado de Monseñor Romero. Anteriormente (2016-2019) trabajó en la Asociación Pro-Búsqueda de Niñas y Niños Desaparecidos, específicamente en la investigación de casos de adopciones irregulares en el tiempo del conflicto armado salvadoreño. Es laica y está casada con tres hijos. Se congrega en la comunidad de la cripta de Monseñor Romero, en San Salvador.

Además, desde nuestra inserción en procesos comunitarios de construir hermandad, denunciar las injusticias y defender nuestros derechos y territorios, nos topamos con la difícil tarea de compaginar profetismo martirial con el llamado a cuidar la vida: la vida de la tierra, de nuestros hermanos y hermanas, así como la nuestra. En los últimos años han sido asesinados líderes comunitarios, catequistas, defensores ambientales. Nos faltan Juan López de Honduras; el padre Marcelo de México; Nicolasa López de Guatemala; Leonora González de Colombia; Paola Rodríguez de Brasil; y podríamos seguir con muchos nombres más. En El Salvador el encarcelamiento injusto —y sin presunción de inocencia bajo el Estado de excepción en vigor desde 2022— de defensores de derechos humanos, periodistas críticos, políticos de otros partidos es una realidad y una amenaza constante. Estamos muy preocupados por Ruth López, Alejandro Henríquez, por el pastor Josué Ángel Pérez y tantos más. Tanto en El Salvador como en todo el continente, nuestra gente más valiente, solidaria e indefensa está siendo perseguida. Nosotros mismos estamos siendo censurados, intimidados, quizás incluso amenazados.

De este doble desafío surgen varios interrogantes:

Por un lado, ¿cómo podemos hoy contagiar al mundo con la esperanza que nace de nuestras comunidades? ¿Cómo podemos superar el cinismo de nuestro tiempo?

Por otro lado, ¿cómo podemos ser una iglesia profética, creyente y martirial, sin caer en el *martirio-cratismo*, sin ser imprudentes ni jugar con la vida de nuestra gente? No queremos ser comunidades cobardes, pero tampoco “queremos más mártires”, como decía Luis Espinal. El título de este congreso nos da pistas importantes para abordar estas preguntas: primero, no perder de vista el horizonte de liberación que da sentido a nuestra tradición e historia —también a los aparentes fracasos—; segundo, tejer —con nuestros hilos finos y coloridos— una red de solidaridad y cuidado para unir y acuerparnos.

Para ello necesitamos una *espiritualidad de la resistencia*, término acuñado por Geraldina Céspedes para describir una espiritualidad “que se niega a ser cómplice de un sistema depredador y consumista, que olvida la compasión ecológica y nos empuja a explotar y a consumir egoístamente los bienes de la tierra y a las personas” (Céspedes, 2021, p. 255). Se trata de una espiritualidad comprometida con la vida, con toda la vida y la vida de todos, en resistencia con todo aquello que la subyuga, limita y destruye. Esta espiritualidad tiene el potencial de unir diferentes religiones y cosmovisiones bajo el gran denominador común de la veneración de la creación y el compromiso con su cuidado. A la vez, nos remite al centro de nuestra fe cristiana —la vida de Jesús de Nazaret—, ayudándonos a volver a nuestras raíces como comunidad de cristianos: su cruz y resurrección. Volver al Jesús histórico y a su espiritualidad nos puede dar luces para resistir desde abajo, en comunidad y con memoria peligrosa; para resistir entregando la vida al cuidado de la vida.

2. La espiritualidad de Jesús: profética y cuidadosa

Acercándonos a los evangelios desde nuestra realidad y los desafíos descritos anteriormente, identificamos dos polos de la espiritualidad de Jesús: su profetismo y su praxis de cuidado. A continuación, vamos a desglosarlos a partir de los siguientes aspectos:

- El profetismo de Jesús:
 - Resistir desde la marginalidad
 - Resistir con *memoria peligrosa*
 - Compartir la mesa con los excluidos
- La praxis de cuidado de Jesús:
 - Desvivirse por cuidar y curar

- Asumir el riesgo para su propia vida, sin poner en peligro la vida de los demás
- El testamento de Jesús: un llamado al cuidado

2.1. El profetismo de Jesús

Resistir desde la marginalidad

¿Desde dónde predica, profetiza y actúa Jesús? ¿Cuál es su lugar, su territorio, su comunidad? Pedro Trigo, en su cristología titulada «Jesús nuestro hermano», no pasa por alto —como las cristologías de otras latitudes— estas preguntas, afirmando que Jesús fue un judío marginal:

Que hubiera nacido y se hubiera criado en la periferia de un imperio, sin tener el estatuto de ciudadano, en una provincia periférica y en una aldea tan insignificante que no aparece en la Biblia hebrea, en un oficio propio de los de abajo [albañil o carpintero], en una familia de la que sus vecinos no esperaban nada especial. (...) Fue un modo de vida que él asumió como querido por su Padre para él. Le sirvió para conocer la desigualdad creciente causada por la opresión de los ciudadanos (grandes propietarios y funcionarios que vivían en Séforis y Tiberíades) y, en definitiva, de Herodes y, más en el fondo, por los pesados tributos de los romanos y del templo (Trigo, 2018, p. 16).

Su marginalidad no es accidental, sino elemento central de su discernimiento y de su misión. Como “punto de partida, más aún, matriz de todo lo que vendría después” (Trigo, 2018, p. 15), la marginalidad es el fundamento y el horizonte de su profetismo. De esta forma, su mensaje y praxis lo colocan en los márgenes del orden establecido: proclama la llegada del reino de Dios fuera de las estructuras del poder religioso y reúne a un grupo de discípulos y discípulas itinerantes, sin ningún respaldo político ni económico. Esta marginalidad culmina en su

muerte en la cruz, en las afueras de la ciudad, castigo reservado a los no ciudadanos y rebeldes (Meier, 1991).

Resistir con memoria peligrosa

Jesús se levanta a profetizar, teniendo en su memoria a Juan encarcelado y luego ejecutado. La memoria de Juan le empuja a levantarse y proclamar el reino. Jon Sobrino constata:

En Marcos y Mateo Jesús comienza su propia actividad «después de que Juan fue preso» (Mc 1,14; Mt 4,12), lo cual se puede interpretar, al menos verosímilmente, como motivación existencial de Jesús para comenzar su propia obra por lo ocurrido a Juan y no sólo como coincidencia cronológica. (Sobrino, 2000, pp. 133–134).

Durante una estancia en El Salvador el biblista Xavier Alegre se topó con una analogía llamativa: “después de que Rutilio Grande fue asesinado, monseñor Romero comenzó a predicar...” (citado en Sobrino, 2000, p. 134). Aquel hombre cauteloso, recientemente nombrado arzobispo por la presión de los sectores conservadores de su país, cambió profundamente al ver a su buen amigo asesinado junto a Manuel Solórzano y Nelson Lemus, dos campesinos que lo acompañaban. El 12 de marzo de 1977 fueron emboscados y fusilados a manos de la Guardia Nacional al servicio de la oligarquía cañera de la zona. La pastoral concienciadora y liberadora de Rutilio les había estorbado demasiado, más aún cuando algunos delegados de la palabra se empezaron a organizar en sindicatos campesinos. Frente a los tres ataúdes, Mons. Romero se convirtió en defensor de pobres y víctimas en las huellas de Rutilio, denunciando con voz profética la represión de los poderosos. El precio de su profetismo fue alto: el 24 de marzo de 1980, después de muchas amenazas, fue asesinado por un francotirador bajo las órdenes del gobierno.

Seguramente Jesús nunca olvidó el asesinato de Juan. Desde su propia tradición judía la memoria era central para su identidad y su fe. Johann Baptist Metz insiste en que la memoria está

en el centro de la fe cristiana, introduciendo el concepto de la razón anamnética que resiste contra el olvido, la impunidad y el continuum de la violencia: “Esa razón anamnética es resistente contra el olvido, también contra el olvido del olvido, que anida en toda pura historificación del pasado. La razón anamnética concibe su actitud de escucha respecto a Dios como un escuchar el silencio de los desaparecidos” (Metz, 2007, p. 221).

La voz de Dios retumba en el silencio de los desaparecidos, la presencia de Dios irrumpe en su ausencia. Es en Jesús, el desaparecido y reaparecido, donde se disuelve la dialéctica. Cuando celebramos su memoria, lo experimentamos realmente presente, y con él a todos los desaparecidos y mártires. El llamado eucarístico, “hagan eso en memoria mía” nos recuerda, una y otra vez, que ser cristiano significa hacer memoria del Jesús asesinado y de que esta memoria es peligrosa.

Tanto Mons. Romero como Jesús —también perseguido y asesinado por los poderosos— resistieron con *memoria peligrosa*. Ante la muerte cruel de sus amigos, se levantaron en su memoria retomando su profetismo hasta las últimas consecuencias. Con su vida y su muerte ambos revelan el carácter doblemente peligroso de la memoria de los mártires: es peligrosa para los poderosos porque es subversiva —denuncia el statu quo violento— y es peligrosa para los que hacemos memoria porque corremos el riesgo de terminar como nuestros mártires: perseguidos y asesinados.

Compartir la mesa con los excluidos

Otro aspecto clave de la praxis profética de Jesús es el compartir la mesa con los excluidos —los pobres, enfermos, estigmatizados—, práctica tan significativa que se convierte en un signo del reino de Dios. Donde reina Dios, los hambrientos son saciados y los despreciados dignificados, y eso se vive en comunidad y con la alegría de la fiesta. En su tiempo, Rutilio lo puso en palabras profundas del mundo campesino: “Vamos todos al banquete, a la mesa de la creación. Cada cual con su

taburete tiene un puesto y una misión". Hasta hoy estas palabras se cantan con felicidad y agradecimiento en las comunidades en El Salvador.

Vale destacar que los invitados al banquete no son puros beneficiarios del reino de Dios, sino anunciadores del reino y sujetos activos de la liberación. Además, participar en el banquete y compartir la mesa es un acto de resistencia en un mundo que divide a las mayorías empobrecidas de las élites y las excluye cada vez más. El banquete incluye a todos, es contracultural. En palabras de Elisabeth Schüssler Fiorenza:

Ninguno/a es excluido. Todas/os son invitados, tanto mujeres como hombres, las prostitutas igual que los fariseos. La parábola del gran banquete demuestra que el reino de Dios incluye a todos. Advierte que sólo aquellos que fueron invitados «los primeros» y rechazaron la invitación serán excluidos. No es la santidad de los elegidos, sino la salvación de todos, lo que constituye la visión central de Jesús (Schüssler Fiorenza, 1989, pp. 165–166).

Es importante reconocer que el universalismo salvífico del reino tiene matices. Por ser inclusivo en un mundo excluyente, el reino de Dios es, en primer lugar, buena noticia para las personas excluidas. Desde ellas —y no por encima de ellas— es para todos; convoca a formar comunidad y compartir, abandonando los propios privilegios. En la línea de Schüssler Fiorenza afirmamos que no abandonar sus privilegios significa rechazar la salvación de Dios y auto-excluirse del banquete.

2.2. La praxis de cuidado de Jesús

Para que todos sean saciados y dignificados hay que responder con profetismo y con cuidado: por un lado, toca denunciar las estructuras del pecado que empobrecen, discriminan y matan a las mayorías, por otro lado, urge cuidar y defender la vida

vulnerable que irrumpe en el camino y en la cotidianidad. En el banquete de Jesús, el cual simboliza toda su vida y praxis, ambos aspectos —profetismo y cuidado— se unen.

Antes de profundizar en la praxis de cuidado de Jesús queremos llamar la atención sobre el carácter contra-cultural de esta. En el contexto socio-cultural en que se mueve Jesús —que no está tan lejano del nuestro— los cuidados son tareas asignadas a las mujeres. Cuando Jesús cuida de los demás, entonces rompe esquemas y deconstruye roles de género. No queda duda de que, más que alguna vez, tuvo que aguantar malas miradas, burlas y críticas. Pero a pesar de ello se mantuvo fiel a su misión de cuidar la vida como opción consciente y radical.

Desvivirse por cuidar y curar

A José María Castillo no le queda duda de que “la gran preocupación de Jesús no era si la gente pecaba más o menos, sino si tenía hambre o estaba enferma” (Castillo, 2016, https://www.religiondigital.org/espana/Castillo-preocupacion-Jesus-pecaba-enferma_0_1857114331.html). Tanto el hambre como las enfermedades son realidades con que Jesús se topa en los evangelios y que son el lugar de su actuación salvífica y predicación. Ante la multitud hambrienta les ordena a sus discípulos: “¡denles de comer!” (Mc 6,37 y par); en las bienaventuranzas los hambrientos serán saciados (cf. Lc 6,21; Mt 5,6); parecen incontables la cantidad de relatos de curaciones que se repiten en los cuatro evangelios. Jesús cura a los enfermos aun cuando eso significa entrar en conflicto con la ley porque para él lo más sagrado es la vida y la salud de la gente (cf. Mc 2,27 y par). Esta conflictividad se vuelve mayor cuando se trata de mujeres: Jesús sana a la mujer encorvada en sábado (cf. Lc 13,10-13), se deja tocar por la mujer hemorroísa (cf. Mc 5,25-34), rompiendo leyes religiosas y códigos de pureza.

Para Castillo son tres las grandes preocupaciones de Jesús: la alimentación, la salud y las relaciones humanas (Castillo, 2009,

p. 13). Esta tercera preocupación muestra que el cuidado también tiene una dimensión relacional y comunitaria. Donde se sana y dignifica una persona enferma y estigmatizada, también sana su comunidad.

Inspirada en las cosmovisiones indígenas, Geraldina Céspedes subraya la dimensión comunitaria del cuidado y la fundamenta en la espiritualidad sanadora:

Es una cosmovisión que comprende que la espiritualidad implica una dimensión curativa integral y conlleva asumir una misión sanadora y reconciliadora, que implica ayudar a las personas y comunidades a rehacer su vida, a curar las heridas personales y comunitarias y restaurar la armonía con Dios, consigo misma, con la comunidad y con el cosmos (Céspedes, 2021, p. 257).

Estamos ante una espiritualidad holística que integra las múltiples dimensiones humanas —la personal y comunitaria; la terrenal y la cósmica— en un sólo acto de sanar que tiene como finalidad “fortalecer la red de la vida” (Céspedes, 2021, p. 258) que sostiene nuestras comunidades y todo el ecosistema. Aquí no estamos ante una visión romántica y ahistórica de la salvación, sino que ante una teología que une de forma coherente cuidado y profetismo. En este sentido, Céspedes precisa que se trata de curar las heridas “que la violencia patriarcal y la violencia sistémica han provocado en nuestra vida y en los ecosistemas” (Céspedes, 2021, p. 261). Sanar en comunidad y con la tierra es una denuncia fuerte del pecado que enferma, desintegra y mata.

Asumir el riesgo para su propia vida, sin poner en peligro la vida de los demás

Profetismo y cuidado son dos elementos claves de la espiritualidad jesuánica que no se pueden separar. La parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37) y su relectura por el papa Francisco en su encíclica *Fratelli tutti* (2020) nos muestran con mucha claridad lo siguiente: sería incoherente denunciar las estructuras del

pecado sin curar al *herido en el camino*; y sería miope y tibio brindarle los cuidados sin denunciar la causa de su sufrimiento y defenderlo de los ladrones. Como la historia de Jesús —y la de nuestros mártires— lo pone de manifiesto, eso lleva al conflicto e implica asumir un riesgo alto para la propia vida. Aquí nos topamos con la difícil pregunta, ¿cómo defender comunitariamente la vida sin arriesgarla a la ligera? Quizás nos resuenan los versículos de Lucas 9,24 (y par.): “Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierde su vida por mí, la salvará”. ¿Pero cómo interpretarlos ante la actual persecución de defensores ambientales y de comunidades enteras por los así llamados *proyectos de muerte*? Proponemos buscar luces en Jesús de Nazaret, en su forma de habérselas con la persecución y con la tensión entre cuidado y martirio.

Como vimos anteriormente, Jesús entra en conflicto con la ley y las autoridades porque para él la salud y la vida de las personas son lo más importante. En el evangelio de Marcos, ya al inicio del tercer capítulo —después de la curación del hombre de la mano paralizada en día sábado—, los fariseos “se confabularon con los herodianos contra él para ver cómo eliminarle” (Mc 3,6).

Jon Sobrino describe con acierto que la persecución es el clima de la vida de Jesús. “La predicación y la práctica de Jesús representaron una radical amenaza al poder religioso de su tiempo, e indirectamente a todo poder opresor” (Sobrino, 2000, p. 311). A Sobrino no le queda duda de que Jesús tuvo que ser consciente de la probabilidad de terminar asesinado. Entonces, si Jesús asumió los riesgos para su propia vida, ¿qué sintió con respecto a la vida y seguridad de sus discípulos y discípulas y de las comunidades que lo habían acogido?

Nuestra tesis es que Jesús asumió conscientemente los riesgos para su propia vida, pero sin poner en peligro la vida de los demás. Sin embargo, reconocemos que esta tesis contrasta con la imagen de un Cristo que pide sacrificios, imagen presente en muchas tradiciones religiosas; de hecho, esta imagen

corresponde a una lectura descontextualizada de algunos pasajes del Nuevo Testamento frecuentemente citados, como Juan 16,1-2 y Marcos 8,34:

- “Les he dicho esto para que no se escandalicen. Les expulsarán de las sinagogas. E incluso llegará la hora en que todo el que les mate piense que da culto a Dios” (Jn 16,1-2).
- “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame” (Mc 8,34).

Al parecer, nos encontramos ante un Jesús que envía a sus discípulos a soportar persecución y a sacrificar sus vidas por un bien mayor. Pero una lectura histórico-crítica y sensible hace caer en la cuenta de que estos textos están escritos desde la perspectiva *pos-pascual*, y desde un contexto de persecución de los cristianos. Más que una cita textual del Jesús histórico, estos fragmentos son una interpretación retrospectiva de las experiencias sufridas para dotarlas de sentido y colocarlas ante un horizonte de esperanza y resurrección. Así, el texto de Juan 16,1-2 da una mirada retrospectiva sobre la expulsión de los cristianos de la sinagoga y las fatales consecuencias religiosas, sociales y económicas para la comunidad. En cierto modo, es una forma de superar el trauma, contraponiendo el “propio no al no de la sinagoga a Jesús Mesías” (Küng, 2006, p. 104). Estamos ante la respuesta creyente de la comunidad de Juan a la persecución sufrida ante un horizonte de fe en el Resucitado que ha “venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10, 10b).

En cuanto al texto de Marcos 8,34, el análisis de Jon Sobrino nos puede ayudar a superar las lecturas bíblicas sacrificialistas y transitar hacia interpretaciones volcadas hacia la vida y el cuidado. En 1991 publicó un artículo titulado *El seguimiento de Jesús pobres y humilde. Cómo bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, ciertamente en alusión a Mc 8,34. Con esta reformulación logra desplazar el énfasis de la autonegación al *bajar*

de la cruz a los pobres y víctimas para liberarlos de su sufrimiento. De esta forma conecta el seguimiento de Jesús con una praxis de resurrección en la historia. Por otra parte, hay que reconocer también que para Sobrino la defensa de los pobres, la profecía, la persecución —en resumen, el martirio— “no son sólo realidades importantes, sino realidades centrales en Jesús y en su seguimiento actual” (Sobrino, 1991, p. 303). Esta convicción nace de la contemplación de la vida de un Mons. Romero y un Ignacio Ellacuría, por cuyos testimonios se siente interpelado existencialmente. Pero su profundo respeto por los mártires no le lleva a glorificar el sufrimiento, al contrario, dolido por estas muertes, no se cansa de repetir que la cruz —tanto la de Jesús como la de los mártires— es escándalo:

Nunca hay que olvidar que “la cruz en sí misma es escándalo para la razón”, especialmente “por lo que tiene de muerte injustamente infligida al justo y al inocente”. Y este escándalo teológico y ético de la muerte injusta de Jesús no se debe suavizar ni disolver precipitadamente con la solución de la resurrección (Sobrino, 2000, pp. 391-392). Lo que vale para el Crucificado, también vale para los crucificados de la historia. No nos debemos acostumbrar al sufrimiento inocente, no debemos justificarlo como inevitable, como daño colateral de un bien mayor o como querido por Dios para nuestra salvación. La cruz es la máxima expresión del escándalo y lo sigue siendo incluso después de la resurrección. La praxis de la resurrección brota de la indignación ante el sufrimiento inocente y busca bajar a los crucificados de la cruz.

Por ende, ni el dolorismo ni la glorificación de la muerte heroica al estilo militar están compatibles con el seguimiento de Jesús y la fe en su muerte redentora. Jesús asume la cruz no por masoquismo, sino para frenar la fuerza negativa del pecado (Sobrino, 2000, pp. 371-372) y evitar que otros sean destruidos por ella. En este sentido, su muerte redentora apunta al *Nunca-más* de la cruz: ¡qué no haya más detenciones, torturas y asesinatos de víctimas inocentes como lo fue Jesús, como lo fueron también Mons. Romero, Berta Cáceres y tantos otros y otras!

El testamento de Jesús: un llamado al cuidado

¿Qué legado nos queda después de la muerte de Jesús? Permanecen la memoria agradecida y peligrosa, la mesa compartida, y la esperanza de que, al final, el amor es más fuerte que la muerte. Jesús vive y está presente donde ponemos a producir su profetismo y su praxis de cuidado: “porque tuve hambre y me dieron de comer; tuve sed y me dieron de beber; era forastero y me acogieron; estaba desnudo y me vistieron; enfermo y me visitaron; en la cárcel y acudieron a mí” (Mt 25, 35-36).

En los relatos de la pasión encontramos pasajes significativos donde Jesús llama a sus discípulos y discípulas al cuidado. En la cena de despedida Jesús convoca a su comunidad a compartir el pan “en recuerdo mío” (Lc 22, 19), “hasta que venga” (1 Cor 11,26). Ante la expectativa escatológica inminente del reino de Dios compartida por el mismo Jesús, podemos encontrar, entre líneas, el llamado del maestro a su comunidad a cuidarse y quedarse con vida para que él pueda volver con ellos. Pero también más allá de esta perspectiva escatológica inminente, podemos afirmar, a partir de la forma literaria de testamento, que estos textos “expresan la voluntad de la persona que se despide de asegurar la continuidad de su vida y, en lo posible, la pervivencia de su persona entre los suyos” (Aguirre, 2009, p. 21). El deseo de Jesús de seguir vivo en su comunidad presupone de que se preocupa por que los suyos sigan viviendo y estén bien.

En otro momento de la pasión se invierten los papeles y nos encontramos con un Jesús que pide ser acompañado, cuidado y consolado por sus amigos. En la noche antes de su detención y pasión les dice: “Mi alma está triste hasta el punto de morir; quédense aquí y velen conmigo” (Mt 26,38 y par.). Vale enfatizar que no estamos ante un héroe que presume de su coraje y firmeza inquebrantables y que glorifica su inminente sacrificio de sangre. Tampoco estamos ante un comandante que exige dureza, obediencia y sacrificios a sus súbditos. Al contrario, Jesús se muestra vulnerable, angustiado y necesitado de

cuidado. Se sale por completo de los patrones de género de su cultura y derrumba jerarquías, tejiendo una comunidad de consuelo mutuo y acompañamiento solidario.

En el momento culminante de la pasión, el evangelio de Juan nos presenta a un Jesús colgado en la cruz que, con sus últimas palabras, expresa una preocupación profunda por su discípulo amado y su madre:

“Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: ‘Mujer, ahí tienes a tu hijo’. Luego dice al discípulo: ‘Ahí tienes a tu madre’. Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa” (Jn 19, 26-27).

Aquí destaca el **dinamismo mutuo del cuidado**: ser cuidado por otros implica cuidar; cuidar de otros implica dejarse cuidar. Consideramos que eso cobra especial relevancia cuando se trata de la relación entre hombres y mujeres, ya que estas están culturalmente acostumbradas a cuidar a otros sin cuidarse a sí mismas. Aquí Jesús pone un correctivo e inspira relaciones realmente fraterno-sororales. Puntualizamos que en el evangelio de Juan las últimas palabras de Jesús —su testamento— son un llamado al cuidado. Su última voluntad es que sus seguidores y seguidoras se cuiden, acompañen y que vivan. El Jesús crucificado expresa su testamento ante una audiencia específica, ante aquellas personas que, con más fidelidad y valentía, lo habían acompañado “cuando estaba en Galilea, y (...) que habían subido con él a Jerusalén” (Mc 15, 41 y par.): a las mujeres. La mención de los nombres de las mujeres cerca de la cruz en los cuatro evangelios es un indicio fuerte de la historicidad de su presencia en la pasión. En el caso del evangelio de Juan, nos encontramos con la “madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena (Jn 19, 25)” —mujeres con identidad propia y una relación cercana con Jesús—. No nos parece casualidad que son justamente ellas que reciben de primera mano ese testamento: no solo fueron un pilar fuerte del movimiento de Jesús, también habrán sido maestras por excelencia del cuidado, tanto para sus

hermanos varones como para el mismo Jesús. Eso es lo que también nos deja entrever la narración del encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia (Mc 7,24-30): preocupada por la salud de su hija enferma, le conmueve a Jesús a curarla, enseñándole que la salvación —la vida, la salud, etc.— es para todos.

El testamento de Jesús encuentra su confirmación definitiva en la experiencia de la resurrección. Resucitándolo de la muerte, Dios mismo da la razón a Jesús, su profetismo y su praxis de cuidado más fuertes que la muerte. La presencia del Resucitado es un no rotundo a la violencia, la persecución y las muertes antes de tiempo. Nos empuja a defender y cuidar la vida al estilo de Jesús, con profetismo y cuidado.

3. Tejer resistencias en la gran red de la vida

Ante las múltiples crisis actuales y el doble desafío de la pérdida de la esperanza y la persecución de defensores y sus comunidades, nos puede ayudar volver a Jesús de Nazaret y nutrirnos de su espiritualidad. Pero, sin lugar a dudas, esto no nos será posible ni solos ni aisladamente, así como tampoco Jesús vivió su fe separado de las comunidades y de la gente. La imagen del tejido transmite con fuerza que estamos interconectados de forma múltiple con otras personas, entre comunidades, culturas y generaciones. No solo los poderes de la muerte están estrechamente conectados, también las personas y comunidades que defienden la vida lo hacen de manera entramada —con hilos finos pero fuertes—.

Desde la imagen del tejido reconocemos que la espiritualidad que puede contrarrestar a los poderes del pecado es “una espiritualidad que recree nuestra vida, que alimente nuestra sororidad, nuestra capacidad de tejer redes y crear alianzas” (Céspedes, 2021, p. 262). Una espiritualidad del tejido recrea y cuida la vida, fortalece los lazos para sostenerse los unos a los otros, y participa en la obra creadora-tejedora de Dios.

“Nos queremos vivas”, gritan nuestras hermanas —gritamos— ante la violencia machista, ante el horror de los feminicidios. “La gloria de Dios es que el pobre viva”; decía Mons. Romero. Ambas frases remiten al fundamento de nuestra fe, a la fuente de toda existencia y al último horizonte: al Dios de la vida que es nuestro padre, nuestra madre. No hay nada que valga más, ningún ideal, ninguna ideología, ningún ídolo. Por lo tanto, cuidar la vida, cuidarnos, acuerparnos es nuestra misión como iglesia, como cuerpo de Cristo en la historia (Romero, 2007, p. 48). Como Iglesia somos voz profética, nos arriesgamos, defendemos la vida sin miedo a perder títulos o privilegios; como personas y comunidades amenazadas nos queremos vivas y no podemos permitir que nos secuestren, encarcelen, desaparezcan, maten. Nos queremos vivas porque solo vivas podemos seguir defendiendo nuestros nacimientos de agua, nuestros bosques sagrados, nuestras montañas milenarias, y sólo vivas podemos dar fe del Dios de la vida, Madre y Padre.

En la contemplación de los múltiples testimonios de resistencia de nuestras comunidades y de tantas personas generosas, valientes y cuidadoras podemos vislumbrar el Abba de Jesús como Imma —“mamita Dios”—, como madre tejedora que une los hilos de nuestras vidas —del pasado y del presente— para enredarnos con su cariño, para sostenernos y cuidarnos, para encaminarnos hacia el horizonte de liberación. ¡Qué así sea!

Bibliografía

- Aguirre, R. (2009). *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*. Verbo Divino.
- Castillo, J. M. (2009). *La humanización de Dios*. Trotta.
- Castillo, J. M. (2016). *La gran preocupación de Jesús no era si la gente pecaba más o menos, sino si tenía hambre o estaba enferma*. https://www.religiondigital.org/espana/Castillo-preocupacion-Jesus-pecaba-enferma_0_1857114331.html (consultado el 13.10.2025).
- Céspedes, G. (2021). *Ecofeminismo: Teología saludable para la Tierra y sus habitantes*. PPC.
- Francisco. (2020). *Fratelli tutti*. Librería Editrice Vaticana.
- Küng, H. (2006). *El cristianismo. Esencia e historia* (4ª ed.). Trotta.
- Meier, J. P. (1991). *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus. Volume I: The roots of the problem and the person* (The Anchor Yale Bible Reference Library). Doubleday.
- Metz, J. B. (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Sal Terrae.
- Romero, O. A. (2007). *La Iglesia, cuerpo de Cristo en la historia*. En *Cartas pastorales y discursos de monseñor Óscar A. Romero*. Centro Monseñor Romero.
- Schüssler Fiorenza, E. (1989). *En memoria de ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Desclée de Brouwer.
- Sobrino, J. (1991). El seguimiento de Jesús pobre y humilde. *Revista Latinoamericana de Teología*, 8(24).

Sobrino, J. (2000). *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret* (4ª ed.). UCA Editores.

Trigo, P. (2018). *Jesús nuestro hermano. Acercamientos orgánicos y situados a Jesús de Nazaret* (3ª ed.). Sal Terrae.

Resistencias a la teología de la liberación



Pedro Trigo⁷⁵

Las resistencias, realmente macizas, no son, sobre todo, explícitas, declarativas, aunque estas siempre han estado presentes, sino que consisten, en su mayoría, en no abrirse de hecho a la propuesta de la liberación que nos propuso Jesús, tal como nos la demanda nuestra situación actual, es decir, pensar, vivir

-
- 75 Jesuita venezolano de origen español. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito y se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid). De 1964 a 1966 tuvo contacto con Mons. Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela). Es profesor ordinario de Teología en el Instituto de Teología para Religiosos asociado a la Pontificia Universidad Salesiana de Roma y Facultad de Teología de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Ha participado como experto en el Concilio Plenario Venezolano que se celebró en Caracas (2000-2005). Vive en una zona popular y acompaña a comunidades cristianas populares.

De sus últimas publicaciones mencionamos: *Jesús nuestro hermano*. Sal Terrae, Santander 2018; *Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo según el cristianismo latinoamericano*. Sal Terrae, Maliaño 2020; *El carisma ignaciano ayer y hoy*. Mensajero, Bilbao 2022; *Espiritualidad encarnada*. Sal Terrae, Maliaño 2022; *La Enseñanza Social de la Iglesia/ alternativa superadora de la situación*. ITER-Gumilla, Caracas 2022; *Los evangelios de la infancia orados*. Buena Prensa, Ciudad de México 2022.

y proponer nosotros hoy lo equivalente para nuestra situación, de lo que Jesús pensó, vivió y propuso en la suya, que es en lo que consiste su seguimiento. Y hacerlo, no como el modo de vivir la religión, considerada como uno de los ámbitos de la vida, al lado del económico, político, cultural y social; sino como lo que vivimos hasta el punto de definirnos por ese seguimiento situado en cada ámbito, que no son, obviamente, ámbitos estancos sino completamente ligados entre sí, tanto estructuralmente, como respecto de los sujetos que los configuran e invisten.

Resistencia sistemática en la institución eclesial

La mayor resistencia o, más exactamente, la resistencia más interna, está en la propia institución eclesial, que resiste porque en su mayoría no quiere aceptar la sinodalidad básica, es decir asumirse como miembros del pueblo de Dios que camina con los demás en seguimiento de Jesús, en una verdadera fraternidad, aceptando la ayuda de los demás y ayudándoles horizontalmente, y desde esa cotidianidad básica, desempeñar su ministerio. Sabiendo que lo único trascendente, porque es lo único escatológico, es la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, en Jesús de Nazaret, que nos hace hijas e hijos de su Padre Dios y hermanas y hermanos entre nosotros, una fraternidad que no excluye a nadie y que privilegia a los pobres.

Para decirlo de una manera sencilla, en el cielo no habrá ni curas ni obispos ni religiosos ni laicos ni padres ni madres de familia ni empresarios ni políticos ni intelectuales... Sólo habrá hijas e hijos de Dios y hermanas y hermanos de todos, ambas relaciones en Jesús de Nazaret, que se ha hecho nuestro Hermano hasta el punto de llevarnos realmente en su corazón. Pero, insistimos, se hizo hermano de todos naciendo en una familia pobre y cuando salió a la misión no teniendo dónde reclinar la cabeza. Ser todos hermanas y hermanos y portarnos como tales está totalmente excluido del orden establecido,

tanto en la sociedad como en la Iglesia, más todavía cuando esa fraternidad, que consiste, no en un mero sentimiento sino en relaciones concretas, se da desde ser hermanas y hermanos de los pobres, como lo hizo Jesús.

Una gran parte de la institución eclesiástica se identifica, de hecho, lo teorice así o no, con su papel de presbítero, de obispo o de religioso(a). Un papel que ellos entienden como sagrado, conferido por la institución eclesiástica, y que tiene unas ciertas líneas, pero que se tiene que concretar según en el puesto que le toca. Desde ese puesto tiene que coordinar y dirigir a los fieles y en definitiva él es el responsable: relaciones verticales. Y su tarea ya está definida desde hace siglos: proponer, hacer que se observe e iniciar a una doctrina, a unos preceptos y a unos ritos. No hay nada más que pensar, decir ni hacer.

Eso de que las personas vivan como hijas e hijos de Dios y hermanas y hermanos en Jesús de Nazaret en cada uno de los ámbitos de la vida: como individuos, en la familia, en el trabajo en la vida social y política, y asociarse en comunidades y organizaciones, siempre fraternas y privilegiando a los pobres, para que ese modo de relacionarse transforme la cotidianidad en los distintos ámbitos de la vida y las estructuras e instituciones en que se desarrolla, eso, para ellos, excede las competencias de la Iglesia y es meterse en lo que no le toca y por tanto meterse injustificadamente en problemas que enfrentan a la Iglesia con otros actores de la sociedad. Por tanto, debe ser rechazado.

Pero como, para ellos, no sirve de nada discutir, porque para ellos nosotros estamos aferrados a una ideología, hay que seguir en lo de uno, que es lo que se ha hecho inmemorialmente, hasta que esa pretendida novedad se disuelva por sí sola.

El problema de base es no querer pasar de las doctrinas, los preceptos y los ritos al seguimiento de Jesús de Nazaret, que consiste en hacer, en nuestra situación, lo equivalente a lo que Jesús hizo en la suya. Para ello, necesitamos conocer lo que Jesús hizo en su contexto, algo que solo es posible

explícitamente desde la lectura orante de los evangelios; y conocer también nuestra propia situación como Jesús conoció la suya: situándose desde dentro y desde abajo, en lo que llamamos encarnación kenótica.

La resistencia de fondo es pasar de doctrinas, preceptos y ritos, que yo puedo poseer y transmitir, a la escucha permanente de lo que Jesús haría en mi situación, que en eso consiste seguirlo, que es lo que nos hace cristianos. La resistencia es pasar de ser maestro a ser discípulo; de ser el representante autorizado y hasta cierto punto autónomo de una institución, a ser siempre y en el fondo oyente de la Palabra⁷⁶ y ejercer mi ministerio desde esa escucha compartida con mis condiscípulos. La resistencia es a pasar de obrar desde mí, aunque como representante autorizado de la Iglesia y en el fondo de Jesús, a ser siempre seguidor de Jesús de Nazaret y condiscípulo. Y, no menos, la resistencia a pasar de vivir desde mi puesto en la institución eclesiástica a vivir en la sociedad y el tiempo que me toca vivir, vivir, pues, desde dentro, solidariamente, y desde abajo.

Esta resistencia no se da sólo en miembros de la institución eclesiástica, sino también y por las mismas razones en laicos clericalizados, para los que vivir el cristianismo que han vivido desde niños es parte indeclinable de su identidad, que, de hecho, han absolutizado e incluso sacralizado. Por eso desechan activamente cualquier otra manera de vivirlo, sobre todo si supone, no el cambio en alguna doctrina o práctica o rito sino, la relativización de todo eso para vivir referidos a una relación que tiene siempre que renovarse, porque el seguimiento de Jesús se da siempre en la historia, que es abierta y busca abrirla siempre para que exprese, hasta donde sea posible, la fraternidad de las hijas e hijos de Dios, que él nos alcanzó.

Para poner dos ejemplos altamente sintomáticos de la necesidad de complementar y relativizar las doctrinas y devociones,

76 Rahner, K. (1967). *Oyente de la palabra*. Herder. El texto original es de 1963.

tomemos el ejemplo del Credo y el rosario: en el Credo se pasa de “nació de santa María virgen” a “padeció bajo el poder de Poncio Pilato” y en el rosario se pasa de los misterios gozosos a los dolorosos. En ambos casos se omite la vida de Jesús, que es precisamente lo medular en lo que creemos y lo que nos da devoción y lo que tenemos que seguir, en lo que consiste ser cristianos.

¿Por qué esa resistencia a alimentarnos diariamente de la lectura orante personal y comunitaria de los santos evangelios de manera que ellos dirijan efectivamente nuestras vidas?

Por su carácter contracultural. Porque ellos muestran lo que hubo de afinidad entre Jesús y las masas desamparadas y gente de bien, insatisfecha con la observancia de la ley y el culto, y el rechazo de los maestros de la ley y sobre todo la aristocracia sacerdotal, que lo entregaron a Pilato para que lo quitara del medio de la manera más cruel y afrentosa para que así se volviese al orden establecido que Jesús había puesto patas arriba con su propuesta y su vida, realmente trascendentes y supremamente humanizadoras.

Resistencia de pretendidos seguidores de la teología de la liberación

Hay que reconocer que también una parte de los que dijeron que seguían la teología de la liberación lo que hicieron fue sustituir unas doctrinas, preceptos y ritos por otros, muy impregnados por las doctrinas, las pretensiones y las prácticas de la izquierda; pero obviaron esa escucha permanente de los evangelios y en definitiva el seguimiento situado de Jesús de Nazaret.

La teología de la liberación fue la motivación teológica para justificar dedicarse a una determinada manera de hacer política. Se tomó como ejemplo la revolución cubana y se propuso

hacer lo equivalente, con esa inspiración cristiana, que contenía algunas peculiaridades que no se podían obviar.

El problema de fondo, además de la ideologización, consiste en la pretensión de vencer al mal que se impone, con una fuerza superior, aunque sea positiva. La alternativa superadora consiste en multiplicar los sujetos humanos consistentes y desde ellos conformar grupos, comunidades y asociaciones que, relacionándose, lleguen a configurar un cuerpo social que, de hecho, tenga vida propia y que llegue a sustituir a ese gobierno que se impone antidemocráticamente y relativizar a los grupos empresariales en los que se apoya.

Una resistencia ideológica, pero de una manera imperceptible para el sujeto, se dio al confundir la mera carencia como punto de partida de un proceso, con la pobreza, y verla como una injusticia en una situación que tenía como para que todos vivieran dignamente. Eso me pasó a mí, que confundí el estado de carencia de todo que tenían los campesinos recién emigrados a la ciudad desde comienzos de los sesenta y que se asentaban en zonas despobladas que transformaban en barrios, con un estado de pobreza, sin percibir que pobre no es el que no tiene sino el que no tiene cómo tener, y ellos sí tenían cómo tener porque en la ciudad había demanda de trabajo cualificado y el Estado tenía un instituto, el INCE⁷⁷, que capacitaba adecuadamente y ellos habían venido a eso moderno y progresar. Fue cuestión de tiempo y de un tiempo relativamente breve el que superaran las carencias. La injusticia sí se fue dando cada vez más a medida que avanzaban los ochenta; pero hasta entonces dominaba la justicia y la solidaridad, tanto a nivel estructural como en las personas, tanto en los trabajadores, como en los empresarios, como en los políticos.

Creo que esa confusión no se dio sólo en Venezuela.

77 Esas siglas significaban en los años sesenta y siguientes: Instituto Nacional de Cooperación Educativa.

Resistencia al Vaticano II y a su versión latinoamericana

La asignatura pendiente en nuestra Iglesia, que es el contenido fundamental del Concilio Vaticano II, del que la teología de la liberación pretende ser su concreción latinoamericana, es que el centro del misterio cristiano es el evangelio de Jesús de Nazaret y que el pueblo de Dios, todo él, es el portador de ese misterio y que las distintas vocaciones son internas a ese pueblo y para colaborar a que sea seguidor de Jesús con más integralidad y eficacia. Por eso, el capítulo primero del documento sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*) es el misterio cristiano; el segundo, el pueblo de Dios que es, todo él, el sujeto portador de este misterio; y los capítulos tercero, cuarto y sexto son respectivamente, la jerarquía, el laicado y la vida religiosa, que están al servicio del pueblo de Dios, formando parte, obviamente de él, para que sea efectivamente portador de ese misterio y lo difunda por todo el mundo, ya que en el designio de Dios, todos los seres humanos están llamados a constituirse, en Jesús de Nazaret, en hijas e hijos suyos y hermanas y hermanos de todos, sin excluir a nadie y desde el privilegio de los pobres. Por eso el capítulo quinto es "la universal vocación a la santidad en la Iglesia".

Esa es la razón por la que el sínodo de la sinodalidad, que textualmente significa caminar juntos, no sólo entre nosotros como cristianos, sino con los demás seres humanos, no ha calado y por eso es tan conveniente que se le dé un plazo mayor para que llegue a plantearse y a ponerse efectivamente en marcha en toda nuestra Iglesia ese caminar juntos en seguimiento situado de Jesús para hacer de la humanidad la familia de las hijas e hijos de Dios y por tanto de hermanas y hermanos entre sí. La resistencia es tan maciza que no dudo en decir que la mayoría de los bautizados no se ha enterado realmente de esa propuesta: nadie se la ha propuesto de modo realista y consistente y menos haciendo ver lo que está en juego: que es, nada menos que ser hermanos en Jesús de Nazaret y por

tanto privilegiando a los pobres, que son sus hermanos predilectos, en lo que consiste, repito, ser cristianos.

Resistencia de los que diseñan para su provecho este orden establecido

Esta resistencia a vivir la fraternidad de las hijas e hijos de Dios y a vivirla en cada ámbito, de manera que las comunidades, las asociaciones y progresivamente la sociedad entera exprese esa fraternidad proviene, sobre todo, de los que diseñan y controlan este orden establecido, que hace lo posible porque cada quien se considere un individuo sin vínculos obligantes, que se traza su propia vida.

El objetivo de las grandes corporaciones y financistas es llegar a convertirlo, en realidad a degradarlo, en un adicto a sus productos y al horizonte que todos ellos configuran con la publicidad, que ellos diseñan y controlan. Si se deja configurar por ese horizonte, se convierte en un individuo, que cree que obra con libertad porque elige, sin percatarse de que ninguna de las alternativas que le son presentadas, es él el que las crea, ni solo ni asociado, sino el que las consume, pagando su precio, aunque algunas las produzca él como asalariado, pero también tiene que comprarlas.

Por eso la resistencia de fondo a que las personas se definan por relaciones de entrega de sí horizontal, gratuita y abierta, tanto por recibir esa entrega, que es lo que sucede primero en cada vida, como por entregarse uno a sí mismo y constituir así comunidades y asociaciones que expresen situadamente esa entrega y así relativicen drásticamente a las mercancías, que pertenecen al ámbito relativo de lo útil y no al absoluto de lo valioso.

La resistencia frente al posthumanismo

Esta resistencia va hoy mucho más a fondo porque ya no se absolutiza al individuo, tal como existe, es decir al individuo humano. La propuesta, que ya está en marcha, aunque todavía es minoritaria, es que lo único absoluto es nuestro entendimiento y nuestra voluntad, es decir, lo que queramos y podamos hacer a partir de lo que somos actualmente, considerado sólo como materia prima para lo que queramos y podamos.

Es claro que los sujetos de esta propuesta no somos todos los seres humanos; sólo son los científicos y técnicos y los que los financian. En esta propuesta Jesús de Nazaret es alguien del pasado que va a ser completamente superado y por tanto el cristianismo no tiene ningún sentido y tampoco más en general la religión porque quienes están embarcados en este proyecto, de hecho, actúan como dioses, aunque en realidad como lo que ellos creen que es ser Dios, que lo definen por el poder omnímodo sin ninguna restricción, lo que nada tiene que ver con el único Dios que existe.

No podemos pretender vencer a la fuerza estas resistencias

Como se ve, la resistencia a vivir como hijas e hijos de Dios en el Hijo y como hermanas y hermanos en el Hermano universal, desde el privilegio de los pobres, y no como individuos absolutos o como miembros de una institucionalidad absolutizada es sistemática y va a fondo.

Aunque nosotros no podemos actuar como la contraparte, ya que nuestra propuesta los concierne también a ellos y se la proponemos como provechosa y ventajosa para ellos y esta actitud dimana de nuestra condición de hermanas y hermanos de todos en Jesús de Nazaret, el Hermano universal.

Una fraternidad, que se da desde el privilegio de los pobres, porque Dios los privilegia porque su amor se expresa como

misericordia, y Jesús fue uno de ellos, porque sólo desde abajo se puede llegar a todos. Por eso nació pobre (Lc 2,24; cf. Lv 12,8) y cuando inició su ministerio no tuvo dónde reclinar la cabeza (Lc 9,58).

Resistencias internas

Como se ve, la resistencia es pluridimensional: tiene que ver tanto con una institución eclesial absolutizada y unos laicos clericalizados, como con una sociedad, mejor una estructura social piramidal, absolutizada y hoy, sobre todo, con la propuesta de considerar a los seres humanos como mera materia prima para lo que queramos y podamos hacer con ellos.

Hay que decir que estas resistencias también se dan en nosotros, que no somos extraterrestres, sino que hemos nacido y crecido en esta sociedad y en esta Iglesia, y que recibimos su toma de posición en múltiples mensajes y en todos los ámbitos.

Sólo en cuanto nos constituyamos en sujetos y nos relacionemos con otros desde lo más genuino de nosotros mismos, que consiste en nuestra condición de hijas e hijos en el Hijo y hermanas y hermanos en el Hermano universal, unas relaciones desde lo más genuino de nosotros, y desde esas relaciones trascendentes vivamos en comunidades y asociaciones que las expresen, podremos desechar lo que el orden establecido nos mete o, mejor, intenta meternos, por todos los poros. Así pues, sólo cuando lo que hagamos y lo que nos afecte en esas relaciones alternativas lleve la voz cantante en nuestras vidas, podremos superar las resistencias ambientales y vivir desde esas relaciones trascendentes, que tienen su quicio en la fraternidad de Jesús y que por eso se dan desde el privilegio de los pobres, relaciones que la teología de la liberación se propone sistematizar y expandir en nuestra América.



PARTE IV

Animar la esperanza

Tejiendo esperanzas desde abajo



Pablo Bonavia⁷⁸

El título de esta intervención conclusiva del congreso era inicialmente 'Animar la esperanza'. Consigna que incluía el desafío de hacerlo en medio de una coyuntura histórica que hemos calificado de *colapso ambiental y civilizatorio* de dimensiones globales. Lo que ahora pongo a consideración de ustedes quiere recoger lo que hemos compartido a lo largo de estos días, pues creo que de aquí surgen luces que nos permitirán ahondar y enriquecer la perspectiva evangélica de esta propuesta. Y lo hago a partir del muy significativo subtítulo de nuestro encuentro: '*Tejiendo esperanzas desde abajo*'.

Quiero comenzar haciendo referencia al testimonio que compartió hace algunas semanas Mercedes Clara, de Amerindia Uruguay, reflexionando acerca de la relación entre su experiencia de trabajo social y la esperanza que la anima. Nos habló de su larga amistad con Lilian, una mujer que encontró por primera vez mientras participaba de trabajos para llevar

78 Teólogo uruguayo. Presbítero de la arquidiócesis de Montevideo. Ha sido párroco en zonas suburbanas. Profesor de teología fundamental en la Facultad de Teología del Uruguay. Formó parte de la coordinación continental de Amerindia hasta el 2023.

luz a un barrio pobre de Montevideo. Su primera sorpresa fue cuando le preguntó a Lilian la edad y descubrió que era mucho menor de lo que aparentaba: luego fue percibiendo cómo en poco tiempo la salud de esta mujer se deterioraba en lo físico, lo mental y lo emocional. Lilian vive con el menor de sus dos hijos en una simple pieza sin baño por la que paga alquiler con dinero que pide prestado y la lleva a estar siempre endeudada. Este hijo, que anda con muletas porque fue baleado, sufre graves adicciones y le roba una y otra vez las pocas cosas que tiene en la casa. Fue internado 5 veces y las 5 se escapó y ahora ella no lo quiere denunciar porque sabe que le pondrían una tobillera y así lo dejarían en situación de calle. El otro hijo se encuentra preso, aunque eso la tiene contenta porque en la cárcel al menos puede estudiar y quizá terminar la escuela... Pero, lo que más le llama la atención es que Lilian, en medio de esta situación, tiene una fuerza, una resistencia y una alegría de vivir que son para esta compañera un misterio y un desafío. Al punto de que cuando Mercedes mira la realidad desde lo que vive Lilian le surgen sensaciones muy fuertes y contradictorias: por un lado, la constatación de que *'el fin del mundo no va a ser, sino que ya está siendo'* y por otro de que en medio de los dolores que conlleva esta espantosa realidad nace, al mismo tiempo, otro mundo henchido de vida entregada y compartida.

Nuestra comunidad cristiana lleva en su seno una memoria que está en la raíz de su forma de habitar el mundo y la historia. Una memoria que marcó profundamente a las primeras generaciones de seguidores de Jesús y que surge del proceso por el que las *expectativas triunfales* del mesianismo nacionalista judío se fueron transformando en algo totalmente diferente: la *esperanza pascual*. Un camino que llevó tiempo e incluyó dolorosos aprendizajes. Más aún, de alguna manera cada generación y cada uno de nosotros pasa por esta transformación y de ella nos alimentamos para encarar de forma humana y evangélica nuestros compromisos tanto personales como colectivos.

Esta esperanza surgida de la resurrección del crucificado de Nazaret no fue un proceso ni rápido ni indoloro: fue un camino comunitario que llevó tiempo, incluyó momentos de profundo desconcierto e implicó abrirse a una realidad nueva y transformadora. El Nuevo Testamento entero da testimonio de la variedad y complejidad de experiencias que dieron lugar a este proceso, pero yo quisiera hoy detenerme en una narración evangélica que lo sintetiza con singular maestría: *el relato de los discípulos de Emaús* (Lc 24, 13-35).

La crucifixión y muerte de Jesús a manos de las autoridades políticas y religiosas de Israel significaron para sus discípulos un profundo fracaso. Para decirlo en el lenguaje que hemos utilizado en este congreso, fue un *colapso de sus expectativas* en toda la línea. Las perícopas anteriores a nuestro relato dan cuenta del desconcierto vivido por la primera comunidad y la abierta incredulidad con que los apóstoles recibieron el testimonio de aquellas mujeres que, al llegar al sepulcro, encontraron a dos hombres con vestiduras resplandecientes que les dijeron que Jesús había resucitado. Inmediatamente dos de los discípulos deciden partir de Jerusalén hacia Emaús. Mientras iban de camino un desconocido —esta vez sin signos sobrenaturales— se les acerca y les pregunta de qué venían conversando. Al sentirse directamente abordados estos discípulos, entristecidos, se detienen y le manifiestan su gran frustración: ellos esperaban que Jesús, por ser un profeta poderoso en hechos y palabras, liberaría a Israel de la opresión romana, pero he aquí que luego de ser condenado y asesinado todo seguía igual.

Entonces el caminante anónimo les dice algo que va a cambiar para siempre el significado de este encuentro: cuestiona su falta de confianza en la radical novedad que trae consigo la manera de vivir y de morir de Jesús. Porque sólo acogiendo esa novedad tal como nos la proponen los profetas y la Escritura se comprende algo decisivo: que *para entrar en la gloria el mesías necesariamente tenía que padecer*. Pero ¿por qué era necesario el sufrimiento para entrar en la gloria? ¿Sería

acaso porque el sufrimiento es lo que engendra esa gloria? Los discípulos no entienden nada aún. Pero comienzan a intuir que hay algo que puede proyectar una luz nueva para superar su decepción. Por eso se animan a dar un paso más: invitan al caminante a entrar en su casa y compartir la mesa.

Estando a la mesa, el visitante toma el pan, pronuncia la oración de acción de gracias, lo parte y lo comparte. En ese momento, precisamente cuando el desconocido retoma los gestos característicos de la última cena, reconocen que es el propio Jesús quien está con ellos y vive para siempre. No son gestos que impliquen de ninguna manera una revancha contra quienes lo habían condenado: por el contrario, ellos hacen presente y ratifican un estilo de vida alternativo al sistema capaz de desencadenar sin violencia *un poder 'otro' que se abre camino desde adentro y desde abajo*, el poder del amor, capaz de cambiar la historia de opresión. Desde ese momento comienzan a entender que la necesidad del sufrimiento para entrar en la gloria no se debía a que el padecer en sí mismo fuera la causa de la victoria sino porque *la práctica de Jesús entraba abiertamente en conflicto con la manera de vivir oficialmente impuesta por el sistema*. Su gloria no era la que ofrecían los poderosos a quienes se doblegaban ante sus intereses sino la que provenía del darse a fondo perdido por la vida de los demás, empezando por los últimos porque esa era la gloria del mismo Dios.

Enseguida Jesús desaparece. ¿Por qué? Porque la resurrección no pretende reavivar la nostalgia del pasado vivido con los discípulos para desentenderse de este mundo y sus conflictos mientras miramos hacia un más allá celestial (cf. Hch 1,11). Por el contrario, es una invitación a proseguir su estilo de vida aquí y ahora, en cada nuevo momento histórico, porque en ese pro-seguimiento su Espíritu sigue vivo entre nosotros y sigue haciendo posible el surgimiento de una vida que dura para siempre.

Es importante subrayar que Jesús no partió de una idea acabada acerca de la salvación futura para deducir desde allí su práctica. El camino fue más rico y complejo. Su visión de una salvación definitiva y universal, que él llamó 'reino de Dios', se fue configurando *en y por una praxis fragmentaria* mientras "iba de un sitio a otro haciendo el bien", curando y liberando a los hombres y mujeres de las fuerzas demoníacas que los dominaban. Jesús vio en su praxis concreta de hacer el bien el *anticipo* de una salvación todavía no consumada y afirmó la validez permanente de toda praxis encaminada a hacer lo mismo, por imperfecta que sea en razón de su condicionamiento histórico.

La novedad de Jesús consistió en poner en el centro a quienes las estructuras religiosas y políticas empujaban hacia los márgenes y la insignificancia. Fue una protesta radical, en nombre de Dios, contra todas las formas de dominación de unos seres humanos sobre otros y apuntaba a una transformación de todas las relaciones para construir un mundo cada vez más solidario y fraterno. Al interior de esa 'compasión subversiva', Jesús anuncia un sentido último de la vida que trasciende con mucho lo que corrientemente se entiende por proyecto o utopía social. Se ubica en otro plano más hondo y abarcante que supone una re-creación de la historia en su globalidad que destruya todas las barreras y permita una comunión plena entre los hombres y con Dios. *Esta radicalidad de la esperanza a la que invita Jesús no permite que se confunda con un cálculo optimista ni una perspectiva triunfal.* Entre otras cosas porque la solidaridad que proclama no es solamente una solidaridad 'hacia adelante'. Es también *una solidaridad "hacia atrás" que asume la memoria de las víctimas.* No se trata de una historia de los vencedores construida sobre el sufrimiento acumulado en la historia o las injusticias que otros han debido sufrir y hoy siguen sufriendo.

Recuerdo que hace un tiempo, en el seno del Foro Social Mundial, se afirmaba que en los nuevos esfuerzos de transformación social la prioridad no debía ser *conquistar el poder estatal* sino *transformar todas las relaciones de poder*. No se debía 'aplicar' un modelo de sociedad futura previamente

concebida sino generar procesos y espacios en los que todas las relaciones de poder unidireccional fueran sustituidas por otras de reciprocidad y autoridad compartida. Práctica social más centrada en *procesos permanentes* que en eventuales *estadios finales* de transformación social.

Retomemos brevemente lo que compartía Mercedes a partir de su amistad con Lilian. En ella descubría por un lado las múltiples heridas generadas en la lucha por la vida de esta mujer y su familia en medio de una desigualdad social que crece. Pero, por otro, constataba con estupor la increíble fortaleza y alegría que mostraba su amiga a pesar de todo. Por eso hubiera sentido fuera de lugar atribuirse a priori el derecho de ser ella quien intentara, en nombre de su fe, animar la esperanza de Lilian. Más bien sentía que lo justo era precisamente lo contrario: contemplar agradecida el testimonio de esperanza que le brindaba esta mujer y leerlo a la luz de la novedad que nos regala Jesús, el crucificado por amor que vive para siempre.

La manera de vivir de Jesús, expresión de una forma de relacionarse con el Padre, con los demás y con la creación, anuncia que el Reino de Dios quiere abrirse camino entre nosotros y con nosotros. Pero lo debe hacer a contrapelo de inercias y resistencias de todo tipo. Por eso, nos invita a una *alteración* de la mirada que implica ponerse sistemáticamente en el punto de vista del *otro* con sus necesidades y aportes. Sobre todo, de ese 'otro' de la sociedad toda constituido por el mundo de los insignificantes. Esa nueva mirada se transforma en una fuente alternativa de conocimiento que nos ayuda a liberarnos de la 'viga' que atraviesa nuestros ojos (Mt 7,3-5) y nos permite ser más honrados con la realidad para descubrir el misterio de Dios que la habita. ¿Cuál es el fundamento último de esta nueva mirada? Jesús lo proclama de muchas maneras, pero lo sintetiza en el llamado 'himno de júbilo': "Te alabo Padre, Señor del cielo y de la tierra porque has *revelado* todo esto a tus pequeños y lo has *ocultado* a los sabios y prudentes. Sí Padre tú lo has querido así" (Mt 11,25).

Muchos de nosotros, tanto en los espacios cotidianos como desde el trabajo social, profesional o pastoral, mantenemos un vínculo con personas y colectivos que son víctimas de múltiples formas de discriminación. Es verdad que, de distintas maneras, buscamos hacer nuestra su causa y a veces asumimos por eso riesgos considerables. Sin embargo, un desafío clave es reconocer que en los hechos los empobrecidos llevan sobre sus espaldas el peso de una creciente desigualdad que levanta barreras cada vez más difíciles de superar. Por eso, un desafío fundamental —a contrapelo de la dinámica predominante— es generar relaciones cada vez más horizontales y abrir espacios de creciente reciprocidad en los cuales experimentemos que todos dependemos de todos y que los sectores populares tienen cosas muy importantes que enseñarnos. Entre otras, en todo lo relativo a la manera de vivir y comunicar la esperanza. Algo que no resulta fácil porque los sectores ‘integrados’ de la sociedad tendemos a sobrevalorar nuestra cultura ‘ilustrada’ y la capacidad de formalizar intelectualmente la experiencia humana y la vivencia de la fe. Perdemos de vista que, como señala el prólogo del evangelio de Juan, la luz que ilumina radicalmente es la que da el vivir la vida a fondo y que por eso quienes luchan por la vida en condiciones de gran vulnerabilidad llegan a experimentar la esperanza con especial hondura y compromiso.

En este sentido, como dice León XIV, hemos de “reconocer la necesidad de que todos nos dejemos evangelizar por los pobres y que todos reconozcamos la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos. Crecidos en la extrema precariedad, aprendiendo a sobrevivir en medio de las condiciones más difíciles, confiando en Dios con la certeza de que nadie más los toma en serio, ayudándose mutuamente en los momentos más oscuros, los pobres han aprendido muchas cosas que conservan en el misterio de su corazón” (DT 102) y pueden convertirse en “*testigos de una esperanza fuerte y fiable*” (León XIV, *Mensaje en la Jornada Mundial de los pobres* 2025, n.2).

Desde esta perspectiva descubrimos que entrar en la dinámica de la vida 'otra' que el Resucitado nos ofrece no consiste en bajar ideas de algún documento, por lúcidas que sean. Consiste, ante todo, en reconocer *dónde la trama de la vida está siendo construida y reconstruida desde abajo*, tanto a nivel de las personas como de distintos grupos urbanos, pueblos originarios, comunidades campesinas, o colectivos marginados. La tarea puede parecerse a la del zahorí, e implica poner nuestros corazones y saberes en pos de identificar la fuerza del crucificado que vive y trabaja silenciosamente al interior de esos colectivos y sus integrantes. Para sumarnos a ellos con creatividad y promover con humildad y paciencia procesos equivalentes en otros espacios en los que nos movemos habitualmente.

El desafío de tejer una esperanza que nace con y a partir de los últimos también nos invita a profundizar en nuestra práctica del 'ver – juzgar – actuar'. Este lema, que sigue siendo la fórmula sencilla para expresar una manera de discernir lo que Dios nos ofrece desde dentro de la historia, tiene como primer momento el 'ver', o sea, el análisis de la realidad. Es un punto de partida para nosotros insoslayable que busca superar el subjetivismo o la tergiversación de los procesos en los que estamos insertos. Como sabemos, para eso nos valemos de la experiencia compartida y de herramientas que nos proporcionan las ciencias de la naturaleza, del ser humano y de la sociedad en una perspectiva lo más precisa e interdisciplinar posible

Eso no significa que nuestro análisis pretenda hacerse desde un horizonte neutro. Al contrario, lo hacemos desde una mirada explícitamente marcada por el seguimiento de quien es proclamado en la Escritura como 'la piedra desechada que es ahora la piedra angular'. Mirada que quiere asumir no sólo las luchas que viven los marginados del sistema sino también la esperanza contra toda esperanza que los anima. Por eso nos parece importante que en nuestros grupos nacionales y a nivel continental de Amerindia interactuemos cada vez más intensa y horizontalmente con colectivos marginados por el sistema y conectemos con la fuerza que les permite ponerse

de pie cada vez que son derribados por sufrimientos, frustraciones y colapsos.

Mientras cantamos con ellos que *'si en comunidad pedimos que venga a nosotros tu reino sabemos que **la justicia no está pero está viniendo***' (canto 'Algo lindo' de Julián Zini).

Animar y tejer la esperanza desde abajo



Geraldina Céspedes, O.P.⁷⁹

Nuestro IV Congreso Continental de Teología, organizado por Amerindia, ha estado inspirado y guiado por la metáfora del tejido, desde la cual hemos sido invitados/as a hacer teología de la liberación como el arte de tejer juntas y juntos, acogiendo la diversidad de hilos que hemos traído al taller de la vida y de la resistencia de nuestros pueblos de América Latina y el Caribe.

Para sumarme a esta misión de seguir tejiendo, quiero aportar un hilo que ayude a animar y a avivar la llama de la esperanza desde abajo. Realmente, en este encuentro de Amerindia, en el que hemos partido de la realidad cruda y dura que atraviesan los más pobres en nuestro continente, he percibido que, por encima de todo y a pesar de todo, se transpira esperanza. Al acercarnos a cada hermano, hermana y abrazarle

79 Religiosa Misionera Dominica del Rosario, de República Dominicana. Realizó su ministerio teológico-pastoral en un área marginal de México. Doctora en teología por la Universidad Pontificia Comillas (España). Ha sido profesora en la Universidad Rafael Landívar, y en la Escuela Monseñor Gerardi. Profesora Invitada en la Universidad “José Simeon Cañas” en El Salvador. Miembro y co-fundadora del Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala y de Amerindia en este país. En la actualidad con actividades de responsabilidad en la formación de su congregación.

y conversar, hemos sentido que huele a esperanza. Nuestro perfume común es la esperanza. Al terminar este encuentro constatamos que nuestra esperanza se ha reavivado y que en medio del expolio, podemos seguir proclamando que, *"nos han robado todo, menos la esperanza"*.

1. La realidad como punto de partida

El primer día, el VER, nos hizo reafirmar que atravesamos tiempos complejos. En ese contexto tenemos que animar la esperanza desde abajo, en los de abajo y con los de abajo. Hemos de tener una mirada prospectiva para emplearnos a fondo en la tarea de ser centinelas para otear horizontes, vislumbrar alternativas y hacer un ejercicio de imaginación creativa, pues necesitamos imaginar una realidad diferente y también una iglesia diferente.

Hay que ver hacia adelante y "mirar lejos", como decía Gustavo Gutiérrez. Esa es óptica de la **prospectiva**, que es una dinámica atrevida y esperanzadora, que escarba entre la basura para descubrir y desenterrar dónde podrían estar algunas de las semillitas de lo nuevo. La visión prospectiva nos lleva a actuar en el presente para preparar el futuro, para organizar la esperanza. Es una mirada que nos pide armonizar "las luces cortas" y "las luces largas", las grandes causas y las causas pequeñas, siendo capaces de mirar con el microscopio (lo pequeño y cercano) y con el telescopio (lo grande y que está más lejos), lo local y lo global, tratando siempre de tejer lo que pasa en casa (familia, barrio, territorio) con lo que sucede fuera de casa o fuera del país.

La teología de la liberación arranca sumergiéndonos en la realidad de nuestro mundo, que, como veíamos al inicio de este congreso, atraviesa una crisis global sistémica, una policrisis, pues las crisis de nuestros pueblos son muchas y están interconectadas. Constatamos que habitamos un mundo roto y descosido con violencia, un mundo marcado por la cultura del

descarte y la crisis climática que afecta de forma más aguda a los más pobres.

Ciertamente, habitamos un mundo roto. Pero aquí hemos mostrado que somos gente que sabemos coser y sabemos tejer. Entonces, “¡quién dijo que todo está perdido!”. Hablamos de esperanza en medio de una innegable oscuridad en nuestro mundo, pero, precisamente, eso nos hace recordar que la esperanza no es otra cosa que una lucecita para andar de noche; la esperanza ha sido siempre considerada como una virtud para tiempos difíciles.

Nuestra realidad está rota por los autoritarismos, la corrupción, los fundamentalismos y el reforzamiento de distintos muros que separan y excluyen. Y he aquí que en este congreso hemos traído un símbolo humilde y revolucionario: el tejido. Y ahí ya está la esperanza, pues con ese símbolo ya empezamos a transgredir la lógica del sistema y apelamos a otros símbolos, a otros lenguajes, a otras “benditas mezclas”, a otras metáforas, como lo supo hacer el poeta y profeta Jesús de Nazaret con sus parábolas que brotaban de la contemplación de símbolos y personas marginales.

2. Volver a Jesús, volver a los pobres

Para soplar las brasas de la esperanza no hay otro camino que volver a Jesús de Nazaret y volver a los pobres. Ahí se juega todo y este constituye el meollo irrenunciable de la teología de la liberación. Aunque a veces lo queremos dar por sentado, la verdad es que es urgente recuperar a Jesús. Es algo en lo que casi todas las intervenciones han insistido, desde las primeras hasta la última hecha por Teresa Denger. Estoy convencida de que, en los temas más candentes y polémicos dentro de la Iglesia, lo que hay de fondo es la falta de sintonía con el proyecto de Jesús. Pensemos, por ejemplo, en el tema de la inclusión plena de las mujeres en todos los ámbitos de la vida eclesial y en los procesos de toma de decisión. Por eso me

atrevería a decir que nuestra Iglesia no tiene problema con las mujeres, sino que fundamentalmente tiene un gran problema con el Jesús de los Evangelios.

No hay esperanza de renovación y de cambio en nuestra Iglesia, en nuestra teología y nuestra pastoral sin una vuelta a Jesús y a los pobres. Como nos dijo Aquino Júnior en este congreso: *"La tragedia del cristianismo es alejarse de Jesús"*. En la historia de la Iglesia, la mayoría de los movimientos de renovación se han caracterizado por colocar el foco en una vuelta a Jesús y una vuelta a los pobres como dos cuestiones inseparables, porque no hay una vuelta auténtica a Jesús que no nos lleve a una vuelta a la opción por los pobres.

Pero, ¿a qué Jesús hay que volver? No al Jesús domesticado, descafeinado, el de los dogmas y los ropajes, al Jesús que ha sido cooptado por el sistema socio-político y religioso. Hay que volver al Jesús histórico, que es un profeta incómodo y peligroso, que anuncia el reino de Dios como una subversión del orden establecido. El Jesús de los evangelios es un Jesús situado que toma postura ante la realidad.

Me refiero a una recuperación de Jesús de Nazaret, que es Alguien que en los evangelios aparece claramente como alguien **contracultural y antisistema** y en toda circunstancia se muestra como un Jesús **radicalmente incluyente**. La vuelta a ese Jesús es crucial para seguir haciendo teología liberadora como un oficio artesanal antisistémico y para poder tejer la sinodalidad.

Dado que a lo largo del desarrollo de este congreso teológico también ha aflorado con fuerza la cuestión de la **imagen de Dios**, quiero conectar esa intuición con el camino de la esperanza y con la vuelta a Jesús, pues el camino para sanar y cambiar nuestras imágenes de Dios pasa por Jesús de Nazaret. Si volvemos seriamente a ese Jesús, caerán muchas de las imágenes distorsionadas y alienantes de Dios; esas imágenes que hemos normalizado e internalizado y que son con las que nos manejamos tanto para andar por casa como para nuestras

decisiones socio-políticas y económicas. La clave de una transformación de nuestras imágenes de Dios está en volver a Jesús, porque Él ha venido a esta tierra y a esta humanidad a traernos muchas cosas preciosas, pero el regalo más grande que Jesús ha traído a este mundo ha sido mostrarnos una nueva imagen de Dios.

3. La sinodalidad como una espiritualidad de la inclusión

En un mundo de exclusiones y divisiones, la espiritualidad sinodal nos ha de reafirmar en la búsqueda de un mundo y una Iglesia donde todas y todos quepamos, donde quepan otras visiones, otras formas de ver la vida, *"un mundo donde quepan otros mundos"*, como dicen los zapatistas de Chiapas. Hay que hacer realidad la afirmación del Consejo de Mujeres Católicas (Catholic Women Council), del cual formo parte: *"todas las voces cuentan"* o el provocativo lema del movimiento llamado La Revuelta de las Mujeres en la Iglesia: *"hasta que la igualdad se haga costumbre también en la Iglesia"*.

No hay sinodalidad sin esta espiritualidad de la inclusión plena de las mujeres y de otros sujetos que también son excluidos por su procedencia o su pertenencia étnica, por su edad, por su identidad sexual, por su "discapacidad", etc. En el caso de la situación vivida por las mujeres, hay que decir que es la cuestión que se está convirtiendo hoy en la piedra de toque del proceso sinodal, pues es en la inclusión plena de las mujeres donde se puede verificar la credibilidad y la viabilidad del sueño sinodal. Esto fue algo que Amerindia puso sobre la mesa cuando plantó *"La tienda de la sinodalidad"* en Roma durante el Sínodo sobre Sinodalidad.

Pero la sinodalidad ha de ir más allá de lo eclesial e incluso de nosotros los humanos. Su apuesta incluyente ha de alcanzar a todos los vivientes; nos urge al cuidado no solo de la comunidad humana, sino de toda la comunidad de la vida. La

sinodalidad es una forma de estar en la Iglesia y de estar en el mundo. Pero, en un sentido más amplio y desde la perspectiva de la ecología integral de Laudato Si' y el Sínodo de la Amazonía, ha de ser sobre todo una nueva manera de habitar la Casa Común.

Tenemos que ir más allá de lo eclesial y plantearnos la práctica de una sinodalidad cósmica (o una ecosinodalidad, como nos decía Birgit Weiler en su conferencia). Esa sinodalidad cósmica implica superar el antropocentrismo-androcentrismo, el dualismo y la separación entre el ser humano y la naturaleza. Nuestra visión de familia, de prójimo, de parentesco ha de trascender lo humano para incluir a todas las criaturas que habitamos la Casa Común, desde una ecoespiritualidad que bebe de la sabiduría ancestral de los pueblos originarios y que nos lleva al reconocimiento humilde de que el ser humano no ha tejido la trama de la vida: somos simplemente uno de sus hilos.

La sinodalidad cósmica implica una dinámica de escucha activa y atenta, que se ha de extender a todas las criaturas de la Casa Común, porque ellas tienen una palabra que decirnos y una lección diaria que enseñarnos. No podemos llegar a ser personas sabias, armonizadas y sinodales si no somos capaces de escuchar a la naturaleza y de sentarnos a sus pies como sus discípulas y como aprendices.

4. Una espiritualidad desde la territorialidad y la corporalidad

El territorio se ha convertido en una categoría política de honda densidad, como una demanda crucial de las luchas de los pueblos por salvaguardar sus espacios simbólicos, socio-culturales y la Casa Común, en medio de múltiples experiencias de depredación, explotación y despojo de los territorios. En los territorios concretos (donde habita la gente, las plantas, los ríos, los animales, los microorganismos), es donde se manifiesta con más fuerza la perversidad del sistema, que, en aras de

obtener más y más ganancias, es capaz de destruir y de interrumpir lo más sagrado: el flujo de la vida. Esta visión mercantilista y patriarcal del territorio-tierra y del territorio-cuerpo es lo que está a la raíz de todas las violencias y formas de destrucción de los cuerpos de las mujeres y del cuerpo de la tierra.

En este sentido, la perspectiva ecofeminista es una de las propuestas de esperanza, pues nos ofrece algunas claves para interpretar el cuerpo como territorio y el territorio como cuerpo, al descubrir la interconexión y la interdependencia que existe entre la experiencia corporal y la experiencia territorial. El cuerpo, entendido como un territorio, es el espacio físico y emocional donde se viven las relaciones de poder, las violencias y los mismos despojos que se experimentan también en el territorio. Pero también, es en el territorio, como una realidad viva, donde se manifiestan las sensaciones, emociones y experiencias corporales de quienes lo habitan. Los hilos de esperanza y las experiencias de liberación se experimentan y se hacen carne en el cuerpo y en los territorios.

Cuando los movimientos (especialmente de mujeres) reivindican el territorio, trascienden la visión hegemónica de lo geográfico o biofísico para incluir los espacios simbólicos, sociales, ecológicos, corporales y culturales. Pero lo más llamativo es cómo abogan por la recuperación indisociable del territorio-cuerpo y el territorio tierra, porque, como señalan las feministas comunitarias de Guatemala, no es posible una defensa de territorio que no vaya de la mano con la recuperación de los cuerpos.

Para animar y organizar la esperanza, hay que redescubrir el cuerpo como la experiencia primera y el espacio primordial en el que se experimenta la opresión o la liberación, la violencia o la paz, la infelicidad o la felicidad. El cuerpo es el primer territorio a defender y cuidar ante un sistema que se desentiende del cuidado de los cuerpos y los territorios de los más pobres y que, a través del expolio, la explotación y la colonización, los utiliza solo para aumentar sus beneficios económicos.

Hemos descubierto que el carácter patriarcal y economicista del modelo hegemónico de desarrollo, ha conducido a dos situaciones trágicas para los cuerpos y para los territorios: 1) la sobreexplotación de la tierra; 2) la mercantilización de la sexualidad femenina, cuya expresión más degradante hoy día lo constituye el fenómeno de la trata de personas, mayoritariamente de mujeres y niñas.

Pero, un signo de esperanza, es que son cada vez más las redes e iniciativas que surgen para dar respuesta profética al sistema depredador del cuerpo de la tierra y el cuerpo de las mujeres desde una espiritualidad de acuerpamiento, que va más allá de quienes aún estamos en este mundo, pues es una experiencia espiritual en la que nos sentimos en acuerpamiento con nuestros ancestros, con los mártires de ayer y con los de hoy, especialmente con los nuevos mártires de estos tiempos que están siendo fundamentalmente los y las mártires socio-ambientales.

5. Somos centinelas de una esperanza comunitaria

La esperanza es una forma de estar en este mundo en estado de terquedad y apertura a lo nuevo. Así, la esperanza va en una línea diferente a la moda del pensamiento positivo y de la "psicología positiva", que puede ser interesante, pero tiende a desligarse del sufrimiento y de lo comunitario, ocupándose más bien de la búsqueda del bienestar, la dicha y la filosofía de la abundancia individual. Nuestra perspectiva de esperanza se sitúa quizá en el horizonte realista y comunitario de lo que sostiene el filósofo coreano Byung Chul Han cuando sostiene que, *"a diferencia del pensamiento positivo, la esperanza no le da la espalda a las negatividades de la vida. Las tiene presentes. Además, no aísla a las personas, sino que las vincula y reconcilia. El sujeto de la esperanza es un nosotros"*⁸⁰.

80 Han B. C. (2024). *El espíritu de la esperanza*. Herder. p. 22.

Quiero afirmar que el simple hecho de nuestra presencia aquí en este congreso es un acto de resistencia para no dejarnos robar la esperanza, como nos insistía el papa Francisco (EG 86). En estos días aquí en Lima hemos hecho memoria, a un año de su partida, de que nuestro querido Gustavo Gutiérrez fue un ser humano que vivió en un estado de esperanza. Él fue capaz de descubrir signos de esperanza en medio de realidades de muerte y tanto en su praxis como en su quehacer teológico destacó por ser constantemente un verdadero animador de la esperanza. En Gustavo Gutiérrez y en ese elenco de hermanos y hermanas que han ido tejiendo la tradición teológica de América Latina y el Caribe, encontramos los elementos innegociables de cualquier quehacer teológico liberador y encontramos la inspiración para seguir siendo centinelas de la esperanza para nuestros pueblos.

Pero para animar la esperanza y para poder cuidar su llama en medio de un sistema que constantemente quiere apagarla, necesitamos ejercitar nuestra creatividad y unirnos para algunas pequeñas prácticas que cotidianamente nos pueden ayudar a mantener la esperanza y animarla en nuestras comunidades. ¿Cuáles serían algunas buenas prácticas que nos ayudarían a cuidar la esperanza? Algunas, a modo de ejemplo:

5.1. Exponerse a los lugares por donde pasa la esperanza

El papa Francisco nos dice: “la esperanza es una virtud de los pequeños. Los grandes y los poderosos no saben lo que es la esperanza”. Hay que colocarse donde se colocó Jesús: el lugar del pobre, de los descartados. Allí aprendemos qué significa vivir con esperanzas concretas y pequeñas y cómo, en medio del dolor y la injusticia, es posible vivir con una sonrisa, con buen humor y gratitud, que son clave para sobrellevar con sabiduría las frustraciones y para asumir los imprevistos de cada día y los golpes que nos asesta el sistema.

5.2. Detectar y comunicar buenas noticias

En los medios de comunicación, los pobres sólo aparecen cuando hay desgracias, cuando hay algo negativo en sus vidas. Apenas se habla de las capacidades, el potencial y la bondad de la gente más sencilla. Por eso tenemos que ser difusoras y amplificadoras de las buenas noticias que acontecen entre la gente más sufrienda y más pobre. Hay que auscultar buenas noticias en nuestro entorno y a través de los modernos medios de comunicación. Todos los días hay alguna buena noticia a nuestro alrededor. Hay que crear el buen hábito de buscarla y comunicarla.

5.3. Cultivar el asombro

La esperanza va ligada a nuestra capacidad de asombro. En medio del abandono, la crisis socio-ecológica, las carencias económicas y afectivas, la desintegración, los atropellos, los sufrimientos, la guerra... cada día somos sorprendidos y sorprendidas por pequeños hechos y situaciones que nos despiertan la capacidad de asombro. ¿Somos capaces de sorprender con gestos y acciones de bondad, compasión y cuidado de la gente, las plantas, los ríos, los animales y toda la Madre Tierra?

5.4. Revitalizar la espiritualidad liberadora

Ante tantas espiritualidades, ritos y oraciones abstractas y “enlatadas”, urge tomarnos en serio la invitación de Gustavo a “beber en su propio pozo” y también la invitación de otras teólogas que nos invitan a atrevernos a beber de otras fuentes de espiritualidad. Necesitamos recuperar una oración encarnada y ligada a la vida cotidiana. Hay una conexión entre esperar y orar. Pedro Casaldáliga nos decía que “la oración es la respiración de la esperanza. Quien deja de orar deja de

esperar". Oramos para alimentar nuestra esperanza y para seguir "tejiendo esperanzas desde abajo" (como dice el lema de este IV Congreso). La esperanza brota de haber experimentado la bondad del Dios de Jesús y su ingeniosidad y creatividad para sacarnos adelante en medio de situaciones de perdición e injusticias de nuestro mundo.

La oración es mantener "los ojos fijos en Jesús" como alguien esperanzado y sembrador de esperanza. Él supo asombrarse y orar al contemplar cómo la gente sencilla captaba las señales del reino: "Te doy gracias, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos y se las has revelado a la gente sencilla" (Lc 10, 21). Jesús siempre percibe el crecimiento del reino en lo pequeño e insignificante: la ofrenda de la viuda (Mc 12,41-44), la levadura (Lc 13,20-21), el granito de mostaza (Mc 4,30-32), la semilla (Mc 4,26-29), la sal (Mt 5,13).

La esperanza no es otra cosa que auscultar la gracia, en medio de la desgracia; es descubrir que los infiernos de este mundo son también santuarios donde Dios habita (como dice Benjamín González Buelta); es asombrarnos porque entre el estiércol brotan algunas flores; es descubrir que, aunque parezcan omnipotentes e indestructibles, las estructuras de muerte tienen muchas veces los pies de barro y pueden caer (cf. Dn 2,32-35); es creer que la hidra capitalista puede destruirse, no con los métodos violentos del Hércules individual que quería cortar sus cabezas o quemarlas, sino como proponen los zapatistas, haciendo algo más profundo y comunitario (como un Hércules colectivo): crear un nuevo mundo donde la hidra capitalista ya no tenga condiciones de reproducirse.

La esperanza es una mirada atenta y honda que nos ayuda a descubrir que los muros de nuestra vida y del sistema tienen grietas. Y en esas grietas es donde Dios (ya sea a través de las circunstancias, de otras personas, ¡o de los pájaros u otros animalitos!), sabiamente puede colocar algunas semillitas que un día germinarán. Pero, si acaso topamos con situaciones en las

que no hay ninguna grieta visible, al menos podemos detectar sus puntos vulnerables y ahí, poco a poco, podemos ir abriendo alguna grieta para colocar alguna semilla o para saber por dónde podemos derribar el muro.

5.5. Adoptar un lenguaje de esperanza

Adoptar un lenguaje de esperanza es un modelo de comunicación en el que todos los días practicamos el ejercicio de detectar esperanza en cualquier situación. Esto supone:

- *Pasar del miedo a la esperanza*: en lugar de centrarnos solo en aquello a lo que tememos y rechazamos, es necesario crear tiempo y espacio para hablar un poco más de aquello que anhelamos, de hacia dónde queremos ir, qué mundo, qué Iglesia, qué ecoteología y qué ecopolítica soñamos.
- *Pasar del problema a la solución*: siempre hay que partir de la realidad, visibilizando y nombrando el problema, pero ofreciendo a la vez alguna luz, una salida, unas propuestas realizables.
- *Pasar de estar “en contra de” a estar “a favor de”*: en vez de estar siempre en oposición, hablar y practicar aquellos valores en los que creemos. Eso resulta mucho más inspirador y atrayente y nos permite conectar mejor con otras personas que buscan el bien común y que anhelan propuestas.
- *Pasar de la amenaza a la oportunidad*: interpretar una situación solo como amenaza o como una desgracia, le quita el potencial de transformación y además nos roba mucha energía. Por eso, en medio de situaciones oscuras y dolorosas, tenemos que preguntarnos qué oportunidad nos da el Espíritu.

- *Pasar de víctimas a responsables:* porque estar en la condición de víctimas no nos ayuda a actuar para cambiar las cosas, pues nos hunde en la impotencia o nos lleva a gastar nuestras energías echando la culpa a otras personas o a las circunstancias. En vez de víctimas, tenemos que situarnos como responsables, como gente con una capacidad de resiliencia y creatividad. Y eso nos pone en movimiento y nos lanza a hacer algo que contribuya al cambio. En vez de quejarnos o hundirnos, nos lleva a preguntarnos qué podemos hacer como familia, comunidad, institución para cambiar esta situación o al menos para no ser cómplice de este sistema depredador y destructivo.

Se trata de ubicarnos desde lo que Joanna Macy⁸¹ llama la **Esperanza Activa:**

*“La Esperanza Activa no es pensar con ilusiones.
La Esperanza Activa no es esperar a ser rescatados por algún salvador.
La Esperanza Activa es despertar a la belleza de la vida,
en cuyo nombre podemos actuar.
Pertenece a este mundo.
La red de la vida nos llama en este momento.
Hemos recorrido un largo camino y estamos aquí para desempeñar nuestro papel.
Con la Esperanza Activa reconocemos que hay aventuras por vivir,
fortalezas por descubrir y compañeros con quienes unirnos.
La Esperanza Activa es la disposición a descubrir las fortalezas en nosotros mismos y en los demás;
la disposición a descubrir las razones para la esperanza*

81 Johana Macy, fallecida recientemente, fue una figura destacada por su pensamiento y su lucha desde la ecología profunda. En *El Trabajo que Reconecta*, ha propuesto un método para ayudarnos a transformar la desesperación por la crisis planetaria en acciones constructivas, uniendo distintas perspectivas sociales y eco-espirituales que inspiren a un cambio sistémico y personal que nos conduzcan a la justicia y a la sostenibilidad socio-ambiental.

*y las ocasiones para el amor.
La disposición a descubrir la grandeza y la fuerza de nuestros corazones,
la agilidad de nuestra mente, la firmeza de nuestro propósito,
nuestra propia autoridad, nuestro amor por la vida,
la vitalidad de nuestra curiosidad,
el inesperado y profundo manantial de paciencia y constancia,
la agudeza de nuestros sentidos y nuestra capacidad de liderar.
Nada de esto puede descubrirse sentado en un sillón o sin riesgo”.*

5.6. Enviados/as a convertirnos en polinizadores...

Termino proponiendo la metáfora de la polinización para enfatizar nuestra tarea liberadora y para reforzar la esperanza que representa nuestra opción por los pequeños y por lo pequeño. Como sabemos, la polinización es uno de los procesos más discretos y creativos en la naturaleza. Y, sin embargo, no podríamos vivir sin ese misterioso y silencioso proceso. La vida depende de estos seres pequeños y diminutos y nos provocan a hacer teología de la polinización, es decir, una teología desde los pequeños, desde los de abajo.

El proceso de la teología de la liberación y lo que hemos hecho aquí en este encuentro empezó en Galilea, en las periferias, entre los pequeños y descartados y ahora volvemos a la Galilea de la vida, a nuestras realidades concretas de lucha y resistencia. Vayamos pues a animar la esperanza y a contribuir a esta hermosa tarea de convertirnos en polinizadores y polinizadoras: seres pequeños que, en alianza con el Dios de los pobres, contagiamos vida y esperanza allí por donde pasamos; personas y comunidades que hacemos cosas pequeñas para seguir sosteniendo la vida en nuestros territorios.



ISBN: 978-9915-9843-5-3

