

MARÍA JOSÉ CARAM
MARÍA ALEJANDRA LEGUIZAMÓN
Coordinadoras

5

LA JUSTICIA Y LA CUESTIÓN DEL OTRO VULNERADO

Acercamientos multidisciplinares en
diálogo con la Teología



tirant
lo blanch

**PERSPECTIVAS
IBEROAMERICANAS
SOBRE LA JUSTICIA**

COMITÉ CIENTÍFICO DE LA EDITORIAL TIRANT LO BLANCH

MARÍA JOSÉ AÑÓN ROIG
*Catedrática de Filosofía del Derecho de la
Universidad de Valencia*

ANA CAÑIZARES LASO
*Catedrática de Derecho Civil
de la Universidad de Málaga*

JORGE A. CERDIO HERRÁN
*Catedrático de Teoría y Filosofía de
Derecho. Instituto Tecnológico
Autónomo de México*

JOSÉ RAMÓN COSSÍO DÍAZ
*Ministro en retiro de la Suprema Corte de Justicia de
la Nación y miembro de El Colegio Nacional*

EDUARDO FERRER MAC-GREGOR POISOT
*Presidente de la Corte Interamericana
de Derechos Humanos.
Investigador del Instituto de
Investigaciones Jurídicas de la UNAM*

OWEN FISS
*Catedrático emérito de Teoría del Derecho de la
Universidad de Yale (EEUU)*

JOSÉ ANTONIO GARCÍA-CRUCES GONZÁLEZ
*Catedrático de Derecho Mercantil
de la UNED*

LUIS LÓPEZ GUERRA
*Catedrático de Derecho Constitucional de la
Universidad Carlos III de Madrid*

ÁNGEL M. LÓPEZ Y LÓPEZ
*Catedrático de Derecho Civil de la
Universidad de Sevilla*

MARTA LORENTE SARIÑENA
*Catedrática de Historia del Derecho de la
Universidad Autónoma de Madrid*

JAVIER DE LUCAS MARTÍN
*Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía
Política de la Universidad de Valencia*

VÍCTOR MORENO CATENA
*Catedrático de Derecho Procesal
de la Universidad Carlos III de Madrid*

FRANCISCO MUÑOZ CONDE
*Catedrático de Derecho Penal
de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*

ANGELIKA NUSSBERGER
*Jueza del Tribunal Europeo de Derechos Humanos.
Catedrática de Derecho Internacional de la
Universidad de Colonia (Alemania)*

HÉCTOR OLASOLO ALONSO
*Catedrático de Derecho Internacional de la
Universidad del Rosario (Colombia) y
Presidente del Instituto Ibero-Americano de
La Haya (Holanda)*

LUCIANO PAREJO ALFONSO
*Catedrático de Derecho Administrativo de la
Universidad Carlos III de Madrid*

TOMÁS SALA FRANCO
*Catedrático de Derecho del Trabajo y de la
Seguridad Social de la Universidad de Valencia*

IGNACIO SANCHO GARGALLO
*Magistrado de la Sala Primera (Civil) del
Tribunal Supremo de España*

TOMÁS S. VIVES ANTÓN
*Catedrático de Derecho Penal de la
Universidad de Valencia*

RUTH ZIMMERLING
*Catedrática de Ciencia Política de la
Universidad de Mainz (Alemania)*

Procedimiento de selección de originales, ver página web:

www.tirant.net/index.php/editorial/procedimiento-de-seleccion-de-originales

LA JUSTICIA Y LA CUESTIÓN DEL OTRO VULNERADO

Acercamientos multidisciplinares en
diálogo con la Teología

Coordinadoras
MARÍA JOSÉ CARAM
MARÍA ALEJANDRA LEGUIZAMÓN



tirant lo blanch
Valencia, 2019

Copyright © 2019

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito de los autores y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant lo Blanch publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com.

Colección Perspectivas Iberoamericanas sobre la justicia

Directores:

HÉCTOR OLASOLO
CAROL PRONER

© Carol Proner, Héctor Olasolo, María José Caram,
María Alejandra Leguizamón y otros

© TIRANT LO BLANCH
EDITA: TIRANT LO BLANCH
C/ Artes Gráficas, 14 - 46010 - Valencia
TELFOS.: 96/361 00 48 - 50
FAX: 96/369 41 51
Email: tlb@tirant.com
www.tirant.com
Librería virtual: www.tirant.es
ISBN: 978-84-1313-696-7
MAQUETA: Tink Factoría de Color

Si tiene alguna queja o sugerencia, envíenos un mail a: atencioncliente@tirant.com. En caso de no ser atendida su sugerencia, por favor, lea en www.tirant.net/index.php/empresa/politicas-de-empresa nuestro procedimiento de quejas.

Responsabilidad Social Corporativa: <http://www.tirant.net/Docs/RSCTirant.pdf>

Directores de la colección:

HÉCTOR OLASOLO

Presidente del Instituto Ibero-Americano de la Haya para la Paz, los Derechos Humanos y la Justicia Internacional (IIH, Holanda; Catedrático de Derecho internacional en la Universidad del Rosario, donde dirige los Programas de Especialización y Maestría en Derecho Internacional, la Clínica Jurídica Internacional y el Anuario Iberoamericano de Derecho Internacional Penal (ANIDIP); Coordinador General de la Red de Investigación Perspectivas Ibero-Americanas sobre la Justicia; Senior Lecturer en la Universidad de La Haya para las Ciencias Aplicadas (Holanda).

CAROL PRONER

Directora para América Latina del Instituto Joaquín Herrera Flores (Brasil); Co-directora de la Maestría en Derechos Humanos, Multiculturalidad y Desarrollo, Universidad Pablo Olavide y Universidad Internacional de Andalucía (España); Profesora de Derecho Internacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil).

Agradecimientos

A Tirant lo Blanch, el Instituto Joaquín Herrera Flores y el Instituto Ibero-Americano de La Haya para la Paz, los Derechos Humanos y la Justicia Internacional, por haber hecho posible la creación de la Colección Perspectiva Ibero-Americana sobre la Justicia, en la que se publicarán los trabajos de la Red Multidisciplinar de Investigación Perspectivas Ibero-Americanas sobre la Justicia. También a la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, por haber contribuido a la publicación del presente volumen.

Índice

Coordinadoras	13
Autores	15
Miembros del Grupo de Justicia y Teología de la Red de Investigación	19
Siglas y abreviaturas	21
Prólogo	25
Introducción.....	27

Primera Parte

JUSTICIA: PERSPECTIVA BÍBLICA

Biblia y Teología para trabajar por la justicia y la paz en el mundo actual. Un concepto de justicia desde la perspectiva bíblica	39
Samuel Almada	

Segunda Parte

JUSTICIA Y MIGRACIONES

¿Qué “justicia” ante la “vulnerabilidad” de los migrantes-refugiados? Un planteo levinasiano.....	65
Marta Inés Palacio	
Habitar. Reflexiones sobre nuestra casa común en el contexto de las migraciones	75
María José Caram	

Tercera Parte

JUSTICIA Y CONFLICTOS POLÍTICO-CULTURALES

La tensión entre las dimensiones individual y social del perdón a la luz de la superfluidad de las víctimas y los victimarios: atención especial a la situación en Colombia.....	95
Héctor Olasolo	
Carlos Andrés Pinto López	
Juan Estaban Santamaría Rodríguez	
Miguel Alonso Zúñiga Barrios	

Sanar las brechas. Las prácticas solidarias de la Iglesia a través de las redes sociales en el Sur Andino peruano en el contexto de la violencia política. 1980-1992	143
Esteban Judd Zanon	

La crianza de la vida plena. Desafío a la práctica de la justicia en contextos interculturales	167
Sofía Chipana Quispe	

Cuarta Parte

JUSTICIA Y TRATA DE PERSONAS

La “liberación de la esclavitud” como una cultura política. Revisión crítica de la relación entre abolicionismos, democratización y trata de personas en Latinoamérica	193
Sergio Augusto Navarro	

Trata de personas: compromiso de la Vida Religiosa en el Noroeste Argentino. Estado de la cuestión	217
María Alejandra Leguizamón	

Quinta Parte

COMPROMISO CARISMÁTICO POR LA JUSTICIA

La justicia en la misión de la Compañía de Jesús y sus universidades	239
José María Cantó	

Coordinadoras

María José Caram

Nacida en San Miguel de Tucumán (Argentina), actualmente reside en Córdoba (Argentina). Es Doctora en Teología por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España) y maestranda en Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas en la Universidad Católica de Córdoba. Directora del Instituto de Pastoral Andina (Perú) 1997-2000. Profesora de Pensamiento Social Cristiano y de Teología en el Departamento de Formación y de Pneumatología Latinoamericana en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Directora Investigadora Ad Honorem de Proyecto de investigación en la UCC. Coordinadora del Grupo de Justicia y Teología de la Red multidisciplinar de Investigación: *Red Multidisciplinar de Investigación Perspectivas Ibero-Americanas sobre la Justicia*”, coordinada por el IHH. Algunas de sus publicaciones son: *El Espíritu en el mundo andino. Una pneumatología desde los Andes*. Cochabamba: Verbo Divino - Instituto Latinoamericano de Misionología - IDECA. 2012; *Nuestra Tierra dará su fruto. El Espíritu Santo en el mundo y en la historia*. Salamanca-Madrid: San Esteban - EDIBESA. 2009; *¿Por qué las mujeres no? Espiritualidad de las peregrinas al Santuario de Qoyllur Rit'i*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina. 1999; “El ser humano en un universo evolutivo e interrelacionado”. En Marta Palacio, *Neomaterialismo. La vida humana, la materia viviente y el cosmos*. Buenos Aires: Prometeo. 2018, 71-84; “El amor en un mundo de opresión: Aportes de la Teología de la Liberación a la reflexión sobre las relaciones entre justicia y misericordia”. En *ANIDIP* vol. 5. 2017, 122-137; “Pneumatologie de la libération”. En Cheza, M.; Martínez Saavedra, L.; Sauvage P. *Dictionnaire historique de la Théologie de la Libération*. Paris/Namur: Lessius. 2017, 386-389. “Un nuevo momento en la existencia de los pueblos indios. Crítica al Indigenismo Eclesiástico y nuevas perspectivas en el horizonte de la fe”. En Christine Lisa Perrier (Comp.). *Caminos de Herradura. 25 años de Teología Andina*. Vol. 1. Verbo Divino; IDECA: Bolivia-Perú 2015, 17-51. Email: mariajosecaram@gmail.com

María Alejandra Leguizamón

Nació en Monteros, provincia de Tucumán, Argentina. Es religiosa de las Hnas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús desde 1989. Licenciada en Teología con especialidad en Pastoral por la Universidad Católica “Santa María de los Buenos Aires”. Se ha desempeñado como docente en la Universidad Católica de Santiago del Estero; en el Instituto Superior “Santiago, el Mayor” y en el Instituto “San Martín de Porres” en Santiago del Estero; en la Universidad Católica de La Plata, filial Rosario, Provincia de Santa Fe; en el Instituto “Monseñor Miguel Raspanti” en Haedo, Provincia de Buenos Aires; en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT) en Córdoba. Integra el grupo de investigación sobre Migraciones de la UCC. Participa en el Grupo de Justicia y Teología de la *Red Multidisciplinar de Investigación Perspectivas Ibero-Americanas de la Justicia*,

coordinada por el IHH. Sus últimas publicaciones fueron: “El Buen vivir cuando la justicia y la paz se besan” en *Diálogos A, Culturas, Espiritualidades y Desarrollo Andino-Amazónico*, marzo 2015; “La vida consagrada en América Latina y el Caribe. Aspectos críticos” en revista *Pastores*, diciembre 2015; “Cuando Acompañar, Discernir e Integrar la fragilidad es una cuestión de la comunidad toda. Aportaciones teológicas pastorales desde el Capítulo 8 de *Amoris Laetitia*”, revista *Pastores*, agosto 2016. Email: mailenalster@gmail.com

Autores

Samuel Almada

Originario de Tierra del Fuego, Argentina, reside en la ciudad de Alta Gracia, Córdoba. Pertenece a la Iglesia Anabautista Menonita de Buenos Aires. Bachiller en Teología por el Seminario Internacional Teológico Bautista de Buenos Aires (1988). Licenciado en Teología por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) (1994). Realizó estudios de postgrado e investigación, alcanzando el Diploma de lengua hebrea de la Universidad Hebrea de Jerusalén (1997) y el Diploma de Estudios Avanzados (*Diplome d'Etudes Approfondies*) en la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Ciencias Humanas de Estrasburgo (1998). Doctor en Teología por el Instituto Universitario ISE-DET (2002). Certificado como Consultor de Traducciones por Sociedades Bíblicas Unidas, Guadalajara, México (2015); y *Certificate of Translation Consultant Program* por *United Bible Societies* and *NIDA Institut for Biblical Scholarship* (2016). Se ha especializado en estudios bíblicos, Antiguo Testamento, lenguas semíticas y ha trabajado aspectos particulares de la hermenéutica bíblica aplicada al diálogo intercultural e interreligioso. Profesor de Biblia y lengua hebrea. Consultor de traducciones en Sociedades Bíblicas y docente en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos de Córdoba (CEFYT). Participa en el Grupo de Justicia y Teología de la *Red Multidisciplinar de Investigación Perspectivas Ibero-Americanas sobre la Justicia*, coordinada por el IIH. Algunas de sus publicaciones son: “La traducción de la Biblia a una lengua indígena en Argentina. Desafíos y oportunidades, y asuntos lingüísticos y de interpretación surgidos del trabajo de traducción de las Escrituras a la lengua Toba (Qom)”, *Anatellei* 37 (2017) 69-89; *Voces proféticas en acción*. Córdoba (Argentina), Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2013; “Miedos, alianzas y esperanzas en torno a Isaías 7”, *RIBLA* 61 (2008:3) 70-79; “Hacer justicia en los límites de la anarquía. La profecía del libro de los Jueces”, *RIBLA* 60 (2008:2) 34-46. “Aprendizaje y memoria para vivir la comunidad. Enfoques en Deuteronomio”, *RIBLA* 59 (2008:1) 7-14. Email: samuelalmada@gmail.com.

José María Cantó

Nació en Arrecifes (Buenos Aires) el 3/9/1957. Ingresó a la Compañía de Jesús el 20/06/1976. Fue ordenado Sacerdote el 12/12/1986. Es Licenciado en Teología Dogmática (1989) y Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma (1997). Es Profesor Titular de Sacramentos y de Liturgia. Decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba. Algunas publicaciones recientes: “La Eucaristía en la vida y misión de la Iglesia. Un estudio de Medellín a Aparecida”, *Medellín* 38 (2012), 511-575; “La eucaristía, centro y culmen de la vida de la Iglesia” en V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (eds.), *La Eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, Reforma y Profecía*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2015, 377-403. Email: jmcanto57@gmail.com.

María José Caram

(Cf. pág. 13)

Sofía Chipana Quispe

Nació en El Alto, Bolivia en 1973. Es miembro de la congregación de Religiosas Terciarias Trinitarias. Realizó sus estudios en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), obteniendo el título de Licenciada en Ciencias Bíblicas. Teóloga aymara, comparte su camino en comunidades de saberes alternativos y espiritualidades ancestrales en los territorios andinos. Anima la lectura intercultural y comunidades que se vinculan a las palabras sagradas de la vida en los diversos territorios de Abya Yala. Entre sus escritos se cuentan: “Cuando la violencia habita en nuestro corazón hasta Dios se hace violento” en *Fe y Pueblo*, tercera época, setiembre de 2015. Pág 51-65. “...Has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños» (Mt 11: 25). *Hacia una hermenéutica andina de la Biblia*. En Josef Estermann (Coord.). *Teología Andina. El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo II. La Paz: ISEAT. 2006, 411-430. Es autora del Blog “Tejiendo sabidurías y Espiritualidades” de Amerindia, en línea: <http://www.amerindiaenlared.org/blogs/1/>. Participa en el Grupo de Justicia y Teología de la *Red Multidisciplinar de Investigación Perspectivas Ibero-Americanas sobre la Justicia*, coordinada por el IHH. Email: warmi_pacha@hotmail.com.

Esteban Judd

Nació en Butte, Montana, EE. UU el 6 de setiembre de 1945. Formación académica: Estudios universitarios en la Universidad de Montana EE.UU.; B.A. en español (1967); M.A. en Literatura Latinoamericana por la Universidad de Nuevo México, EE. UU. (1972); M.A. en Teología por la Escuela de Postgrado de Teología de Maryknoll, EE.UU. (1978); Ph.D en Sociología de la Religión, por la Unión Teológica GTU de Berkeley, California, EE.UU. (1987). Publicaciones: *De apacheta en apacheta: testimonio de fe en el Sur Andino peruano*. Cochabamba, Bolivia: Verbo Divino, 2015. Varios artículos y conferencias en inglés y español en los EE.UU., Perú, Bolivia y otros países latinoamericanos. Participa en el Grupo de Justicia y Teología de la *Red Multidisciplinar de Investigación Perspectivas Ibero-Americanas sobre la Justicia*, coordinada por el IHH. Email: sjudd@maryknoll.org.

María Alejandra Leguizamón

(Cf. pág. 13)

Sergio Augusto Navarro

Doctorando en Estudios Sociales de América Latina con mención en Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Es Licenciado, Especialista y Magister en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Nacional de Quilmes. Realizó la Diplomatura en Tráfico y Trata de Personas y Procuración de la Justicia en la Universidad Nacional de Villa María. Es profesor en

Filosofía y Ciencias de la Educación por el Instituto “Don Bosco” de Buenos Aires. Actualmente es docente de: “Epistemología y Tecnología” en la Maestría en Procesos Educativos Mediados por Tecnologías, de la UNC; “Concepciones Epistemológicas y Tecnología” en la Universidad Tecnológica Nacional y “Sociología” en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos. Integra el grupo de investigación sobre Migraciones de la UCC. Es miembro del Grupo “Justicia y Teología” de la *Red Multidisciplinar de Investigación Perspectivas Ibero-Americanas sobre la Justicia*, coordinada por el IIIH. Entre sus publicaciones se cuentan las siguientes: *El (des)interés solidario en una comunidad religiosa. Posibilidades del Banco de los Pobres en una Parroquia Mercedaria*. Orden de la Merced: Córdoba, 2014; “La ‘Conversión’ como producción simbólica de una mística ‘ecológica’”. En Palacio, M. (Ed.). *Neo-materialismo*, 2018, 95-120; “Migraciones, Tráfico Humano y Trata de Personas”. En Elizalde Prada, O.; Hermoso, R. y Moreno, D. (Dirs.). *Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres. Talleres y comunicaciones científicas*. Montevideo: Amerindia, 2017, 37-56; y “Los esclavizados cristianos en un Convento de Redentores (Córdoba del Tucumán, Siglos XVII al XIX)”. En Martín Cáceres, A. (Comp.). *Esclavitudes hispánicas (siglos XV al XXI): Horizontes Socioculturales*, Granada, España: Universidad de Granada, 175-197 Email: frsergionavarro@gmail.com

Héctor Olasolo

(Cf. pág. 7)

Marta I. Palacio

Estudió Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba obteniendo los títulos de Licenciada en Filosofía, Profesora de Filosofía y Doctora en Filosofía y realizó estudios de Periodismo en el Colegio Universitario de Periodismo “Obispo Trejo y Sanabria” de Córdoba. Actualmente se desempeña como Profesora Titular de la cátedra de Metodología de la Investigación Científica en la Facultad de Lenguas de la Universidad Nacional de Córdoba y como Profesora Titular de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Córdoba. Dicta regularmente cursos de posgrado en la Universidad Nacional de Córdoba y Universidad Católica de Córdoba. Es profesora visitante en varios posgrados de universidades del país y extranjeras. Es docente investigadora categoría I del Programa Nacional de Docentes Investigadores del Ministerio de Educación de la Nación (Argentina). Sus líneas de investigación se orientan a cuestiones de epistemología y problemas de la filosofía contemporánea en diálogo con las ciencias humanas y sociales. Integra el equipo de investigación sobre Migraciones de la UCC. Participa en el Grupo de Justicia y Teología de la *Red Multidisciplinar de Investigación Perspectivas Ibero-Americanas de la Justicia*”, coordinada por el IIIH. Publicó las obras: *La mujer y lo femenino en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Un debate de género en torno a la alteridad femenina*, Córdoba, EDUCC, 2008; *Agustina Palacio. La heroína del Bracho*, Córdoba, Buena Vista, 2011; y *Neo-materialismo. La vida humana, la materia viviente y el cosmos*, Prometeo Buenos Aires, 2018. Email: martaipalacio@gmail.com

Carlos Andrés Pinto López

Doctorando en Educación de la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Magíster en Educación por la Universidad Santo Tomás (Colombia). Teólogo por la Universidad Pontificia Bolivariana (Colombia). Docente e investigador de los programas de Licenciatura en Educación Religiosa y Licenciatura en Teología de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Investigador del Instituto Iberoamericano de La Haya para la Paz, los Derechos Humanos y la Justicia internacional (IIH). Email: carlospintol@ustadistancia.edu.co

Juan Esteban Santamaría Rodríguez

Doctorando en Educación en la Universidad Católica de Córdoba (Argentina). Magíster en Teología y Licenciado en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Especialista en Pedagogía para la educación superior por la Universidad Santo Tomás (Colombia). Investigador del Instituto Iberoamericano de La Haya para la paz, los derechos humanos y la justicia internacional (IIH). Docente e investigador. Facultad de Teología. Universidad Santo Tomás (Colombia). Entre sus publicaciones se cuentan las siguientes: “Teología de la realidad histórica. Apropiación epistémica desde Ignacio Ellacuría”. En *Theologica Xaveriana* 186, 2018, 1-29. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx68-186.trhaei>; “La victimidad como ‘lugar teológico’: Apropiación teologal desde Ignacio Ellacuría”. *Theologica Xaveriana* 184, 2017, 481-508. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx67-184.vltati>; “El pueblo de Dios crucificado. Una lectura a la victimidad en el conflicto armado colombiano”. En Elizalde, O., Hermano, R., & Moreno, D. (Eds.). *Iglesia que camina con espíritu y desde los pobres*. Volumen 2. Montevideo: Fundación Amerindia, 2017, 257-269. Disponible en: <https://goo.gl/KVR6qo> y “La victimidad como ‘lugar teológico’. Fundamentos para una teología de la realidad histórica en clave de misericordia”. En Editorial PPC – Colombia, Consejo Episcopal Latinoamericano, Conferencia de Religiosos de Colombia – CRC, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Pontificia Universidad Javeriana (Editores). *Memorias del Congreso. Congreso Internacional de Teología. Interpelaciones del Papa Francisco a la teología hoy*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017, 400-404. Disponible en: <https://goo.gl/xZibJ5>. Código ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4632-4700> Correo electrónico: juanessantrax87@gmail.com

Miguel Alonso Zúñiga Barrios

Candidato a Magíster en Neuropsicología y Educación de la Universidad Internacional de La Rioja (España). Licenciado en Filosofía, Pensamiento Político y Económico por la Universidad Santo Tomás (Colombia). Investigador del Centro de Investigaciones “Louis Josep Lebreu OP” en Economía y Humanismo de la Universidad Santo Tomás, y así mismo del Instituto Iberoamericano de La Haya para la Paz, los Derechos Humanos y la Justicia Internacional (IIH). Email: miguelzuniga@ustadistancia.edu.co.

Miembros del Grupo de Justicia y Teología de la Red de Investigación

Perspectivas Iberoamericanas sobre la Justicia

SAMUEL ALMADA
MARÍA JOSÉ CARAM
SOFÍA CHIPANA QUISPE
ESTEBAN JUDD
MARÍA ALEJANDRA LEGUIZAMÓN
SERGIO AUGUSTO NAVARRO
HÉCTOR OLASOLO
MARTA PALACIO
CARLOS ANDRÉS PINTO LÓPEZ
JUAN SANTAMARÍA RODRÍGUEZ
MIGUEL ALONSO ZÚÑIGA BARRIOS

Miembros del Equipo de Investigación de la Universidad Católica de Córdoba

MARÍA JOSÉ CARAM
MARÍA ALEJANDRA LEGUIZAMÓN
SERGIO AUGUSTO NAVARRO
MARTA I. PALACIO
JULIO CÉSAR PEREYRA

Siglas y abreviaturas

Ac:	Antes de Cristo
AL:	América Latina
Am:	Amós
ANIDIP:	Anuario Ibero-Americano de Derecho Internacional Penal
APRA:	Alianza Popular Revolucionaria Americana
AUSJAL:	Asociación de Universidades confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina
BACRIM:	Bandas Criminales
CELAM:	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEP:	Centro de Estudios y Publicaciones
CESPE:	Centro de Estudios Latinoamericanos en Epistemología Pedagógica de Cuba
CG:	Congregación General
CIAS:	Centro de Investigación y Acción Social
CICS:	Conferencia Internacional de Ciencias Sociales
CIF:	Centro Integral de Formación
CIVCSVA:	Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica
CNN en español:	<i>Cable News Network</i>
CODDHE Puno:	Comité de Defensa de los Derechos Humanos
COMSUR:	Cooperativa Multisectorial del Sur
CONFAR:	Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos
COP21:	Conferencia de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático 2015
CPI:	Corte Penal Internacional
CVR:	Comisión de la Verdad y Reconciliación
DDHH:	Derechos Humanos
DM:	Carta Encíclica <i>Dives in Misericordia</i>
DSN:	Doctrina de la Seguridad Nacional
ECPI:	Estatuto de la Corte Penal Internacional
EE. UU:	Estados Unidos de Norteamérica
ELN:	Ejército de Liberación Nacional
ENDEPA:	Equipo Nacional de Pastoral Aborigen
EPL:	Ejército Popular de Liberación
ESADE:	Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas.
Ez:	Ezequiel
FAO:	<i>Food and Agriculture Organization</i>
FARC:	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

FARC-EP:	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo
FIDA:	Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola
FM:	Franciscanas de María
GMH:	Grupo de Memoria Histórica
GS:	Constitución Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
GTU:	<i>Graduate Theological Union</i>
IED:	Instituto de Estudios del Desarrollo
IER:	Instituto de Educación Rural
IIH:	Instituto Iberoamericano de La Haya para la Paz, los Derechos Humanos y la Justicia Internacional.
IPA:	Instituto de Pastoral Andina
Is:	Libro del profeta Isaías
ISAIAS:	Instituto Surandino de Investigación y Acción Social
Jn:	Evangelio según san Juan
Jon:	Libro de Jonás
Lc:	Evangelio según san Lucas
LGTB:	Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales
LS:	Carta encíclica <i>Laudato Si'</i> . Sobre el cuidado de la Casa Común
M.M.:	<i>Maryknoll Missionary</i>
M/ISI:	Modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones
M-19:	Movimiento 19 de abril
Mc:	Evangelio según san Marcos
MRTA:	Movimiento Revolucionario <i>Tupac Amaru</i>
Mt:	Evangelio según san Mateo
NOA:	Noroeste Argentino
OIT:	Organización Internacional del Trabajo
ONU:	Organización de las Naciones Unidas
PCP-SL:	Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso
PMA:	Programa Mundial de Alimentos
PRT:	Partido Revolucionario de Trabajadores
PUM:	Partido Unificado Mariateguista
RDL:	Real Decreto Legislativo
RIBLA:	Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana
RSU:	Responsabilidad Social Universitaria
RUV:	Registro único de víctimas
SAPI:	<i>South American Placer Inc.</i>
SJSE:	Secretariado para la Justicia Social y la Ecología
SMC:	Sociedad Misionera Comboniana
SMNDA:	Hermanas Misioneras de Nuestra Señora de África

SPyRSU:	Secretaría de Proyección y Responsabilidad Social Universitaria.
TAFOS:	Talleres de Fotografía Social
TdP:	Trata de Personas
UCC:	Universidad Católica de Córdoba
UCU:	Universidad Católica del Uruguay
UISG:	Unión Internacional de Superiores Generales
UN:	<i>United Nations</i>
UNAP:	Universidad Nacional del Altiplano de Puno
UNESCO:	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Prólogo

El grupo de *Justicia y Teología* se desarrolla en el marco de la Red de Investigación *Perspectivas Ibero-Americanas sobre la Justicia* (“la Red”), coordinada desde el Instituto Ibero-Americano de la Haya para la Paz los Derechos Humanos y la Justicia Internacional (“IIH”), con sede en La Haya (Holanda).

La Red fue creada el 10 de junio de 2015 en el marco de la V Semana Ibero-Americana de la Justicia Internacional organizada por el IIH en la Haya (Holanda) y se encuentra conformada por grupos de trabajo en filosofía, psicología, ciencia y tecnología, economía, justicia nacional, justicia internacional, justicia comunitaria/antropología, justicia trascendente/teología y relaciones internacionales y ciencia política. La constitución de la Red responde a la necesidad de generar equipos interdisciplinarios de trabajo, tendentes a construir respuestas complejas para el abordaje de la justicia.

Como parte de la Red, el grupo de *Teología y Justicia* desarrolla sus investigaciones sobre la base de que el alcance de la justicia estatal e internacional es muy limitado. Así mismo, tiene también como punto de partida la constatación de que el alcance de la denominada “justicia comunitaria”, si bien con un alcance en ocasiones mayor que el de la justicia estatal e internacional, es también ciertamente limitada. En consecuencia, en un mundo donde la mitad de la población vive con un ingreso de 3 dólares o menos al día (umbral de pobreza por ingreso), y donde dos tercios de la población restante luchan durante toda su vida para no caer en la pobreza, la justicia trascendente, basada en la fe o en una conexión espiritual trascendente, constituye en última instancia la principal modalidad de justicia que alcanza a la gran mayoría de los seres humanos. De ahí la importancia de conocer la función, características y alcance de este tipo de justicia en la sociedad humana del siglo XXI.

Desde junio de 2015 y hasta diciembre de 2018, el grupo de *Teología y Justicia* ha concentrado sus esfuerzos en realizar una aproximación a las *exigencias de la justicia frente a la cuestión del otro vulnerable*, con particular atención a las personas migrantes, adoptando para ello un enfoque y una metodología interdisciplinaria, que incluye la perspectiva teológica.

Fruto de ello es el presente volumen 5 de la colección *Perspectivas Iberoamericanas sobre la Justicia*, que integra nueve artículos de doce autores/as procedentes de diferentes disciplinas, quienes tuvieron la oportunidad de compartir la Jornada sobre Justicia y Teología, realizada el 1 de setiembre de 2017 en la Universidad Católica de Córdoba (Argentina), así como las reuniones de la Red que anualmente se realizan en la primera semana de junio en la Universidad de La Haya para las Ciencias Aplicadas (Holanda).

Dada la dilatada experiencia profesional de cada uno de los autores, estoy convencido de que este trabajo ofrece un aporte sustantivo a la comprensión y visibilización de las exigencias de la justicia que emanan del *otro vulnerado*, especialmente cuando éste asume el rostro del migrante. Es por ello que, con el convencimiento de que la lectura de este texto provocará la reflexión del lector sobre los numerosos interrogantes abordados en el mismo, quiero felicitar a Salvador Vives y la editorial Tirant lo Blanch, así como al Instituto Joaquín Herrera Flores y a la Universidad Católica de Córdoba, por haber tenido el acierto de publicar, junto con el IIIH, un trabajo de la calidad del aquí presentado.

Héctor Olasolo

Presidente IIIH

La Haya, 25 de marzo de 2019

Introducción

La justicia es una realidad universalmente anhelada, pero difícilmente alcanzada para la mayoría de los habitantes del planeta. En la era de la globalización y la comunicación, las violaciones a la dignidad humana, lejos de ser erradicadas, crecen de manera exponencial como consecuencia de un sistema social y económico injusto en su raíz, que provoca como nunca inequidad y exclusión, manifestada en nuevas formas de violencia que requieren ser consideradas con ojos nuevos y con larga perspectiva.

Las ciencias del universo y el desarrollo vertiginoso de las comunicaciones han modificado las antiguas ideas sobre el espacio, han acortado las distancias y han puesto de manifiesto nuevas proporciones. Las fotografías tomadas desde dispositivos astronómicos muestran a la Tierra como una diminuta esfera azul que viaja en la inmensidad de un cosmos en continuo estado de expansión.

Los mapas que dividen los estados nacionales con fronteras convencionales, que delimitan rígidamente sus territorios y poblaciones, han entrado en un proceso de cambio que parece ser irreversible. Pese a los muros que se levantan y a los sistemas de seguridad que pretenden controlar los límites territoriales, la geografía se reconfigura, se asiste al final de las fronteras y se comienza a hablar de nuestro planeta como de “una ‘aldea global’ atravesada por flujos, mecanismos y procesos de interdependencia” (Loudior, 2017, pág. 156).

Lejos de ser una evolución tranquila, la transición que protagoniza la humanidad genera temor, provoca fuertes tensiones, desgarros y conflictos que van desde la convivencia cotidiana hasta las relaciones internacionales. Se han agudizado y multiplicado los delitos y los discursos del odio, que tienen su raíz en patologías sociales (Cortina, 2017, págs. 23-26) y que se manifiestan en legislaciones, decisiones políticas y prácticas violentas de gran magnitud, cada vez más extendidas, que contradicen las declaraciones, pactos, convenciones y legislaciones nacionales e internacionales que consagraron el reconocimiento universal e inalienable de la dignidad humana como fun-

damento de “la libertad, la justicia y la paz en el mundo” (Naciones Unidas, 2015)¹.

Ciertamente, como lo anunciara Enrique Iglesias, ex presidente del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el siglo XXI se está presentando como “un siglo fascinante y cruel”. El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (2005) comenta esta afirmación y dice:

El tiempo que viene será fascinante para las personas que poseen un cierto nivel social y participan en los niveles de punta del conocimiento tecnológico. Quienes tienen esa posibilidad tienden a formar un estamento humano internacional, cerrado sobre él mismo, olvidadizo de aquellos —incluso pertenecientes al mismo país— que no forman parte de su club. Estos últimos son los pobres. A ellos se aplica principalmente el segundo adjetivo de la frase. (pág. 124)

Este libro reúne los trabajos de un grupo de investigadores convocados por dos proyectos afines y complementarios. Uno, radicado en el Instituto Iberoamericano de la Haya, para reflexionar sobre las perspectivas teológicas de la justicia en el horizonte del siglo XXI. El otro, localizado en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, concentró sus trabajos en realizar una aproximación al fenómeno de las migraciones y las exigencias de la justicia frente a la cuestión del otro. Las dos iniciativas tienen en común la adopción de un enfoque y una metodología interdisciplinaria, que incluye la perspectiva teológica.

La fe y la teología tienen una larga historia de relación con el pensamiento científico. La inquietud por aproximarse al misterio de Dios ha llevado, desde muy antiguo a muchas personas religiosas a embarcarse en la aventura de indagar sobre la naturaleza en busca de las huellas del Creador. Con la modernidad advino una fuerte tensión, fruto de la aspiración emancipatoria de la razón del pensamiento hegemónico y autoritario de la institución eclesiástica. Hubo casos sonados, que generaron sospechas y condenaciones mutuas, como el de Galileo Galilei y las teorías evolucionistas en el campo de las cien-

¹ Para Cortina (2017) esas patologías sociales que inspiran los discursos y los delitos del odio son: “la xenofobia, la aversión extremada al extranjero; la homofobia, el odio a las personas homosexuales; la fobia a musulmanes, cristianos o gentes de cualquier religión; y también la aporofobia, el desprecio al pobre e indigente (pág. 26).

cias naturales, como así también en el terreno de las ciencias sociales, cuando, por ejemplo, la Teología de la Liberación adoptó el análisis marxista para comprender las causas de la pobreza en América Latina.

Hoy resuenan con fuerza voces que descalifican el conocimiento que brota de las perspectivas creyentes. Pero, hay que decirlo, junto al dogmatismo religioso o científico, que también tiene lugar, en la práctica siempre hubo iniciativas, no muy publicitadas, por tender puentes entre ciencia y religión y, en nuestro tiempo, se cultivan estudios interdisciplinarios que entrelazan visiones científicas, teológicas y místicas del universo en pos de una ética del cuidado que garantice la justicia, la paz y el equilibrio del planeta Tierra. La necesidad de una conversación que incluya a todas las disciplinas científicas surge de la conciencia de vivir inmersos en un universo infinito y complejo cuya comprensión no puede agotarse en una sola mirada o perspectiva. Llegar a una posesión tranquila acerca del área de intercambios no resulta sencillo, pero es posible. En este sentido, el pensamiento interdisciplinar ha abierto un camino esperanzador.

Desde una perspectiva etimológica definimos la teología como discurso sobre Dios. Sin embargo, Dios es un misterio al que sólo tenemos acceso, como lo sugiere el evangelio según san Mateo en la parábola del juicio final (25,31-46), a través del ser humano, su hambre, su sufrimiento y su dignidad (Díaz Mateos, 2002, pág. 25). Jesús de Nazaret tuvo la misión de manifestar el misterio de Dios al mundo y llevó a cabo su cometido a través del mejor lenguaje: sus actitudes de acogida y sus acciones a favor de los pequeños de su tiempo: los pobres, los enfermos, los hambrientos, las mujeres, los pecadores, los niños, los extranjeros y los excluidos.

Según el testimonio de los evangelios Jesús oraba a Dios, a quien llamaba “Padre”, y también era observante del culto judío de aquel tiempo. Pero fueron sus obras las que daban sentido, contenido y respaldo a sus palabras, las que las acreditaban como verdaderas. Jesús fue el “teólogo de Dios” y su vida marca el camino (*odós*), es decir, el método para dar un verdadero testimonio sobre Dios y para poder elaborar un discurso teológico creíble. Como dice Díaz Mateos (2002), “serán nuestras obras en favor de la dignidad humana las que hablen de la verdad sobre Dios en nuestras vidas porque respecto a

Dios, más que la forma correcta de pensar vale la forma correcta de vivir” (pág. 27). De ahí que todo hablar respetuoso sobre Dios exija siempre un primer acto o momento de silencio, hecho de oración y de solidaridad, lugares donde se revela el Misterio. Sólo en un segundo momento, es posible reflexionar y hablar. Así, dice Gustavo Gutiérrez (1990):

Contemplación y compromiso constituyen juntos, de alguna manera, el momento del *silencio* ante Dios. El discurso teológico significa en cambio un *hablar* sobre Dios. Callar es la condición del encuentro amoroso con Dios. La experiencia de la insuficiencia de las palabras para expresar lo que vivimos hará nuestro lenguaje más fecundo y más modesto. La teología es un hablar constantemente enriquecido por el silencio. (págs. 15-16)

Desde mediados del siglo pasado se constata en nuestra cultura globalizada un interés cada vez mayor por el tema de Dios. Diferentes circunstancias históricas han llevado a los cristianos de todo el mundo a buscar “atisbos del Dios vivo de modos nuevos e inesperados” (Johnson, 2008, pág. 17) y a encontrar diferentes “lugares teológicos”, particularmente en aquellas situaciones existenciales más vulnerables, donde los cristianos y cristianas sienten la interpelación de “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren” (*Gaudium et Spes* 1).

Cabe señalar que el tema de los “lugares teológicos”, aunque se remonta a la Edad Media, fue sistematizado en el siglo XVI por el dominico Melchor Cano en su célebre obra titulada *De locis theologicis*, en la que se ocupó de las fuentes del saber teológico y las organizó en diez principios de autoridad, ordenándolos de manera jerárquica:

1. La autoridad de la Sagrada Escritura en los libros canónicos; 2. La autoridad de la tradición no escrita de Cristo y los apóstoles; 3. La autoridad de la Iglesia católica; 4. La autoridad de los concilios generales, en la cual radica la autoridad de la Iglesia católica; 5. La autoridad de la Iglesia romana, es decir, la autoridad del papa; 6. La autoridad de los padres de la iglesia; 7. La autoridad de los teólogos escolásticos; 8. La autoridad de la razón humana; 9. La autoridad de los filósofos; 10. La autoridad de la historia humana. (Campese, 2008, pág. 25)

La historia humana, considerada como un *loci theologici alieni* (lugar teológico ajeno o extraño) ocupaba el último lugar en la lista de Cano. Pero, en el siglo XX, fue revalorizada por *la Nouvelle Théologie*, entre cuyos principales representantes se encuentran los jesuitas Jean Danielou y Henry de Lubac, y los dominicos Yves Congar y Marie-Dominique Chenu. (Campese, 2008, pág. 16) y asumida definitivamente por el Concilio Vaticano II, particularmente en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. En la Iglesia de América Latina, la consideración de la historia y sus problemáticas como lugar en el que se manifiestan los “signos de los tiempos”, es decir, acontecimientos humanos en los que Dios da a conocer su voluntad de vida, tuvo un fuerte impulso en la IIa Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, cuyo 50° aniversario se conmemoró recientemente, y en el desarrollo de la Teología de la Liberación. Es, precisamente, en los espacios de la historia humana, donde el pensador cristiano puede “escuchar una palabra de Dios en la historia que abre nuevos horizontes de comprensión e impulsa a nuevos compromisos ético-políticos” (Schickendantz, 2013, pág. 101).

La inclusión de la historia humana como “fuente de revelación” exige de los teólogos una actitud de apertura, escucha e intercambio, de conversación, con otros saberes, entre los que se incluyen las ciencias naturales, las ciencias sociales, las religiones y las sabidurías de los pueblos. Es un diálogo que permite crecer y que enriquece a todos cuantos participan en él.

No hay camino trazado de antemano para la interdisciplina, se va desbrozando en el mismo andar que remueve los obstáculos con las preguntas compartidas, la escucha, el análisis hermenéutico crítico, integrador y respetuoso que nos va sensibilizando para poder conectar con las categorías éticas contemporáneas y encontrar herramientas analíticas para el debate público, la comprensión de la realidad y su práctica reflexiva.

En este volumen incluimos nueve artículos de doce autores/as procedentes de diferentes disciplinas, que interrelacionan sus perspectivas propias con las coordenadas de la justicia y diferentes problemáticas sociales. Es común a todos ellos/as su compromiso con la fe y la teología, lo cual posibilitó un trabajo de diálogo interdisciplinar en el

que el saber teológico tuvo su palabra. Un momento importante en el intercambio fue la realización de la Jornada sobre Justicia y Teología, realizada el 1 de setiembre de 2017 en la UCC.

Es cierto que los trabajos aquí publicados, fruto del esfuerzo de cada uno de sus autores/as desde su propia óptica científica, aunque no explicitan el trabajo interdisciplinar de trasfondo, llevan la fecundación de saberes compartidos y entramados en el diálogo sostenido en largas conversaciones presenciales entre los que viven cerca y reuniones por internet entre los que residen en diferentes países.

Las perspectivas aportadas por cada uno de los trabajos recibidos para este volumen fueron ricas y variadas, en consonancia con la diversa composición de los equipos de trabajo involucrados. Esto nos exigió buscar un criterio adecuado para ordenarlos dentro de este libro, y nos ha parecido pertinente hacerlo teniendo en cuenta las afinidades temáticas sobresalientes en cada artículo. De este modo, en la primera parte ubicamos un trabajo implicado directamente con las Sagradas Escrituras, fuente principal y normativa del pensamiento teológico. En segundo lugar, siguen los artículos que reflexionan desde la filosofía y la teología sobre las exigencias éticas que plantea la realidad de las migraciones tal como tienen lugar en nuestros días. En tercer término colocamos las producciones relacionadas específicamente con conflictos políticos y culturales. En la cuarta sección, presentamos dos textos directamente relacionados con la trata de personas. Finalmente, ubicamos un artículo que da cuenta del compromiso de una Orden religiosa con la promoción de la justicia.

Reseñamos a continuación, por orden de aparición, los artículos que componen el presente volumen.

1. Samuel Almada, biblista, aborda el concepto bíblico de justicia y explora sus implicaciones para la teología del Dios de la vida, proponiendo algunas intuiciones y testimonios inspiradores para los movimientos sociales actuales, desde una perspectiva liberadora y de la opción por los pobres.

2. Marta I. Palacio, filósofa, a partir de la imagen de Aylan Kurdi, el niño migrante muerto a causa de un naufragio en las costas turcas en 2015, reflexiona sobre la necesidad de reconocer en el “otro” una clave para la comprensión de la justicia y la vulnerabilidad radical que a todos nos afecta, y sobre la exigencia ética que esto conlleva, ya

que según Levinas (1987), “el rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato” (pág. 150).

3. María José Caram, teóloga, reflexiona sobre las exigencias del “habitar” en el actual contexto de las migraciones, como capacidad de cuidado y acogida de la vida. Su reflexión se inspira en el pensamiento del papa Francisco, quien en su encíclica *Laudato Si'* convoca al cuidado de nuestra “casa común”.

4. El equipo de Colombia, conformado por Héctor Olasolo (abogado), Juan Esteban Santamaría Rodríguez (educador y teólogo), Carlos Andrés Pinto López (educador y teólogo) y Miguel Alonso Zúñiga Barrios (filósofo), a partir de las negociaciones de paz en Colombia, abordan la tensión entre las dimensiones individual y social del perdón de las víctimas frente a los victimarios que pretenden perpetuar las estructuras de victimización. En su análisis los autores utilizan ciertas claves teológicas, sustentadas sobre las tradiciones bíblicas del Antiguo Testamento y los evangelios de Mateo y Lucas.

5. Esteban Judd Zanón, teólogo y sociólogo, en su trabajo presenta el proceso histórico de violencia que ha vivido el pueblo peruano entre 1980 y 1992 y pone de relieve la importancia que tuvieron las redes de solidaridad, sobre todo en el mundo andino, gestionadas por una Iglesia misionera, al servicio de la vida. Su exposición está respaldada por su propia experiencia personal como misionero durante más de 50 años en la región.

6. Sofía Chipana Quispe, teóloga aymara, asume en su trabajo la perspectiva indígena de la justicia, íntimamente unida, para esta cosmovisión, con la actitud de cuidado de la vida. En su texto ofrece diversos testimonios de la injusticia padecida por los pueblos de *Abya Yala* y da cuenta de cómo las sabidurías ancestrales ofrecen caminos para guardar y restaurar el equilibrio en las relaciones entre los seres, incluidos los humanos, con la Madre Tierra (*Pachamama*).

7. Sergio Navarro, sociólogo, estudia la Trata de Personas, problemática inscrita en las redes del crimen organizado mundialmente y considerada uno de los negocios más redituables después del tráfico de armas y el narcotráfico. Realiza su análisis en el marco histórico del esclavismo, el abolicionismo, los populismos y los procesos de democratización en América Latina.

8. María Alejandra Leguizamón, teóloga, comprende la Trata de Personas como una preocupación no sólo social sino también eclesial. En su trabajo investiga cómo la Vida Religiosa, vocación específica dentro de la Iglesia católica, ha asumido en la región del Noroeste argentino el desafío de sensibilizar y concientizar a la sociedad sobre esta problemática, organizándose a manera de una red en la que cada instituto aporta su propio carisma y espiritualidad fundacional y se coordinan y accionan tareas comunes.

9. José María Cantó, teólogo, a partir de un análisis histórico de los textos normativos de la Compañía de Jesús, reflexiona sobre las exigencias de la educación y la práctica de la justicia en las universidades que les han sido confiadas.

El presente volumen es una muestra de la importancia que reviste en nuestros días el trabajo en común para la comprensión de la complejidad de los procesos históricos a los que asistimos. Desde el equipo de investigación radicado en la UCC y desde la Red del III se continuará indagando sobre las implicaciones y desafíos que la instauración de la justicia plantea a los ciudadanos globales del siglo XXI. Creemos que no conviene abandonar este camino de diálogo interdisciplinario e intercultural, en el que se implica la teología. La tarea es grande y, desde la investigación científica es posible aportar a la búsqueda y al trabajo que tantos y tantas realizan en los diversos escenarios del compromiso por la vida, la paz y la justicia.

María José Caram

María Alejandra Leguizamón

Referencias Bibliográficas

- Campese, G. (2008). *Hacia una teología desde la realidad de las migraciones*. México: ITESO.
- Concilio Vaticano II. (7 de diciembre de 1967). Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Sobre la Iglesia en el mundo actual. En *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (págs. 260-411). Madrid: BAC. Obtenido de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Barcelona, España: Paidós.
- Díaz Mateos, M. (2002). *Imágenes de Dios y dignidad humana*. Lima: CEP.
- Gutiérrez, G. (1990). *La verdad os hará libres*. Salamanca: Sígueme.
- Gutiérrez, G. (2005). ¿Dónde dormirán los pobres? En G. Gutiérrez, & G. Müller, *Del lado de los pobres. Teología de la liberación* (págs. 111-172). Lima: CEP; Instituto Bartolomé de las Casas.
- Johnson, E. (2008). *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*. Santander: Sal Terrae.
- Louidor, W. E. (2017). *Introducción a los estudios migratorios. Migraciones y derechos humanos en la era de la globalización*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; Pensar.
- Naciones Unidas. (2015). *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Naciones Unidas. Recuperado el 9 de abril de 2018, de <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>
- Schickendantz, C. (2013). Una elipse con dos focos: Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et Spes*. *Revista de Teología*, (110), 85-109.

PRIMERA PARTE
Justicia: Perspectiva bíblica

Biblia y Teología para trabajar por la justicia y la paz en el mundo actual

Un concepto de justicia desde la perspectiva bíblica¹

Samuel Almada

Introducción

En la Biblia Hebrea tenemos dos términos que esbozan de manera general el concepto de la justicia en la comunidad humana desde la perspectiva bíblica. Uno es el término *sedeq* (Schökel, 1994, págs. 631-633) = “justicia” que aplicado con sentido individual a una “persona justa” (en hebreo: *sadik*) tiene principalmente el significado de ser íntegro, honrado, recto; mientras que aplicado con un sentido comunitario tiene el significado de salvación, liberación, equidad social.

El otro término hebreo para justicia es *mishpat* (Schökel, 1994, págs. 466-468) que se aplica frecuentemente en el campo político y jurídico, y tiene principalmente el sentido de gobierno justo, derecho, causa jurídica, normas y leyes justas. Estos dos términos frecuentemente aparecen juntos y están estrechamente ligados; en general se pueden entender como complementarios y con implicaciones mutuas.

El resultado de este concepto de justicia en la Biblia Hebrea es lo que se entiende bajo el término de *shalom* (Schökel, 1994, pág. 764) que tiene el sentido amplio de paz, bienestar, buen vivir, prosperidad, seguridad, salvación. Por contraste podríamos decir que este *shalom* bíblico no es la paz de los cementerios, ni la ausencia de guerra, o la paz que pueda garantizar la presencia de un ejército. Es la paz que surge de la justicia, y por tanto no puede haber paz si no hay justicia.

¹ El contenido de este texto fue presentado en forma abreviada como ponencia en la Jornada sobre “Justicia en el siglo XXI. Migraciones y la cuestión del otro. Perspectivas interdisciplinarias”. Universidad Católica de Córdoba (UCC), Córdoba, viernes 1° de septiembre de 2017; y luego fue revisado y ampliado para la presente publicación.

La Biblia Hebrea también nos regala otros dos términos fundamentales que están relacionados con los anteriores y que enfocan la calidad de las motivaciones y el compromiso personal y comunitario. Uno es *hesed* (Schökel, 1994, págs. 267-269) que presenta dos significados generalmente superpuestos y no diferenciados; por un lado, significa misericordia y destaca el aspecto gratuito de la benevolencia, dando el sentido de compasión, caridad, gracia, piedad, bondad, favor, servicio, ayuda; y por el otro tiene el sentido de fidelidad y enfoca la idea de lealtad y compromiso. El otro término es *'emet* (Schökel, 1994, págs. 76-77) que tiene el sentido de verdad, certeza, autenticidad, fidelidad. Frecuentemente aparecen juntos, se los considera atributos o emanaciones de lo divino (ver por ejemplo Salmo 57, 4 y 11), y se promueve su puesta en práctica en las relaciones humanas y en la vida de la comunidad.

Estos cinco importantes términos hebreos destacados muestran desde ya que el concepto de justicia desde la perspectiva bíblica tiene un enfoque fundamentalmente ético alejado de especulaciones metafísicas, exigencias religiosas y cuestiones estrictamente teológicas. Esto es lo que muestran principalmente las memorias y tradiciones proféticas, muchos Salmos y textos paradigmáticos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Un buen testimonio de esta orientación es el texto de Isaías 58,1-11 sobre el verdadero “ayuno” (=penitencia, obediencia, sacrificio) que Dios espera de los fieles:

⁵¿Creen que el ayuno que me agrada consiste en afligirse, en agachar la cabeza como un junco y en acostarse con ásperas ropas sobre la ceniza? ¿Eso es lo que ustedes llaman “ayuno”, y “día agradable al Señor”? ⁶Pues no lo es. El ayuno que a mí me agrada consiste en esto: en que rompas las cadenas de la injusticia y desates los nudos que aprietan el yugo; en que dejes libres a los oprimidos y acabes, en fin, con toda tiranía; ⁷en que compartas tu pan con el hambriento y recibas en tu casa al pobre sin techo; en que vistas al que no tiene ropa y no dejes de socorrer a tus semejantes. ⁸Entonces brillará tu luz como el amanecer y tus heridas sanarán muy pronto. Tu rectitud irá delante de ti y mi gloria te seguirá. (Isaías 58,5-8)².

² Versión de la Biblia “Dios habla hoy”,1983.

También podemos recordar Mateo 25,31-46 sobre lo que verdaderamente importa en el juicio o evaluación de las acciones de los pueblos:

³⁴Y dirá el Rey a los que estén a su derecha: “Vengan ustedes, los que han sido bendecidos por mi Padre; reciban el reino que está preparado para ustedes desde que Dios hizo el mundo.³⁵Pues tuve hambre, y ustedes me dieron de comer; tuve sed, y me dieron de beber; anduve como forastero, y me dieron alojamiento.³⁶Estuve sin ropa, y ustedes me la dieron; estuve enfermo, y me visitaron; estuve en la cárcel, y vinieron a verme.”³⁷Entonces los justos preguntarán: “Señor, ¿cuándo te vimos con hambre, y te dimos de comer? ¿O cuándo te vimos con sed, y te dimos de beber?³⁸ ¿O cuándo te vimos como forastero, y te dimos alojamiento, o sin ropa, y te la dimos?³⁹ ¿O cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y fuimos a verte?”⁴⁰El Rey les contestará: “Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de estos hermanos míos más humildes, por mí mismo lo hicieron.” (Mateo 25,34-40).

De tal manera, el verdadero trabajo por la justicia, espiritual, humanizante, liberador, no es ser bueno y/o cumplir con determinados estereotipos o mandatos sociales normativos, sino vencer las adversidades y transformar las situaciones de desgracia, sufrimiento u opresión en oportunidades para hacer y promover la justicia y la renovación de la vida digna, buena y abundante para todos y todas. Esta idea resuena también en la palabra que recibió del Señor el profeta Jeremías como mandato para su misión y respuesta a sus ruegos “Si entresacares lo precioso de lo vil, serás como mi boca” (Jeremías 15,19)³.

1. Perspectiva bíblica de la Justicia

En la agenda provisoria de trabajo del Grupo de Investigación sobre Justicia y Teología se plantearon diferentes instancias de aplicación de la justicia, haciendo referencia por ejemplo a la *justicia comunitaria, estatal, internacional y trascendente*. En este sentido, entiendo que nos estamos refiriendo como a diferentes jurisdicciones de promoción, articulación y aplicación de un sentido de justicia que sería básicamente el mismo, y que se refiere a la imaginación, la búsqueda y el trabajo por un mundo mejor, más justo y solidario. Por tanto, veo a

³ Versión de la Biblia “Reina-Valera”, 1960.

estas instancias como correlativas, complementarias y con implicaciones mutuas. Por esta misma razón, me parece pertinente el planteo de trabajo interdisciplinario entre teología, Biblia, ciencia de la religión, sociología, derecho; y considero relevante que estén representados diferentes países, contextos sociales y corrientes de pensamiento.

De manera general, cuando se habla de *justicia estatal e internacional* pensamos mayormente en acuerdos, legislación, jurisprudencia, principalmente documentos escritos, asociados a organismos institucionales y sus instrumentos de aplicación y seguimiento. Por otro lado, cuando se habla de *justicia comunitaria* nos referimos mayormente a tradiciones orales y locales que rigen usos y costumbres consuetudinarios, y que a veces podrían entrar en conflicto con las leyes establecidas por el Estado dentro de un país determinado. Algunos ejemplos de esto se podrían tomar de la situación de comunidades indígenas en sus respectivos países, grupos étnicos minoritarios, movimientos religiosos heterodoxos, grupos y movimientos de reivindicación de derechos especiales.

Pero el contenido de este texto está enfocado en el tema de la justicia desde la perspectiva teológica, y por tanto pretendo que podamos levantar algunas preguntas que nos orienten e iluminen en la investigación y la reflexión grupal sobre este tema. Me parece oportuno comenzar con un breve análisis crítico de los términos que generalmente son utilizados para dar el marco referencial de la teología, la esfera de lo divino, la relación con Dios. Conviene reflexionar sobre qué entendemos por lo “trascendente” o “espiritual” ¿Cómo se expresa? ¿Quiénes lo representan?

Para empezar, debo decir que me hace ruido el concepto de “trascendente” pues da la impresión de que desplaza el asunto hacia otro mundo, un lugar del que se puede decir muy poco, inefable, indecible, metafísico, inaccesible; y también frecuentemente está asociado a otro tiempo, por ejemplo, el más allá o después de la muerte. Otro concepto muy utilizado que se presta para confusión es el de “espiritual” pues con este término a veces se alude a un mundo como separado o independiente del mundo de los seres humanos. En el sentido bíblico el ser humano se entiende como un ser espiritual, y por tanto lo “espiritual” sería su aspecto constitutivo humano y divino, imagen y semejanza de Dios, de acuerdo con la tradición bíblica, expresada en Génesis 1,26-27. Si en lugar de espiritual utilizáramos palabras

como humano o humanizante me parece que quedaría más claro. Así se expresa en algunas lenguas, como el alemán y el hebreo, que llaman “ciencias del espíritu” a lo que generalmente nosotros llamamos “ciencias humanas” o “humanidades”. Pensemos por ejemplo en qué significan expresiones como “programa de espiritualidad”, “acompañamiento espiritual”, etc. Lo “espiritual” es lo que nos humaniza, nos hace verdadera y plenamente humanos. Otra bella forma de expresarlo son las recordadas palabras de Teilhard de Chardin: “No somos seres humanos que tienen una experiencia espiritual. Somos seres espirituales que tienen una experiencia humana”.

Por otro lado, para hablar de Dios y/o de lo divino considero que lo más conveniente es referirnos a una tradición particular y desde allí eventualmente establecer conexiones y diálogos con otras tradiciones y corrientes de pensamiento. De tal manera planteo la reflexión a partir de la concepción bíblica y teológica que encuentro en la tradición judeocristiana, que entiende a Dios como el creador y sustentador del universo, señor de la vida y de la historia humana, humanizado y humanizador, que se hizo pobre y compañero de los oprimidos y marginados. Esto se expresa con mucha claridad en la teología cristiana de la “encarnación” de Dios en el ser humano (una buena referencia entre muchas otras se puede encontrar en Filipenses 2,5-8), y dentro de la humanidad, su opción por los pobres, desheredados y despreciados (ver por ejemplo 1 Corintios 1,26-28).

Una buena síntesis del concepto de justicia en la Biblia Hebrea (=Antiguo o Primer Testamento) es presentada en el Diccionario Teológico del Nuevo Testamento:

La concepción veterotestamentaria de la justicia no se basa en la concordancia de las acciones humanas con determinadas normas jurídicas que tienen un carácter absoluto, sino en la adecuación de un comportamiento dentro de una relación bilateral. Por eso, la justicia de Dios se manifiesta en un obrar digno de él con respecto a su pueblo, es decir, en su acción salvífica y liberadora (Is 45:21; 51:5s; 56:1; 62:1) (...) De la justicia individual habla poco la época preexílica, ya que se trata, ante todo, de permanecer en esta justicia que ha sido dada al pueblo. El que no se comporta de un modo adecuado para con Dios, no tiene acceso a ella (Sal 15; 24:3s). Pues la justicia de Dios es bien salvífico *per se*. Esto explica que, en ningún pasaje del AT, la justicia tenga un sentido de castigo (...) Sin embargo, a partir del viraje histórico-espiritual del exilio, los textos hablan con gran desenvoltura de la justicia del hombre piadoso

delante de Dios. Antes del exilio, la garantía de la presencia de Dios en el pueblo había sido la libre e independiente posesión de la tierra, a la que se refería la justicia de Dios al mismo tiempo que al pueblo. Pero a partir del exilio, la garantía fue la donación de la ley hecha por Dios al pueblo. De ese modo, la justicia interhumana adquirió un punto de referencia fijo y en gran parte normativo, y éste fue al mismo tiempo el ámbito en el que se realizó y se puso a prueba la participación en la justicia de Yahvé (...) Para el judaísmo rabínico, la justicia no es más que la armonía con la ley. Gran parte de las leyes (sobre todo las rituales) habían perdido ya su sentido. Pero, de acuerdo con sus convicciones, servía para adiestrarse en la obediencia y, sobre todo, para la adquisición de méritos. Pues «la pasión por la obediencia» se transformó en el anhelo de participar en el reino de Dios por los propios méritos. Especialmente meritorias son las acciones de beneficencia y las obras de caridad. (Seebass, 1986, págs. 405-406).

En este artículo me he enfocado mayormente en la perspectiva pre-exílica que muestra que la justicia de Dios se manifiesta en su acción salvífica y liberadora para con su pueblo, reflejando amor y fidelidad incondicional, como una forma de “gracia”. No voy a entrar en las múltiples relaciones y derivaciones que se podrían plantear a partir de las tensiones entre diferentes perspectivas representadas en la Biblia y en la tradición teológica judeocristiana. En este contexto solo quiero destacar que entre las diversas perspectivas que podemos encontrar en la Biblia y la tradición se podrían distinguir como dos grandes líneas o corrientes de pensamiento que frecuentemente están en tensión. Por un lado, una perspectiva que está orientada más hacia lo comunitario y otra que pone el foco en lo individual; una teología retributiva enfocada más en los méritos, y una teología de la “gracia” que destaca la gratuidad, la confianza, la fidelidad y la fe.

Además, conviene recordar que hay toda una corriente de pensamiento filosófico que aborda la cuestión de la “teodicea” como “justicia de Dios” o “justificación de Dios”. Este término y concepto comenzó a ser utilizado y discutido con más fuerza a partir de la obra del filósofo, matemático y político alemán Gottfried Leibniz (1646-1716): “Ensayo de Teodicea. Acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal”, en la cual aborda preguntas fundamentales sobre la existencia humana y su relación con Dios, con un sentido más apologético y desde la perspectiva cristiana. Pero esto también excede la orientación principal de esta presentación que está enfocada en la perspectiva bíblica.

2. El testimonio de los profetas: poner el cuerpo y reclamar justicia

Para profundizar en la perspectiva bíblica de la justicia quiero destacar de manera especial el significativo aporte del movimiento y la tradición profética hebrea, la centralidad y especificidad que tiene en el desarrollo de la fe del pueblo de Israel, y su determinante influencia posterior, por ejemplo, en la “buena noticia” (=Evangelio) de Jesús, la relectura del Nuevo Testamento y la fe cristiana. El desarrollo histórico del movimiento profético en el pueblo de Israel muestra que fue un actor vigoroso y que nos ha dejado un legado muy rico en testimonios, mensajes y textos de diferentes épocas y contextos, siempre marcados con una destacada impronta ética y un alto sentido de la justicia.

De una manera muy breve y esquemática podríamos ubicar el movimiento profético del pueblo de Israel, como en tres grandes momentos. El inicio, con los llamados profetas “carismáticos”, como Elías y Eliseo en el siglo IX a.C.⁴. Un segundo momento está representado por los “profetas clásicos” del siglo VIII a.C., cuyo mensaje es caracterizado de manera general como de un “monoteísmo ético”; allí están Primer Isaías (=Isaías 1-39) y Miqueas en el Reino del Sur (Judá), Oseas y Amós en el Reino del Norte (Israel). Y, por último, los grandes profetas de la época del exilio (siglo VI a.C.) con su mensaje de esperanza y proyectos de restauración, Segundo Isaías (=Isaías 40-55) y Ezequiel. En todo caso, se puede destacar que no sería una casualidad que los profetas de Israel surgieran en la época del primer Templo y la monarquía (aprox. 922-587 a.C.), pues la mayoría de los reyes abusaba de su poder y eran los principales responsables de las injusticias y opresión que sufría el pueblo, y generalmente lo hacían con la complicidad ideológica de los representantes del Templo y de la religión oficial.

Para comprender mejor esto hay que recordar que la ideología de la realeza, bien entendida, en el amplio contexto cultural de Oriente Medio Antiguo, estaba construida sobre un alto sentido de la *justicia* (ver Salmo 72,1-4.12-14; Isaías 45,8), siendo en todo caso Dios mismo el garante de esa *justicia* como acción salvífica, de liberación y bienestar para con su pueblo (Isaías 56,1 y 62,1), y de manera especial

⁴ Los textos de referencia para los Ciclos de Elías y Eliseo se encuentran en 1 Reyes 17 a 2 Reyes 1, y en 2 Reyes 2 al 13 respectivamente.

para con los oprimidos y marginados (Salmo 146,5-10; Salmo 82). Por lo tanto, la misión del rey como representante de su Dios y elegido por él, era la de “gobernar con justicia” teniendo en cuenta especialmente a los sectores más débiles o vulnerables de la sociedad, que en el lenguaje bíblico frecuentemente están identificados como “los huérfanos, las viudas y los extranjeros” (ver Deuteronomio 10,18).

Pero, como sucede también en otros sistemas de gobierno, muy frecuentemente los aspectos formales están disociados de su funcionamiento y puesta en práctica, y los reyes se transformaban con demasiada frecuencia en verdaderos explotadores y opresores de su propio pueblo. La gran historia Deuteronomista (=Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes), donde se encuentra la memoria de los Reyes de Israel y Judá, y muchos de sus actos de gobierno, da cuenta de esta situación mostrando una mirada muy crítica y condenatoria contra la amplia mayoría de los representantes de la monarquía, de los cuales apenas rescata, aunque sea parcialmente, solo algunas excepciones (por ejemplo, David, Ezequías y Josías).

Este es el contexto sociopolítico en que se desarrolló el movimiento profético hebreo con su mensaje de denuncia contra las injusticias y sus responsables. El profeta Amós⁵ (siglo VIII a.C. en el Reino del Norte) es un fiel representante de dicho movimiento:

La profecía de Amós es un alegato contra la corrupción en la justicia y el atropello de los jueces contra los más pobres y frágiles de la comunidad (5:7.10-11); contra el falso culto a Yavé como religión oficial, y la disociación entre *culto a Yavé* y la *práctica de justicia* (5:21-24); contra el lujo y la falsa seguridad de los ricos y poderosos que no les importa el desastre de la comunidad (6:1.4-6); contra los explotadores y estafadores que hacen su fortuna a costa del hambre y sufrimiento de los pobres (8:4-8); contra la religión oficial, su templo principal (Betel) y sus sacerdotes (Amasías), y su asociación con el poder político (el rey de Israel) para asegurar un proyecto oficial excluyente y opresivo (7:10-15). (Almada, 2013, págs. 155-156).

Una referencia ineludible y central en el mensaje de los profetas bíblicos es la Alianza de Yavé con su pueblo. Ellos impulsan una re-

⁵ Dos buenos estudios sobre el profeta Amós podemos encontrar en: Milton Schwantes, *Amós. Meditações e Estudos*. São Leopoldo / Petrópolis, Sinodal / Vozes, 1987; y Giorgio Tourn, *Amós, profeta de la justicia*. Buenos Aires, Tierra Nueva, 1978.

novación y actualización permanente de dicha Alianza, reclaman volverse a ella y ser fieles a la misma en todo momento y especialmente en las situaciones de crisis (ver por ejemplo Jeremías 31,33 y Ezequiel 36,26-27). El esquema básico y recurrente del mensaje profético bíblico podría resumirse en cuatro aspectos: (a) denuncia de las injusticias / pecado, (b) anuncio de juicio y castigo a los responsables, (c) llamado a la conversión y al cambio, (d) anuncio de salvación.

Los profetas aparecen fundamentalmente como intérpretes de la historia, disciernen los tiempos y las situaciones, políticas, sociales, económicas. Son críticos en un doble sentido; porque analizan la situación actual, identifican, denuncian las injusticias y sus causas, y también porque anuncian el juicio y el castigo de los responsables. Se basan en la tradición de la Alianza y son verdaderos cultores de la memoria, que resulta fundamental para fortalecer la identidad propia frente a situaciones adversas y para impedir, o al menos resistir, la asimilación a una cultura dominante impuesta por los poderes hegemónicos.

Así mismo, el mensaje profético siempre ofrece una perspectiva de esperanza, muestra un camino de salvación y un proyecto para el pueblo a partir de la fidelidad (= confianza, fe) a su Dios y a un proyecto propio. Precisamente por razón de dicha esperanza es que el profeta es crítico, porque aun en las situaciones más adversas, de angustia y desgracia, cree en la posibilidad de un cambio. De tal manera, se puede decir que el movimiento profético bíblico se fue transformando en un factor determinante para el desarrollo de la cosmovisión religiosa y ética del pueblo de Israel, fuertemente vinculada al sentido de la justicia social y al principio de la misericordia en el seno de la comunidad.

Los profetas se dirigen a todo el pueblo, pero especialmente a los dirigentes y principales responsables de las situaciones denunciadas. A su vez, ellos expresan la fe del pueblo, son amplificadores de las voces y demandas de las mayorías marginadas que no son escuchadas, y hay muchos que se ven representados en sus palabras. De tal manera, no es muy difícil imaginar por qué razón resultaban tan peligrosos, eran perseguidos implacablemente y la mayoría de ellos fueron asesinados. Frecuentemente eran injuriados y acusados de agitadores, criminales, y subversivos pues pretendían cambiar estructuras de poder. Muchas veces aparecen como blasfemos, anti-religiosos o “ateos” porque critican la hipocresía de la religión y el falso culto oficial a Dios.

Pasó mucho tiempo y el pueblo de Israel tuvo que pasar crisis muy profundas, como el destierro, la destrucción de Jerusalén y del Templo (587 a.C.), para que aquellos maltratados profetas y sus mensajes fueran rescatados y revalorizados, y sus palabras pasaran a formar parte de sus tradiciones, del Canon Hebreo y las Escrituras Sagradas. Tuvo que realizarse un revisionismo histórico profundo para que aquellos “mensajeros malditos”, “pájaros de mal agüero”, pudieran ser reivindicados como “santos” y “mártires” del “reino de justicia e igualdad”, semillas de transformación para un mundo mejor.

Un excelente artículo de Luis Rivera-Pagán (2014) repasa brevemente algunos de los rasgos y matices claves de la voz profética bíblica:

(1) La voz profética se caracteriza por su condena firme y radical de los poderes políticos a causa de la sistemática y continua opresión política, social y económica que propician y ejercen.

(2) La solidaridad con los desvalidos, desamparados, oprimidos y vulnerables emerge como criterio hermenéutico y epistémico central en el reiterado juicio profético de los poderes establecidos.

(3) Se resalta la memoria del éxodo como evento emancipador paradigmático y fuente generadora de las normas de justicia social (Deuteronomio 5,15; 15,15; 24,18,22; Miqueas 6,4). El éxodo define a Dios como libertador y a Israel como el pueblo que debe preservar fielmente el recuerdo de su liberación. No debe, por consiguiente, existir opresión alguna en el pueblo que Dios ha liberado de la esclavitud.

(4) El tono anti-imperial que asume la voz profética en estos textos sagrados surge de un pueblo pequeño, cuya historia discurre siempre a la sombra y al margen de diversos poderes imperiales que continuamente lo subyugan.

(5) Uno de los rasgos principales de la voz profética es la crítica a las dos posibles evasiones religiosas de la responsabilidad ética: la farisaica de la idolatría de la letra sagrada y la sacerdotal de las normas litúrgicas. Se mantiene, a través de toda la Biblia, una tensión perpetua entre texto canónico, templo/culto y palabra/profecía. Es la solidaridad con los desvalidos y excluidos el rasgo que predomina y articula la memoria y las esperanzas del pueblo de Dios, no la rígida adhesión a los preceptos litúrgicos o jurídicos.

(6) Hay en la voz profética un vínculo íntimo inquebrantable entre la búsqueda y preservación de la justicia y la visión escatológica de la

paz (Miqueas 2,1-5; 3,1-4; 4,1-4; Isaías 1,10-23; 2, 2-4; 10,1-2; 58, 6-7; 61,1; 65,17-25; Ezequiel 45,8; Apocalipsis 21,1-4).

(7) La vida de Jesús, como bien ilustra el inicio de su ministerio (Lc 4,16-19), algunas de sus inquietantes parábolas, como la del buen samaritano (Lc 10,25-37), sus bienaventuranzas al estilo de Lucas: “Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el reino de Dios”. Como bien afirmó el arzobispo mártir Óscar Arnulfo Romero en una de sus inolvidables homilías: “Resuena en la voz de Cristo el acento de todos los profetas del Viejo Testamento”.

La profecía de Miqueas nos ofrece una bella y oportuna síntesis de este mensaje ético de los profetas, destacando la práctica de la justicia estrechamente vinculada a la misericordia y la fidelidad, y como fundamento de la verdadera devoción y obediencia a Dios (comparar con Amós 5,21-24⁶; Oseas 6,6; Zacarías 7,9-10; Santiago 1,27⁷): “El Señor te ha declarado lo es bueno, y lo que él espera de ti: solamente hacer justicia, amar la misericordia y andar humildemente con tu Dios” (Miqueas 6,8).

3. La Biblia en disputa. Desafíos para el trabajo por la justicia y la transformación social

El primer desafío que conviene plantear es sobre la forma de utilizar la Biblia y la tradición. Cabe recordar que la Biblia como herencia cultural y religiosa de primer orden en la tradición judeocristiana occidental ha sido siempre un terreno disputado y en tensión, entre las perspectivas de dominación y de liberación, entre las jerarquías eclesíásticas y las comunidades cristianas populares y de base. Desde el siglo IV con la oficialización de la religión cristiana por parte del

⁶ Ver el artículo de la Hna. Ana Francisca Vergara Abril y el Hno. Wiliam Vásquez Alarcón, “Culto sin justicia - Amós 5,21-27”: *RIBLA* 71 (2012:1) 95-107, que muestra que el profeta Amós es uno de los que más firmemente insiste en el tema de la justicia social, critica la banalidad de la sociedad y el vicio de una religión que tiene un culto carente de sentido, que simplemente cumple con el mero formalismo.

⁷ Ver el pertinente artículo de Elsa Tamez, “La integridad reflejada en una espiritualidad liberadora. Un aporte a la Carta de Santiago”: *RIBLA* 70 (2011:3) 13-23. En su análisis constata que para Santiago no debe haber ninguna disociación entre la ética y la fe. La vida espiritual del verdadero seguidor de Jesús se muestra en sus obras y en su modo de ser íntegro.

emperador Constantino, las iglesias cristianas y sus jerarquías han estado mayormente más cerca de los poderosos, ricos y opresores, que de los pobres y oprimidos; y sus tradiciones y su Biblia han sido utilizadas muy frecuentemente para justificar y sostener relaciones de poder injustas y opresivas. Una conocida muestra de dicha instrumentalización fue por ejemplo la justificación bíblica y teológica de la esclavitud, la conquista violenta del “nuevo mundo” y el genocidio contra muchos pueblos originarios de la región.

No obstante, resulta ciertamente más pertinente leer y utilizar la Biblia de otra manera, desde la perspectiva profética inspirada en el Dios de la vida, que pone el foco en la misericordia y la reconciliación, que denuncia y condena todo tipo de injusticia y opresión, y a sus responsables. Para esto un primer paso es desenmascarar la lectura bíblica que sostiene el *statu quo*, que justifica los poderes hegemónicos, que se transforma en connivente y cómplice; pues esas fuerzas de opresión y dominación también buscan su justificación teológica y bíblica, y en muchos casos la consiguen.

Así mismo, es necesario identificar las causas y los responsables de la opresión y la explotación, pues las injusticias y las desigualdades económicas y sociales no son productos del azar, ni contingencias de un accidente involuntario e imponderable, y ni siquiera producto de la incapacidad de los técnicos, sino que, por el contrario, son el programa premeditado y tenaz de minorías poderosas para apoderarse astutamente de lo que no es suyo. Y esto se realiza también por la complicidad de una matriz cultural más amplia impuesta por medios de desinformación masiva, que promueven el consumismo irresponsable y la acumulación de riqueza en pocas manos.

Por esta razón, también me parece oportuna la orientación sugerida en la agenda de nuestro grupo de trabajo, de abordar los diferentes temas críticos y formas de injusticia, como trata de personas, crisis ecológica, perspectiva de género, aspiraciones y espiritualidades de los pueblos originarios de América Latina, teniendo conciencia de que todo esto está atravesado por el signo de la injusticia y la desigualdad económica y social.

A partir de la perspectiva profética y bíblica se puede mostrar que la palabra de Dios que se expresa a través de sus mensajeros y profetas exigiendo al pueblo justicia y misericordia, coincide básicamente

con el reclamo de justicia de los oprimidos, los excluidos, los migrantes, los indígenas, los pobres, los ninguneados, los que sufren todo tipo de violencia y tienen que soportar las injusticias de la historia. Todos estos tienen voz, pero no son escuchados. Desde la perspectiva profética y bíblica, estos son los verdaderos mensajeros del Dios de la vida y de la historia que llaman al mundo al arrepentimiento y la conversión, al cambio y la transformación social.

En nuestro contexto latinoamericano, podríamos recordar por ejemplo que los más antiguos, sufridos y perseguidos profetas de la ecología fueron y siguen siendo las comunidades indígenas de todo el continente. En cuestiones ecológicas y ambientales los pueblos originarios tienen claves fundamentales para el cuidado y la sobrevivencia del planeta y del ser humano, pero casi nadie los reconoce ni son invitados a los congresos sobre el tema; allí los que aparecen como profetas de la ecología son los que están inventando el auto eléctrico o el avión solar.

Otro de los problemas y desafíos importantes que presentan las diferentes corrientes de pensamiento religioso y su utilización de la Biblia, es su tendencia hacia una forma de lectura bíblica fundamentalista o cerrada que pretende tener el monopolio de la correcta interpretación de los textos sagrados y de la tradición; y esto se traduce luego en diversas formas de autoritarismo o absolutismo con pretensiones de dominación y control hacia otros.

Para evitar o minimizar estas tendencias y a su vez ofrecer orientaciones y propuestas creativas desde la perspectiva bíblica liberadora y profética, conviene tener presente claves hermenéuticas o reglas de interpretación que abren los textos y muestran su “polisemia” y “reserva de sentido”, y sobre todo le dan un rol protagónico al lector y a la comunidad lectora⁸. De esta manera, los lectores actuales pueden interpretar el texto bíblico desde su propio contexto de vida, y pueden crear sentidos inéditos. Sobre claves de lectura bíblica, hermenéuticas contextuales y enfoques liberadores hay mucho material producido desde la perspectiva latinoamericana y disponible en castellano. Un

⁸ Uno de los biblistas latinoamericanos más conocidos y que más ampliamente ha desarrollado este tema con mucha claridad es Severino Croatto. Ver por ejemplo su libro *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires, Lumen, 1994.

buen ejemplo de ello es la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)⁹, que ha marcado un camino claro e influyente.

En el mismo sentido, otro ingrediente necesario y determinante es la construcción de puentes de diálogo y negociación con los que piensan diferente en cuestiones de fe o religión, pero también con otras corrientes de pensamiento no religioso. En este aspecto, el gran desafío es transitar el camino angosto y humilde de ejercer el derecho a argumentar, tomar posición, establecer referencias y encaminamientos de acuerdo a nuestra propia conciencia, herencia cultural y de fe, como aporte al dialogo con el otro y a la búsqueda de entendimiento y colaboración para el bien común. Todo esto sin caer en la tentación de descalificar, despreciar o discriminar a otros, o pretender someterlos a las formas del pensamiento propio; sino al contrario, valorizando la diversidad y el pluralismo de expresiones. Considero que esto es uno de los aspectos claves que destaca el Apóstol Pablo en la carta de 2º Corintios 5,11-21 (18-19) cuando habla del “ministerio o palabra de la reconciliación” como misión de una comunidad que sigue y practica la fe de Jesús¹⁰.

En una entrevista Leonardo Boff le preguntó al Dalai Lama ¿Cuál es la mejor religión? Y su respuesta fue la siguiente:

La mejor religión es la que nos aproxima más a Dios, al Infinito. Es aquella que nos hace mejores. ¿Qué es lo que nos hace mejores? Aquello que nos hace más compasivos, más sensibles, más desapegados, más amorosos, más humanitarios, más responsables, más éticos... Lo que realmente importa es nuestra conducta delante de nuestro semejante, de nuestra familia, de nuestros colegas de trabajo, de nuestra comunidad, delante del mundo¹¹.

⁹ Todos los números de la revista RIBLA están disponibles en internet con los textos completos y un índice por autores, temas y libros bíblicos. Sitio web: <http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/> (revisado 21 Jun 2018). Ver por ejemplo: Pablo Richard, “Lectura popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación”, *RIBLA* 1 (1988:1) 28-44; y Samuel Almada, “De la palabra al compromiso - Implicaciones de una lectura bíblica que toma partido”, *RIBLA* 53 (2006:1) 31-39.

¹⁰ Un valioso aporte para la comunicación creativa y no violenta he encontrado en el conocido ensayo de Marschall Rosenberg, *La comunicación no violenta. Un lenguaje de vida* (ver link del sitio web en la Bibliografía).

¹¹ Esta entrevista está disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=BeufMq_TASK.

4. La práctica de la Justicia, el camino hacia la Paz

4.1. *Algunas señales actuales y en la historia*

De acuerdo con todo lo que venimos viendo se puede apreciar que cuando hablamos de la justicia nos referimos a cuestiones de responsabilidad ética, de actitudes, prácticas, ejemplos, frente a conflictos e injusticias concretas que vivimos en nuestras experiencias actuales, y de cómo enfrentarlos para lograr los cambios y transformaciones necesarias. Esto es también lo que está en el centro del mensaje del Evangelio y el ejemplo de la vida y la obra de Jesús.

Por eso para mostrar caminos o alternativas concretas podemos evocar de manera muy breve algunos testimonios actuales y en la historia, de personas, grupos o movimientos, de diferentes épocas, lugares y contextos, que sirven como orientaciones inspiradoras, semillas del “reino de justicia”, pequeñas lucecitas en la oscuridad¹².

4.2. *El significativo aporte del movimiento indígena latinoamericano*

Los pueblos originarios no fabrican armas, no promueven guerras, ni invaden países, aunque ellos mismos han sido invadidos, han sufrido genocidios y viven como extranjeros o exiliados en su propia tierra ¡Qué sabios que son! Con esto sólo ya están más cerca de la enseñanza y el testimonio de Jesús que, por ejemplo, las naciones occidentales y cristianas más ricas que además son líderes en la fabricación y el tráfico de armas, que promueven impiadosas “guerras preventivas” que en lenguaje criollo significa “el que pega primero, pega dos veces”, lo cual está muy alejado del amor a los enemigos, de poner la otra mejilla, y de no responder mal por mal, como propone el Evangelio. Hace más de cincuenta años Martin Luther King decía que: “Una nación que gasta más dinero en armamento militar que en

¹² Para otro tipo de reflexiones más teóricas sobre la justicia y debates académicos desde perspectivas filosóficas y jurídicas hay buenos materiales que se pueden consultar. Ver por ejemplo el clásico libro de John Rawls, *Teoría de la justicia*, 1971.

programas sociales se acerca a su muerte espiritual”; me cuesta imaginar lo que diría hoy.

Además, los pueblos indígenas no construyen grandes monumentos como palacios, castillos, templos; tampoco fortalezas y torres que quieren llegar al cielo. No hace falta esforzarse mucho ni investigar demasiado para comprender que las grandes obras faraónicas de la historia han sido construidas sobre la opresión y explotación de los pueblos. Walter Benjamin recordaba que: “No existe ningún documento de civilización que no sea al mismo tiempo un documento de la barbarie”.

Con los pueblos originarios también podríamos aprender mucho sobre formas más amigables de relacionarnos con la tierra, el medioambiente y el cuidado de la vida en sus múltiples formas. Nos ayudarían a plantearnos algunas preguntas sobre los conceptos de salud que manejamos; por lo menos poner en cuestión algunos de los efectos más nocivos del paradigma mecanicista y mercantilista que domina gran parte de la práctica médica actual. Así mismo, nos alentarían a revisar algunos conceptos sobre el valor y la propiedad de los bienes, y sobre la justa distribución de la riqueza.

4.3. El Movimiento Anabautista y de Reforma Radical en la Europa del siglo XVI¹³

Cuando se habla de la Reforma, en general se suele enfocar lo que se conoce como la Reforma Magisterial que encabezaron Lutero en Alemania, Calvino en Ginebra y Zwinglio en Zurich, con sus consecuentes derivaciones y réplicas en diferentes lugares, sobre todo en el norte de Europa. En tanto se deja de lado otro movimiento contemporáneo relevante que se conoce como la Reforma Radical o Movimiento Anabautista, que tuvo ciertamente afinidad con los principios de la Reforma Magisterial pero que luego se opuso fuertemente a esta.

¹³ Para mayor información sobre este tema sugiero algunos autores y textos de referencia: George Williams, *La Reforma Radical*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983; John Yoder (Comp.), *Textos escogidos de la Reforma Radical*. Buenos Aires, FAIE-La Aurora, 2007; Tony Brun, “Siendo anabautista y contemporáneo. Contribuciones para una comunidad local con conciencia universal”, 2007 (ver link al sitio web en Bibliografía).

Por tanto, fueron perseguidos implacablemente por la iglesia católica y también por los reformadores protestantes.

El Movimiento Anabautista fue inspirado en los mismos principios de la Reforma y en la Biblia recientemente “redescubierta”, pero fueron muy críticos de la asociación de los reformadores con el poder de los príncipes, se identificaron más con los pobres y los campesinos, y en su gran mayoría manifestaron un total rechazo a la violencia.

Uno de los asuntos principales de disputa entre católicos y protestantes, por un lado, y los anabautistas, por el otro, era precisamente la cuestión del “bautismo”. En última instancia, la cuestión del “rebautismo de creyentes adultos” (de allí el nombre “anabautista” que significa “rebautizado”) era una forma de interpretar y entender en aquel momento la separación entre el Estado y la Iglesia, cosa que tanto a los católicos como a los protestantes no les convenía porque precisamente estaban en disputa por los territorios, entendidos en la clave de la cristiandad.

Salvando las distancias geográficas, temporales e históricas, considero que el Movimiento Anabautista y la Reforma Radical en la Europa del siglo XVI, tiene una gran afinidad con el movimiento latinoamericano de la Teología de la Liberación y de la Opción con los Pobres, y conviene investigar y explorar más esta conexión.

4.4. *Testigos (= “mártires”) del “reino de justicia”*

Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King y Enrique Angelelli fueron cristianos de diferentes extracciones confesionales que impulsados por la fe de Jesús y su fidelidad al Evangelio hicieron opciones decisivas a las cuales se apegaron hasta las últimas consecuencias en los difíciles contextos en que les tocó vivir y actuar¹⁴.

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) fue un pastor y teólogo alemán, ejecutado por el Tercer Reich, en el campo de exterminio nazi de Flörsenburg, la madrugada del 9 de abril de 1945, poco antes de que

¹⁴ Aquí me remito a Samuel Almada, “La preparación del camino hacia el jubileo y sus mártires”, en *Voces proféticas en acción*. Córdoba, EDUCC, 2013, págs. 147-151, donde están presentadas con mayor detalle la vida y el testimonio de estos “mártires” o “santos” modernos.

finalizara la guerra. Bonhoeffer tuvo un fuerte compromiso con la realidad socio-política de su tiempo; reclamaba una participación directa de la iglesia para cumplir el rol que le correspondía como tal; en primer lugar, como vigilante frente al Estado de los derechos de toda la población, luego en la asistencia a las víctimas de discriminación y persecución, y en última instancia intentando detener de alguna manera la maquinaria nazi. Quizás uno de los aportes más relevantes de la espiritualidad de Bonhoeffer para el mundo de hoy, es su articulación entre la vida interior y la acción política¹⁵.

Martin Luther King Jr. (1929-1968) fue un pastor bautista afroamericano, que desplegó su actividad principalmente en los estados del sur de EE. UU, conocidos por su animosidad racista. King se convirtió en uno de los líderes mundiales más importantes de la lucha por los derechos civiles y la igualdad entre los seres humanos, encabezando un movimiento de concientización y lucha contra los poderes segregacionistas establecidos. Por esto tuvo que afrontar muchas veces la cárcel, todo tipo de amenazas y campañas de difamación, y finalmente la muerte. Martin Luther King Jr. fue asesinado en Memphis, Tennessee, el 4 de abril de 1968, y este año 2018 se cumplen 50 años de su muerte.

A pesar de los diversos tipos de violencia a las que se vio expuesto, King fue un tenaz partidario del pacifismo a ultranza, principio tomado de Gandhi en su lucha por la liberación de la India, y que podríamos describir sintéticamente como de “resistencia activa no-violenta”. Organizó un “escandaloso” campamento antipobreza en la capital del país, donde posteriormente también lideró una marcha y concentración multitudinaria en agosto de 1963. Allí proclamó un vibrante mensaje que se constituyó en una de las páginas más bellas e inolvidables de su visión profética: “Tengo un sueño”¹⁶.

¹⁵ Entre las publicaciones más conocidas y difundidas de Dietrich Bonhoeffer están: *El precio de la Gracia. El Seguimiento*. Salamanca, Sígueme, 2004 (6ªEd); *Vida en Comunidad*. Salamanca, Sígueme, 1999 (9ªEd); *Resistencia y sumisión*. Salamanca, Sígueme, 1983 (4ªEd).

¹⁶ El texto completo del discurso pronunciado en Washington el 28 de agosto de 1963 se puede leer en el siguiente link (revisado 21 Jun 2018): <https://www.marxists.org/espanol/king/1963/agosto28.htm>

Martin Luther King Jr. (1969) decía que:

El mandamiento de amar a nuestros enemigos, lejos de ser la piadosa exhortación de un soñador utópico, es una necesidad absoluta si queremos sobrevivir. El amor hasta para nuestros enemigos es la clave para resolver los problemas de nuestro mundo. (pág. 8).

Pero también dijo: “Sabemos por dolorosa experiencia que la libertad nunca la concede voluntariamente al opresor. Tiene que ser exigida por el oprimido” (1968, pág. 110).

Enrique Angelelli (1923-1976) fue un obispo católico de La Rioja (Argentina) que luchó por la justicia y la paz, amplificando la voz de los que tienen voz, pero no son escuchados. Le tocó vivir su ministerio en una época de grandes turbulencias políticas que agitaban el país y el continente, sufriendo el hostigamiento de las oligarquías terratenientes locales y las políticas represoras de la dictadura nacional. Imbuido del espíritu de cambios que se impulsaban en su iglesia a partir de la década del 60, se identificó fielmente con las líneas directrices y conclusiones del Concilio Vaticano II. Puso todo su esfuerzo y entusiasmo para llevarlas al terreno de los hechos, siempre “con un oído en el pueblo y otro en el Evangelio”. Como afirma Mons. Hesayne,

Enrique Angelelli, obispo y mártir, fue pionero en la Argentina de una Iglesia preocupada no de sí misma sino por el mundo y la historia que transitaba, una Iglesia entregada al servicio de todo el hombre y de todos los hombres, como signo e instrumento del Reino. Y que ésta es la causa por la que fue considerado “peligroso” por ricos y opresores, y tachado de temporalista por gente de la institución-Iglesia anclada en el pasado. (Kovacic, 1996, págs. 7-8).

A pesar de su fidelidad a Jesucristo, a su Iglesia y al pueblo, y de tener la confianza personal del papa Pablo VI, Angelelli fue acosado y amenazado de muchas maneras. Tuvo que afrontar virulentas campañas cuyo único objetivo era desacreditarle públicamente, pretendiendo a toda costa asociarlo a la insurgencia revolucionaria de izquierda y calificándolo como obispo rojo, comunista o tercermundista. Enrique Angelelli fue asesinado el día 4 de agosto de 1976, en el camino que va de Chamental a La Rioja; hecho, que en un primer momento quiso hacerse pasar por un accidente de tránsito, y que luego fue fehacientemente comprobado por un dictamen de la justicia en 1986 (Kovacic, 1996, pág. 137). Este año

2018 fue reconocido oficialmente por la Iglesia Católica Romana como Mártir y comenzó su proceso de Beatificación.

*

Que estos pocos ejemplos mencionados entre una “gran nube de testigos” sean cristianos, quiere destacar que al menos una parte del cristianismo, aunque sea minoritaria, siempre ha seguido ejerciendo su rol profético en medio de la sociedad reclamando justicia y poniéndose del lado de los más débiles. Pero esto no quiere decir que solo los cristianos puedan cumplir ese rol, ya que también podríamos poner de ejemplo a muchos otros que no lo son, como Mahatma Gandhi.

Un aspecto relevante que conviene notar en los testigos y mártires es su compromiso con los principios de la “no violencia”. Todos ellos vivieron en contextos sociales y políticos conflictivos, fueron perseguidos y maltratados, y muchas de sus acciones frecuentemente eran consideradas como provocativas o subversivas, pero en general siempre estuvieron dispuestos a morir antes que a matar.

Otro detalle frecuente en el perfil de profetas, testigos y mártires se puede observar en que muchas veces su palabra y acción iba en contra de la corriente dominante, del *statu quo* y de los “profetas de la corte” que eran complacientes con el poder y le tiraban “buenas ondas”; y esto desde ya los ponía en una situación muy incómoda y ciertamente peligrosa. Una buena y pertinente referencia bíblica es por ejemplo la elocuente historia del enfrentamiento entre el profeta Miqueas y el rey de Israel Acab y los cuatrocientos profetas de la corte en 1 Reyes 22 y 2 Crónicas 18.

4.5. *¿Dónde estoy yo?*

Me parece necesario y oportuno reflexionar también sobre nuestro posicionamiento personal frente a las situaciones de injusticia que nos confrontan, para ponderar de qué manera nuestras acciones, costumbres y hábitos inciden en la conformación del mundo en que vivimos, en el medioambiente y las relaciones humanas. Para esto cito un breve texto de Thomas Merton de su *Diario* del 16 de junio de 1940 (en plena guerra), donde reflexiona sobre la pregunta ¿Cómo puedo ser un hombre de paz?:

Por tanto, no intento, como hacen muchos, entender la guerra. Lo único que sé es que entender lo que está ocurriendo sólo puede llevarnos a tomar con urgencia una decisión radical: buscar ser pobres, despojándonos de toda posesión. A veces temo poseer algo, hasta un nombre; temería aún más poseer una moneda, o acciones en compañías petroleras, de municiones o de aviones. Temo interesarme por algo a tal punto de sentirlo como propio, por miedo a que mi amor por lo que me pertenece pueda estar matando a alguien en alguna parte. (Nowen, 2005, pág. 44).

Esta intuición de Merton nos lleva directamente a confrontarnos con nuestra forma de consumo y explotación capitalista, y a preguntarnos si es sostenible pensando en el bien común y en el medioambiente. Además, podríamos preguntarnos si esto se puede sostener sin las armas; y si se pudiera sostener sin armas ¿por qué no se hace? Son solo “preguntitas”, como diría el inolvidable Eduardo Galeano. Aunque parezca una utopía descabellada, el llamado de los profetas bíblicos invita a “transformar las espadas en arados” (Isaías 2,2-4 y Miqueas 4,1-4); el trabajo por la justicia y la construcción de un mundo mejor “no se hace con espada, sino con la fuerza del espíritu” (Zacarías 4,6).

5. La fe de Jesús

En el comienzo de su ministerio, Jesús fue un día a la sinagoga de su ciudad, Nazaret, y leyó un texto del rollo de Isaías:

El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4,18-19)¹⁷.

De esta manera Jesús, desde el principio de su ministerio se convierte en un referente central de las tradiciones proféticas veterotestamentarias, y no es ninguna casualidad que cuando le preguntaban a la gente de su tiempo lo que pensaban sobre Jesús, en general lo relacionaban claramente con los profetas (ver Mt 16,14; Mc 8:,8; Lc 9,19). Conviene recordar también que toda la teología cristiana sobre

¹⁷ Biblia de Jerusalén, 1999.

la divinidad de Jesús, que es tan importante en la tradición, para nada está en contra de su perfil y su rol profético; sino todo lo contrario, yo diría que lo refuerza y amplifica.

Para concluir comparto una breve composición inspirada en la búsqueda del Jesús histórico:

El Jesús histórico

*El Jesús histórico es un ser humano de oración y acción,
solidario, generoso y desapegado,
maestro peregrino, humilde y compañero.*

*Se concentra en obras de misericordia, transformación y perdón,
se manifiesta contra estructuras injustas e inhumanas, prejuicios y
discriminación,*

*enfrenta a los poderosos purificando el templo, las instituciones y la tradición.
Es profeta, poeta y artesano de un mundo mejor.*

Referencias Bibliográficas

a) Versiones de la Biblia utilizadas

La Santa Biblia. Reina-Valera. (1960). Sociedades Bíblicas Unidas.

La Biblia Dios Habla Hoy. (1994). Sociedades Bíblicas Unidas.

Biblia de Jerusalén. (1999). Bilbao: Desclée De Brouwer.

b) Autores

Almada, S. (2006:1). De la palabra al compromiso. Implicaciones de una lectura bíblica que toma partido. *RIBLA* (53), 31-39. Recuperado el 21 de junio de 2018, de <http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>

Almada, S. (2013). *Voces proféticas en acción.* Córdoba: EDUCC.

Bonhoeffer, D. (2004). *El precio de la Gracia. El Seguimiento.* Salamanca: Sígueme.

Brun, T. (2007). *Siendo anabautista y contemporáneo. Contribuciones para una comunidad local con conciencia universal.* Recuperado el 21 de junio de 2018, de http://www.anabaptistwiki.org/media/wiki/images/4/4a/Siendo_Anabautista_y_Contemporaneo.pdf

Croatto, S. (1994). *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido.* Buenos Aires: Lumen.

King Jr., M. (1968). *Por qué no podemos esperar.* Barcelona: Aymá.

King Jr., M. (1969). *El clarín de la conciencia.* Barcelona: Aymá.

- King Jr., M. (28 de agosto de 1963). *Tengo un sueño*. Recuperado el 21 de junio de 2018, de <https://www.marxists.org/espanol/king/1963/agosto28.htm>
- Kovacic, F. (1996). *Así en la Tierra. Una biografía de Enrique Angelelli*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- Nowen, H. (2005). *Encuentros con Merton. Reflexiones espirituales*. Buenos Aires: Bonum.
- Richard, P. (1988:1). Lectura popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación. *RIBLA*, 22-44. Recuperado el 21 de junio de 2018, de <http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>
- Rivera-Pagán, L. (21 de agosto de 2014). *La voz profética: justicia, paz y reconciliación*. Recuperado el 21 de junio de 2018, de Lupa Protestante: <http://www.lupaprotestante.com/blog/la-voz-profetica-justicia-paz-y-reconciliacion/>
- Rosenberg, M. (s.f.). *La comunicación no violenta. Un lenguaje de vida*. Recuperado el 21 de junio de 2018, de http://nuevahumanidad.org/descargar/PDF/Comunicacion_no_Violenta.pdf
- Schökel, L. (1994). *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*. Madrid: Trotta.
- Schwantes, M. (1987). *Amós. Meditações e Estudos*. São Leopoldo / Petrópolis: Sinodal/Vozes.
- Seebass, H. (1986). Justicia. En L. Coenen, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (Vol. II, págs. 404-411). Salamanca: Sigueme.
- Tamez, E. (2011: 3). La integridad reflejada en una espiritualidad liberadora. Un aporte a la Carta de Santiago. *RIBLA*(70). Recuperado el 21 de junio de 2018, de <http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>
- Tourn, G. (1978). *Amós, profeta de la justicia*. Buenos Aires: Tierra Nueva.
- Vergara Abril, A. F., & Vásquez Alarcón, W. (2012:1). Culto sin justicia - Amós 5,21-27. *RIBLA*, 95-107. Recuperado el 21 de junio de 2018, de <http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>
- Yoder, John (Comp.). (2007). *Textos escogidos de la Reforma Radical*. Buenos Aires: FAIE-La Auror.

SEGUNDA PARTE
Justicia y Migraciones

¿Qué “justicia” ante la “vulnerabilidad” de los migrantes-refugiados?

Un planteo levinasiano

Marta Inés Palacio



Fuente: <https://www.bintang.com/lifestyle/read/2310896/sejuta-kata-menyayat-kesan-nilufer-demir-saat-potret-aylan-kurdi>

Aylan Kurdi (Kobane, Siria; 2012 -Turquía, 2 de septiembre de 2015) niño kurdo de tres años de edad; apareció muerto ahogado en una playa de Turquía. Junto al pequeño fallecieron también su hermano de cinco años Galip y su madre, Rehan, además de al menos otros doce sirios que viajaban desde Turquía en dos botes con destino a Grecia. El único miembro de la familia Kurdi que se embarcó y sobrevivió fue el padre, Abdullah. La fotógrafa turca Nilüfer Demir es la autora de esta imagen. Las fotos en que aparece su cadáver en la costa y en la que se ve a un agente de la policía turca transportándolo dieron la vuelta al mundo, poniendo de manifiesto la gran problemática de la crisis humanitaria siria. (Wikipedia, 2015).

El tema de esta brevísima reflexión filosófica gira en torno a la vulnerabilidad de los migrantes-refugiados y el concepto de justicia. Específicamente, trataremos de pensar juntos sobre “qué” justicia frente a la vulnerabilidad, a la fragilidad y herida expuesta de los migrantes, refugiados y desplazados del siglo XXI. Esta cuestión ingresa de lleno en una de las problemáticas más acuciantes y menos resueltas a nivel internacional. Hay una urgencia filosófica de pensar sobre la álgida e inocultable situación de los miles de personas expuestas a migraciones y desplazamientos forzados que por día tienen que huir de sus ciudades y países por razones críticas en distintos puntos del globo. Las guerras, pobreza, persecución religiosa, política, étnica y de género, sumado al terrorismo y los fanatismos demenciales y xenófobos, son poderosos factores que expulsan a las personas de sus localidades, de sus “mundos de vida”, desde América Latina hasta Medio Oriente, Asia y África. En estas primeras dos décadas vemos un movimiento irrefrenable de personas como nunca se vio: personas y familias que empujados por tremendas crisis humanitarias intentan llegar a otras tierras y que, en lo mejor de los casos, terminan en campos de refugiados. Y lo que es peor, como dice Bauman,

quien se convierte en un refugiado lo es ya para siempre. Los caminos del regreso al hogar-paraíso perdido (o, mejor dicho, ya inexistente) han quedado cortados casi por completo y todas las salidas del purgatorio que es el campamento de refugiados no llevan más que al infierno” (Bauman, 2008, pág. 34).

Indésirables, apátridas, parias indeseables; nueva categoría sociológica que aguda y tempranamente señaló y analizó Hannah Arendt en su vigoroso estudio sobre los orígenes del fenómeno totalitario (Arendt, 2006, págs. 388-389).

Como esta es una reflexión filosófica, deberemos remontarnos a aquellos conceptos primarios y radicales que puedan arrojarnos luz para argumentar sobre un problema tan complejo y de tanta controversia política. Tendremos que demorarnos en el concepto de “vulnerabilidad” (del latín: *vulnus*, herida), definiéndola como el estado y condición del sujeto humano, anterior a la consideración de la justicia y a ser sujeto de las normas jurídicas de las distintas sociedades. Por lo tanto, en este diálogo de ideas pondré estas dos categorías conceptuales, vulnerabilidad y justicia, en tensión y lo haré desde la perspec-

tiva ética propuesta por Emmanuel Levinas (filósofo judío-francés, 1906-1995). Permítanme que empiece dando un necesario rodeo a la cuestión: para ello les propongo que observemos nuevamente esta imagen, que hace tan sólo unos años afectó y golpeó a la opinión pública mundial, y advirtamos las sensaciones que nos produce.

¿Por qué el cuerpecito vestido de Aylan y su rostro semi-hundido en la arena y el agua nos afectó tanto al punto tal que el mundo tomó conciencia cabal de la crisis de los sirios, por un lado, y del fenómeno de los migrantes-desplazados en Europa, por otro? ¿Por qué Aylan se convirtió en un emblema de la crisis de los migrantes-refugiados? Esto sucedió así porque el cuerpo arrojado por el mar del pequeño niño hirió hondamente nuestra sensibilidad: tocó nuestra propia subjetividad humana; penetró en nuestra vulnerabilidad, en nuestra herida, en nuestra fragilidad de humanos; nos afectó en las fibras humanas más íntimas —esas cuerdas carnales afectivas que ni siquiera sabemos nombrar— arrancándonos de la zona egoísta de confort en que vivimos cotidianamente. Esta imagen nos estremeció, nos zamarreó, y lo sigue y seguirá haciendo ¿Acaso quién puede mirar ese niño absolutamente desamparado, solo y silencioso, expuesto en su patente fragilidad, vulnerable al extremo a punto de haber muerto por ello, sin conmoverse profundamente?

Esa imagen tuvo la capacidad de conmovernos y afectarnos a nivel de las entrañas carnales, provocándonos un dolor tal que evocó nuestra propia vulnerabilidad humana. Este movimiento de entrañable compasión sucedió porque en nosotros, en cuanto sujetos humanos, existe un fondo de pasividad extrema que define nuestra subjetividad. En términos de Levinas, un sustrato de “recibimiento”; nivel donde se anuda la subjetividad más que por la acción o actividad racional que no la caracterizan primariamente, sino como una forma derivada y secundaria.

Ese niño arrojado a la playa por las indolentes olas del mar mediterráneo nos sacudió a todos en un nivel anterior a la conciencia y a la libertad; anterior a la acción racional consciente. Nos puso en “piel de gallina” debido al estremecimiento compasivo, el “padecer con” que suscitó y, al mismo tiempo, apeló en nosotros a una respuesta visceral, nos compelió una responsabilidad por su rostro desnudo y semienterrado en la arena; nos sujetó con una obligación de hacer

algo, de realizar acciones, para responder a esta situación y la de todos los “Aylan”. Y de allí en adelante hubo cambios en los estados y en las organizaciones de la ciudadanía. El inesperado estallido de la opinión pública mundial —al menos occidental— puso el drama de los refugiados sobre el tapete y abrió los debates, interminables, sobre los derechos de estos rostros desnudos y sobre las leyes y las políticas de los gobiernos. Este es el plano de la justicia al que quisiera referirme partiendo de la vulnerabilidad de la subjetividad humana: desde la precariedad desnuda de la vida corporal del sujeto humano a las normas y las acciones jurídicas que intentan resguardarla.

1. La justicia fundada en la vulnerabilidad de la subjetividad

Caben aquí algunas precisiones conceptuales sobre la vulnerabilidad. Debemos distinguir diversas acepciones de vulnerabilidad según los contextos discursivos: vulnerabilidad en sentido sociológico y vulnerabilidad en sentido filosófico. Cuando se habla de vulnerabilidad urbana de los sujetos sociales se entiende por ello un proceso gradual de exclusión y marginación de derechos que se ejercen en la ciudad, es decir, de anulación progresiva de los derechos sociales, económicos y políticos de las personas en el estrato de la convivencia urbana. Podríamos denominar este fenómeno como de vulnerabilidad en sentido sociológico. Este proceso de exclusión social se produce por una acumulación constante de desventajas que agrieta la relación individuo-sociedad. Este fenómeno tiene lugar a partir de un riesgo o una desventaja inicial que padece la persona; situación de fragilidad que se va incrementando e intensificando al añadirse otros riesgos, hasta producir la exclusión definitiva de ese individuo de su entramado social (Saraví, 2006). Los fenómenos de desnutrición, desescolarización, desempleo, explotación laboral, abandono, delincuencia, riesgo de ser víctimas del narcotráfico, desplazamientos forzados, prostitución y trata de personas, pueden considerarse epifenómenos del proceso de vulnerabilidad urbana. Este conduce a los sujetos a una progresiva desvinculación social que concluye en un estadio de anulación permanente de todo derecho e incluso del “reconocimiento de humanidad” y del “derecho a tener derechos”, para decirlo en términos arendtia-

nos (Arendt, 2006, págs. 385-427), hasta que sus muertes ya no le importan a nadie.

Por otro lado, en la filosofía levinasiana, encontramos que el concepto de vulnerabilidad del sujeto refiere a aquel estado de apertura, pasividad, exposición al otro, sensibilidad de la propia subjetividad humana; en fin, categoría antropológica-existencial que se nos presenta como base filosófica ineludible para repensar el fundamento de la justicia y de la solidaridad¹.

Desde otras sendas de investigación², podemos incluso arribar a un concepto más amplio aún, al de vulnerabilidad de la vida, concepto más cercano a los discursos de la Eco-crítica y del Neo-materialismo, quienes retoman diversos planteos filosóficos (vitalistas, materialistas, posmodernos) en sus argumentos (Coole & Frost, 2010)³. En los textos del neo-materialismo se produce una problematización coincidente entre varias perspectivas: filosóficas, teológicas, sociales y científicas. Aunque desarrollan diversas argumentaciones, todos ellos enfocan como la cuestión candente el tema de la vulnerabilidad de la vida y, por ende, problematizan los límites de la justicia —económica, política o jurídica— (Palacio M., 2018). En este denso espacio interdisciplinar se dirimen conceptos teóricos —definiciones sobre la vida humana, la vida en general y la materia— y posiciones prácticas

¹ Para ampliar el desarrollo filosófico del concepto de “vulnerabilidad levinasiana” puede consultarse: Palacio, Marta, “La vulnerabilidad fundando la ética de la solidaridad y la justicia”, en: *Análisis. Revista de Investigación filosófica*, Vol. 2, n° 1 (2015) págs. 29-47. Publicación de la Universidad de Zaragoza.

² En el año 2016 conformamos un proyecto de investigación interdisciplinario, titulado “*La concepción de la vida humana y de su lugar en el cosmos según el neo-materialismo*”, con el que obtuvimos la beca de la Universidad de Oxford para investigadores latinoamericanos a través de la John Templeton Foundation. Integraron el equipo bajo mi dirección: María José Caram, Mirian Carballo, Sergio Navarro, María Victoria Sánchez. La producción científica de este proyecto se desarrolló a lo largo de un año y las conclusiones fueron recogidas en una publicación colectiva titulada: Palacio, Marta (comp.), *Neomaterialismo. La vida humana, la materia viviente y el cosmos*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2018. Pueden consultarse todas las actividades desarrolladas durante el proyecto en la página web: <http://neomaterialismo.wixsite.com/neomaterialismo>

³ Véase, además: Iovino, Serenella, Oppermann, Serpil. “Material Ecocriticism: Matter, Text, and Posthuman Ethics”, en: *Literature, Ecology and Ethics recent Trends in Ecocriticism*. Ed. Muller, Heidelberg, 2012, págs. 75-91.

—normas y deberes que regulan las cuestiones de los derechos humanos y los derechos de los otros seres del planeta (los derechos de los animales, de las plantas y de las cosas).

La filosofía, especialmente, tiene hoy entre manos la ingente tarea de repensar las preguntas sobre la fundamentación del obrar humano y sobre la obligación ante los otros, en fin, sobre la justicia que regula las relaciones entre los seres humanos y entre todos los seres —incluso los objetos y entes materiales—, puesto que la creciente vulnerabilidad es un proceso colectivo que nos involucra y afecta a todos, humanos y no-humanos. Será tarea de la política y la sociedad diseñar programas de acciones positivas de justicia en pos de sustanciar los principios de igualdad y dignidad, a fin de regular derechos, que expresen la originaria afección solidaria y compasiva hacia las personas en situación de vulnerabilidad social y urbana.

¿Qué debo hacer frente a la vulnerabilidad del otro y/o de lo otro? ¿Por qué debo respetar al otro? ¿Por qué debo ayudarlo? Son preguntas éticas que las intentaremos responder desde la filosofía levinasiana. ¿Bajo qué normas y pautas hacerlo? ¿En qué tipo de organización política? Son preguntas políticas que se responderán desde otro plano —político y/o sociológico—, pero, siguiendo nuestra argumentación estarán fundadas en la primera: es decir en la reflexión ética sobre la obligación moral de la justicia.

Si la libertad ha sido desenmascarada por la crítica filosófica como “voluntad de poder” (Nietzsche) o arbitrariedad y “alergia al otro” (Levinas) ¿Sobre qué concepto o categoría podremos fundar la justicia y la solidaridad? ¿Por qué estamos obligados ante los otros? ¿La responsabilidad por los otros, cuyos rostros vulnerables reflejados en la carita enterrada en la arena de Aylan, que sufren en los refugios y las fronteras queda librada a merced de la disposición del Estado y sus leyes o a la libre elección de cada ciudadano/a?

El asunto de la convivencia social pacífica y de la justicia, a nivel local y global, presupone el análisis y la reflexión filosófica sobre la “subjetividad ética” y el fundamento de la obligación moral hacia los otros, particularmente a quienes se hallan en procesos o situaciones de vulnerabilidad social (como es el caso de Aylan y las miles de personas desplazadas, por ser víctimas de la guerra, la pobreza, la trata y el tráfico de personas).

Levinas plantea un giro filosófico radical al colocar a la vulnerabilidad del propio sujeto como fundamento de la solidaridad y la justicia; implantando estas capacidades humanas hacia los otros en la sensibilidad del propio yo, distanciándose así de las formulaciones de la tradición filosófica que las basan en el reconocimiento racional del otro (ética intelectualista) o en un acto de la voluntad (ética del poder).

Por otra parte, en el mismo gesto, el planteo levinasiano produce una reubicación del concepto sociológico, que en su uso más difundido circunscribe la vulnerabilidad a la vida de los otros predicándola de los vulnerados, es decir de aquellos que adquieren dicha condición por diversos procesos de exclusión social. La novedad del argumento filosófico de Levinas radica en que el concepto de subjetividad está indisolublemente unido al de responsabilidad irrecusable por el Otro, haciendo del sujeto un ser vulnerable. La vulnerabilidad es de este modo entendida como “exposición”, “sensibilidad”, “carnalidad”, “afectación”: el sujeto es responsable porque es afectado en su vulnerabilidad por la vulnerabilidad del rostro desnudo del otro aún a su pesar. Condensando estas ideas en una cita insuperable, Levinas dirá: “El Yo, de pie a cabeza, hasta la médula de los huesos, es vulnerabilidad” (Levinas, 2001, pág. 123).

La radicalidad de su planteo lo lleva a afirmar que la condición humana recién se produce y efectiviza al asumir la responsabilidad por el otro ser humano. “(...) La humanidad del hombre, la *subjetividad*, es una *responsabilidad por los otros*, una *vulnerabilidad extrema*” (Levinas, Humanismo del otro hombre, 2001, pág. 130). Debido a esta vulnerabilidad del sujeto apelada por la vulnerabilidad del otro se constituye una nueva subjetividad, el “Otro-en-el-Mismo” (Levinas, 1987, pág. 136), entendida como responsabilidad y donación “a pesar mío” ante el rostro del Otro.

Bajo la luz de esta inversión operada por la filosofía levinasiana podemos así apreciar que el derecho, la justicia y el Estado –en cuanto órdenes normativos fundados por la razón– son secundarios y derivados de un nivel sensible corporal anterior, puesto que se fundan en la pasividad originaria del sujeto, en su sensibilidad carnal expuesta a la demanda del Otro, en su vulnerabilidad, en su donación y responsabilidad ante el mandato del rostro del Otro que lo obliga a su pesar. Afirma Levinas: “(...) la Razón, a la que se le atribuye la virtud de

detener la violencia para desembocar en el orden de la paz, supone el desinterés, la pasividad o la paciencia” (Levinas, 1987, pág. 61), que son propias de la sensibilidad, la vulnerabilidad y la carnalidad. En suma, la justicia se asienta sobre la vulnerabilidad sensible y expuesta de nuestra subjetividad en que se articula la responsabilidad por el otro, también vulnerable.

Con anterioridad a la actuación de la razón, se encuentra ya anudada en la sensibilidad del sujeto una responsabilidad irrecusable e inexcusable para con el otro y con el “tercero” —el otro del Otro— donde se perfila la justicia y la paz como órdenes derivados de esta constitución subjetiva de la sensibilidad.

Filosóficamente el autor ha dado así cabida argumentativa a la cuestión bíblica de la compasión y la misericordia. En su planteo la justicia está sometida a la “Bondad originaria” que resplandece en el rostro del Otro, que hace que cada sujeto sea único e irremplazable al elegirlo como responsable del prójimo. “La bondad da a la subjetividad su significación irreductible” (Levinas, 1987, pág. 64). La lógica de la justicia queda, de este modo, subordinada a la lógica de la solidaridad, legitimada esta última de la subjetividad: fundamento anterior a la arbitrariedad de la libertad, a la voluntad de poder, al reconocimiento simétrico de la conciencia y/o a la actuación de la razón. De este modo, la vulnerabilidad del sujeto como “carne y sangre expuesta al otro” es el fundamento de la solidaridad y la justicia. “El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato” (Levinas, 1987, pág. 150). El rostro hundido en la arena de Aylan, y los rostros de los millones de migrantes y refugiados —que no vemos— nos obligan con una responsabilidad ética anterior a toda norma, acto consciente o libre. ¡Estamos obligados ante los rostros desnudos de los migrantes! La justicia dimanada de la vulnerabilidad es la que tiene la capacidad de obligarnos más allá de todos los argumentos.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
Bauman, Z. (2008). *Archipiélago de excepciones*. Buenos Aires: Katz Editores.

- Coole, D., & Frost, S. (2010). *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham; London: Duke University Press Books.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2001). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Palacio, M. (2015). La vulnerabilidad fundando la ética de la solidaridad y la justicia. *Revista de Investigación filosófica*, 2(1), 29-47.
- Palacio, M. (2018). La vulnerabilidad de la vida y los márgenes de la justicia. En V. Azcuy, M. Eckholt, & M. Mazzini. *Espacios de paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos* (págs. 217-228). Buenos Aires: Ágape.
- Palacio, M. (Comp.), (2018). *Neomaterialismo. La vida humana, la materia viviente y el cosmos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Saraví, G. (2006). *Nuevas realidades y nuevos enfoques: exclusión social en América Latina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Wikipedia. (2 de Setiembre de 2015). *Aylan Kurdi*. Recuperado el 29 de junio de 2018, de https://es.wikipedia.org/wiki/Aylan_Kurdi

Habitar

Reflexiones sobre nuestra casa común en el contexto de las migraciones

María José Caram

Introducción

A lo largo del siglo XX los avances científicos y tecnológicos han contribuido a una rápida transformación de nuestra cosmovisión. El planeta Tierra ha devenido en un minúsculo punto en el contexto de un universo con dimensiones insospechadas, en permanente expansión, y se ha convertido ante nuestros ojos en una pequeña y multifacética aldea. Ya es común referirnos a él como a nuestra “casa común”¹. Sin embargo un número creciente de personas no pueden experimentarlo como tal, porque se ven rechazadas, excluidas, desechadas.

Actualmente, el fenómeno de las migraciones masivas está poniendo en evidencia la incapacidad humana para hacer realidad un mundo que todos los pueblos sientan como su hogar.

El dramatismo que ha alcanzado esta situación encuentra sus más impactantes iconos, por un lado, en la tragedia del pequeño Aylan Kurdi que, en setiembre de 2015 apareció ahogado en una playa de Turquía. Por otro lado, en la explotación humana que, según expresó el papa Francisco ante el Parlamento Europeo en noviembre de 2014, hizo que “el mar Mediterráneo se convierta en un gran cementerio” (Francisco, 2014). Además, no puede obviarse la tragedia de los migrantes mexicanos en la frontera de los Estados Unidos, ni la construcción de muros de la muerte que tienen como objetivo impedir el paso y se convierten en ocasión para que actúen mafias delictivas que trafican con el sufrimiento humano. Tampoco podemos dejar de

¹ El papa Francisco recoge esta denominación en la Encíclica *Laudato Si'* (en adelante LS), dada a conocer el 24 de mayo de 2015.

considerar las actitudes desconfiadas y racistas que impregnan la vida cotidiana de nuestras ciudades.

Lo que está en juego, en definitiva, es el lugar, el valor y el significado de lo humano. Las palabras “aldea” y “casa” invitan a pensar en el “habitar” y en las implicancias que este verbo tiene para nuestras vidas hoy. Como expresa Francisco (2015) en LS, “la humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común” (LS 13). Por eso, ante el desafío de las migraciones, cabe detenerse, en primer lugar, a pensar sobre el significado del “habitar”.

En un segundo momento, me detendré en otra concepción del “habitar”, contenida en la expresión “Buen Vivir” acuñada por los pueblos Quechua y Aymara de Bolivia y Ecuador, que fue incluida en las constituciones políticas de ambos países y actualmente ha ingresado en el campo de los debates políticos, económicos y académicos. Algunos pensadores, como Rodolfo Kusch en el siglo XX y, recientemente, Leonardo Boff, han encontrado en la filosofía de Heidegger ciertas intuiciones cercanas a la perspectiva cosmológica indígena latinoamericana.

Finalmente, consideraré el “paradigma del cuidado”, concepto de raigambre heideggeriana, que fue propuesto por el escritor y teólogo brasileiro Leonardo Boff (2012) como uno de los pilares básicos llamado “a sustentar la necesaria transformación de nuestro estar en la Tierra” (pág. 11).

1. Habitar

Durante 1951 Heidegger pronunció una conferencia en Darmstadt, frente a un público conformado mayoritariamente por ingenieros y arquitectos. La reunión se había convocado para debatir el problema de la escasez de viviendas que atravesaba Alemania tras la destrucción ocasionada por la Segunda Guerra Mundial (Pedragosa, 2011, págs. 361-362). De la aguda problemática que motiva el Coloquio dan cuenta las siguientes palabras:

Se habla por todas partes, y con razón, de la penuria de viviendas. No sólo se habla, se ponen los medios para remediarla. Se intenta evitar esta penuria haciendo viviendas, fomentando la construcción de viviendas,

planificando toda la industria y el negocio de la construcción.” (Heidegger, 2001, pág. 142)

La intención de Heidegger en la conferencia de Darmstadt es reflexionar, no tanto en la penuria que suscita la escasez de viviendas, sino en otra carencia mayor: la pérdida del significado de lo humano o, dicho de otro modo, el olvido de la esencia del “habitar”, pues “el hombre es en la medida en que *habita*” (pág. 129).

Algo semejante sucede hoy. Se habla por doquier de la crisis ecológica, de la necesidad de salvaguardar el planeta y de la destrucción de la humanidad si no se toman urgentemente algunas medidas capaces de deshacer el antropocentrismo moderno. La conexión del todo se realiza, según Heidegger, cuando el ser humano piensa en la esencia de la “cosa”, como se verá.

Siguiendo los derroteros del lenguaje, el filósofo alemán encontrará una relación entre la antigua raíz alemana para designar el construir (*bauen*) y el verbo ser (*bin*). De este modo, concluirá que “la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra [como mortales] es el *Buan*, el habitar” (pág. 129).

El habitar incluye, al mismo tiempo, para Heidegger, el significado de abrigar, cuidar y construir, y es semejante a lo que realiza un campesino que cultiva un campo o construye una viña para cobijar el crecimiento que hará madurar los frutos (Heidegger, 2001, pág. 129). Así, “*el rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*”² y lo atraviesa “en toda su extensión” (pág. 131).

La comprensión del habitar se enriquece cuando Heidegger considera la palabra *wuon*, perteneciente al antiguo sajón y el término gótico *winian* que, al igual que *bauen* significan el permanecer y el residir. Pero agregan que la experiencia del permanecer se da en un estar satisfecho, en un ser llevado a la paz y permanecer en ella, “preservado de daño y amenaza; preservado de (...), es decir, cuidado” (pág. 130). Cuidar es algo positivo e implica re-albergar algo en su esencia, rodearlo de protección, ponerlo a buen recaudo. (pág. 131). Así, los mortales habitan en un cuádruple cuidar: “En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de

² Las cursivas se encuentran en el texto citado.

los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad” (pág. 134).³

Para Heidegger el habitar es “un residir cabe las cosas”, abrigando y cuidando las cosas que crecen y erigiendo las cosas que no crecen. Así, cuidar y erigir, constituyen el construir en el sentido estricto (pág. 133). Pero “construir no es sólo medio y camino para el habitar, el construir es en sí mismo ya el habitar” (pág. 108). Un habitar que es “poético”, como lo expresaron los versos de Hölderlin citados por Heidegger: “poéticamente, habita el hombre en esta tierra” (pág. 166).

A partir del ejemplo del viejo puente de Heidelberg, Heidegger pensará sobre la esencia del construir como un habitar y dirá: “el puente es (...) una cosa de un tipo propio, porque coliga la Cuaternidad de tal modo que otorga (hace sitio a) una plaza” (pág. 135). Lo propio del hacer cosa, en efecto, es coligar, haciendo acaecer la cuaternidad: “La cosa hace cosa. El hacer cosa coliga. Haciendo acaecer la Cuaternidad, coliga el morar de ésta en algo que está morando siempre: en esta cosa, en aquella cosa” (pág. 151).

La misma idea de coligación es aplicada por el filósofo a las diferentes “cosas”. Así, la cosidad de la jarra, por ejemplo, “descansa en el hecho de que ella es como recipiente” que acoge lo vertido en ella y lo ofrece:

En el obsequio de lo vertido, que es una bebida, demoran a su modo los mortales. En el obsequio de lo vertido, que es una libación, demoran a su modo los divinos, que reciben de nuevo el obsequio del escanciar como el obsequio de la dádiva. En el obsequio de lo derramado —y— vaciado demoran, cada uno de ellos de un modo distinto, los mortales y los divinos. En el obsequio de lo vertido demoran tierra y cielo. En el obsequio

³ El filósofo explica el significado de esta cuaternidad de la siguiente manera: La tierra, que “es la que sirviendo sostiene; la que floreciendo da frutos, extendida en roquedo y aguas, abriéndose en forma de plantas y animales.” El cielo, es decir “el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a otra, la luz y el crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter.” Los divinos: “los mensajeros de la divinidad que nos hacen señas. Desde el sagrado prevalecer de aquélla aparece el Dios en su presente o se retira en su velamiento.” Los mortales: “Los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir.” (págs. 131-132).

de lo vertido demoran *al mismo tiempo* tierra y cielo, los divinos y los mortales. Los cuatro, unidos desde sí mismos, se pertenecen unos a otros. (pág. 150)

En síntesis, para Heidegger es propio del habitar el cuidado del crecimiento y la construcción, que es en sí misma un habitar, pero un habitar que erige y hace posible la apertura de espacios y plazas que albergan la Cuaternidad en cuya simplicidad “tierra y cielo, los divinos y los mortales se pertenecen mutuamente” (pág. 139).

La comprensión de la esencia coligante de las cosas que ofrece Heidegger puede ser tomada como una indicación que oriente hacia la superación de la fragmentación en que estamos inmersos y nos muestre qué dirección debemos seguir para poder reconstruir, habitando, religando y resguardando la mutua pertenencia de todo lo que es en nuestra casa común, el planeta Tierra.

2. El buen vivir, otra comprensión del habitar

Los pueblos Quechua y Aymara conciben el habitar de otra manera. Las culturas andinas poseen su propio modo de comprender la realidad, muy diferente a la desarrollada por la racionalidad occidental. Media, por lo tanto, una gran distancia entre estos dos modos de comprender y de estar en el mundo, entre el “habitar” de Heidegger, tal como lo he expresado en el apartado anterior y el pensamiento andino⁴. Vinculación importante ya que los pueblos indígenas de América Latina constituyen la raíz primera de nuestra identidad (Aparecida 88), y “son poseedores de innumerables riquezas culturales, que están en la base de nuestra identidad actual” (Aparecida 92).

La filosofía heideggeriana puede interpretarse como fruto del “pensamiento propio de una burguesía europea que siente la crisis del individuo y que trata de remediarla” (Kusch, 2007, pág. 268), recuperando la esencia metafísica de la cosa. El pensamiento indígena,

⁴ Dice Kusch (2007) que no se puede iniciar el rescate del pensamiento indígena con una actitud filosófica enredada en nuestros sistemas filosóficos occidentales, ni con una fenomenología “estudiada sólo como para repetirla en la cátedra” (pág. 264).

en cambio, procede con otra racionalidad, desde otras historias, se ha desarrollado en otras tramas y, en nuestros días, “se va construyendo en el contexto de las luchas anticoloniales y descolonizadoras de los pueblos indígenas” (Chipana Quispe, 2012, pág. 235). Rodolfo Kusch (2007) dice que el pensamiento indígena es un “pensamiento seminal”, que

ha de hallarse (...) con un pensar que se oponga al causal y que fuera más bien *seminal*. en el sentido latino de *semen* como “semilla, germen, origen, fuente”, como lo que se ve crecer y no se sabe por qué, y que por eso mismo pareciera trascendente, ajeno al yo y a la realidad cotidiana. (pág. 481).

Si el problema del “habitar” y de redescubrir la esencia de lo humano concierne “a cada persona que habita este planeta” (LS 3), no será en vano intentar un diálogo, o mejor aún un “*polólogo*, es decir, un encuentro entre diversas racionalidades, sin la dominación del logos occidental.” (Estermann, 1998, pág. 35). Un diálogo que signifique un dar y un recibir recíprocos que enriquezca el sentido del universo que habitamos. Porque, como expresa Huanacuni Mamani (2010)

“El proceso de cambio que emerge hoy en la región, desde la visión de los pueblos ancestrales indígenas originarios, irradia y repercute en el entorno mundial, promoviendo un paradigma, uno de los más antiguos: el “*paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien*”, sustentado en una forma de vivir reflejada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado. (Huanacuni Mamani, 2010, pág. 11)⁵.

En el contexto de la aceleración de la crisis del sistema capitalista neoliberal, que agravó la situación, ya de por sí precaria de los indígenas, surge la formulación del paradigma del *buen vivir*. La expresión tiene bases en las lenguas y culturas andinas (*Sumak kausay*, en quechua y *Suma Qamaña* en aymara), evoca las sabidurías ancestrales, hunde sus raíces en lo mejor de la tradición de un pueblo y expresa el deseo de un convivir más humano y en armonía con la naturaleza. En las actuales circunstancias históricas caracterizadas por las luchas anticoloniales y la violencia depredadora de la globalización neoliberal,

⁵ La letra en negrita y cursiva está en el original.

conecta con la memoria colectiva, moviliza la utopía y, por lo mismo, resulta ampliamente convocante.

La consideración de un antiguo dibujo cosmogónico podrá ayudarnos a descubrir las raíces del *habitar* andino, es decir, de la utopía del *buen vivir*.

La “Relación de antigüedades deste reyno del Piru”, de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamque Salcamaygua (1613), constituye con la “Nueva crónica y buen gobierno” de Felipe Guamán Poma de Ayala y el manuscrito de Huarochirí, una de las fuentes privilegiadas para los estudios de historia y etnología andinas. Su autor se declara indígena de pura sangre y originario de la provincia de Canas y Canchis, ubicadas en la región del antiguo *Collasuyo* y en el actual Departamento del Cusco (Alaperrine-Bouyer & Taylor, 1995). El manuscrito original de esta obra, que se guarda en la Biblioteca Nacional de Madrid, contiene un dibujo cosmológico o cosmogónico del Altar mayor del *Qorikancha* o antiguo Templo de Sol, situado en la ciudad del Cusco⁶.

Rodolfo Kusch (1986), en su obra “América profunda”, afirma que el Padre Ávila visitó alrededor de 1600 la zona. Su objetivo era inspeccionar el comportamiento religioso de los indios. En este viaje el sacerdote se topó con Salcamaygua y le solicitó redactara el manuscrito (págs. 19-20). Así,

de este encuentro entre el padre Ávila y nuestro *yamqui*⁷, nace una de las crónicas que manifiestan con mayor evidencia la actitud del indígena frente a su pasado, porque refleja la manera de pensar de éste y hasta las creencias más íntimas que aún sobreviven (pág. 21).

El dibujo representa al universo como una casa⁸

indicando de esta manera la convicción andina de que todos y todo pertenecen a una sola familia bajo un solo techo. Fuera de la casa (universo o *pacha*), no hay nada; y dentro de ella, todo está relacionado a través

⁶ Sobre este templo se construyó en la época colonial la Iglesia de Santo Domingo.

⁷ Kusch explica que el término es una forma de denominar a los más nobles de los primitivos pobladores de la región (Kusch, 1986, pág. 20, nota 2).

⁸ Ver en Anexos: Figura 1.

de los ejes ‘espaciales’ de arriba/abajo y derecha/izquierda. (Estermann, 1998, pág. 148)⁹.

La casa andina “no es simplemente una vivienda, sino un universo en miniatura”. Ella está en toda su orientación y disposición de sus elementos, “en plena complementariedad y correspondencia con el macrocosmos” (Estermann, 2013, pág. 6).

Una consideración sobre el significado de la palabra aymara *qamaña* puede orientarnos sobre el sentido que tiene para el ser humano andino el habitar en esta casa. Dice Albó (2009) que *qamaña*

es ‘habitar, vivir [en determinado lugar o medio], morar, radicar’ (...) y *qamasiña*, ‘vivir con alguien’. *Qamaña* es también el nombre que se da al lugar abrigado y protegido de los vientos, construido con un semicírculo de piedras, para que, desde allí los pastores, mientras descansan, cuiden a sus rebaños. Es decir, *qamaña*, desde sus diversos ángulos, es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros. En su segundo uso, insinúa también la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra *Pacha Mama* (pág. 26).

Además, agrega el autor, el término incluye también el significado de vivir y de vida:

Por eso, cuando en el mundo andino, y en tantos otros pueblos indígenas originarios, se afirma que las suyas son culturas para la vida, no se refieren sólo a este hecho físico de vivir sino también a todo este conjunto de relaciones sociales con un ambiente de acogida. Por eso se habla además de “cuidar” y “criar” la vida, como algo que hacemos juntos, en familia. (pág. 27).

En el centro del gráfico de Santa Cruz Pachacuti se ubica una constelación de cuatro estrellas en forma de cruz, cuyos dos ejes diagonales conectan las cuatro esquinas de la casa. El *yamqui* la designa como “*chakana* en general”.

El vocablo *chakana* significa fundamentalmente “vincular” y expresa, según Estermann (1998) que “el verdadero *arjé* para la filosofía

⁹ Sería interesante hacer un inventario de los elementos contenidos en el dibujo de Pachacuti Yamque Salcamaygua, pero el trabajo se extendería demasiado. Para este estudio he considerado principalmente los libros citados de Estermann y Kusch, donde se puede encontrar una descripción detallada de cada elemento.

andina es la relacionalidad del todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe” (pág. 98)¹⁰. La palabra es compuesta y proviene del verbo *chakay*, que significa ‘cruzar’, ‘trancar la puerta o entrada’ y se le antepone el sufijo *-na*, que lo convierte en sustantivo¹¹. “*Chakana* entonces es el ‘cruce’, la transición entre dos puntos, el ‘puente’ como nexo entre dos regiones” (pág. 155). Pero también todas las cosas pueden revestir el carácter de *chakana*, pues el *runa*, es decir, el ser humano andino, concibe al cosmos (*pacha*) como un todo interrelacionado.

El universo/casa del *yamqui* es como una morada donde cada lugar está claramente diferenciado, donde cada elemento, cada ser y cada realidad tiene su lugar existencial y se realiza en complementariedad, correspondencia y reciprocidad con los otros. Todo vive en el *Pacha* y cada ser es diferente y, desde lo que es, desde la diversidad complementaria y relacional se realiza la armonía. Cuando se rompen las relaciones armoniosas sobreviene el caos (sequías, inundaciones, plagas, epidemias) y el desequilibrio universal, que siempre es posible restaurar, ya sea devolviendo los elementos a su lugar de origen o reparando el daño ocasionado.

“Los medios restauradores de la armonía universal son los ritos” (Bascopé, 2008, pág. 15). El ritual y la celebración son lugares predilectos del conocimiento andino y el lugar donde la armonía rota puede ser restaurada. Corresponde a “la pareja humana la función esencial de cumplir (...) con la obligación religiosa de los ritos que aseguran la armonía cósmica.” (Arnold, 2015, pág. 29). Es así como, en la resolución de los conflictos interpersonales, tanto a nivel familiar como comunal, lo religioso tiene un papel muy importante que cumplir en todos los ámbitos de la vida cotidiana de la familia, la comunidad, el trabajo de la tierra, la crianza de los animales, los viajes, los negocios. La casa, que en aymara se dice *uta* y en quechua *wasi*, es el centro “del cuidado físico y ritual del equilibrio entre todos los

¹⁰ Ver la figura de la *chakana* en anexos.

¹¹ Hay *chakanas* temporales, como la medianoche (Estermann, 1998, pág. 163). Las hay rituales, como la hoja de coca, símbolo real de la *pacha* en su totalidad, porque siendo un producto de la selva (es decir, del mundo de abajo), une ritualmente con los *Apus*, seres de la altura, espíritus que habitan los nevados más altos. Conecta también con los antepasados y con el futuro.

actores, incluyendo a los ancestros, los espíritus tutelares, las futuras generaciones, los antepasados y todos los elementos de la vida, desde el mismo ser humano hasta las piedras” (Estermann, 2013, pág. 6).

Aunque muchas cosas han cambiado en el mundo andino desde aquel lejano siglo XVII, aquel dibujo del universo sigue teniendo vigencia, porque indica la convicción andina de la interrelacionalidad del todo. El ser humano se halla insertado en este orden cósmico y su función específica es ser su *chakana* y cuidante (Estermann, 1998, pág. 228), lo cual es realizado principalmente “mediante la ‘presentación’ ritual y ceremonial” (pág. 231).

De este modo, como dice Leonardo Boff (2012),

Buen Vivir es estar en permanente armonía con el Todo, celebrando los ritos sagrados que continuamente renuevan la conexión cósmica y con Dios. Por eso en el *buen vivir* hay una clara dimensión espiritual con los valores que la acompañan como el sentimiento de pertenencia al universo, la compasión hacia los que sufren, la solidaridad entre todos, la capacidad de sacrificarse por la comunidad. (pág. 62).

3. El cuidado esencial

Hoy asistimos a la emergencia de un nuevo paradigma interrelacional y holístico que ofrece un nuevo modo de entender el cosmos y el ser humano, a partir de la experiencia y comprensión de la realidad como un todo orgánico y abierto, en el que todo está conectado y que, por lo tanto, “requiere una preocupación por el ambiente unida al amor sincero hacia los seres humanos y a un constante compromiso ante los problemas de la sociedad” (LS 91). Leonardo Boff (2000) afirma que “el holismo no significa la suma de las partes, sino la captación de la totalidad orgánica, una y diversa en sus partes, pero siempre articuladas entre sí dentro de la totalidad y constituyendo esa totalidad” (pág. 180).

El teólogo brasileño ubica el nacimiento de la ecología integral en la visión de los astronautas, que vieron “la Tierra desde fuera de la Tierra”, desde las naves espaciales o desde la luna. “Desde aquella distancia, se borran las diferencias entre ricos y pobres, occidentales y orientales, neoliberales y socialistas. Todos son humanos” (pág. 178).

Desde allí, “Tierra y seres humanos emergen como una única entidad. El ser humano es la propia Tierra en cuanto siente, piensa, ama, llora y venera” (pág. 179).

Desde esta visión holística (globalizadora), se puede comprender mejor el ambiente y la forma de tratarlo con respeto, la sociedad, “que debe poseer sustentabilidad y ser la expresión de la convivencia no sólo de los humanos sino de todos los seres entre sí” y, finalmente,

la necesidad de superar el antropocentrismo y de cultivar una intensa vida espiritual pues descubrimos la fuerza de la naturaleza dentro de nosotros y la presencia de las energías espirituales que hay en nosotros y que actúan desde el principio en la constitución del universo. (pág. 181)

La visión holística del universo lleva a Leonardo Boff a preguntarse por la naturaleza del cuidado. Ya hemos visto cómo, tanto el concepto heideggeriano del habitar como el paradigma andino del Buen vivir incluyen, cada uno a su manera, el cuidado de la relacionalidad del todo como un elemento indispensable.

El teólogo brasileño señala que la sostenibilidad será alcanzada “el día en que cambiemos nuestra manera de habitar la Tierra, nuestra Gran Madre, de producir, de distribuir, de consumir y de tratar los residuos” (Boff, 2012, pág. 10). Cuidado y sostenibilidad son para él conceptos recíprocos, que se amparan mutuamente, como “dos pilares básicos, aunque no los únicos, que van a sustentar la necesaria transformación de nuestro estar en la Tierra.” (pág. 11)¹². Siguiendo especialmente a Martín Heidegger, Boff piensa existencialmente sobre el cuidado “en el ámbito de la práctica cotidiana de las relaciones humanas” (pág. 22). De este modo, describirá el cuidado como:

- “Una actitud de relación amorosa, suave, amigable, armoniosa y protectora de la realidad, personal, social y ambiental.” (pág. 22).
- “Todo tipo de preocupación, inquietud, desasosiego, molestia, estrés, temor e incluso miedo que pueda alcanzar a personas o

¹² Boff (2012) apoya sus reflexiones en otros autores que han considerado al cuidado como esencial “para la comprensión del ser humano en el mundo con los otros (Heidegger 2000; Torralba 1998; Fry 1990, 113-123; Mayeroff 1965; 1971; Roach 1984; Watson 1985)” (pág. 16).

realidades con las cuales estamos involucrados afectivamente, y que por eso mismo nos son preciosas.” (pág. 23).

- “Vivencia de la relación entre la necesidad de ser cuidado y la voluntad y la predisposición a cuidar, creando un conjunto de apoyos y protecciones (*holding*) que hace posible esta relación indisoluble, a nivel personal, social y con todos los seres vivos.” (pág. 23).

El cuidado para Boff, incluye la precaución y la prevención que

configuran aquellas actitudes y comportamientos que deben ser evitados por sus consecuencias dañinas, unas previsibles (prevención) y otras imprevisibles por falta de seguridad en los datos científicos y por lo imprevisible de los efectos perjudiciales al sistema-vida y al sistema-Tierra (precaución). (pág. 23).

Por todo esto, puede decirse que “el cuidado está ligado a cuestiones vitales que pueden significar o la destrucción de nuestro futuro o que se mantenga nuestra vida sobre este pequeño y bello planeta.” (pág. 25). Pero hay más, el cuidado es constitutivo del “ser hombre/mujer” y configura el “sentido relacional de la vida”. En definitiva, “es la estructura originaria del *Dasein*, de la existencia humana, en el tiempo y en el mundo.” Siguiendo la intuición de Heidegger, puede decirse que el cuidado es un existencial (pág. 34).

Conclusión

A lo largo de estas páginas he considerado el significado del habitar, desde dos perspectivas que invitan al diálogo intercultural: la de Martín Heidegger y la de los pueblos andinos. La primera está motivada por la crisis de humanidad que vive la Alemania de posguerra. La segunda, corresponde a una visión ancestral de los pueblos Quechua y Aymara. Esta visión es releída en nuestros días y reformulada como paradigma del Buen vivir, que se ofrece a la humanidad como sabiduría capaz de regir un nuevo vivir y con-vivir humanos en el contexto de la fragmentación de la crisis ecológica. Pese a los diferentes ámbitos desde los cuales se reflexiona, es posible visualizar puntos convergentes que contribuyan a la necesaria transformación del modo en el que habitamos la Tierra.

El pensar metafísico y poético de Heidegger permite concebir el habitar desde la interrelación que manifiesta la cosa que, haciendo cosa, reúne, alberga, recibe y escancia, alberga haciendo plaza. Una coligación que cuida, albergando lo que crece y lo que se erige o construye.

El pensar seminal, ritual y contemplativo de las culturas andinas ofrece otra mirada, que funda la armonía cósmica o *pachasófica* en la relacionalidad del todo.

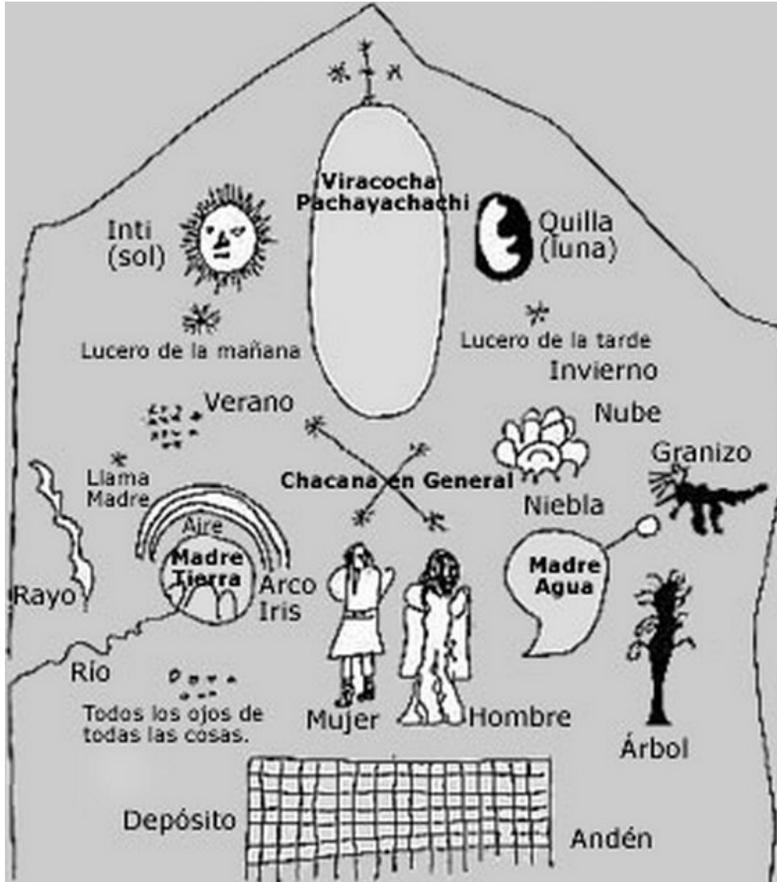
Ambas perspectivas miran por el cuidado que, como dice Boff (2012) “ya es en su esencia ética, en el sentido clásico de *ethos* como cuidado de la casa y de todos los que en ella habitan, sea la casa individual, sea la casa común que es el planeta Tierra (...) ese Hogar de todos, pues no tenemos otro que nos acoja.” (pág. 40).

La ciencia moderna, tan criticada por Heidegger (2001), por haber mutilado el mirar metafísico y poético “aniquilando las cosas como cosas” (pág. 148) está siendo superada en nuestros días por una nueva clase de mentalidad científica que no mira ya al universo como una colección de objetos cuantificables y medibles, regido por leyes mecánicas, sino como sistema de sistemas.

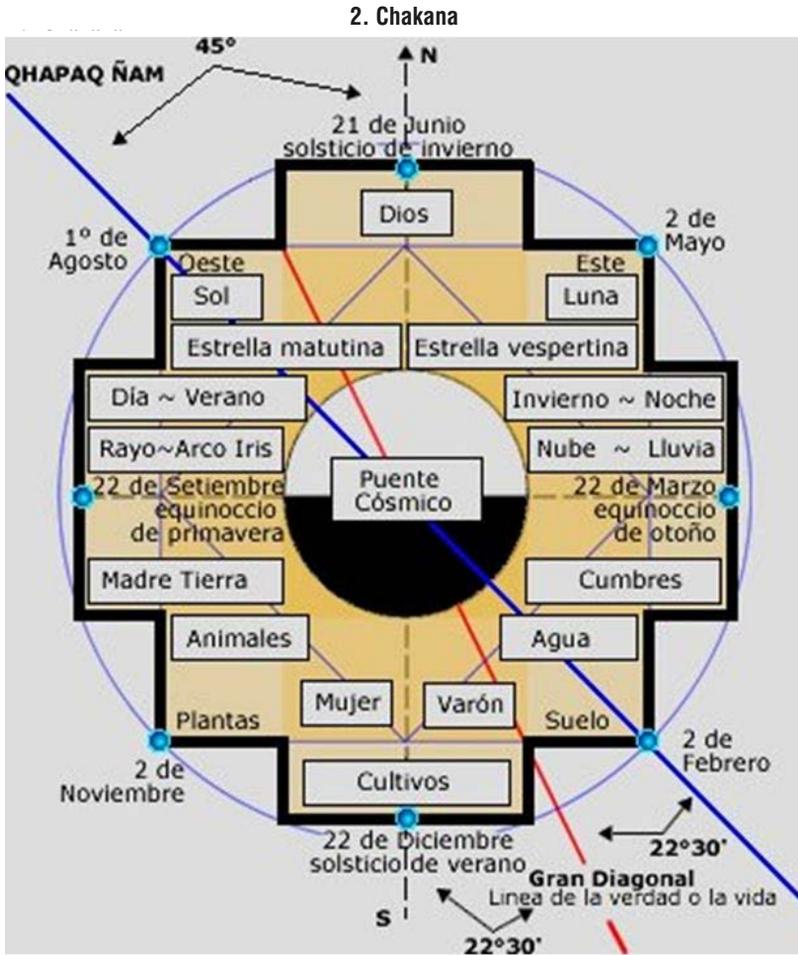
Esta nueva ciencia, surgida de las intuiciones y descubrimientos de grandes científicos, entre los que se encuentra Einstein, “nos invita a mirar de nuevo con asombro y deleite” (Nolan, 2007, pág. 11) y a redescubrir una interrelacionalidad holística y solidariamente universal, abierta a la profundidad de la contemplación mística, poética, filosófica, amigable y precavida, al servicio del cuidado de toda vida.

Anexos

1. El dibujo cosmogónico de Pachacuti Yamqui



Fuente: http://www.aymara.su/public/img/pix/chacana/1427239680_yamqui_dibujo.jpg



Fuente: <http://apuntesdearquitecturadigital.blogspot.com.ar/2012/10/la-chakana-la-cruz-cuadrada-andina-el.html>

Referencias Bibliográficas

Alaperrine-Bouyer, M., & Taylor, G. (1995). Relación de antigüedades deste reyno del Piru. Estudio etnohistórico y lingüístico de Pierre Duviols y César Itier. Institut Francais d'Études Andines/Centro de Estudios Regio-

- nales Andinos “Bartolomé de las Casas”, Lima/Cusco, 1993. *Bull. Inst. fr. études andines*, 165-167.
- Albó, X. (2009). Suma Qamaña = El buen convivir. *Obets* (4), 25-40.
- Arnold, S. P. (2015). El Buen Vivir, una interpelación teológica. *Diálogos A*, 28-34.
- Bascopé, V. (2008). *Espiritualidad originaria en el Pacha andino. Aproximaciones teológicas*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2012). *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.
- Chipana Quispe, S. (2012). Teología y Buen vivir. En Amerindia, *Congreso Continental de Teología. La Teología de la Liberación en prospectiva* (Vol. II, págs. 231-262). Montevideo, Uruguay: Fundación Amerindia; Doble clic.
- Episcopado Latinoamericano. (2007). *V Conferencia General. Aparecida. Documento conclusivo*. Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *FAIA*, 2(9-10), 2-21. Obtenido de <http://editorialabiartafai.com/pifilojs/index.php/FAIA/article/view/69/63>
- Francisco. (25 de Noviembre de 2014). *Discurso del Santo Padre Francisco al Parlamento Europeo*. Recuperado el 15 de agosto de 2017, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html
- Francisco. (2015). *Carta Encíclica Laudato Si'*. Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina.
- Heidegger, M. (1994). Construir, habitar, pensar. En M. Heidegger, *Conferencias y Artículos* (págs. 127-142). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOÍ.
- Kusch, R. (1986). *América profunda*. Buenos Aires: Bonum.
- Kusch, R. (2007). Pensamiento Indígena y popular en América. En R. Kusch, *Obras completas. Tomo II* (págs. 255-546). Rosario, Provincia de Santa Fe: Fundación Ross.
- Nolan, A. (2007). *Jesús, hoy. Una espiritualidad de libertad radical*. Santander: Sal Terrae.

Pedragosa, P. (2011). Habitar, construir, pensar en el mundo tecnológico. *Investigaciones fenomenológicas. Vol. monográfico 3: Fenomenología y política*, 361-378.

TERCERA PARTE
Justicia y conflictos político-culturales

La tensión entre las dimensiones individual y social del perdón a la luz de la superfluidad de las víctimas y los victimarios: atención especial a la situación en Colombia¹

Héctor Olasolo
Carlos Andrés Pinto López
Juan Estaban Santamaría Rodríguez
Miguel Alonso Zúñiga Barrios

1. Introducción

El artículo aborda la forma como las víctimas y los victimarios durante las primeras dos décadas del siglo XXI se han visto privados de su valor y dignidad, constituyéndose así en seres superfluos. Para ello, el texto parte de un análisis general de las consecuencias generadas por la actual organización de la sociedad humana, para centrarse después en las dinámicas particulares que han caracterizado la organización político-social en Colombia, lo que ha desembocado en su conflicto armado interno.

Sobre esta base, se estudia cómo una parte muy importante de los victimarios que diseñaron y promovieron la ejecución, desde las instituciones, de las políticas de victimización, se niega a reconocer sus responsabilidades y no muestra la intención de modificar su forma de

¹ El presente artículo es de reflexión y hace parte del proyecto de investigación “Principios de armonización entre la función y alcance de la justicia y las demandas surgidas en los procesos políticos de transición”, adscrito a la línea de investigación “Crítica al Derecho internacional desde fundamentos filosóficos” del Grupo de Investigación de Derecho Internacional de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario (Colombia). El proyecto es financiado por la Dirección de Investigación e Innovación de la Universidad del Rosario. Los autores agradecen a Daniela Pedraza Moreno por su inestimable ayuda en la edición de este artículo.

actuación. Fruto de esta situación, surgen las dinámicas de presión social directa e indirecta sobre las víctimas para reclamarles un perdón sobre el que se pretende construir el proceso de reconciliación, lo que genera una fuerte tensión entre las dimensiones individual (libertad de las víctimas para perdonar o no perdonar a sus victimarios como mecanismo para la recuperación de su dignidad) y social (mecanismo de construcción de la reconciliación social) de dicho perdón.

Teniendo presente que la sociedad colombiana se comprende a sí misma desde imaginarios fuertemente marcados por concepciones religiosas (en particular, por una concepción cristiana en sus distintas confesiones), una interpretación de los procesos de reconciliación desde la concepción bíblica se hace especialmente pertinente. Ante esta situación, y dada la relevancia del proceso de reconciliación en Colombia en tiempos de pos-acuerdo, la parte final del artículo aborda la tensión entre las dimensiones individual y social del perdón desde ciertas claves teológicas cristianas, sustentadas sobre algunas de las tradiciones bíblicas del Antiguo Testamento y de los Evangelios de Mateo y Lucas.

2. Sobre las víctimas y victimarios en el siglo XXI

2.1. *Situaciones de injusticia estructural y carácter superfluo de las víctimas.*

Numerosos autores, incluyendo a Arbour (2007, pág., 3), De Greiff (2012), Fuller (2012, págs. 369-386), Osterveld (2008, págs. 73-98), Roth (2004, págs. 63-65) y Miller (2008, págs. 266-291), sostienen que en las situaciones de abuso a gran escala de derechos civiles y políticos son varias las formas de violencia que se desarrollan en paralelo. Una de las principales es la violencia socio-económica generada por la imposibilidad de cubrir las necesidades básicas propias y de los miembros más vulnerables del núcleo familiar (Arbour 2007, pág. 3; Fuller 2012, págs. 369-386). Otra es la postergación social endémica que sufren numerosos colectivos étnico-culturales, que, como Theidon señala (2004, pág. 48), en relación con las poblaciones quechua-hablantes en el Perú, se observa desde el mismo momento en que uno entra en contacto con la sociedad peruana. Osterveld (2008,

págs. 73-98) por su parte pone el acento en las profundas diferencias de género que aquejan numerosas sociedades como la de Sierra Leona o las comunidades de la Cordillera Andina del Departamento de Ayacucho (Perú), lo que ha dejado su impronta en las narrativas construidas sobre los conflictos político-sociales allí gestados (Theidon 2004, págs. 143, 145-146).

A la luz de estas violencias múltiples, McAuliffe (2014, págs. 93-94), Nagy (2014, págs. 216-217) y Thomanson (2014, pág. 71) han elaborado desde los estudios críticos su concepto de “violencia estructural” en las situaciones de “abusos a gran escala”. Para estos autores, este tipo de abusos no son sino el síntoma a través del cual se manifiesta la violencia estructural, que tiene su origen en aquellas formas de organización de la sociedad cuya columna vertebral es el establecimiento de relaciones de poder manifiestamente desiguales entre sus miembros, lo que genera notables disparidades en cuanto a sus oportunidades de vida². Por su parte, Young (2011) prefiere referirse a este tipo de situaciones como “injusticia estructural”, que ocurre cuando

los procesos sociales colocan a amplios grupos de personas bajo la amenaza sistemática de dominación o de privación de los medios necesarios para poder desarrollar y ejercitar sus capacidades, al tiempo que o bien colocan a otros en situación de dominación o les atribuyen una amplia variedad de medios para desarrollar y ejercitar sus capacidades (pág. 52).

Lejos de lo que se pudiera pensar, este tipo de situaciones no son en absoluto excepcionales en el actual estadio de desarrollo de la sociedad humana a pesar del progreso científico y tecnológico que la misma ha experimentado desde el advenimiento de la Ilustración en el siglo XVIII. Los datos ofrecidos por el Programa Mundial de Alimentos en el año 2015 continúan siendo escandalosos: setecientos noventa y cinco millones (795.000.000) de seres humanos, cifra equivalente a una de cada nueve personas que habitan el planeta tierra, han padecido hambre durante los últimos años al no disponer de suficientes alimentos para desarrollar una vida activa y saludable (Programa

² Esta posición había sido ya anticipada por Galtung, J. (1969, págs. 167-191). Ver también: Olasolo, H. (2017, págs. 230-237).

Mundial de Alimentos, 2017). En regiones como el África subsahariana, la desnutrición afecta a una de cada cuatro personas que viven allí (Programa Mundial de Alimentos, 2017). Por otra parte, la desnutrición tiene un mayor impacto entre los niños, manteniéndose como la primera causa de mortalidad entre los más pequeños y vulnerables (más de tres millones cien mil (3.100.000) niños menores de cinco años mueren anualmente, lo que equivale al 45% de los fallecimientos a dicha edad). Además, uno de cada cuatro niños presenta retrasos en su proceso de crecimiento como resultado de una alimentación inadecuada, uno de cada seis tiene un peso inferior al que normalmente le correspondería según su edad, y hasta sesenta y seis (66.000.000) millones de niños asisten sistemáticamente a clase de primaria con hambre (Programa Mundial de Alimentos, 2017).

Esta situación es preocupante porque después de los periodos 2000-2002 y 2005-2007, en los que se redujo en mayor grado la subalimentación, dicha reducción se ha ralentizado significativamente en los últimos ocho años (FAO, FIDA y PMA, 2015). Esto se ha debido a la subida de los precios de los alimentos, el mayor número de sequías y el incremento de la inestabilidad política y los conflictos armados en ciertos Estados (FAO, FIDA y PMA, 2015). Las razones estructurales que se encuentran detrás de cada uno de estos factores, especialmente de los dos primeros, hace que las agudas, pero breves, crisis alimentarias del pasado, se hayan convertido en la actualidad en hambrunas que se prolongan en el tiempo (FAO, FIDA y PMA, 2015).

La situación que acabamos de describir en relación con la lucha contra el hambre no es significativamente distinta con respecto a otros desafíos que enfrenta la sociedad humana. Particularmente difícil es la lucha contra el cambio climático por las modificaciones que se exige en el actual modelo de desarrollo económico. A pesar de los múltiples estudios que subrayan el impacto de la acción de los seres humanos en el medio ambiente, la cumbre celebrada en París en diciembre de 2015 (COP21) (*Sustainable Innovation Forum*, 2015) no ha podido ir más allá del establecimiento de un conjunto de metas orientativas cuyo cumplimiento está sujeto a la buena voluntad de los Estados (Naciones Unidas, 2015) a fin de mitigar su impacto eco-ambiental. Con todo esto, decisiones como la del Gobierno de EE.UU. de retirarse del Acuerdo de París en 2017 marcan el derrotero sobre la tensión que

actualmente afronta la sociedad humana con respecto a problemas tan acuciantes (CNN en Español, 2017).

La falta de oportunidades laborales en sociedades cada vez más desiguales, las múltiples violencias generadas desde los propios Estados, así como desde organizaciones locales, regionales y transnacionales al margen de la ley, y el recrudecimiento de los conflictos armados ha llevado en el período 2000-2015 a un incremento del 41% en el número de inmigrantes económicos y solicitantes de asilo y refugio. De esta manera, doscientos cuarenta y cuatro millones (244.000.000) de personas, o lo que es lo mismo 1 de cada 30 seres humanos, se encuentra hoy en día en esta situación (UN. Secretary General, 2016), siendo particularmente preocupante el constante incremento del número de refugiados, que en la actualidad supera los veinte millones (20.000.000) de personas, la cifra más alta desde la II Guerra Mundial³.

Estrechamente relacionado con el fenómeno migratorio, se encuentra el abrumador incremento de la desigualdad en lo que llevamos del siglo XXI, lo que ha provocado que su progresiva reducción haya sido incluida en 2015 como uno de los Objetivos de Desarrollo Sostenible para el año 2030 (Naciones Unidas, 2013)⁴. En este sentido, el Informe Mundial sobre Ciencias Sociales de la UNESCO (2016) afirma que el 1% de la población posee en la actualidad la mitad de la riqueza mundial, y que los recursos de las sesenta y dos (62) personas más ricas del planeta son equivalentes a aquellos de los que disponen tres mil seiscientos millones (3.600.000.000) de seres humanos

³ Si bien es cierto que un pequeño porcentaje de esta población está conformada por profesionales con un alto nivel de formación que deciden dejar sus países de origen para aprovechar mejores oportunidades laborales, la inmensa mayoría de estos doscientos cuarenta y cuatro millones (244.000.000) son auténticos supervivientes de la falta de oportunidades, la miseria y la violencia.

⁴ Los 17 objetivos con sus 169 metas, fueron aprobados por los 193 miembros de las Naciones Unidas el 25 de septiembre de 2015, tras varios años de negociación intergubernamental, con una importante participación de organizaciones de la sociedad civil. El objetivo n° 10 se refiere a la reducción de las desigualdades, cuyas metas específicas pueden consultarse en el siguiente enlace: <http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/inequality/>

(CICS, Instituto de Estudios del Desarrollo (IED) & UNESCO, 2016) (Oxfam-Intermon, 2016)⁵.

Pero todavía más alarmante es el hecho de que, según las propias cifras del Banco Mundial, el 53% de la población mundial vive en la actualidad con menos de 3 dólares al día, los cuales obtienen de la economía sumergida o mercado negro (también llamado, en ocasiones, mercado “informal”). Esto les ubica bajo el umbral de pobreza si se utiliza el criterio del ingreso diario (3 dólares al día o menos) como principal parámetro para definir la misma (hoy se utilizan sin embargo modelos multidimensionales de definición de la pobreza que relativizan dicho criterio) (Banco Mundial, 2017)⁶. A esto hay que añadir que al menos la mitad del 47% de la población restante, se esfuerza toda la vida para no caer bajo dicho umbral como consecuencia de un revés económico inesperado (Banco Mundial, 2017). Incluso en las sociedades de los llamados países desarrollados, con un aparente alto nivel de renta por habitante, pero con importantes tasas de desigualdad, como EE.UU, Reino Unido o España, por poner sólo algunos ejemplos, más de la mitad de la población se encuentra en situación de vulnerabilidad (Oxfam-Intermon, 2016)⁷.

⁵ En el informe que presenta Oxfam-Intermon subraya que la única forma de erradicar la pobreza extrema en el mundo es terminar con el fenómeno de la concentración de riqueza que ha caracterizado los primeros quince años del siglo XXI. En particular, según los datos ofrecidos por esta organización, si en 2010 las 388 personas más ricas del planeta poseían la misma riqueza que la mitad de la población mundial, cinco años después esa cifra se ha reducido en cuatro quintas partes a apenas 62 individuos.

⁶ La estadística de varios años (2013, 2012, 2011, 2010, 2008, 2005, 2002, 1999, 1996, 1993, 1990, 1987, 1984, 1981) se presenta con base en la línea de pobreza extrema de \$1.25. Para cambiar a una línea de pobreza de \$3.00 es necesario modificar el espacio que se encuentra a la derecha en la tabla denominada: *Replicate the World Bank's regional aggregation*, tras las palabras: “*Second, input your poverty line*”.

⁷ Según Oxfam-Intermon, en los últimos quince años, mientras la mitad de la población mundial con menores ingresos (tres mil seiscientos millones (3.600.000.000) de personas) ha recibido, en términos brutos, únicamente el 1% del crecimiento de la riqueza en el mundo, el 1% más rico (compuesto en la actualidad por 62 personas) ha adquirido el 50% de dicho crecimiento. Esto se ha traducido, además, en un paupérrimo incremento anual de un centavo de dólar en el ingreso medio diario de aquella novena parte de la población mundial que, como hemos visto, padece hambre. Si miramos la situación en términos

En consecuencia, si bien es cierto que la exclusión que sufren enormes masas de seres humanos en pleno siglo XXI no conlleva siempre las formas de violencia tan directas e intensas como las formas de exterminio empleadas por los Jefes de Estado, los altos miembros del gobierno, las fuerzas armadas y los servicios de inteligencia, así como los dirigentes de grupos armados organizados al margen de la ley, que se encuentran imputados por genocidio, crímenes de lesa humanidad o crímenes de guerra ante la Corte Penal Internacional, esto no significa, que no hayan sido despojadas de todo valor para ser convertidas en seres superfluos e irrelevantes (García, 1995). Para ello, según señalan Guerrero (2016) y García (1995, pág. 26), se ha seguido un proceso dividido en tres etapas: (i) situar en la práctica a amplios grupos de seres humanos fuera de la protección de la Ley y forzar a quienes trabajan en el sistema a considerar esta situación de exclusión de hecho como legítima; (ii) fomentar la separación y la ruptura de las relaciones sociales con las víctimas; y (iii) acabar con lo que pueda quedar de la individualidad humana en las víctimas, a través de múltiples técnicas, tales como el hacinamiento y el transporte colectivo, con frecuencia, como si de animales se tratara.

2.2. El carácter superfluo de los victimarios

Como hemos visto en la sección anterior, a pesar de las promesas sobre la existencia de una “familia humana feliz” en la que no existen divisiones de clases y donde todos sus miembros trabajan en armonía y se benefician del constante crecimiento económico (Brucner, 2001), lo cierto es que como Pikkety (2014) ha demostrado, el crecimiento económico no beneficia a todos, sino que acrecienta una espiral de desigualdad y exclusión que relega a una situación de dependencia a millones de seres humanos.

netos, es decir, descontando el incremento en el nivel de precios desde comienzos del siglo XXI, la situación es todavía más desoladora, puesto que, según Oxfam-Intermon, este pequeño grupo de 62 personas, habría incrementado su fortuna en un 45% (equivalente a 542.000 millones de dólares), mientras que las tres mil seiscientos millones (3.600.000.000) de personas con menores ingresos habría sufrido una pérdida promedio de un 38% de sus niveles personales de riqueza (equivalente a 1.000.000 millones de dólares).

Sin embargo, como de lo que se trata en el siglo XXI es de someter a los seres humanos al supra-sentido de sus inexorables leyes económicas (ya no ocurre como en épocas anteriores en que se pretendía su sometimiento al supra-sentido de la evolución conforme a las leyes de la naturaleza, o al desarrollo histórico determinado por las leyes que rigen el devenir de la historia) (Guerrero, 2016, págs. 44-45, 55-56), esta situación, cuando no negada, es considerada como una desafortunada externalidad del funcionamiento del sistema por quienes diseñan las políticas que se encuentran en la base del daño infligido a las víctimas (Pikkety, 2014).

Este sistema auto-referencial de “organización técnica de la técnica”, que en su pretensión de omnipotencia tiende a perpetuarse y a auto-sostenerse (Agamben, 1997, pág. 133) sin necesitar para ello de los propios seres humanos (Forrester, 2000), potencia el aislamiento individual, generando una gran inestabilidad personal mediante la ruptura de todo elemento de permanencia que pueda servir de referencia a la persona, rompiendo sus canales de comunicación y destruyendo su confianza en los otros, hasta hacer extremadamente difícil todo tipo de ayuda mutua y acción conjunta (Sennett, 2000). De esta manera, la persona pierde todo su valor, como también lo pierden los distintos aspectos de la pluralidad humana, que se convierten en completamente superfluos, y que deben dejar paso a un proceso de homogenización de las identidades individuales, grupales y regionales (Guerrero, 2016, pág. 56).

Un elemento esencial de esta dinámica son las nuevas condiciones laborales y sociales, que exigen cada vez mayor disponibilidad y movilidad, al tiempo que ofrecen menor estabilidad, sometiendo a la persona humana a cambios constantes. Manteniéndola en movimiento continuo se mina progresivamente su propia identidad, y se genera, como subraya Guerrero (2016) “un tipo de personalidad indeterminada, apática, indiferente, solo superficialmente sensible, fluctuante y con deseos desenfocados que nunca se definen y que nunca se cumplen” (pág. 60), que es incapaz de juzgar y elegir por sí misma y se vuelve más conformista y manipulable (Wolfe, 1998, págs. 126, 309). Se trata, en definitiva, de crear una sociedad atomizada, compuesta por individuos aislados, que ante la soledad y abandono que experimentan, renuncian a su propia identidad y aceptan, por temor,

a identificarse plenamente con el sistema, convirtiéndose de este modo en instrumentos a su servicio (Lipovetsky, 1990).

La presión ejercida por el sistema es tan intensa que quienes se desempeñan como engranajes de una maquinaria que genera indirectamente exclusión en masa, miseria y muerte no son fanáticos, ni fracasados sociales. Por el contrario, se trata de trabajadores y cabezas de familia, que al ver como se desmorona inexorablemente su mundo, tienen como única preocupación su seguridad personal y la de sus familias, por lo que, a la más mínima dificultad, están dispuestos a sacrificarlo todo (fe, honor y dignidad) (Arendt, 1974, pág. 422). El motivo principal que determina la conversión de tantas “personas normales” en engranajes del sistema, no es sino el tratar de garantizar su supervivencia física y profesional (Arendt, 1978, pág. 232)⁸.

La expresión inicialmente acuñada por Arendt (1963), la “banalidad del mal”⁹, le permite a Guerrero (2016, pág. 26) describir el funcionamiento de la actual sociedad humana¹⁰. Con ella viene a reflejar que no hay nada de especial maldad en la decisión del ser humano medio en renunciar a sus valores y convicciones, y despojarse de los aspectos esenciales de su dignidad, para ajustarse silenciosamente a las exigencias de un sistema perverso, en busca de la seguridad que le ofrece el anonimato, máxime, si la automatización en el funcionamiento del sistema y el observar que los demás hacen lo mismo, ofrecen una excelente vía para aliviar el sentimiento de culpabilidad (Arendt, 1999, págs. 174, 178). Por ello, mientras sean las estructuras

⁸ Este fue también el caso de Adolf Eichmann, quien terminó siendo uno de los mayores criminales de su tiempo por su falta de reflexión sobre el impacto de sus acciones en los prisioneros y su voluntad de salvaguardar su propia carrera profesional. Ver: Arendt, H. (1999) *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen: págs. 79-80.

⁹ La expresión *banality of evil* (“la banalidad del mal”) fue utilizada por primera vez por Hannah Arendt el 16 de febrero de 1963 en su informe para el periódico *The New Yorker* sobre el juicio desarrollado ante la Corte Suprema de Israel contra Adolph Eichmann, oficial de las SS encargado del transporte de los prisioneros judíos a los campos de concentración del régimen nacional socialista alemán durante la segunda guerra mundial.

¹⁰ Arendt utiliza esta misma expresión al referirse a la decisión del “ciudadano medio” de renunciar a sus valores y convicciones para ajustarse a las exigencias de los sistemas totalitarios del siglo XX. Arendt, H. (1992, p. 166). En el mismo sentido Guerrero, J. (2016, p. 27).

organizativas que llevan a las “personas normales” a auto-negarse las que constituyan el elemento central de su actividad social, no cabe esperar que sean susceptibles a la influencia de ningún tipo de argumento o experiencia (Guerrero, 2016, pág. 30).

3. Situación de victimización en Colombia: el conflicto armado interno como ejemplo paradigmático de violencia estructural

Los aspectos previamente expuestos permiten identificar algunas tendencias sobre las cuales se sostienen distintas estructuras de victimización que benefician a quienes detentan el poder económico y político de la sociedad. Sin duda alguna, tanto víctimas como victimarios logran comprenderse como seres superfluos toda vez que su devenir histórico está condicionado por las formas de victimización que sobre ellos recaen y que les obligan a actuar de manera específica en su contexto social a fin de garantizar su supervivencia. De lo anterior, puede afirmarse cómo su carácter superfluo está determinado por las dinámicas que rigen la economía y la política mundial antes que por su propia voluntad o deseo de atentar contra otros seres humanos.

Ahora bien, a pesar de que estas estructuras de desigualdad atentan contra la dignidad humana, los derechos fundamentales y las garantías sociales, económicas y políticas que favorecen el despliegue de una vida digna, no todas repercuten de igual manera en las distintas sociedades nacionales. En consecuencia, se observan distintas manifestaciones de acuerdo a las particularidades propias de cada sociedad nacional, lo que se refleja en diversos tipos de conflictos sociales, económicos, políticos, llegando en ocasiones a asumir la condición de conflictos armados

Tal es el caso de la sociedad colombiana, en donde la situación de victimización que impera a consecuencia del conflicto armado interno no depende principalmente del enfrentamiento de sendos grupos armados al margen de la ley contra el aparato estatal; sino todo lo contrario, son una respuesta condicionada por las estructuras de opresión, marginación, exclusión y desigualdad social que el Estado colombiano ha legitimado desde los tiempos de su constitución como república.

En este sentido, la situación de victimización en Colombia como caso paradigmático es oportuna considerarla por las repercusiones e impactos que tiene a nivel social. De ahí que sea necesario tener en

cuenta, en primer lugar, a un buen número de autores como McAuliffe (2014, págs. 93-94), Nagy (2014, págs. 216-217), Thomanson (2014, pág. 71) o Young (2011, pág. 52), para comprender cómo la violencia o injusticia estructural provoca con frecuencia reacciones violentas en quienes la padecen, y contra-reacciones generalmente más violentas por parte de quienes la administran (Thomanson, 2014, pág. 71). Esto da lugar, en ocasiones, a la aparición de conflictos armados, en los que la violencia provocada por las acciones armadas se desarrolla simultáneamente con la violencia o injusticia estructural que originó el conflicto (McAuliffe, 2014, págs. 93-94).

Un ejemplo paradigmático de esta situación son los doce (12) informes presentados en 2015 por los miembros de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas ante la Mesa de Conversaciones establecida entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP¹¹, en donde la mitad de ellos recurren a los conceptos de “violencia” o “injusticia estructural” para explicar los orígenes y las causas de su conflicto armado¹².

¹¹ Es preciso señalar cómo en Colombia existen múltiples informes, investigaciones y trabajos académicos que han pretendido exponer las causas y consecuencias del conflicto armado interno con miras a esclarecer sus estructuras constitutivas, así como las dinámicas que lo condicionan. Sin embargo, los doce (12) informes presentados en 2015 por los miembros de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas ante la Mesa de Conversaciones establecida entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP presentan una importancia especial porque es la primera vez en que se conforma una comisión oficial en la que además de académicos propuestos por el gobierno, se admite también la participación de académicos propuestos por un grupo armado organizado (en este caso las FARC-EP), en el marco de un proceso de negociación de un acuerdo comprehensivo de paz. Esta heterogeneidad se refleja así mismo en los informes y en las posibles causas del conflicto colombiano que se identifican en los mismos. Algunas de las investigaciones que han contribuido a la comprensión y esclarecimiento de las causas y consecuencias del conflicto armado interno en Colombia son los informes “Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia” y “¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad” del Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia (2006) y del Centro Nacional de Memoria Histórica (2013) respectivamente.

¹² En esta Comisión participaron catorce académicos nombrados de común acuerdo por el Gobierno de Colombia y las FARC-EP. De los 12 informes presentados, los conceptos de violencia o injusticia estructural se recogen en los siguientes seis (6) informes: De Zubiría, S. (2015). *Dimensiones Políticas y Culturales en el Conflicto Colombiano*; Estrada, J. (2015). *Acumulación Capitalista*,

A propósito de lo anterior, Pécaut (2015, pág. 2) subraya que el conflicto armado en Colombia es multi-causal. De lo anterior se infiere que su origen y persistencia en el tiempo deben ser analizados “(...) como una dimensión y expresión de un conflicto más profundo que es el conflicto social, producto del modelo económico-político de sociedad excluyente y estructuralmente violenta que está vigente.” (Giraldo Moreno, 2015, pág. 42). Si bien es cierto que su origen data de los tiempos posteriores a la guerra de independencia contra España, en donde a través de guerras nacionales y regionales se pretendió la persecución del adversario político (Wills, 2015, pág. 5), su carácter estructural se configuró a inicios del siglo XX cuando, a consecuencia de la concentración del poder político y económico, surgieron en el país gremios de trabajadores que reclamaban mejores condiciones laborales. La amenaza que supuso para el establecimiento, unido a la emergencia del comunismo en el contexto internacional, dio lugar al diseño de la estrategia denominada “contrainsurgencia”, cuya finalidad no era otra que limitar la acción socio-política de los movimientos campesinos y de trabajadores a fin de mantener el poder en manos de las clases dominantes (Vega, 2015, pág. 5).

Otro de los elementos a tener en cuenta en el marco de los orígenes del conflicto armado colombiano es el asesinato en 1948 de Jorge Eliécer Gaitán, líder visible del movimiento por la reforma agraria. Este suceso es clave central en la historia política de la nación toda vez

Dominación de Clase y Rebelión Armada; Fajardo, D. (2015). *Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana*; Giraldo Moreno, J. (2015). *Aportes Sobre el Origen del Conflicto Armado en Colombia, su Persistencia y sus Impactos*; Pecault, D. (2015). *Un Conflicto Armado al Servicio del Status Quo Social y Político*; Vega, R. (2015). *Injerencia de los Estados Unidos, Contrainsurgencia y Terrorismo de Estado; y la relatoría de Moncayo Cruz*, V. (2015). *Hacia la verdad del conflicto: insurgencia guerrillera y orden social vigente*. Los conceptos de violencia o injusticia estructural no se recogen, sin embargo, en la relatoría de Pizarro Leongómez, E. (2015). *Una lectura múltiple y pluralista de la historia ni en los otros seis (6) informes*: Duncan, G. (2015). *Exclusión, insurrección y crimen*; Giraldo Ramírez, J. (2015). *Política y guerra sin compasión*; Gutiérrez, F. (2015). *¿Una historia simple?*; Molano, A. (2015). *Fragments de la historia del conflicto armado (1920-2010)*; Torrijos, V. (2015). *Cartografía del conflicto: pautas interpretativas sobre la evolución del conflicto irregular colombiano*; y Wills, M. (2015). *Los tres nudos de la guerra colombiana*.

que cataliza la lucha armada como mecanismo de reivindicación social de las comunidades campesinas (Estrada, 2015, pág. 9; Fajardo, 2015, pág. 30). La inestabilidad política que se generó durante el subsiguiente periodo conocido como “La violencia” llevó a los partidos políticos tradicionales (Liberal y Conservador) a acordar el gobierno militar del General Gustavo Rojas Pinilla (1954-1957) con el fin de recuperar la legitimidad y seguridad política en el país, que fue seguido durante un periodo de casi veinte años por el denominado “Frente Nacional” (1958-1974), periodo histórico en donde dichos partidos políticos acordaron alternar la presidencia y los distintos cargo del Estado (Pécaut, 2015, pág. 18) como estrategia de control político y económico de la nación.

La profundización en las formas de concentración del poder, el fracaso de las reformas agrarias y las acciones sistemáticas encaminadas hacia la exclusión y señalamiento de la población campesina bajo la estrategia de “contrainsurgencia” constituyeron el caldo de cultivo que dio forma a los grupos guerrilleros más antiguos del país (FARC-EP, ELN y EPL) (Estrada, 2015, pág. 28; Pécaut, 2015, pág. 24)¹³, cuyo nacimiento en la década de 1960 no fue espontáneo, sino consecuencia de las vicisitudes históricas de los movimientos campesinos y las repúblicas independientes establecidas en las zonas marginales del país donde la presencia del Estado era nula¹⁴. Estos grupos constituyeron, según Molano (2015, pág. 50) el mecanismo de defensa de estas comunidades hasta la década de 1980, favoreciendo su representación y participación política¹⁵.

¹³ Las guerrillas comunistas estuvieron ligadas a la agenda política del Partido Comunista. Pese a sus diversos orígenes (FARC: marxismo; ELN: foquismo cubano; EPL: maoísmo), la representación política que les brindaba este partido era importante, toda vez que alentaba la lucha de las masas en las regiones apartadas del país. De ahí que el decreto “anticomunista” sea una bandera de la dictadura militar, pues no estaba orientado a favor de los intereses del gobierno.

¹⁴ Es importante aclarar que movimientos insurgentes como el M-19, Quintín Lame y el Partido Revolucionario de Trabajadores (PRT) fueron guerrillas de segunda generación, cuya incidencia armada fue de carácter político.

¹⁵ Durante este periodo hubo alianzas entre las guerrillas comunistas y partidos políticos como la Unión Patriótica. La representación política que se logró en las alcaldías y zonas rurales más apartadas terminó siendo una amenaza para el Estado colombiano.

Bajo este horizonte, también es necesario hacer mención del surgimiento del paramilitarismo como estrategia de defensa generada por el Estado colombiano ante la amenaza de las guerrillas¹⁶. Desde sus inicios se ha caracterizado por ser una organización armada diseñada para contrarrestar los efectos de la “insurgencia”, que ha disfrutado de la aprobación de las élites nacionales y ha contado con cobertura legal y (Giraldo Moreno, 2015, págs. 37-39; GMH, 2013, págs. 158-161). Las consecuencias de su actuación, con frecuencia en colaboración con las Fuerzas Armadas, se pueden observar en distintas masacres, secuestros, extorsiones y persecuciones ejecutadas contra la población civil (GMH, 2013, pág. 48)¹⁷.

La expansión de las guerrillas y los grupos paramilitares a partir de la década de 1980 está directamente relacionada con el narcotráfico. Las primeras transformaron su ideario político tras la llegada de los cultivos de marihuana y de coca al país, de manera que a la legitimidad de la lucha insurgente le siguió un modelo de crecimiento económico-militar que no se correspondía con sus iniciales intereses políticos y sociales (Giraldo Moreno, 2015, págs. 20-21). Los grupos paramilitares pasaron también de la lucha “contrainsurgente” a su vinculación en el negocio del narcotráfico, que a su vez se encontraba asociado a la defensa del territorio de los latifundistas interesados

¹⁶ El surgimiento del paramilitarismo data de 1962 con la llegada de la Misión Yarborough al país. Los Estados Unidos sugieren al gobierno colombiano crear grupos mixtos entre civiles y militares para preservar la seguridad nacional. El gobierno de Virgilio Barco suprimió su piso legal, no obstante, ante el escaso pie de fuerza del Ejército y la amenaza de una desestabilización de la seguridad, los gobiernos de Gaviria y Samper les otorgaron estatuto de legalidad. Ejemplo de ello serán las Asociaciones Campesinas de Vigilancia Rural “CONVIVIR”. La Corte Constitucional en 1997, a través de la inexequibilidad del Decreto que les daba marco legal para el uso de armas largas y labores de inteligencia, llevó a que estos grupos transitaran hacia la ilegalidad. Su desmovilización durante el gobierno de Uribe les dará un marco de impunidad y legalidad a sus acciones a través de la ley 782 de 2002 y 975 de 2005.

¹⁷ Entre los años 1998 y 2012, en Colombia ocurrieron aproximadamente 1982 masacres. De ellas, El Salado (Bolívar), Bojayá (Chocó), Segovia, Remedios y San Carlos (Antioquia), El Tigre y El Placer (Putumayo), Trujillo (Valle del Cauca), y La Rochela (Santander) son las más representativas por la magnitud de las consecuencias que tuvo en la población civil. Es importante señalar que esta forma de victimización afectó las condiciones sociales, económicas, culturales, religiosas y políticas de las comunidades involucradas.

en lucrarse de las ganancias de este nuevo negocio. Esto les permitió configurar sus estructuras de terror, expandirse a escala nacional, fortalecer sus relaciones político-militares con el Estado colombiano y disfrutar de altísimos niveles de impunidad por sus actos de violencia bajo el paradigma de la seguridad nacional (GMH, 2013, págs. 161-165; Giraldo Moreno, 2015, pág. 38).

A partir de este momento la persecución a la población civil se convirtió en un aspecto determinante del conflicto armado, generalizándose la comisión de crímenes atroces, puesto que las guerrillas y los grupos paramilitares luchaban por la expansión territorial y el sometimiento de los campesinos en razón de sus intereses económicos y militares so pena de ser estigmatizados, desplazados y masacrados (Giraldo Ramírez, 2015, págs. 36-37). Las masacres perpetradas por la guerrilla de las FARC-EP, el ELN, los grupos paramilitares y las fuerzas del Estado contra la población campesina, así como los secuestros y atentados contra la población civil, son, según el GMH (2013, págs. 170-178), el resultado de la empresa criminal del narcotráfico y la lucha por el territorio. Desgraciadamente, a pesar de la desmovilización parcial de los grupos paramilitares en 2005 y de la guerrilla de las FARC en 2017, el narcotráfico continúa siendo la fuente de financiación más importante de los grupos guerrilleros que continúan movilizados, así como mecanismo de poder y control territorial de las numerosas Bandas Criminales (BACRIM)¹⁸ que controlan, ante la pasividad, cuando no connivencia de las fuerzas estatales, las áreas previamente ocupadas por quienes se han desmovilizado (Giraldo Moreno, 2015, pág. 39). Los grupos paramilitares pasaron

¹⁸ Las Bandas Criminales (BACRIM) son estructuras paramilitares que emergieron a consecuencia de los límites que trajo el proceso de desmovilización de los grupos paramilitares en el país amparados por la Ley 975 de 2005. Su expansión por el territorio nacional tiene como objetivo principal el control territorial para garantizar los cultivos ilícitos, así como las distintas redes de narcotráfico. A nivel social, los efectos que generan estas Bandas Criminales son similares, e incluso peores, con respecto a aquellos ocasionados por los actores del conflicto armado colombiano. Los informes de Shwam (2015), López (2015), Caro (2013), Prieto (2013), Rico (2013), Pérez & Montoya (2013) y Prieto (2012) dan cuenta de sus impactos en la población civil, su crecimiento a escala nacional e internacional, la amenaza que representan a nivel regional y por, sobre todo, el fracaso de la Ley 975 de 2005 a propósito de la reincorporación de los grupos al margen de la ley con miras a la contribución de la paz nacional.

también de la lucha “contrainsurgente” a su vinculación en el negocio del narcotráfico, que a su vez se encontraba asociado a la defensa del territorio de los latifundistas interesados en lucrarse de las ganancias del mismo. Esto les permitió configurar sus estructuras de terror, expandirse a escala nacional, fortalecer sus relaciones político-militares con el Estado y disfrutar de altísimos niveles de impunidad por sus actos de violencia bajo el paradigma de la seguridad nacional (GMH, 2013, págs. 161-165; Giraldo Moreno, 2015, pág. 38).

Además de las más de ocho millones (8.000.000) de víctimas directas que ha dejado la violencia de los actores armados (Red Nacional de Información, 2017)¹⁹, cifra equivalente al 15% de la población, el conflicto armado en Colombia ha servido en última instancia para acentuar las grandes desigualdades sociales y políticas existentes, de manera que las violencias ejercidas han sido en última instancia funcionales con relación a la consolidación del poder de las clases dominantes (Pécaut, 2015, págs. 52-53). En este fenómeno ha jugado, sin duda, un papel muy relevante la sinergia entre Colombia y los Estados Unidos, y sus respectivas clases dominantes, lo que, según Vega (2015, pág. 54) ha generado “una *alianza estratégica* que beneficia mutuamente a las dos partes, pero que perjudica a las mayorías sociales de nuestro país”. Es por ello que se puede afirmar que el conflicto armado en Colombia, que no es sino botón de muestra de tantos otros conflictos en el mundo, responde a una racionalidad que tiene como prioridad la preservación de los intereses económicos, y que encuentra en el incremento de la capacidad institucional de coerción política y militar una herramienta eficaz para garantizar su consolidación (Olasolo, 2016, págs. 258-259).

4. La tensión entre las dimensiones individual y social del perdón de las víctimas ante la actitud hostil al reconocimiento de responsabilidades y cambio de comportamiento de gran parte de los victimarios que diseñaron y promovieron la ejecución desde las instituciones de las políticas de victimización

¹⁹ En Colombia, según el Registro Único de Víctimas (RUV), hay registradas ocho millones setecientos sesenta y ocho mil cero cincuenta y siete (8.768.057) personas víctimas. De ellas, ocho millones cuatrocientos ocho mil cientos veintitrés (8.408.123) han sido afectadas por el conflicto armado interno. Estos datos son contabilizados desde el año 1985. Datos consultados el 1 de noviembre de 2018.

Una parte muy importante de los victimarios está conformada por estas dos categorías de personas. En primer lugar, quienes diseñan las políticas que se encuentran en la base del daño infligido a las víctimas y reafirman su voluntad de mantenerlas. En segundo lugar, quienes, al haber renunciado a sus valores y convicciones para ajustarse silenciosamente a las exigencias de un sistema perverso, promueven la ejecución de dichas políticas sin ser plenamente conscientes del alcance del daño que ocasionan y buscan una justificación a sus acciones en la necesidad de garantizar su seguridad personal y la de sus familias, el funcionamiento automático del sistema y el mimetismo con la conducta de los demás.

La actitud hostil al reconocimiento de responsabilidades y cambio de comportamiento es una característica propia de estos dos grupos de victimarios, lo que hace que el eje de la reconciliación en los procesos de transición se traslade de los victimarios a las víctimas al pretenderse construir sobre la exigencia de la sociedad a estas últimas para que perdonen, generando con ello una fuerte tensión entre las dimensiones individual y social del perdón. Veamos a continuación cómo opera este proceso tomando como referencia el caso colombiano, con particular atención a los acontecimientos producidos desde que el 26 de septiembre de 2016 cuando se firmara una primera versión del Acuerdo de Paz entre el Gobierno de Colombia y las FARC (2016).

Con respecto a la primera categoría de victimarios, una parte importante de la dirigencia colombiana que desde la institucionalidad del Estado estuvo a cargo del diseño de políticas que han afectado gravemente a numerosas comunidades en el país hizo campaña por el “No” al Acuerdo de Paz en el referéndum de 2 de octubre de 2016 y, una vez rechazado su contenido por un 50.21% de los votantes colombianos (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2016)²⁰, ha

²⁰ Los resultados del Plebiscito del 2 de octubre de 2015 en Colombia muestran el estado de polarización política que existe en el país frente al conflicto armado y la guerrilla de las FARC. Adicional a ello, son sello indeleble del desconocimiento que tiene la población civil acerca de las causas que han ocasionado el conflicto armado en Colombia, sus repercusiones para las regiones y las poblaciones más apartadas de la nación, así como de la manipulación política que han ejercido sobre la sociedad todos los partidos políticos. Paradójicamente, los departamentos que hicieron una apuesta por el “Sí” a la refrendación de los acuerdos de paz firmados entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP son aquellos que están

mantenido una férrea oposición al mismo hasta el día de hoy, incluyendo su abandono del Congreso de la República el 1 de diciembre de 2016 en el momento en que tenía lugar la última votación de la nueva versión del Acuerdo de Paz (Gobierno de Colombia & FARC, 2016) firmada por el Gobierno de Colombia y las FARC el 24 de noviembre de 2016 en el Teatro Colón de Bogotá²¹.

ubicados en la periferia geográfica del país, y como dato contundente, la ciudad capital: Bogotá D.C. Aquellos departamentos que optaron por el “No” están ubicados en la región central a excepción del Departamento de Boyacá ubicado en la región nororiental del país. No sobra afirmar que los consulados que reportaron votantes alrededor del mundo también hicieron una apuesta contundente en favor de la refrendación de los acuerdos de paz.

²¹ Una semana después de la firma de la primera versión del acuerdo de Paz, su contenido fue inesperadamente rechazado por el 50,2% de los votantes colombianos en el referéndum realizado el 2 de octubre de 2016. Entre las diversas razones expuestas por los partidarios del “No”, destacó la presunta impunidad de los líderes de las FARC bajo el sistema de sanciones alternativas previstas en el Acuerdo. Ver: Primera Versión del Acuerdo de Paz, supra note 43, at 147, 148. Ver también: Miranda, B. (2016) “Las Razones por las que el “No” se impuso en el plebiscito en Colombia”. Un mayor desarrollo de este sistema de sanciones se puede encontrar en: Olasolo, H. (2017). La inseguridad jurídica de los acuerdos de paz a la luz del régimen jurídico internacional de los crímenes de *ius cogens* y la justicia de transición. *Revista Política Criminal*, vol. 12, (23), págs. 78-102. En vista de la situación de inseguridad jurídica generada por el resultado del referéndum, el Gobierno colombiano convocó a las principales fuerzas políticas que rechazaron la Primera Versión del Acuerdo de Paz para obtener sus propuestas de enmienda. De esta manera, se abrió una nueva ronda de consultas entre los partidarios del “No” y el Gobierno colombiano, por un lado; y entre éste y las FARC por otro lado, que terminarían con la firma de una nueva versión del Acuerdo de Paz el 24 de noviembre de 2016. Sin embargo, a pesar de estas consultas, la mayoría de los partidarios del “No” rechazaron el nuevo Acuerdo de Paz porque no recogía sus principales preocupaciones. En consecuencia, el Gobierno colombiano decidió confiar en su mayoría parlamentaria para obtener en una semana su aprobación por el Congreso colombiano. A la luz de esta situación, los miembros del principal partido de la oposición (Centro Democrático) decidieron mostrar su rechazo abandonando el Congreso en el momento en que se tenía lugar la última votación el 1 de diciembre de 2016. Días después, el 13 de diciembre de 2016, el Tribunal Constitucional emitió una declaración en la que afirmaba que la legislación de aplicación del Acuerdo de Paz podría aprobarse mediante un procedimiento de “vía rápida” (*fast track*) acordado por el Gobierno colombiano y las FARC, que reduce a su mínima expresión el debate de las propuestas gubernamentales en el Congreso. Los decretos presidenciales, leyes y actos legislativos aprobados desde entonces para poner en marcha el Acuerdo de Paz, incluyendo la Ley 1820/2016 sobre amnistía, indulto y tratamiento penal

Por su parte, en relación con el segundo grupo de victimarios arriba mencionados, es decir aquellos que sin diseñarlas, promovieron desde la institucionalidad la ejecución de las políticas de victimización, llama la atención sus reticencias al reconocimiento de responsabilidades, como se evidencia en el cambio unilateral, sin consentimiento de las FARC, introducido por el Presidente de la República al texto final del Acuerdo de Paz, que ha sido descrito por *Human Rights Watch* en los siguientes términos: “[el] gobierno eliminó un párrafo que había sido agregado al nuevo texto y que acercaba el principio de ‘responsabilidad de mando’ incluido en el acuerdo a la definición consagrada en el Derecho Internacional” (El Tiempo, 2016), luego de que “oficiales activos y retirados del Ejército presentaron quejas sobre esta disposición” (Human Right Watch, 2017). Esta misma situación ha sido señalada por la Fiscalía de la Corte Penal Internacional (CPI) al mostrar su inquietud por la ausencia de toda referencia al artículo 28 del Estatuto de la CPI (ECPI) a la hora de definir en el Acuerdo de Paz la responsabilidad del superior (o de mando) en relación con los agentes del Estado (Fiscalía de la CPI, 2016)²².

En consecuencia, mientras que en relación con los comandantes de las FARC el principio de responsabilidad del superior es definido en el Acuerdo mediante una referencia expresa al Derecho Internacional (lo que incluye el artículo 28 del ECPI) (Gobierno de Colombia & FARC, 2016, pág. 164. *Supra* nota 44), dicho principio es definido de manera mucho más restrictiva en relación con los agentes del Estado al exigir que los superiores no sólo hayan tenido el control efectivo de sus subordinados, sino que además hayan detentado el control efectivo de las conductas punibles cometidas por estos últimos (Gobierno de

especial (del 30 de diciembre de 2016) y el Acto Legislativo 01/2017 sobre los diferentes mecanismos de justicia transicional recogidos en el Acuerdo de Paz (de 4 de abril de 2017) han seguido este procedimiento. En su comunicado Núm. 28 de 17 de mayo de 2017 (expediente RDL-007, Sentencia C-331), el Tribunal Constitucional de Colombia, tras la sustitución de algunos de sus miembros, emitió una declaración en la que solicitaba que se ampliara el procedimiento de vía rápida para prever un debate más amplio sobre las futuras propuestas gubernamentales en el Congreso.

²² Ver también: Revista Semana (2017). *El Acuerdo de Paz en Colombia demanda respeto, pero también responsabilidad*. Disponible en: <https://goo.gl/FDb4iA>

Colombia & FARC, 2016, pág. 152) (un requisito propio de la autoría mediata, pero no de la responsabilidad del superior) (Olasolo, 2013).

En un contexto como el aquí descrito, en que una parte muy importante de los victimarios que diseñaron y promovieron desde las instituciones la ejecución de políticas de victimización se niegan a reconocer sus responsabilidades y no muestran la intención de querer modificar su forma de actuación, resulta alarmante, como ya ha ocurrido en otros procesos de paz desarrollados con anterioridad en Colombia (Sentencia de 26 de mayo de 2010. Series C N° 213 (2010), párrafo 82)²³, que los miembros desmovilizados de las FARC y sus simpatizantes se enfrenten en la actualidad a una amenaza real a sus vidas e integridad física, como se desprende de: (i) el informe de 14 de marzo de 2017 del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, que muestra su preocupación por el asesinato de líderes sociales y activistas de derechos humanos en las zonas previamente controladas por las FARC (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2017), y (ii) la información proporcionada por la dirección del movimiento político “Marcha Patriótica” al Procurador General de Colombia sobre el asesinato de más de un centenar de sus miembros desde su creación en 2012 (Diario La Opinión, 2016)²⁴.

²³ Por ejemplo, en la década de 1980 se creó un partido político denominado “Unión Patriótica” como resultado del proceso de negociación entre el gobierno colombiano y las FARC. Varios miles de sus dirigentes y partidarios fueron exterminados por ser aparentemente simpatizantes de las FARC. Ver: Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Manuel Cepeda Vargas vs. Colombia. Excepciones preliminares, méritos, reparaciones y costas. Ver también: Tribunal Superior de Bogotá, Sala de Justicia y Paz. Sentencia. Rad. 11-001-60-00 253-2006 810099. 30 de octubre de 2013. Posteriormente, a comienzos de la década de 1990 se realizaron cientos de ataques violentos contra un movimiento social llamado Esperanza, Paz y Libertad (Esperanza, Paz y Libertad) establecido durante el proceso de desmovilización del Ejército Popular de Liberación (EPL). Ver también: Verdad Abierta. ‘La guerra que mató la esperanza en Urabá’, 26 de enero de 2016. Disponible en: <https://goo.gl/hzkU9m>. Una década más tarde, miles de miembros de grupos paramilitares que se habían desmovilizado bajo el sistema de la Ley 975 de Justicia y Paz fueron asesinados. Vid. Verdad Abierta, ‘Justicia y Paz: la experiencia de los postulados (II)’. 12 de noviembre de 2015. Disponible en: <https://goo.gl/s2Tzmo>.

²⁴ Ver también: Diario El País (2016). *En dos semanas entregaría primer informe sobre asesinatos de Marcha Patriótica*. Disponible en: <https://goo.gl/kYrDkf>

Además, son cada vez más frecuentes y manifiestas las dinámicas de presión social directa e indirecta sobre las víctimas bajo lo que se ha venido a denominar “cultura ciudadana del perdón” (Olasolo, 2016, pág. 263), que instrumentalizan el entendimiento del perdón de las víctimas planteado por autores como López (2014, pág. 173) “como vacuna y remedio poderoso contra ese perverso y eterno retorno de las venganzas” (Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, 2015)²⁵. De esta manera, lo que las mencionadas dinámicas de presión social pretenden en definitiva realizar consiste en centrar el proceso de reconciliación en la exigencia social del perdón de las víctimas, ante la actitud hostil a reconocer sus responsabilidades y cambiar de comportamiento por las dos categorías de victimarios identificadas en este trabajo.

Este fenómeno no es algo nuevo en Colombia. Así, durante la desmovilización de los grupos paramilitares bajo la ley 975 de 2005, fueron establecidos distintos escenarios para la confesión de los crímenes cometidos por los cabecillas y miembros de estos grupos operantes en el país. Allí, muchas de las víctimas de estos hechos de violencia fueron congregadas a fin de ser reparadas a través de audiencia pública. Desafortunadamente, estos procesos no acabaron alcanzando sus objetivos ante la ausencia de un ejercicio de perdón real por parte de los actores de estos hechos: Estado y grupos paramilitares (Morris & Lozano, 2010)²⁶.

Es en este contexto que la problemática relativa a la tensión entre las dimensiones individual (libertad de las víctimas para perdonar, o no perdonar, a sus victimarios como instrumento para la recuperación de su dignidad) y social (mecanismo de construcción de la recon-

²⁵ Desde esta perspectiva, el perdón es visto en este contexto como “el ejercicio heroico de superar la retaliación para asumir la bondad y la compasión” en razón de la dignidad del otro, siendo calificado como “un salto evolucionario” para superar el eterno retorno de la memoria del pasado y construir narrativas nuevas, al punto de afirmarse con el premio Nobel de la Paz Desmond Tutu que “sin perdón no hay futuro” (Tutu, 2012).

²⁶ El Documental “Impunity” hace una radiografía del proceso de desmovilización de los grupos paramilitares en Colombia así como de los escenarios diseñados para la confesión de crímenes por parte de los mismos. En su interior pueden rastrearse las acciones de coerción y condicionamiento a las víctimas para conceder el perdón a sus victimarios sin tener a la base una estructura explícita de reparación.

ciliación social) del perdón adquiere relevancia especial, puesto que una cosa es invitar a las víctimas a conceder el perdón sobre la base del efecto psicológico/espiritual liberador que el mismo haya podido mostrar en otras víctimas, y otra cosa es presionarlas como si de un imperativo moral se tratara (Olasolo, 2016, pág. 263).

De hecho, en este último caso nos encontraríamos con que en lugar de presionar a quienes diseñaron y promovieron desde las instituciones las políticas de victimización para que acepten la adopción de medidas estructurales que aborden las causas sociales, políticas y económicas de la represión y la violencia armada, lo que se estaría haciendo es “re-victimizar” a las víctimas, al centrar el éxito del posacuerdo en el uso de distintos mecanismos de presión para conseguir que estas últimas renuncien a su derecho a no perdonar, y concedan un perdón formal a sus victimarios (Olasolo, 2016, pág. 264).

5. Claves de interpretación teológica²⁷

El hecho religioso constituye uno de los factores que marcan con mayor intensidad el imaginario de la sociedad colombiana, toda vez que, en momentos decisivos para la construcción del futuro, la posición de los sectores cristianos ha sido fundamental para dar forma a la opinión pública. Así lo comprendieron los medios de comunicación²⁸

²⁷ La versión de la Biblia de Jerusalén utilizada para el análisis de los pasajes bíblicos que serán expuestos en este apartado corresponde a la del año 1998 editada por Desclée de Brower.

²⁸ Algunas notas periodísticas a este respecto: Algunas notas periodísticas a este respecto: Duque, T. (2017). Viviane, dentro de los planes cristianos a 2018. *Portal La Silla Vacía*. Disponible en: <https://goo.gl/KTS5e4>; Duque, T. (2017). La victoria de Viviane y los cristianos después del referendo. *Portal La Silla Vacía*. Disponible en: <https://goo.gl/4DhDxq>; Gallo, I. (2017). El golpe de estado del pastor Arrázola para acercar a los cristianos al uribismo. *Portal Las 2 Orillas*. Disponible en: <https://goo.gl/kpdZbG>; Barrera, B. (2016). ¡Los cristianos votaremos No en el plebiscito! *Portal Las 2 Orillas*. Disponible en: <https://goo.gl/NE8WMj>; Hernández, A. (2016). La incoherencia del discurso religioso en tiempos de plebiscito. *Portal Las 2 Orillas*. Disponible en: <https://goo.gl/HQ5F9b>; Serrano, W. (2016). Los pastores cristianos que promueven el No en el plebiscito. *Portal Las 2 Orillas*. Disponible en: <https://goo.gl/dCpMQy>; Caballero, C. (2015). El voto cristiano. *Portal La Silla Vacía*. Disponible en: <https://goo.gl/vyqk4>

tras la victoria del no en el plebiscito para refrendar los acuerdos de paz con la guerrilla de las FARC (Semana, 2016). A este respecto, un estudio adelantado por la Universidad de Vanderbilt (Díaz-Domínguez, 2009 pág. 11) reconoce que la incidencia de las confesiones cristianas en América Latina supera el 89%.

A la luz de esta situación, los criterios de interpretación bíblica adquieren una importancia sustantiva en la reflexión acerca de la tensión entre las dimensiones personal y social del perdón de las víctimas. Así mismo, constituyen un aporte significativo para las consideraciones de un proyecto nacional de reconciliación. En consecuencia, proponer unas claves de interpretación teológica cristiana para abordar la tensión entre las dimensiones individual y social del perdón es ciertamente pertinente si se tiene en cuenta que la ciencia bíblica y teológica proponen un horizonte de reflexión y acción humana de cara a la relación entre víctimas y victimarios.

Finalmente, conviene advertir al lector que, a la luz de los “tipos” de victimarios identificados en este trabajo, las próximas argumentaciones más allá de reflexionar en torno a la posibilidad de perdón frente al agresor material directo, analizan la interacción entre las víctimas y los victimarios intelectuales que realizaron sus actos de opresión con unas claras intenciones históricas, políticas, sociales y económicas, en el entendido de que es en el marco de esta interrelación donde se manifiesta con mayor intensidad la tensión entre las dimensiones individual y social del perdón por parte de las víctimas.

5.1. La tradición vetero-testamentaria

La tradición vetero-testamentaria tiene como eje fundamental la Alianza que el pueblo de Israel establece con Yahvé (Von Rad, 1993, págs. 57-60)²⁹ en cuanto compromiso asumido con él a partir de su liberación en Egipto y la llegada a la tierra prometida (Brueggemann, 2007, pág. 47). Sobre la Alianza están legitimados su organización como pueblo, los cultos y sacrificios hacia Yahvé en virtud de su fi-

²⁹ Gerard Von Rad describe con precisión el significado de la alianza que ha sido establecida entre Israel y Yahvé a la salida de su esclavitud en Egipto. Esta alianza asume el carácter cívico propio de esta época y en relación a los aspectos constitutivos de las sociedades cananeas.

delidad, así como también en atención al pecado y la necesidad de su perdón (Von Rad, 1993, pág. 329)³⁰.

Ahora bien, serán las épocas pre-exílica, exílica y post-exílica que vive el pueblo de Israel a consecuencia de la invasión de las potencias extranjeras, principalmente Egipto, Asiria, Babilonia y Persia (Brueggemann, 2007, págs. 531-547) aquellas que permitan identificar las características de la relación entre Israel y Yahvé, y cómo dichos acontecimientos históricos no sólo son narración de su experiencia de sufrimiento y opresión en razón de su pecado, infidelidad y quebrantamiento de dicha Alianza (Von Rad, 2000, pág. 173; Brueggemann, 2007, págs. 170-172), sino también posibilidad de perdón y reconciliación con su Dios y con su pueblo mismo.

5.1.1. La profecía de Amós en la época pre-exílica

Durante la época pre-exílica es el profeta Amós (Am) quien da cuenta, con mayor fidelidad, de la iniquidad del pueblo de Israel. Amós comunica al pueblo las visiones que Yahvé le expresa sobre la proximidad de la catástrofe (Am 2, 6-16)³¹, subrayando cómo deben ser sacadas a la luz las estructuras de opresión que operaban en una

³⁰ Israel creía, en cambio, que Yahvé le ofrecía la salvación no sólo en sus intervenciones históricas y en la guía del destino de los individuos, sino además vio en el culto sacrificial una institución divina, que le abría la posibilidad de una continua relación vital con su Dios. Aquí Israel podía llegar con su agradecimiento hasta Yahvé, participar con él en un mismo convite sacro, y sobre todo, era aquí donde le alcanzaba el perdón divino.

³¹ “Así dice Yahvé: ¡Por tres crímenes de Israel y por cuatro, seré inflexible! Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; pisan contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles, y desvían el camino de los humildes; hijo y padre acuden a la misma doncella, profanando mi santo Nombre; se acuestan sobre ropas empuñadas junto a cualquier altar, y beben el vino de los multados en la casa de su dios (...) Yo destruí ante ellos al amorreo, alto como los cedros y fuerte como las encinas; destruí su fruto por arriba y sus raíces por abajo. Yo os hice subir a vosotros del país de Egipto y os conduje por el desierto cuarenta años, para heredar la tierra del amorreo. Suscité profetas entre vuestros hijos, y nazireos entre vuestros jóvenes. ¿No es así hijos de Israel?, oráculo de Yahvé. Pero vosotros hicisteis beber vino a los nazireos, y conminasteis a los profetas, diciendo: ‘¡No profeticéis!’ ¡Pues bien, yo os aplastaré debajo, como aplasta el carro que está lleno de haces! Entonces le fallará la huida al ágil, el fuerte no podrá desplegar su vigor, ni el soldado salvará su vida. El arquero no resistirá,

sociedad fraccionada, caracterizada por el desplazamiento del hermano mediante la exclusión realizada por una clase alta, propietaria de la tierra y, por tanto, económicamente independiente que vivía a costa de los humildes (Am 5, 11. 8, 6).

La iniquidad y opresión que anuncia el profeta Amós da cuenta de la estructura de exclusión establecida por un sector de la población, económicamente autónomo y políticamente influyente, el cual determinaba unas leyes que favorecían sus intereses, siendo los únicos que podían tener en la práctica voz y voto. Esto unido al soborno, que estaba a la orden del día (Am 5; 7), y a una vida económica llena de engaños (Am 8, 5b), generaba una masa de excluidos: los siervos, los extranjeros, los huérfanos, las viudas a los que les era imposible la defensa de sus derechos (Von Rad 2000: 167-171). Ante esta situación, Amós denuncia continuamente el sometimiento de los más humildes a través de las leyes, los abusos de autoridad, la difamación y el asesinato (Am 8, 4-8).

Rostom (2007, págs. 505-506) afirma cómo la profecía de Amós responde a la preocupación de Yahvé por el pecado cometido por su pueblo, así como al agotamiento de su paciencia, lo que lleva al profeta a rasgarse las vestiduras porque el pueblo de Israel (como los pueblos dominantes vecinos) desconoce la Alianza con Yahvé, sus mandatos y exigencias, y así mismo, esconde bajo sus discursos de prosperidad la exclusión de los pobres, a los que unos pocos privilegiados desprecian profundamente (Am 5, 6).

Para Amós está claro que las prácticas rituales de Israel son distantes de ser testimonio del Dios que un día les dio la libertad y la vida nueva en Egipto, y que lo que realmente intenta esa clase irreflexiva, convencida de su bienestar y autosuficiencia, es acomodar a Dios a sus propios intereses (Am 4, 4-5). Para este propósito, Israel contaba además con una multitud de cómplices, que legitimaban a esta clase desencarnada, afirmando así sus estructuras de opresión y exclusión (Am 4, 9-10).

Esta forma de organización y conducta del pueblo de Israel, que lleva a Amós a acusarlo de “crímenes contra Yahvé y contra la fra-

ni se salvará el de pies ágiles, el jinete no salvará su vida, y el más valiente de los soldados huirá desnudo aquel día, oráculo de Yahvé” (Am 2, 6-16).

ternidad” (King, 1971, pág. 661) son preludio de su castigo. Amós no calla y repite constantemente a los opresores y sus cómplices que tienen que entenderse con Yahvé. En consecuencia, ante la injusticia, la impunidad y la sórdida responsabilidad de las clases altas políticas, sociales, religiosas y sobre todo económicas, el profeta no se queda en la venganza de Dios, ni pone el acento en el perdón de las masas de víctimas excluidas hacia sus victimarios, sino que, como subraya Von Rad (2000, pág. 165), exige que estos últimos reconozcan su responsabilidad y respondan por ello, bajo la amenaza de que Yahvé no dejará impune estos crímenes.

De esta manera, para Rostom (2007, pág. 506), la acción de Yahvé a través de Amós no tiene otra finalidad que recordarle a Israel que “no ha aprendido nada de su historia”, porque Yahvé siempre ha estado del lado del pobre y oprimido. La profecía de Amós ejemplifica con fidelidad el quebrantamiento de la Alianza entre Israel y Yahvé a consecuencia de la opresión política, económica y social que ejerce una clase alta privilegiada sobre su propio pueblo, la cual es superior a las de las naciones vecinas (Am 1, 3-2, 16) (Rostom, 2007, pág. 502). El anuncio profético de Amós obedece a esta actitud, siendo el culto y el sacrificio insuficientes frente a su mandato, el cual señala cuál debe ser la actitud que el pueblo de Israel debe adoptar frente a sí mismo y en relación a las demás sociedades para obtener su perdón (Am 9, 11-15).

5.1.2. La profecía de Ezequiel durante el exilio del pueblo de Israel en Babilonia

Durante la época exílica, el anuncio del profeta Ezequiel llevará al arrepentimiento del pueblo de Israel por su pecado de iniquidad y el olvido de su Alianza con Yahvé. Las palabras del profeta están centradas en el reconocimiento de dicho pecado y el peso que supone para el pueblo mismo, pero a su vez, muestran la intención de Yahvé: el perdón a partir del arrepentimiento de los pecados cometidos. Este aspecto deja entrever la condescendencia de Dios frente a Israel y expresa su interés por que el pueblo se arrepienta antes que se condene (Tkacik, 1971, págs. 68-69; Abrego, 2011, pág. 185).

El profeta Ezequiel (Ez) denuncia la inminente opresión a que las elites dominantes y los poderosos someten a Israel. Pero a su vez,

llama también al pueblo de Israel por ser cómplice de dicha opresión y someterse a los ídolos, que no son más que “(...) obra de la mano del hombre” (Sal 135, 15). Bajo esta perspectiva, resulta pertinente señalar cómo la justicia de Yahvé para su pueblo viene de su arrepentimiento. Este arrepentimiento es fruto del reconocimiento de su falta y así mismo, de su complicidad y/o participación en ella. Para el pueblo de Israel es vital su relación con Yahvé. De ahí que, ante el pecado cometido, exista la necesidad de restaurarlo. La justicia de Yahvé radica en la conversión de su pueblo, lo que implica la actitud que debe asumir Israel consigo mismo. De esta manera, la justicia adquiere un valor comunitario. No es un acto formal y perfecto de cumplimiento de una norma, es más bien, la fidelidad a su carácter comunitario sustentado en su tradición religiosa (Ez 37, 11-14).

Esta coyuntura que se presenta entre el pecado cometido por Israel, el castigo que viene de Dios y su perdón muestra el significado que tiene la Alianza entre Yahvé e Israel y las repercusiones que de allí se desprenden. El interés del profeta Ezequiel no es ahondar la crisis política y religiosa de Israel sino dar cuenta del interés de Yahvé porque su pueblo muestre arrepentimiento y logre convertirse de su pecado. Este pecado, como bien ha sido argumentado, no es íntimo sino social, está relacionado contra su mismo pueblo al cual oprime. La falsedad de su relación con Yahvé es tal que sus cultos y sacrificios lo mantienen en una cómoda posición religiosa que considera veraz conforme a la Alianza sin darse cuenta de su infidelidad.

La profecía de Ezequiel, reflejada en su inquietud: “¿Acaso me complazco yo en la muerte del malvado —oráculo del Señor Yahvé— y no más bien en que se convierta de su conducta y viva?” (Ez 18, 11) será precisamente esa, llevar al pueblo al reconocimiento de su pecado y la necesidad de su conversión (Von Rad, 2000, págs. 290-291). Esto demuestra la intención directa de Yahvé por la conversión de su pueblo, su complacencia por la vida y no por la muerte (Abrego, 2011, págs. 117-118).

5.1.3. La profecía de Jonás durante la época post-exílica

Tras el regreso del exilio en Babilonia, la pureza en el culto y la fidelidad a la norma se constituyen en principio fundamental del pueblo de Israel en su relación con Yahvé (Brueggemann, 2007, págs. 112,

310, 628)³². Sobre estos presupuestos, la particularidad de la profecía de Jonás (Jon) está determinada por su reacción frente a la primera llamada que Yahvé le hace para ir a Nínive a anunciar su mensaje (Jon 1, 1) y la subsiguiente respuesta del profeta huyendo ante tal petición (Jon 1, 2-15). Esta reacción de Jonás representa las características de una sociedad judía que ha asumido un carácter nacionalista tras el regreso a su tierra. Su actitud se opone a que Israel cumpla con su misión de ser portador de un mensaje de justicia y misericordia universal, dirigido a todas las naciones (Jon 4, 9-11) (McGowan, 1971, pág. 763).

Sin embargo, a pesar de las graves consecuencias que le trae a Jonás desobedecer el mandato de Yahvé (Jon 2, 1-11), el profeta atiende su petición y se dirige a los habitantes de Nínive para comunicarles lo que le ha pedido³³. Frente al mensaje comunicado, del cual vale la pena rescatar el tiempo que le toma hacerlo: un día cuando la ciudad sólo podía recorrerse en tres (Jon 3, 3), Jonás se enfurece con Yahvé al reconocer su compasión y misericordia (Jon 4, 1-4).

Sobre estos argumentos, es preciso señalar que para unos autores la actitud de Jonás es irrelevante frente a los planes de Dios de perdonar a los ninivitas a consecuencia de su incapacidad para distinguir el bien y el mal (Jon 4, 11). Al respecto, Von Rad (2000) subraya lo siguiente:

³² La reconstrucción del segundo templo de Israel, posterior a la época pos-exílica no sólo está sujeta a unas especificaciones arquitectónicas presentes al final del libro del profeta Ezequiel (Ez 40-47) sino a la nueva alianza que el pueblo establece con Yahvé a través de sus mandatos.

³³ “Por segunda vez Yahvé habló a Jonás, diciéndole: ‘Prepárate y vete a Nínive, la metrópoli, para anunciarle el mensaje que yo te comunique’. Jonás se preparó y marchó a Nínive, de acuerdo con la orden de Yahvé. Nínive era una gran metrópoli, con un recorrido de tres días. Jonás comenzó a atravesar la ciudad y caminó un día entero proclamando: ‘En el plazo de cuarenta días Nínive será destruida’. Los ninivitas creyeron en Dios, organizaron un ayuno y grandes y pequeños se vistieron de saco. El anuncio llegó hasta el rey de Nínive, que se bajó del trono, se quitó su manto, se cubrió de saco y se sentó en la ceniza. Luego mandó proclamar en Nínive un decreto del rey y sus ministros: ‘Que hombres y bestias, ganado mayor y menor, no prueben bocado, ni pasten, ni beban agua. Que hombres y animales se vistan con sacos e invoquen a Dios con insistencia; y que cada uno se convierta de su mala conducta y de sus acciones violentas. A ver si Dios se arrepiente y se compadece, se aplaca el ardor de su ira y no perecemos’. Cuando Dios vio lo que hacían y cómo se convertían de su mala conducta, se arrepintió del castigo que había anunciado contra ellos y no lo ejecutó” (Jon 3, 1-10).

Jonás, a pesar de su desobediencia, es una figura de la que se ha servido Dios soberanamente; gracias a él los marineros tuvieron conocimiento de Yahvé y por él se movieron los ninivitas al arrepentimiento. Por eso no hay ningún enojo o queja por la resistencia del hombre de Dios (pág. 364).

Además, en concordancia con las profecías de Amós (Am 2, 6-16) y de Ezequiel (Ez 33, 10-11), la profecía de Jonás señala el carácter principal de la conversión del pueblo de Nínive frente al pecado cometido. Si bien, en esta ocasión se trata de un pueblo extranjero, esto no obsta para que Yahvé se preocupe y tenga misericordia del destino de sus habitantes (Jon 3, 5-10). La profecía muestra que el interés de Yahvé es por aquellos menos inteligentes (McGowan, 1971, pág. 763), aquellos que han sido marginados y excluidos por parte de los sistemas dominantes.

Otros autores señalan la relevancia de la figura de Jonás (De Witt, 2008; Olasolo, 2016, pág. 263-265), quien decepcionado con Yahvé porque los ninivitas pudieran salvarse ante su repentina y totalmente inesperada conversión, dejó Nínive, incluso después de que Yahvé le explicara las razones de su misericordia con sus habitantes. Jonás se alejó contrariado porque, si bien Yahvé podía hacer lo que quisiera (para eso era Dios), él no estaba dispuesto a perdonar a quienes habían destruido su pueblo.

En consecuencia, para estos autores, la figura de Jonás subraya el carácter inalienable de la libertad individual de toda víctima para perdonar, o no perdonar, a sus victimarios. Incluso si Yahvé, en su omnipotencia, decide perdonar a los ninivitas, este deja en libertad a su profeta Jonás para poder actuar de manera distinta. Con ello se lanza, sin duda, una seria advertencia contra el ejercicio de una indebida presión social sobre las víctimas para que renuncien a su derecho a no perdonar en los procesos políticos de transición que pretenden dejar atrás los conflictos armados (De Witt, 2008; Olasolo, 2016, pág. 265).

5.1.4. Reflexiones finales

En la tradición vetero-testamentaria, el perdón no se reduce a un imperativo moral, y por ende, a un criterio de conciencia y deber. Por el contrario, Yahvé no quiere el perdón de las masas de víctimas excluidas hacia sus victimarios (las clases altas políticas, sociales, reli-

gias y económicas) y sus cómplices, sino que exige a los victimarios, bajo la amenaza de que no dejará pasar la impunidad, que acepten su responsabilidad, reconozcan a sus víctimas como iguales y les devuelvan todo aquello de lo que les han privado. El interés de Yahvé no se centra por tanto en el castigo, sino en que los victimarios y sus cómplices muestren arrepentimiento y logren convertirse de sus pecados, que tienen una naturaleza mucho más social que personal, y están directamente relacionados con la opresión de su mismo pueblo. Ahora bien, si a pesar de reiteradas advertencias no es posible alcanzar esta finalidad, Yahvé no duda en aplicar el castigo para evitar las situaciones de impunidad.

A la luz de lo anterior, es preciso señalar que las redes y estructuras sociales no pueden someter a las víctimas a mecanismos directos o indirectos de coerción social, con el fin de presionarlas para que otorguen el perdón a quienes han tejido unas lógicas de inequidad, exclusión, empobrecimiento y victimización que no están dispuestos a abandonar. Por el contrario, la clave bíblica vetero-testamentaria nos alerta que la posibilidad del perdón depende en última instancia de la transformación real de la actitud de los victimarios (Estado, actores armados, etc.) frente a las estructuras de victimización instauradas y generadoras de violencia y opresión. Sólo a partir de ese cambio será posible articular un proceso de perdón y reconciliación.

5.2. Las tradiciones evangélicas de Lucas y Mateo

En el mensaje de Jesús de Nazaret sobre el Reino de Dios se pueden distinguir las siguientes dos perspectivas sobre el perdón: (i) el perdón de Dios hacia los victimarios, para lo cual se abordará la perspectiva de la tradición lucana, en cuyos pasajes a mencionar se enfatiza en la dinámica entre la conversión y el perdón como dos fases correlativas en el proceso de reencuentro con Dios y con la comunidad; y (ii) el perdón de las víctimas frente a sus victimarios, abordado desde la perspectiva del crucificado, y de la tradición mateana del Sermón del Monte (capítulos 5-7), cuyo eje central es el paradigma de oración propuesto desde el Padre Nuestro leído en clave eminentemente co-

munitaria³⁴. En la presente sección analizamos cada una de las mismas prestando particular atención a la segunda perspectiva en cuanto eje articulador del presente trabajo.

5.2.1. El perdón de Dios hacia los victimarios

Algunos elementos particulares que Jesús enseña sobre el perdón hacia los victimarios se encuentran en los pasajes bíblicos del rico y el pobre Lázaro (Lc 16. 19-31)³⁵, conforme a los cuales, quien no quiera acogerse al plan de la misericordia y el Reino de Dios tendrá que enfrentarse al juicio de Dios. Para que el victimario sea perdonado ante Dios y por la comunidad, es necesario reconocer el mal que ha hecho, estar arrepentido, tener el propósito de no volver a realizarlo y reparar el daño cometido. Son pasos muy exigentes que, interpretados a la luz del Evangelio, dejan entrever una dinámica compleja porque este cambio implica una labor activa (no es suficiente la espera pasiva de la irrupción del Reino de Dios en la historia para hacer un cambio definitivo que destierre el mal y abra paso a la bondad del hombre) y toca una profunda dimensión existencial en quienes se produce.

Más aún, la segunda parte de la parábola inscrita en el texto reconoce la necesidad de la conversión que depende de la escucha de la ley y de los profetas; la puesta en escena de Abraham, así como la

³⁴ Para referirnos al Evangelio según san Lucas utilizaremos la abreviatura Lc y para el de Mateo, Mt.

³⁵ El texto del rico y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-31) corresponde a la enseñanza de Jesús sobre las riquezas (Mora & Levoratti, 2007, p. 563). Comentaristas como García (2012) reconocen que el texto guarda una inmensa similitud con las enseñanzas judías; la escena dramática de dos personajes: un rico sin nombre y un pobre llamado Lázaro (p. 401) que cumple todas las condiciones de impureza y exclusión de su tiempo, las cuales son objeto de la crítica más profunda de Jesús, y de la inversión del paradigma de la pureza por el de la justicia. El mayor pecado no consiste en la impureza ritual, sino en provocar el sufrimiento del otro (Pagola, 2013, p. 87). La escena escatológica que presenta la parábola alude a una argumentación más cercana a las *masbal* judías (García, 2012, págs. 404-406) por la intervención de Abraham y la teología del mérito, donde las suertes que tuvieron ambos personajes en vida habrán de revertirse al final de esta. La enseñanza sobre la fidelidad en el manejo de las riquezas termina con la declaración taxativa de Jesús acerca del servicio de los bienes en favor de los desposeídos.

petición de un muerto resucitado que anuncie un mensaje a la familia, seguidas por una respuesta taxativa del patriarca. Estos hechos responden a la negación de un evento extraordinario cuya irrupción en la historia es imposible de negar para desplazar el eje de comprensión a la escucha atenta de la tradición patrística y profética presente en el acervo cultural e histórico del pueblo judío (Fitzmayer, 1987, pág. 752). De este modo, la conversión se comprende como un proceso vital según el cual la palabra del profeta que representa el proyecto de Dios se constituye como el medio ordinario de interpelación y lectura de la realidad, en el reconocimiento de la pobreza como fruto de la injusticia propia de las estructuras, así como en las acciones que se toman de frente a los sujetos.

En este sentido, el texto bíblico propone para Fitzmayer (1987) una opción preferente por los que son víctimas de la multiplicidad de desgracias que se ciernen sobre el ser humano, de tal suerte que la actitud de Dios también tiene un balance hacia los desposeídos y ninguneados, haciendo que su actitud se mida por la que se tiene para con ellos. Así, la dinámica del Reino de Dios pasa de la comprensión ligada con la pureza y el templo, al don de la misericordia, especialmente con quienes más necesitan de gestos entrañables de inclusión y recuperación de su humanidad (Pagola, 2013). Este tinte distintivo entre quienes aceptan y quienes no lo hacen con la lógica del Reino será el criterio de discernimiento para reconocer la actitud divina con quien quiso seguir victimizando a los pobres del pueblo, o quien decidió reconocer en ellos a un par en quien se cumplen también la ley y los profetas.

Es desde este contexto desde donde conviene analizar el relato en el Evangelio de Lucas del encuentro de Jesús con Zaqueo (Lc 19, 1-10), hombre de especial relevancia por su elevada posición entre los cobradores de impuestos³⁶. El texto explicita cómo el mero hecho de tener riquezas no supone un impedimento absoluto para que una persona pueda participar del proyecto del Reino. Para García (2012), el cambio de conducta del jefe de recaudadores es fruto de un encuentro

³⁶ La cena de Jesús con Leví (Lc 5, 29 ss) sienta un precedente en relación con la acogida de Jesús a los pecadores públicos.

en el que adquiere conciencia de la infinita misericordia del Padre, lo que le lleva a transformar sus patrones de comportamiento:

Zaqueo expresa sus propósitos en presente de indicativo, no en futuro: lit. “Doy (didomi) la mitad de mis bienes a los pobres, y si en algo defraudé a alguien, le devuelvo (apodidomi) cuatro veces más”. Es un cambio de orden de valores en el presente, como dirá Jesús, en el “hoy”, no en el mañana. El evangelista Lucas está presentando a este personaje como ejemplo práctico de cómo encontrarse con Jesús en su venida (Parusía) y, en este, qué repercusión tiene la Parusía del Señor en el uso de los bienes materiales. (pág. 476).

En contraposición a la respuesta de Zaqueo, el relato evangélico pone en evidencia que la confrontación con el Reino de Dios heredado por los pobres no es suficiente para que quienes lo oyen dejen sus riquezas y sigan a Jesús como condición para alcanzar la vida eterna. Este asunto manifiesta la otra cara del drama del Reino de Dios: la exclusión de aquellos ricos y opresores que no quieren entrar en la lógica del abandono filial a la providencia.

En síntesis, se observa, particularmente en el evangelio de Lucas, una tensión con el mundo del Templo y de la Ley, caracterizado por la posesión de la riqueza y el apego a las tradiciones, pero incapaz de reconocer a quien quiere cumplir el proyecto de Dios, siempre tendiente a la liberación y a la novedad del mundo de los más necesitados (Pagola, 2013, pág. 114). Este sector de la sociedad —de quien el propio Jesús, utilizando las palabras del profeta Isaías (Is) dice: “Escuchad bien, pero no entendáis, ved bien, pero no comprendáis” (Is 6, 9 ss.)— contrasta con los excluidos y oprimidos, que entienden la lógica de las parábolas y la esperanza liberadora mencionada ya no en el abstracto de un futuro impensable, sino en el hoy de sus avatares (Castillo, 2010, pág. 125). Los pocos casos en que se aprecia un cambio de actitud frente a los bienes materiales no son fruto de una obligación externa impuesta por Jesús, sino que nacen del encuentro con quien reclama por los que no tienen, y contrasta el amor gratuito del Padre con la codicia del dinero, generando así un cambio inmediato y el reconocimiento de la justicia debida al otro como requisito de mutua liberación.

De este modo, los dos personajes encuentran el punto común de inflexión en su actitud respecto de los bienes materiales; así, de las res-

puestas individuales al encuentro con el mensaje de Jesús dependerá su participación o exclusión del proyecto del Reino. Los desenlaces de ambos personajes resultan antitéticos por cuanto en primera instancia el desenlace se reconoce en un desenlace más allá del plano vital de los protagonistas de la parábola, mientras que en la segunda situación existe una lectura disruptiva entre dos momentos de la propia vida: antes y después del encuentro interpelador con el Jesús de los marginados. Ambas lecturas escatológicas, tanto la que reconoce el fin último de las cosas fuera del tiempo y del espacio, como la que reconoce la irrupción del proyecto mesiánico de Jesús están de acuerdo en que la adhesión con este modo de vida está condicionado a un cambio de situación que pasa más allá de la reparación, buscando una condición integral que recoja lo auténticamente humano y la opción preferencial por los desposeídos llegando a la radicalidad de la negación de los bienes (Fitzmayer, 1987, pág. 753).

5.2.2. El perdón de las víctimas hacia los victimarios

El mensaje de Jesús sobre el perdón de las víctimas a sus victimarios se contiene, primeramente, en las palabras que Jesús pronuncia en su condición de víctima en la cruz³⁷. Es este un momento muy particular porque constituye el verdadero epílogo de su predicación sobre el Reino de Dios, a la vez que su cumplimiento (Pagola, 2013, pág. 99) en unas circunstancias en las que se convierte en pobre y marginado como el que más³⁸ (Mt 27, 32-56, Mc 15, 21-39; Lc 23, 26-46; Jn 19, 12-37). La muerte de Jesús compila en la pobreza, la enemistad con el culto y la presión del Imperio Romano, todos los órdenes opresores que identificaba en su pueblo para asumirlos en carne propia, de modo que la escena resulta sombría, porque “Jesús muere en la noche más oscura. No entra en la muerte iluminado por

³⁷ “Llegados al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí a él y a los malhechores, uno a la derecha y otro a la izquierda. Jesús decía: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”. Se repartieron sus vestidos, echando suertes” (Lc 23, 33-34).

³⁸ En Deuteronomio 21, 23 se recoge la maldición que suponía morir colgado de un madero. Para las comunidades paulinas esto era una verdadera contradicción que la predicación del apóstol trata de solucionar en 1 Corintios 1, 23.

una revelación sublime. Muere con un ‘¿Por qué?’ en los labios. Todo queda ahora en manos del Padre” (Pagola, 2013, pág. 419).

Para Ratzinger (2011, pág. 262), la escena del calvario reconoce el cumplimiento personal del sermón de la montaña, en donde resultan dichosos los pobres, los perseguidos, los que sufren, los constructores de la paz, entre otros (Mt 5, 1-12); y aún en la oscuridad en que se sumerge el relato, las palabras de Jesús emanan esta fuerza transformadora que pretende involucrar al mundo en la esfera del amor misericordioso de Dios. Es sustantivo el reconocimiento de la infinita libertad en que Jesús culmina su predicación, su expresión del perdón no es forzosa ni sentimentalista, es un diálogo íntimo con el Padre, es una oración que reconoce el drama de la cruz con la infinita libertad del perdón: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc 23, 34). En consecuencia, el perdón de las víctimas, incluyendo al propio Jesús como víctima hacia sus victimarios, no tiene en su mensaje una dimensión social, ni está determinado, ni pensado como imperativo moral para favorecer la reconciliación dentro de un determinado orden social. El perdón de las víctimas, entonces, se caracteriza en última instancia por ser un acto de libertad individual (García, 2012, pág. 120).

Esta condición propia del crucificado se prolonga en el pueblo que también sufre condiciones de injusticia y opresión por parte de clases dominantes, de tal modo que para Ellacuría (1984, pág. 43) una enorme mayoría de la humanidad debe su situación adversa a una minoría que provoca y sostiene un orden social y económico injusto. A este grupo de gentes se le aplica el apelativo de “pueblo crucificado”. Así pues, pasando de la mera concordancia histórica y situacional, Ellacuría reconoce en estos rostros concretos una actualización de un sacrificio que renueva la vida del mundo (pág. 29).

En segundo lugar, la tradición mateana, especialmente aquella recogida en el Sermón del Monte reconoce la escena de la oración paradigmática enseñada por Jesús a sus discípulos en el “Padrenuestro” como el centro del discurso, por cuanto recoge los dos elementos principales del mismo: la preeminencia del Reino de Dios en los seguidores de Jesús, así como la búsqueda de la justicia que le es ineludible a este proyecto. Para Grilli, M., & Langner, C. (2012, pág. 160) estas dos realidades dan sentido al continuo tránsito en la voz de Jesús

entre el Padre y los asuntos propios de la cotidianidad en el pueblo judío, de suerte que, en palabras de los mismos autores “en el padrenuestro, este Reino —en cuanto realización completa de la voluntad salvífica de Dios en la historia— se convierte en la tarea importante de los discípulos de Jesús” (pág. 162).

En continuidad con lo anterior, y, de acuerdo con Ratzinger (2008, pág. 195) a propósito de su lectura de la oración del Padrenuestro en cuanto punto central de interpretación en el contexto del Sermón de la Montaña (Mt, 5-7), el perdón de la víctima se entiende como un acto costoso para quien perdona, por cuanto necesita desprenderse de algo, y mientras no se haya sanado el daño recibido este proceso no puede completarse (Ratzinger, 2008, pág. 196). El perdón sería la consecuencia de este proceso que recorre la víctima para “cauterizar” el daño dentro de sí. De ahí que el perdón solo puede ser alcanzado cuando se extiende esta renovación de la propia vida hacia el otro. Se trata de un movimiento de doble vía entre quien perdona en su ejercicio de superación, sanación y renovación interior, y quien es perdonado al ser alcanzado por la renovación del primero; lo que en última instancia sitúan al victimario y la víctima en condiciones de paridad para enfrentar los dolores causados y mirar hacia adelante mediante la elaboración del futuro que puedan tener dos sujetos que necesitan reconciliarse (Ratzinger, 2008, pág. 201). Es por ello que en el Evangelio se produce la superación de toda exhortación moral en cuanto al imperativo del perdón; se trata, más bien, de una formulación teológica y cristológica (Ratzinger, 2008, pág. 201) que no se queda en el olvido de aquello que es inolvidable, o en la superación de los dolores de la culpa en un breve espacio de tiempo (Ratzinger, 2008, pág. 205), todo lo contrario, trasciende a la restitución de la persona en su dignidad.

5.2.3. Reflexiones finales

La complejidad del perdón en el Evangelio requiere su análisis desde una doble perspectiva: el perdón de Dios a los victimarios y el perdón de las víctimas a los victimarios. En cuanto al perdón de Dios hacia los victimarios, éstos han de reconocer el mal que han hecho, estar arrepentidos, tener el propósito de no volver a realizarlo y reparar el daño cometido. Se trata de un proceso intrínsecamente existencial,

en el que, ante la toma de conciencia de la infinita misericordia del Padre, se produce un cambio profundo en la forma de vida, renunciando a la explotación de los pobres y excluidos para reconocerlos como sujetos de especial protección por Dios. Es aquí donde surge en toda su intensidad el drama de los que no aceptan la lógica del Reino de Dios porque no están dispuestos a pagar el precio de este proceso: la renuncia al disfrute personal de los bienes y riquezas para reorientarlos al servicio a los más necesitados.

En lo que se refiere al perdón de las víctimas a sus victimarios, éste se configura como fruto de un proceso complejo de superación, sanación y renovación interior, que sitúa a víctimas y victimarios en condiciones de paridad para hacer frente al sufrimiento ocasionado en el pasado y elaborar un futuro que les permita reconciliarse. En consecuencia, para que pueda surtir sus efectos, víctimas y victimarios han de participar libremente en este proceso.

Estas dos perspectivas desde las que se aborda el perdón en los evangelios de Lucas y Mateo respectivamente se desarrollan con fundamento en la predicación de Jesús centrada en el Reino de Dios, de tal manera que todas ellas tienen el requisito indispensable de la libertad para perdonar o no, para seguir el proyecto de Jesús o no. La lógica del Evangelio no está basada en los imperativos, ni en los intentos por someter a las víctimas a mecanismos directos o indirectos de coerción social para presionarlas a que otorguen el perdón a quienes no están dispuestos a abandonar las lógicas de inequidad, exclusión, empobrecimiento y victimización que han creado, sino en los encuentros que confrontan y mueven las decisiones del corazón humano, y en cuya complejidad construyen las esperanzas y los dramas de la historia leída en clave de adhesión o separación al Dios de Jesucristo.

6. Conclusiones

A pesar de que la actual organización de la sociedad humana promete la existencia de una “familia humana feliz” en la que no existen divisiones de clases y donde todos sus miembros trabajan en armonía y se benefician de un constante crecimiento económico, lo cierto es que no hace sino alimentar en pleno siglo XXI una espiral de desigualdad

y exclusión que coloca a la mayoría de los seres humanos en situación de completa dependencia, convirtiéndolos en seres superfluos.

El sometimiento de los seres humanos al supra-sentido de las “inexorables” leyes de la economía constituye el muro infranqueable que impide, en última instancia, que el desarrollo científico y tecnológico pueda ser puesto de manera efectiva al servicio de la devolución de su dignidad a miles de millones de seres humanos que son sistemáticamente excluidos. Esta situación, cuando no negada, es considerada como una desafortunada externalidad del funcionamiento del sistema por quienes diseñan las políticas que se encuentran en la base del daño infligido a las víctimas.

En este contexto, la presión del sistema es tan intensa que quienes se desempeñan como engranajes de una maquinaria que genera indirectamente exclusión, miseria y muerte en masa, no son fanáticos, ni fracasados sociales, sino trabajadores y cabezas de familia, que al ver cómo se desmorona su mundo, están dispuestos a sacrificarlo todo para tratar de salvaguardar su supervivencia física y profesional y la de sus familias. La expresión “banalidad del mal” refleja esta realidad, pues no hay ninguna maldad en especial en la decisión del ser humano medio de convertirse en un ser superfluo al renunciar a sus valores y convicciones y despojarse de los aspectos esenciales de su dignidad, para ajustarse silenciosamente a las exigencias de un sistema perverso, en busca de la seguridad que le ofrece el anonimato.

Ante esta situación, no es de extrañar que, como muestra el caso colombiano, quienes desde las instituciones diseñan las políticas que tanto daño infringen a las víctimas y promueven su ejecución, busquen justificar sus acciones en el funcionamiento automático del sistema, la necesidad de garantizar su seguridad personal y la de sus familias y el mimetismo con la conducta de los demás, y no sólo no muestren arrepentimiento alguno, sino que se reafirmen en sus políticas y comportamientos.

En este escenario, son cada día más frecuentes y explícitas las dinámicas de presión social directa e indirecta sobre las víctimas para que perdonen a sus victimarios, como elemento esencial del pos-acuerdo en lo que se ha venido a denominar “cultura ciudadana del perdón”. Esta situación ha desembocado en una fuerte tensión entre las dimensiones individual (libertad de las víctimas a perdonar, o a no perdonar,

a sus victimarios como instrumento para la recuperación de su dignidad) y social (mecanismo de construcción de la reconciliación social) del perdón de las víctimas, porque una cosa es invitar a las víctimas a conceder el perdón sobre la base del efecto psicológico/espiritual liberador que el mismo haya podido mostrar en otras víctimas, y otra cosa muy distinta es presionarlas como si de un imperativo categórico se tratara.

En vista de lo anterior, la tradición vetero-testamentaria nos recuerda que Yahvé no quiere el perdón de las masas de víctimas excluidas hacia sus victimarios (las clases altas políticas, sociales, religiosas y económicas) y sus cómplices, sino que exige a los victimarios, bajo la amenaza de que no dejará pasar la impunidad, que acepten su responsabilidad, reconozcan a sus víctimas como iguales y les devuelvan todo aquello de lo que les han privado. Si bien es cierto que el interés principal de Yahvé se centra en que los victimarios y sus cómplices reconozcan sus responsabilidades, muestren arrepentimiento y transformen su comportamiento a través de la conversión, no es menos cierto que, si a pesar de las reiteradas advertencias no es posible alcanzar esta finalidad, Yahvé no duda en aplicar el castigo para evitar las situaciones de impunidad.

El perdón de las víctimas no constituye en el Antiguo Testamento un imperativo moral, sino que, por el contrario, la preservación de su derecho a decidir si perdonan, o no perdonan, a sus victimarios, constituye un mecanismo esencial para que las víctimas recuperen su dignidad (de la misma manera que el camino para que los victimarios recuperen también su dignidad consiste en restaurar a las víctimas y reconocer la “verdad”). Por ello, rechaza todo intento de someter a las víctimas a mecanismos directos o indirectos de coerción social, para presionarlas con el fin de que otorguen el perdón a quienes han tejido unas lógicas de inequidad, injusticia social y acumulación, que no están dispuestos a abandonar.

Los Evangelios abordan, por su parte, la cuestión del perdón desde una doble perspectiva: el perdón de Dios a los victimarios y el perdón de las víctimas a los victimarios. En relación con el primero, Jesús señala que los victimarios, para obtener el perdón de Dios, han de reconocer el mal que han hecho, estar arrepentidos, tener el propósito de no volver a realizarlo y reparar el daño cometido, a través de un

proceso existencial que, partiendo del reconocimiento de la infinita misericordia del Padre, genera la renuncia a la explotación de los pobres y excluidos para reconocerlos como sujetos de especial protección por Dios. Por su parte, el perdón de las víctimas a sus victimarios se configura como fruto de un proceso complejo de superación, sanación y renovación interior, que para surtir efectos requiere de la libre participación de víctimas y victimarios, colocando a ambos en condiciones de paridad para hacer frente al daño causado y elaborar un futuro que permita la reconciliación.

Estas dos perspectivas desde las que se aborda el perdón en los Evangelios se desarrollan con fundamento en la predicación de Jesús sobre el Reino, que no está basada ni en imperativos, ni en dinámicas de coerción directa o indirecta sobre las víctimas, sino en el requisito indispensable de la libertad para perdonar y para adentrarse en el proceso del perdón. En consecuencia, el recurso a estas dinámicas de coerción, así como la instrumentalización de la educación, la cultura, la religión o la política para presionar a las víctimas para que otorguen el perdón son contrarias a las tradiciones vetero-testamentarias y evangélicas, re-victimizan a las víctimas y permiten en última instancia que quienes han determinado las racionalidades y las prácticas que han generado las causas estructurales de la violencia continúen estando en posición de seguir instrumentalizando a la víctimas.

Referencias Bibliográficas

- Abrego, J. (2011). *Ezequiel. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao (España): Desclée De Brouwer.
- Agamben, G. (1997). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia (España): Pre-textos.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2017). Informe anual del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos en Colombia, A/HRC/34/3/Add.3. Disponible en: <https://goo.gl/7G2ySR>
- Arbour, L. (2007). Economic and Social Justice for Societies in Transition. *International Journal of Law and Politics*, 40 (1): 1-27. Disponible en: <http://nyujilp.org/wp-content/uploads/2013/02/40.1-Arbour.pdf>
- Arendt, H. (1999). Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal. Lumen.

- Arendt, H. (1992). *Hanna Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*. Harcourt Brace.
- Arendt, H. (1978). "Organised Guilt and Universal Responsibility". En Arendt, H. *The Jew as a Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Glove Press.
- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid (España): Taurus.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem-I*. Disponible en: <https://goo.gl/LVPDjq>
- Banco Mundial (2017). *Regional aggregation using 2011 PPP and \$1.9/day poverty line*. Disponible en: <https://goo.gl/p2djUq>
- Barrera, B. (2016). ¡Los cristianos votaremos No en el plebiscito! *Portal Las 2 Orillas*. Disponible en: <https://goo.gl/NE8WMj>
- Biblia de Jerusalén (1998). *Biblia de Jerusalén. Nueva edición revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Bruener, P. (2001). *La euforia perpetua: sobre el deber de ser feliz*. Editorial Tusquets.
- Brueggemann, W. (2007). *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé. Testimonio, disputa y defensa*. Salamanca (España): Ediciones Sígueme.
- Caballero, C. (2015). El voto cristiano. *Portal La Silla Vacía*. Disponible en: <https://goo.gl/vyquk4>
- Castillo, J. (2010). *Teología popular: la buena noticia de Jesús*. Bilbao (España): Editorial Declée de Brower.
- CICS, Instituto de Estudios del Desarrollo (IED) & UNESCO (2016). *Informe mundial sobre ciencias sociales. 2016: Afrontar el reto de las desigualdades y trazar vías hacia un mundo justo*. Francia: UNESCO. Disponible en: <https://goo.gl/gpTrk7>
- CNN en Español (2017). *Trump retira a EE. UU del acuerdo climático de París*. Disponible en: <https://goo.gl/aeE5rZ>
- Congreso de la República (2005). Ley 975 de 2005 (25 de julio). Por la cual se dictan disposiciones para la reincorporación de miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, que contribuyan de manera efectiva a la consecución de la paz nacional y se dictan otras disposiciones para acuerdos humanitarios. Bogotá (Colombia): Congreso de la República. Disponible en: <https://goo.gl/pwJQQS>
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2010). *Sentencia de 26 de mayo de 2010. Series C No. 213*. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Disponible en: <https://goo.gl/LZAx7M>
- De Greiff, P. (2012). "Theorizing Transitional Justice". En Williams, M., Nagy, R. & Elster, J. (Ed.). *Transitional Justice*. New York: Nueva York University Press: 31-77.

- De Witt, H. (2008). Camino de un día (Jonás 3, 4): Jonás y la memoria social de los pequeños. *Theologica Xaveriana* 58 (165): 87-126. Disponible en: <https://goo.gl/a9jgyF>
- De Zubiria, S. (2015). Dimensiones políticas y culturales en el conflicto colombiano. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-54. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/W4B2KW>
- Diario La Opinión (2016) *Asesinados 124 miembros de Marcha Patriótica en 4 años*. Disponible en: <https://goo.gl/wwAkg5>
- Diario El País (2016). *En dos semanas entregaría primer informe sobre asesinatos de Marcha Patriótica*. Disponible en: <https://goo.gl/kYrDkf>
- Díaz-Domínguez, A. (2009). Methodology Note: Measuring Religion in Surveys of the Americas, *The Americas Barometer Insights Series. n. 29*. págs. 1-13. Recuperado de: <http://www.vanderbilt.edu/lapop/insights/10829en.pdf>
- Duque, T. (2017). Viviane, dentro de los planes cristianos a 2018. *Portal La Silla Vacía*. Disponible en: <https://goo.gl/KTS5e4>
- Duque, T. (2017). La victoria de Viviane y los cristianos después del referendo. *Portal La Silla Vacía*. Disponible en: <https://goo.gl/4DhDxq>
- Duncan, G. (2015) Exclusión, insurrección y crimen. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-42. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/W4B2KW>
- Ellacuría, I. (2000). Los pobres “lugar teológico” en América Latina. En Ellacuría, I. (Ed.) *Escritos teológicos I*. San Salvador (El Salvador): UCA Editores: 139-161.
- Ellacuría, I. (1984). *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae.
- El Tiempo (2016). *Vivanco está “decepcionado” por cambio en acuerdo final*. Disponible en: <https://goo.gl/fWDkxL>
- Estrada, J. (2015). Acumulación capitalista, dominación de clase y rebelión armada. Elementos para una interpretación histórica del conflicto social y armado. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-62. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/48CggD>
- Fajardo, D. (2015). Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-55.

- Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/48CggD>
- FAO, FIDA y PMA (2015). *El Estado de la Inseguridad Alimentaria en el Mundo 2015. Cumplimiento de los objetivos internacionales para 2015 en relación con el hambre: balance de los desiguales procesos*. Roma: FAO. Disponible en: <http://www.fao.org/3/a-i4646s.pdf>
- Fiscalía de la CPI (2016). *Report on Preliminary Examination Activities*. Disponible en: <https://goo.gl/77fHWS>
- Fitzmayer, J. (1987). *El Evangelio según Lucas III*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Forrester, V. (1997). *El horror económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuller, L. (2012). Burdened Societies and Transitional Justice. *Ethical, Theory and Moral Practice*. 15 (3): 369-386. Disponible en: <https://goo.gl/rioxd4>
- Gallo, I. (2017). El golpe de estado del pastor Arrázola para acercar a los cristianos al uribismo. *Portal Las 2 Orillas*. Disponible en: <https://goo.gl/kpdZbG>
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*. 6 (3): 167-191. Disponible en: <https://goo.gl/GYTYNw>
- García, S. (2012). *Evangelio de Lucas*. Bilbao (España): Editorial Desclée de Brouwer.
- García, J. (1995). *Contra la exclusión: responsabilidad pública e iniciativa social*. Santander (España): Sal Terrae.
- Giraldo Ramírez, J. (2015). Política y guerra sin compasión. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.) *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-47. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/48CggD>
- Giraldo Moreno, J. (2015). Aportes sobre el origen del conflicto armado en Colombia, su persistencia y sus impactos. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-44. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/48CggD>
- GMH (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Imprenta Nacional: Bogotá. Disponible en: <http://goo.gl/mrFNiK>
- Gnilka, J. (1986). *El Evangelio Según San Marcos* (Vol. II). Salamanca (España): Ediciones Sígueme
- Grilli, M., & Langner, C. (2012). *Comentario al evangelio de Mateo*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Gobierno de Colombia & FARC (2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto de una paz estable y duradera*. Disponible en: <https://goo.gl/pMuvML>

- Guerrero, J. (2016). El totalitarismo en nuestro presente y la experiencia del dios personal. En Durán, V., Scannone, J. & Silva, E (Eds.). *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Gutiérrez, F. (2015). ¿Una historia simple? En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-43. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/2cuc53>
- Hernández, A. (2016). La incoherencia del discurso religioso en tiempos de plebiscito. *Portal Las 2 Orillas*. Disponible en: <https://goo.gl/HQ5F9b>
- Human Rights Watch (2017). *Carta sobre la Responsabilidad de Mando en la Legislación de Implementación del Acuerdo*. Disponible en: <https://goo.gl/nhfgDr>
- King, P. (1971). Amós. En Brown, R., Fitzmayer, J., & Murphy, R. (Ed.). *Comentario bíblico "San Jerónimo"*. Tomo I. Madrid (España): Ediciones Cristiandad: 665-674.
- Lipovetsky, G. (1990). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona (España): Anagrama.
- López, N. (2015). Las BACRIM: ¿Actores del conflicto armado colombiano? *Revista de Derecho Público* 34: 1-29. Disponible en: <https://goo.gl/adWR8k>
- López, E. (2014). Perdón, memoria y justicia. Proyección teológica de la reconciliación en Colombia. En Vivjer, E., & López, E. (Eds.) *Creer en la reconciliación*. Bogotá D.C. (Colombia): Editorial Pontificia Universidad Javeriana: 145-176.
- McAuliffe, P. (2014). Structural Causes of Conflict and the Superficiality of Transition. En Conrredetti, C., Eisikovits, N., & Rotondi, J. (Eds.). *Theorizing Transitional Justice*. Burlington: Ashgate.
- McGowan, J. (1971). Jonás. En Brown, R., Fitzmyer, J., Murphy, R. (Eds.) *Comentario bíblico "San Jerónimo"*. Madrid (España): Ediciones Cristiandad: 753-763.
- Miller, Z. (2008). Effects of Insibility: In Search of the "Economic" in Transitional Justice. *Internartional Journal of Transitional Justice*. 2 (3): 266-291. DOI: <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijn022>
- Miranda, B. (2016) "Las Razones por las que el "No" se impuso en el plebiscito en Colombia". BBC Mundo Disponible en: <http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37537629>
- Molano, A. (2015). Fragmentos de la historia del conflicto armado (1920-2010). En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-58. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/48CggD>

- Moncayo, V. (2015). Hacia la verdad del conflicto. Insurgencia guerrillera y orden social vigente. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-95. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/W4B2KW>
- Mora, C., Levoratti, A. (2007). Evangelio según san Lucas. En Levoratti, A. (Ed.) Comentario bíblico latinoamericano. Nuevo Testamento. Estella (Navarra-España): Editorial Verbo Divino: 471-594.
- Morris, H., & Lozano, J. (2010). *Impunity*. Intermezzo Films. Dolce Vita Films. Disponible en: <https://goo.gl/v2e12D>
- Naciones Unidas (2015). *Convención marco sobre el cambio climático. Acuerdo de París*. Disponible en: <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/spa/109s.pdf>
- Naciones Unidas (2015). *Objetivos de desarrollo sostenible. 17 objetivos para transformar nuestro mundo*. Naciones Unidas. Disponible en: <https://bit.ly/1iKD85v>
- Nagy, R. (2014). Transitional Justice as Global Project: Critical Reflexions. En Buchanan, R., & Zumbansen (Eds.). *Law in Transition. Human Rights, Development and Transitional Justice*. Oxford: Hart Publishing.
- Olasolo, H. (2017). *Derecho Internacional Penal, Justicia Transicional y Delitos Transnacionales*, Valencia: Tirant lo Blanch & Instituto Ibero-Americano de La Haya para la Paz, los Derechos Humanos y la Justicia Internacional.
- Olasolo, H. (2017). La inseguridad jurídica de los acuerdos de paz a la luz del régimen jurídico internacional de los crímenes de *ius cogens* y la justicia de transición. *Revista Política Criminal*, 12 (23): 78-102. Disponible en: http://www.politicacriminal.cl/Vol_12/n_23/Vol12N23A3.pdf
- Olasolo, H. (2016). Reflexiones finales: ¿educación para una cultura ciudadana del perdón por crímenes internacionales o para una reducción del impactante contraste en la sociedad internacional del siglo XXI entre la sofisticación tecnológica y el primitivismo ético-material? En *Derecho Internacional Penal y Humanitario. Estudios de la Clínica Jurídica Internacional de la Universidad del Rosario (Colombia) y del Instituto Ibero-Americano de La Haya para la Paz, los Derechos Humanos y la Justicia Internacional (Holanda) en su V Aniversario*. Valencia (España): Tirant lo Blanch.
- Olasolo, H. (2013). *Tratado de Autoría y Participación en Derecho Internacional*. Valencia: Tirant lo Blanch, Instituto Ibero-Americano de la Haya para la Paz, los Derechos Humanos y la Justicia Internacional.
- Osterveld, V. (2009). The Special Court for Sierra Leone's Consideration of Gender-Based Violence: Contributing to Transitional Justice? *Human Rights Review*. 10 (1): 73-98. Disponible en: <https://goo.gl/m4FiZs>

- Oxfam-Intermon (2016). *Una economía al servicio del 1%. Acabar con los privilegios y la concentración de poder para frenar la desigualdad extrema*. Disponible en: <https://goo.gl/P5qr2K>
- Pagola, J. (2013). *Jesús, una aproximación histórica* (Décima edición). Bogotá (Colombia): Ediciones PPC.
- Pécaut, D. (2015). Un conflicto armado al servicio del statu quo social y político. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-53. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/48CggD>
- Pérez, B., Montoya, C. (2013). Las Bacrim después de 2013 ¿Pronóstico reservado? Fundación Paz y Reconciliación. Disponible en: <https://goo.gl/s72YS2>
- Pikkety, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pizarro, E. (2015). Una lectura múltiple y pluralista de la historia. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.) *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-94. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/48CggD>
- Prieto, C. (2013). Las Bacrim y el crimen organizado en Colombia. *Policy Paper*. 47: 1-19. Disponible en: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/la-seguridad/09714.pdf>
- Prieto, C. (2012). Bandas criminales en Colombia: ¿amenaza a la seguridad regional? *Revista Ópera* 12: 181-204. Disponible en: <https://goo.gl/Ut-Na33>
- Programa Mundial de Alimentos (2017). *Programa Mundial de Alimentos. Luchando contra el hambre en el mundo*. Disponible en: <http://es.wfp.org/hambre/datos-del-hambre>
- Ratzinger, J. (2008) *Jesús de Nazaret: Desde la entrada a Jerusalén hasta la crucifixión*. Bogotá (Colombia): Editorial Planeta.
- Red Nacional de Información (2017). *Registro Único de Víctimas (RUV)*. Gobierno de Colombia: Unidad para las víctimas. Disponible en: <https://rni.unidadvictimas.gov.co/RUV>
- Registraduría Nacional del Estado Civil (2016). *Plebiscito 2 de octubre 2016*. República de Colombia. Disponible en: <https://goo.gl/h9SHpS>
- Revista Semana, (2016). Cristianos, ¿El poder decisorio de la política? *Revista Semana*. Recuperado de: <https://goo.gl/4A2JNw>
- Revista Semana (2017). *El Acuerdo de Paz en Colombia demanda respeto, pero también responsabilidad*. Disponible en: <https://goo.gl/FDb4iA>
- Rico, D. (2013). Las dimensiones internacionales del crimen organizado en Colombia: Las Bacrim, sus rutas y refugios. En Garzón, J., Olson, E. (Eds.)

- La difusión transnacional del Crimen Organizado y cómo contener su expansión*. Willson Center: 27-58. Disponible en: <https://goo.gl/7c77H8>
- Roth, K. (2004). Defending Economic, Social, and Cultural Rights: Practical Issues Faced by an Internacional Human Rights Organization. *Human Rights Quarterly*. 26 (1): 63-73. Disponible en: <https://muse.jhu.edu/article/51820/pdf>
- Rostom, S. (2007). Amós. En Levoratti. (Ed.). *Comentario Bíblico Latinoamericano. Antiguo Testamento. Vol. II. Libros proféticos y sapienciales*. Estella (Navarra-España): Editorial Verbo Divino: 501-513.
- Schwam, D. (2015). Frankenstein in Colombia: America's Policy Missteps and the Paramilitaries. *Journal of Third World Studies*, 32 (2): 123-151. Disponible en: <https://goo.gl/7DjA5X>
- Serrano, W. (2016). Los pastores cristianos que promueven el No en el plebiscito. *Portal Las 2 Orillas*. Disponible en: <https://goo.gl/dCpMQy>
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter*. Barcelona (España): Anagrama.
- Sustainable Innovation Forum (2015). Disponible en: <http://www.cop21paris.org/>
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Thomanson, K. (2014). Transitional Justice as Structural Justice. En Corradetti, C., Eisikovits, N., & Rotondi, J. (Eds.). *Theorizing Transitional Justice*. Burlington: Ashgate.
- Tkacik, A. (1971). *Ezequiel*. En Brown, R., Fitzmyer, J., Murphy, R. (Eds.) *Comentario bíblico "San Jerónimo"*. Madrid (España): Ediciones Cristiandad: 27-82.
- Torrijos, V. (2015). Cartografía del conflicto: Pautas interpretativas sobre la evolución del conflicto irregular colombiano. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-45. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/ojowmk>
- UN Secretary General (2016). *Report of the UN Secretary General "In Safety and Dignity: Addressing Large Numbers of Refugees and Migrants"*. UN. Doc. A/70/59. 21 April 2016. Disponible en: <https://goo.gl/MqH5oZ>
- Vega, R. (2015). Injerencia de los Estados Unidad, contrainsurgencia y terrorismo de Estado. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-64. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/48CggD>
- Verdad Abierta (2016). *La guerra que mató la esperanza en Urabá*. Disponible en: <https://goo.gl/hzkU9m>
- Verdad Abierta (2015). *Justicia y Paz: la experiencia de los postulados (II)*. Disponible en: <https://goo.gl/s2Tzmo>

- Von Rad, G. (2000). *Teología del Antiguo Testamento II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Salamanca (España): Ediciones Sígueme.
- Von Rad, G. (1993). *Teología del Antiguo Testamento I. Las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca (España): Ediciones Sígueme.
- Young, I. (2011). *Responsability for Justice*. Oxford (UK): Oxford University Press.
- Wills, M (2015). Los tres nudos de la guerra colombiana. En Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (Ed.). *Contribución al entendimiento del conflicto armado colombiano*: 1-44. Gobierno de Colombia: Alto comisionado para la paz. Disponible en: <https://goo.gl/48CggD>
- Wolfe, A. (1998). *One Nation After All, What Middle-Class Americans Really Think About*. Nueva York (USA): Penguin.

Sanar las brechas

Las prácticas solidarias de la Iglesia a través de las redes sociales en el Sur Andino peruano en el contexto de la violencia política¹

1980-1992²

Esteban Judd Zanon

Introducción a las fuentes

Una de las fuentes más importantes para este trabajo son mi tesis doctoral y mis experiencias pastorales en la Prelatura de Juli en y en la Diócesis de Puno desde 1975 hasta 2002 y durante el tiempo el que me desempeñé como director del Instituto de Pastoral Andina (IPA), desde octubre de 1987 hasta marzo de 1991. Esos años coincidieron con los períodos de estudios doctorales en la GTU (Unión de Escuelas Teológicas de Posgrado) en Berkeley, que se intercalaron con visitas prolongadas y participación en la vida de la Iglesia del surandino peruano entre 1982 y 1987, especialmente durante todo el año 1985. Mi tesis doctoral, titulada “La Iglesia andina emergente: Inculturación y Liberación en el Sur del Perú, 1968-1986”, intenta relatar e interpretar proyectos relacionados con la Iglesia, particularmente los encuentros personales con los pueblos indígenas aymara y quechua y sus culturas.

¹ El termino “redes sociales” se utiliza aquí en sentido amplio y se refiere a las conexiones interpersonales, interinstitucionales y de grupos de la sociedad civil que se crearon durante el período estudiado en este artículo para hacer frente a la violencia estructural y política de manera organizada.

² Este artículo es una versión adaptada del original, publicado en inglés, bajo el título “Healing the Breaches: The Church’s Praxis of Solidarity through Social Networks in Southern Peru in the Context of Political Violence, 1980-1992”. En J. J. Carney & Laurie Johnston (Eds.). *The Surprise of Reconciliation in the Catholic Tradition*. Mahwah, New Jersey, EE. UU: Paulist Press, 2018, págs. 201-224. La traducción, realizada por Yamila Betzabet Alem, fue revisada y aprobada por el autor.

Como miembro del Consejo General de la Sociedad Maryknoll, desde 1991 a 1996, realicé visitas pastorales frecuentes a la zona. Más adelante, por mi puesto como director pastoral en el campus de la Universidad Nacional del Altiplano de Puno (UNAP), desde julio de 1997 a abril de 2002, me conecté nuevamente con la región, después de los años de violencia política. Se pueden encontrar relatos de estos períodos y visitas en el libro de memorias que escribí sobre mis años en el Perú desde 1975 hasta 2002, titulado *De apacheta en apacheta: testimonio de fe en el Sur Andino peruano*, publicado en el año 2015. Muchas de estas visitas reflejan, de primera mano y desde la óptica de un testigo directo, relatos de los eventos que tuvieron lugar durante esos años.

En el libro de Cecilia Tovar (2006), *Ser Iglesia en tiempos de violencia*, se encuentran importantes fuentes y documentación, especialmente en la larga y exhaustiva sección escrita por Lupe Jara, en base a testimonios orales y escritos, que lleva como título “El Sur Andino: una Iglesia que responde a los signos de los tiempos” (págs..397-632).

En materia de antecedentes de datos y estadísticas correspondientes a los años de violencia política, confío en gran medida en el informe titulado “*Hatun Willakuy: Versión Abreviada de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*” (CVR, 2004).

La novela histórica *Pistaco: A Tale of Love in the Andes* del periodista estadounidense Lynn Monahan (2017), proporciona otra mirada sobre los sucesos que tuvieron lugar en el Perú marcado por el conflicto durante la década del 80, tal como lo hace la película *The Dancer Upstairs*³.

1. El contexto: reviviendo la memoria histórica: Factores detrás de la violencia política en Perú durante los años 80

El fenómeno del surgimiento de un movimiento terrorista como el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) tiene muchas de sus raíces en la extrema pobreza que se vive en las áreas

³ La película, conocida en castellano como “Pasos de baile”, basada en la novela de Nicholas Shakespeare y dirigida por John Malkovich (2002) intenta recrear la historia de Abimael Guzmán, el líder de SL, combinando ficción y realidad.

montañosas más remotas y aisladas del sur del Perú. No obstante, este fenómeno no basta para explicar plenamente las muchas razones que permitieron la aparición de un movimiento tan violento que costara las vidas de más de 80.000 personas y el desplazamiento masivo de la gente, principalmente de los pobres pertenecientes a las áreas rurales. Más tarde, la violencia y el conflicto se despararraron por doquier hasta llegar a las áreas urbanas, lo que trajo aparejado como resultado una desorganización social de grandes proporciones, cuyos efectos permanecen hasta el día de hoy. No puede haber una simple explicación al hecho de que el conflicto durara doce años, desde mayo de 1980 hasta que los líderes del movimiento, en especial su jefe y fundador, Abimael Guzmán, profesor de filosofía e ideólogo, fueran capturados en septiembre de 1992 por las fuerzas de seguridad estatales durante el gobierno dictatorial del presidente Alberto Fujimori. Por el contrario, se produjo, antes de ello, una convergencia de muchos factores históricos y sociales que dieron lugar, durante ese período y después, al surgimiento de una arremetida multifacética con consecuencias que perduraron en el tiempo⁴.

Otros factores sociológicos y culturales sirven para explicar los comienzos de un movimiento inspirado en el maoísmo e integrado por profesores rurales, maestros y una juventud rural desesperanzada que eran, por primera vez, conscientes de lo que sucedía. Esto se puede atribuir, en gran medida, a la realidad del subdesarrollo crónico y a las causas de la pobreza, centrados en las universidades estatales y alrededor de ellas en regiones remotas y periféricas del país. El número de muertes alcanzó la alta cifra de casi 80.000 personas, la mayoría como consecuencia de actos y operaciones terroristas del grupo Sendero Luminoso, sin contar las muertes cada vez más numerosas a manos de las fuerzas de seguridad estatales, lo que trajo como resultado el desplazamiento de miles de pobladores rurales de escasos recursos que dejaron sus pequeños poblados y se trasladaron a las ciudades costeras.

⁴ Para más información sobre la compleja trama de la guerra interna sufrida en el Perú, desencadenada por el PCP-SL, puede consultarse el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, publicado en: www.cverdad.org.pe.

Todavía deben sanarse las heridas causadas a la gastada estructura social del país, a pesar de los esfuerzos realizados por la “Comisión de la Verdad y Reconciliación” (CVR) y otras instituciones de la sociedad civil, que trabajaron con el fin de reparar las divisiones raciales y clasistas en la sociedad peruana, divisiones que datan del tiempo de la conquista y de los períodos coloniales hasta bien entradas las eras de la independencia y de la república, que se extendieron hasta la última parte del siglo XX. La frase “herida colonial”, citada tan a menudo, todavía guarda relevancia y continúa describiendo los quiebres y divisiones que siguen atravesando la vida peruana, mientras los ciudadanos luchan por construir la memoria histórica de aquel trauma nacional de la década de 1980 hasta 1992 y, más allá, hasta la actualidad.

En un principio, desde fuera de Perú se intentó explicar erróneamente el surgimiento de Sendero Luminoso como un tipo de levantamiento indígena, un tipo de *Pachakuti* o convulsión social nativa, largamente asociado con rebeliones previas de corta duración en la historia del Perú⁵. Creemos que nada puede estar más alejado de la verdad. Pronto se tornó evidente que su ideología marxista extremista, basada más en una identidad maoísta doctrinaria, incorporaba poco el rico pensamiento mítico andino, sin rastros del movimiento o de las acciones rituales simbólicas que diariamente configuran la vida de las comunidades de los Andes.

Al tratar de derrocar y destruir cualquier remanente del pasado indígena mediante la violencia, Sendero Luminoso se pareció más a movimientos violentos modernos tales como el *Pol Pot* en Camboya. Dicho simplemente, Sendero Luminoso buscó destruir al Perú y a sus diversos pueblos indígenas, en primer lugar, para reconstruirlo ostensiblemente sobre la base de un modelo impreciso, destructivo y autoritario, de una sociedad presumiblemente igualitaria. Como tal, adoptó una ideología que se alineaba devota y desvergonzadamente con la viuda de Mao y la “Banda de los Cuatro”. Esto era reproducido en pinturas sobre las paredes en las zonas afectadas, que parecían más un culto idolátrico, que no representaba precisamente el retorno

⁵ La profecía del *pachakuti* representa la esperanza de los pueblos andinos de un mundo diferente, de un orden nuevo, donde ya no exista caos ni injusticias, sino que, por el contrario, reine la paz y la armonía entre los seres.

a un *Tawantinsuyo* renovado ni al Imperio Incaico anterior a la conquista española⁶.

El movimiento surgió en un momento crítico de la historia peruana reciente, después de doce años de gobierno militar (1968-1980), los años de transición hacia una democracia formal y la redefinición de los partidos políticos de izquierda fragmentados, motivada por un nuevo discurso político. Ese discurso era alentado por la retórica y los slogans de las reformas agrarias de corta vida que no podían alcanzar sus objetivos de redefinir los modelos de propiedad de las tierras heredadas del pasado colonial.

A diferencia de los países vecinos, la seguridad nacional de la revolución peruana de las Fuerzas Armadas, ofrecía otro camino hacia la transformación política y social, con una retórica populista que no pudo alcanzar sus metas ambiciosas en su primera fase de 1968 a 1975. En su segunda fase, de 1975 a 1980, bajo la presidencia de Morales Bermúdez, el gobierno militar puso en marcha el proceso de retorno a la democracia, dejando atrás deseos de cambio sustanciales parcialmente logrados que crearon expectativas en los primeros años bajo la presidencia de Juan Velasco Alvarado.

Estas reformas, al tiempo que proporcionaban un nuevo discurso, no daban respuesta a las fisuras estructurales y líneas de división profundamente arraigadas en la vida institucional que favorecían la permanencia de la desigualdad y la exclusión racial y cultural de la gran mayoría de los peruanos que no tenían acceso a los servicios humanos básicos y a la participación en la construcción de una nación unida. La “herida colonial” continuó siendo el mayor obstáculo para las transformaciones a las que las reformas sólo daban respuestas parciales, principalmente la reestructuración radical de los modelos feudales y coloniales de la posesión de tierras basados en el sistema de haciendas. La reforma agraria se centró mayormente en los estados costeros más grandes y productivos de azúcar y arroz. Mientras tanto, grandes extensiones de haciendas criadoras de ganado en la sierra fueron afectadas parcialmente por la reforma y transformadas en cooperativas del gobierno, lo cual casi no produjo cambios en la

⁶ La palabra *Tawantinsuyo* significa en quechua los cuatro *suyos* o regiones que confluyen en la ciudad del Cusco, capital del imperio incaico.

situación económica de los pequeños propietarios campesinos peruanos, quienes quedaron al margen de las regiones del país más económicamente desarrolladas.

Este desarrollo y las consecuencias de la migración interna son factores clave para entender la explosión en el campo durante los años 80. La aceleración en el movimiento de personas del campo a las ciudades costeras, iniciada en los 50, también contribuyó a una nueva concientización de los habitantes de las villas en los así llamados “pueblos jóvenes”, asentamientos de ocupación ilegales y provisionarios que brotaban en los suburbios de las grandes ciudades como Lima y Arequipa, aunque también en áreas urbanas más pequeñas. Las invasiones para ocupar grandes extensiones de terreno desértico propiciaron la creación de organizaciones comunitarias en las que eventualmente aquellos que antes no existían se unían en un movimiento social dinámico, pero a menudo fragmentado, con el fin de presentar los reclamos de las masas de peruanos privadas de sus derechos que buscaban una mejor forma de vida con acceso a los servicios humanos básicos de luz, agua potable y educación, que por tanto tiempo se les había negado. En este contexto de innumerables transformaciones, la Iglesia Católica peruana experimentó una renovación significativa después del Concilio Vaticano Segundo (1962-65). Un número de factores y variables le dieron un curso más modernista que reflejara el proceso de renovación constante y sostenida de la Iglesia latinoamericana, ejemplificado por las Conferencias Generales del Episcopado, celebradas en Medellín, Colombia en 1968, seguidas once años después por la conferencia de Puebla, en México, en 1979 y en Santo Domingo, República Dominicana, en 1992. Durante los años 50, la Iglesia Católica institucional sufrió grandes cambios para transformarse en una fuerza de cambio social, lo que representó una brusca partida de su rol tradicional y conservador de legitimar el criollismo de las clases sociales dominantes y de las elites más altas que seguían los modelos europeos, a pesar de sus antecedentes indígenas.

El fuerte liderazgo pastoral ejercido por un grupo de obispos influenciados por el espíritu del Concilio Vaticano II y combinado con un movimiento misionero pujante proveniente de los Estados Unidos y Europa, encontró inspiración en el surgimiento de la Teología de Liberación a finales de los años 60 en el contexto social de migración interna y el crecimiento de las ciudades costeras. Muchos movimien-

tos de la Iglesia que crecieron sobre la base del compromiso con los principios y las metodologías de la Acción Católica y la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia presentes en las encíclicas sociales papales que datan de la última parte del Siglo XIX, prosperaron en algunas áreas entre las elites progresistas.

El vínculo real y simbólico entre el contexto global social y político y el surgimiento de una Iglesia activista se puede remontar al terremoto devastador que tuvo lugar en mayo de 1970 y que tuvo su epicentro en el departamento de Ancash, en la región norte central del país y que diezmó la ciudad costera de Chimbote. La confluencia de fuerzas sociales en y fuera de esta ciudad en los 60 se convirtió en emblema de los grandes cambios que ocurrían en el país: migración interna, industrialización a menor escala en la producción pesquera y de acero y surgimiento de una iglesia fuerte y renovada, con un gran ingreso y presencia de grupos misioneros estadounidenses que hacían realidad el espíritu del Concilio Vaticano II.

De manera significativa, fue en Chimbote en julio de 1968, que el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez acuñó por primera vez el término de una Teología de Liberación, en presencia de los misioneros extranjeros y agentes pastorales de la Iglesia provenientes de dentro y fuera del Perú. Según la memoria de conocidos sacerdotes como el fraile dominico Enrique Camacho y el padre de Maryknoll Guillermo McIntire, una presencia notable en las charlas fue la del novelista peruano José María Arguedas, el escritor que relató con mayor exactitud, y desde una perspectiva indígena, los cambios sociales y culturales que se extendieron en todo el Perú. En esta tarea lo asistió su conocimiento de primera mano de los procesos sociales y políticos en marcha en el país durante ese año central de 1968. Chimbote, más que cualquier otra ciudad, representaba un estudio en microcosmo de los cambios que atravesaba el país, que fue capturado de manera admirable en el título de una de las novelas de Arguedas, “Todas las sangres”.

2. Presencia de una Iglesia renovada basada en una cultura de solidaridad antes y después del Concilio Vaticano II

Con el paso del tiempo, tanto a nivel nacional como regional, la Iglesia fue desarrollando diversas aplicaciones de su Doctrina Social

en los diferentes ámbitos pastorales y públicos en los que se encontraba presente, inspirada en el Concilio Vaticano II, con el espíritu de colegialidad y el impulso misionero de un Evangelio inculturado dentro de la matriz cultural andina y con una perspectiva universal

Los cambios y etapas en el enfoque misionero de Maryknoll respecto al desarrollo humano durante, los años 1940 y 1950, sentaron las bases de una presencia original de la Iglesia en el área, que marcó la diferencia entre el antes y el después del Concilio, alentados también por la renovación de la Iglesia latinoamericana y peruana impulsada por la Conferencia de Medellín y las que siguieron más adelante. Los programas innovadores de formación de laicos y el empoderamiento a través de proyectos de desarrollo humano y comunicaciones sociales (especialmente radio) previeron un rol protagónico para los agentes de cambio social indígenas, además de mantener conectadas a las comunidades aisladas.

El compromiso con el proyecto de inculturación se vio fortalecido mediante la fundación del IPA en 1969, que aportó novedosos proyectos de investigación sobre las culturas andinas, así como también programas de formación para agentes pastorales, que se impartían a través de cursos, talleres y publicaciones tales como la revista *All-panchis*. Estas acciones contribuyeron a un “descubrimiento del alma indígena” de las poblaciones quechua y aymara de la región. El IPA jugó un papel importantísimo en la producción documental que cubre casi 40 años de renovación eclesial en los Andes del Sur.

El IPA tuvo un rol clave en convocar a la reflexión y al análisis formal e informal de la realidad local y nacional. Aglutinó una gran red de grupos eclesiales, de la sociedad civil y organizaciones políticas. A la luz del espíritu del Concilio Vaticano II y de la renovación de la Iglesia Latinoamericana, impulsó corrientes de reflexión teológica basadas en la Teología de la Liberación y en expresiones teológicas indígenas, provenientes de un largo proceso de inculturación, realizado con la colaboración de la presencia misionera de la Iglesia entre los pueblos quechua y aymara de la región surandino. La observación comunitaria combinada con la aplicación de una investigación antropológica pionera produjo un depósito de información para documentar la experiencia de comunidades misioneras y líderes eclesiales visionarios.

Durante el período de la guerra interna desatada por Sendero Luminoso, hubo diversas manifestaciones de repudio a las acciones de los grupos armados. Entre ellas podemos mencionar las “Marchas por la Vida y por la Paz”; una serie de comunicados públicos y cartas abiertas como respuesta a los ataques directos en contra de la Iglesia y de las personas que trabajaban en sus equipos pastorales y sociales y concentraciones masivas en las plazas públicas. Además, eventos tradicionales tales como la celebración de un Congreso Eucarístico del Sur Andino en 1987, bajo el lema “Sembrar la vida, cosechar la paz”, se transformaron en manifestaciones multitudinarias para reafirmar la oposición de la Iglesia a la propagación de la violencia.

En 1989 se realizó la I Semana Social del Sur Andino, en la que participó como invitado especial el Cardenal Roger Etcheagaray, Prefecto del Pontificio Consejo para la Paz y la Justicia. Su presencia le dio al evento una gran relevancia, así como también la oportunidad de compartir el compromiso de la Iglesia y de reflexionarlo a la luz de los principios del Pensamiento Social Católico, en el contexto de alteración provocado por la violencia política, ante la que se desplegaban esfuerzos por fortalecer una práctica solidaria mediante la construcción de un capital social y de redes. En un momento tan crítico, al convocar a tal reunión, la Iglesia corrió el riesgo de enfrentar peligros incalculables. Sin embargo, la presencia de alguien con la talla del Cardenal Etcheagaray ofreció la posibilidad de que se presentaran grandes oportunidades de fortalecer el apoyo internacional.

Las redes de solidaridad internacionales establecidas por grupos misioneros de Estados Unidos tales como *Maryknoll* y grupos europeos conectados a *Adveniat* y *Misereor* en Alemania, así como también agencias de financiación similares en Holanda, Austria, Suiza, Italia, Gran Bretaña e Irlanda, no sólo proporcionaron ayuda económica, sino también apoyo en la defensa de los derechos humanos. Las respuestas nacionales e internacionales a los desastres naturales —sequías e inundaciones entre 1983 y 1985— dieron también lugar a la ayuda y solidaridad financieras directas hacia las comunidades campesinas afectadas en toda la región surandina, concentradas sobre todo en el departamento de Puno y Cusco, zonas de extrema pobreza.

La renovada Iglesia surandina, efectivamente, comenzó a hacer realidad un modelo de creación de conexiones con un amplio número

de diversas redes sociales. Hubo una mayor concientización respecto de los derechos humanos y del derecho de las personas a organizarse en federaciones campesinas independientes para presentar sus reclamos. Surgió así una generación de nuevos actores sociales que propiciaba la consolidación de una fuerte alternativa de cambio social no violenta, centrada en un viejo reclamo de reestructuración de las tierras (Judd Zanon, Esteban M.M., 2015).

Tal como intenté señalar en un artículo publicado en la revista *All-panchis* a fines de los años 90, el papel testigo de la Iglesia revivió la idea seminal de un destacado intelectual de Puno del siglo pasado, uno de los líderes del movimiento *Urkupata* -movimiento de pensadores, artistas y activistas políticos y sociales- quién, en las décadas del 20 y del 30, concibió un tipo diferente de sociedad para esta remota región desconectada y retrasada. Fue un destacado geógrafo y más tarde un senador por Puno, Emilio Romero. Su figura fue imponente en la recreación del papel tan largamente olvidado que debía tener Puno en el surgimiento de un nuevo Perú (Judd Zanon, Esteban M.M., 1999).

Romero consideraba que el mayor problema de Puno estaba relacionado con “la distancia y no solo la distancia física sino la distancia entre los pueblos como un factor humano”, y esto constituía una de las causas del subdesarrollo crónico. Más que ninguna otra institución, la Iglesia de los últimos 50 años ha salvado las brechas históricas que dividieron a los pueblos y a las que Romero hizo referencia en sus escritos. Esas distancias abrumadoras entre los pobladores quechuas y aymaras y la elite de propietarios de esta formidable geografía humana, social y física, constituyen la raíz de la violencia política. Salvar las brechas y fracturas que separan a los pueblos para alcanzar la tan esperada reconciliación social es, aún hoy, un objetivo apremiante.

3. El año decisivo: 1986

Las muertes repentinas de dos destacados obispos con abierta mentalidad pastoral a comienzos de 1986 —Julio González y Albert Koenigsknecht— fue la introducción a un año de sucesos de cambios en la vida de la región, que tuvieron consecuencias de largo alcance y que contribuyeron a definir más claramente el papel profético de la Iglesia en este año, que fue decisivo en relación con la violencia

política en la región. Sus trágicas muertes, separadas por el deceso en accidentes similares de los prelados Monseñor Luis Dalle de Ayaviri y Monseñor Luis Vallejo, arzobispo del Cusco, ocurridas dos años antes, convocaron a la población a llorar sus pérdidas y le dieron la oportunidad de expresar el dolor públicamente. Al mismo tiempo, validaron la importancia de la experiencia de la Iglesia surandina colegiada que se había identificado tan de cerca con la gente, su cultura y el compromiso de defender su lucha en pos de dignidad y justicia.

El apoyo de la Iglesia a las invasiones de tierras y sus intervenciones en nombre de los reclamos de los campesinos ante el gobierno de Alan García, del partido de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) a mediados de los 80, motivó la elaboración del documento episcopal “La tierra: don de Dios, derecho del pueblo”, y definió aún más la aplicación del principio de solidaridad del Pensamiento Social de la Iglesia a la situación de creciente violencia política y a las acciones de Sendero Luminoso en la región. Durante la década precedente, hubo una serie de pronunciamientos y documentos proféticos de la iglesia surandina, que testifican su identificación con la causa de concientización respecto al sufrimiento y a la opresión que vivieron los pueblos de los Andes durante largos siglos. Estos documentos son fruto de consultas realizadas a la población, lo cual indica un profundo respeto de la jerarquía eclesiástica al magisterio popular, fruto del *sensus fidelium* o sentido de la fe que poseen todos fieles cristianos. Al mismo tiempo, reflejan un proceso prolongado de lectura de los “signos de los tiempos”, reclamado por el Concilio Vaticano II y aplicado de manera singular a la realidad de la región del surandina⁷.

⁷ La constitución pastoral *Gaudium et Spes*, en efecto, expresa: “El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas” (GS 11).

4. La respuesta teológica: El papel de Gustavo Gutiérrez, “Puno quiere la paz” y “Aún estamos a tiempo”

Esta situación tuvo también una respuesta teológica, en cuya elaboración Gustavo Gutiérrez jugó un papel preponderante. Su actuación durante este período no se puede subestimar, especialmente durante el año decisivo en el que la violencia se intensificó en todas las regiones del país. Durante los primeros años de la década de 1980, Gutiérrez publicó dos libros de corte espiritual: “Beber en su propio pozo” (1983) y un tratado sobre el significado del libro de Job en el Antiguo Testamento, titulado “Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente” (1985). Al mismo tiempo, un creciente número de trabajos teológicos le merecieron reconocimiento internacional a pesar de la supervisión constante de las autoridades eclesiásticas dentro y fuera del Perú.

En junio de ese año, después de la matanza masiva de prisioneros en la cárcel de la isla El Frontón, frente a la costa de Lima, Gutiérrez escribió una columna personal en el periódico progresista peruano La República, titulada “Aún estamos a tiempo”. En ella supo interpretar el ánimo apesadumbrado y oscuro de la población durante el período en el que la violencia alcanzó su punto máximo. Su mensaje central fue que aún había tiempo para revertir la espiral de violencia que azotaba todo el país, así como también las injusticias estructurales incrustadas en las instituciones políticas del Estado. Los escritos y testimonios de Gutiérrez y las novelas de Mario Vargas Llosa, quien más tarde llegaría a ser Premio Nobel de Literatura, elevaron el perfil del Perú a nivel mundial.

Durante la década de los 80, Gustavo Gutiérrez visitó con frecuencia Cusco y Puno en la región del Sur Andino con el fin de realizar presentaciones en reuniones teológicas anuales y eventos organizados por la Iglesia. Sus reflexiones se entretrejían con la estructura del discurso de respuesta de la Iglesia y sus agentes pastorales a la violencia perpetrada por Sendero Luminoso en marzo de 1985. Al año siguiente habló en Puno durante el seminario “Puno quiere la paz”, convocado por la Iglesia y por el Comité de Defensa de los Derechos Humanos de Puno (CODDEH Puno), durante los días 21-23 de agosto de 1986 (Jara, 2006, pág. 496). La respuesta a la convocatoria fue masiva y el evento proporcionó las bases teológicas para la posición de la Iglesia.

Ese mismo año de 1986, Gustavo fue orador invitado por la GTU a Berkeley para dar una conferencia sobre la situación del Perú, donde estuvieron presentes grupos extremistas abiertamente favorables a Sendero Luminoso, quienes intentaron hacerle firmar un documento de apoyo por aquellos asesinados en la masacre de la prisión El Frontón unas pocas semanas antes en Lima⁸.

Mientras que los líderes de la Iglesia apoyaban los justos reclamos de la gente por la redistribución de las tierras a través de sus organizaciones, la postura eclesial a favor de acciones no violentas chocaba con el mensaje del grupo terrorista maoísta Sendero Luminoso. Las federaciones campesinas formadas en las comunidades rurales y las actividades organizacionales de los partidos políticos de izquierda, principalmente el Partido Unificado Mariateguista (PUM), tuvieron un rol influyente de liderazgo.

Instituciones de la Iglesia, tales como el Instituto de Educación Rural (IER) en Ayaviri y la radio Onda Azul, en Puno tuvieron un rol muy activo cuando la crisis de violencia se propagó fuera de control. De todos los partidos políticos activos en la región, el PUM fue, por mucho, el que ejerció un dominio generalizado como actor principal en las luchas por la tierra que entraron en conflicto con las estrategias de las columnas armadas que adherían a la ideología violenta de Sendero Luminoso.

No menos significativas fueron las redes informales que funcionaron eficazmente para mantener abiertos canales de comunicación, tales como visitas frecuentes a equipos pastorales en áreas aisladas, conexiones de radio *Ham*, en tiempos en los que el servicio telefónico no existía o era rudimentario, y reuniones en las diferentes jurisdicciones de la Iglesia. Aunque la Arquidiócesis de Cusco dejó de ser un miembro oficial de la Iglesia regional surandina, los agentes pastorales y las organizaciones de desarrollo humano muy cercanas a la Diócesis de Puno y las prelaturas de Sicuani, Ayaviri y Juli, ingresaron activamente en estas redes de solidaridad, a pesar de la oposición abierta del arzobispo de Cusco, Alcides Mendoza, y la indiferencia o

⁸ El relato de este hecho viene de mi propio recuerdo personal por haber estado presente en aquel tiempo (agosto de 1986) en la presentación del Padre Gutierrez en Berkeley, California.

los temores de los sacerdotes nativos más tradicionales de las parroquias de las áreas rurales.

Las respuestas de la Iglesia y la sociedad civil a los ataques de Sendero a los IERs de Juli, en 1981 y de Ayaviri, en 1989, consistió en la convocatoria a sendas marchas de rechazo, que simbolizaron una actitud solidaria ante la violencia y, además, destacaron la gran capacidad de la Iglesia para convocar a grandes sectores de las sociedades andinas a realizar un esfuerzo común por repudiar la violencia en defensa de la vida. Este poder de convocatoria fue posible gracias a la existencia de redes de capital social nutridas a través de acciones de solidaridad desarrolladas durante muchos años. En ambas marchas, se podía apreciar los fuertes lazos de respeto e identificación recíprocos entre la gente y las instituciones de la Iglesia comprometidas en la defensa de la vida ante las amenazas provenientes de grupos terroristas como Sendero Luminoso.

Desde la perspectiva de la lucha armada, que se desató en todo el campo, la actividad más intensa del PCP-SL alcanzó su pico máximo durante el año 1985, antes de que los grupos subversivos desplazaran su atención a un área geográfica del campo más extenso, incluyendo acciones en las ciudades y principalmente en la zona del Sur Andino.

5. Una comisión de la verdad “antes de que sea tarde”: Las Vicarías de la Solidaridad

El establecimiento de una coordinación de Vicarías de la Solidaridad en cada jurisdicción de la Iglesia —Ayaviri, Puno, Sicuani, Juli— facilitó el trabajo conjunto con agentes de cambio en la sociedad civil. Entre ellos cabe mencionar a grupos de derechos humanos, partidos políticos, organizaciones de campesinos, intelectuales locales, nacionales e internacionales. La finalidad de esta iniciativa era formar una red social que trabajara de manera concertada para alcanzar un alto nivel de acciones tendientes a la construcción de una cultura de solidaridad. Las estaciones de radio locales, como Onda Azul en Puno, complementaron la defensa de los derechos humanos y servicios de formación ofrecidos por las vicarías con el fin de alcanzar y conectar las comunidades más aisladas y extensas en la región mientras se intensificaba el nivel de violencia (Jara, 2006, págs. 506. 534-535).

Describir en detalle de qué manera funcionaron las Vicarías de la Solidaridad como enlaces vitales con las organizaciones y grupos de derechos humanos en las redes sociales más amplias durante y con posterioridad a los períodos de violencia política no resulta fácil por la enorme tarea que desempeñaron. Entre los numerosos servicios provistos por las vicarías se pueden mencionar la educación y formación en derechos humanos, la asistencia legal, el acompañamiento a familias en la recuperación de fosas comunes, intervenciones con la policía y agencias gubernamentales, establecimiento de redes creativas de comunicación, visitas a comunidades remotas donde los agentes pastorales se encontraban en riesgo y conexiones nacionales e internacionales. Un servicio no menor lo constituyó la cuidadosa documentación sobre violación de derechos atribuida a los movimientos terroristas, a las Fuerzas Armadas o a los funcionarios gubernamentales sin distinción.

La historia del activismo político y el discernimiento, gracias al análisis frecuente de sociólogos, científicos sociales progresistas y analistas políticos de muchas de las universidades y centros de estudios peruanos, contribuyeron al rechazo, por parte de la Iglesia, de la violencia perpetrada por SL, que no reflejaba el modelo cultural andino y la visión del mundo marcados por un sentido y una práctica de religiosidad y una ritualidad profundas. Los líderes de la Iglesia surandina y los agentes pastorales tenían conocimiento y experticia sobre la realidad social, cultural y política de la región y del país. Sin embargo, una historia de encuentros cara a cara le dio a esta conexión institucional mayor fortaleza y poder duradero para contrarrestar la embestida de los retóricos maoístas de la violencia política. Los miedos provocados por los ataques y ejecuciones masivas por parte de los grupos terroristas despertaron en la gente mitos que datan de la época de la colonia y provenientes de forasteros, tales como los *pistacos* o *kharisiris*, personajes equivalentes a los vampiros⁹.

La lucha por una reestructuración justa de la tierra, de los modelos establecidos por la Reforma Agraria, de las cooperativas gubernamen-

⁹ Los *kharisiris* y los *pishtacos* eran personajes míticos, supuestamente de procedencia extranjera, que sorprendían a la gente indígena, la dormían y extraían su grasa con el fin de elaborar velas. Esta operación podía desencadenar la muerte de las víctimas.

tales, propiedad del Estado y operadas por éste, y el apoyo de la Iglesia a estos reclamos, fijaron el escenario para una confrontación. La movilización de las comunidades y las federaciones se fusionaron en un movimiento de mayor escala que trajo como resultado invasiones planeadas de las tierras ocupadas por cooperativas. Este compromiso acentuó la comprensión de la Iglesia respecto del potencial conflicto y el crecimiento exponencial a la amenaza de violencia, debido a la presencia de las columnas armadas de SL en toda la región surandina.

En los últimos meses de 1985 y comienzos de 1986, se llegó a un punto máximo, simbolizado por la publicación de un documento fundamental de la Iglesia, titulado “La tierra: don de Dios, derecho del pueblo” que cambió radicalmente la narrativa de los conflictos sociales y políticos en la región surandina¹⁰.

Los documentos de la Iglesia durante los años 70, 80 y 90 dieron voz a los reclamos por la justicia social que llevaron a la defensa de los derechos humanos. La Semana Pastoral de la Prelatura de Juli, celebrada en agosto de 1979, por ejemplo, mostró el alto nivel de análisis social basado en la reflexión teológica de la realidad local y nacional del Surandino. El evento tuvo lugar en la localidad de Chucuito, cerca de la ciudad de Puno y convocó a más de ochenta agentes pastorales. Las conclusiones de estos trabajos proporcionaron a la Prelatura de Juli un modelo que contribuyó a hacer frente a la violencia que apareció en su territorio dos años más tarde. Lo esencial de la propuesta consistía en el apoyo a las organizaciones campesinas independientes y en la descentralización de las estructuras de la Iglesia, con el fin de permitir a los diferentes equipos pastorales prestar un servicio al movimiento popular emergente en la región durante los años 80, tiempo en que la violencia alcanzó su punto máximo.

Durante los inicios de esta época violenta fue muy importante el asesoramiento de grupos de la Iglesia ubicados en Lima y de algunos científicos sociales, tales como Javier Iguíñez y Rolando Ames, vinculados al Instituto Bartolomé de Las Casas (IBC). Estos grupos y perso-

¹⁰ El texto puede consultarse en la recopilación de documentos realizada por Andrés Gallego y publicada conjuntamente por el IPA y el Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), en el año 1994. La misma lleva como título “La Señal de cada Momento”, págs. 221-243.

nas visitaban con frecuencia el Sur Andino para consultar y dialogar con los agentes pastorales y los obispos. Del mismo modo, cuando los miembros de la Iglesia surandina viajaban a Lima, contaban con la disponibilidad de estos estudiosos para conversar y discernir tomando en cuenta sus análisis de la coyuntura de un país siempre cambiante, que incluía la configuración, la confluencia e interacción de las fuerzas sociales y de los actores políticos. Un apoyo relevante fue, del mismo modo, el que se recibió de profesionales pertenecientes a agencias nacionales de la Iglesia, tales como la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), organismo de la Conferencia Episcopal Peruana. Más tarde, muchas de estas personas, vinculadas al sector progresista de la Iglesia se involucraron como miembros de la CVR en los años posteriores a la violencia política¹¹.

6. Resistencia y resiliencia a través del capital simbólico y cultural

Otro factor importante en la resistencia a la violencia durante este tiempo fue la continuidad ininterrumpida del ciclo ritual andino de celebraciones festivas, así como también la creatividad artística de la gente, manifestada a través de iniciativas como las que proponía TAFOS (Talles de Fotografía Social), que mostraron una resiliencia cultural que las personas andinas encontraban en sus tradiciones ancestrales. El complejo conjunto de cuestiones morales planteado por el conflicto armado suscitó una respuesta artística, estéticamente creativa, del rico legado cultural de los pueblos andinos. Mientras que las fuentes del capital social y económico se desconectaban, los pueblos quechua y aymara de la región, recurrieron a esta matriz cultural como una forma importante de resistencia a una cultura de violencia.

La violencia rompe la comunicación y la gente se aísla, pero en el caso del surandino, las celebraciones rituales y las reuniones y asambleas comunitarias prosiguieron de manera ininterrumpida, a pesar de las amenazas y de peligro inminente. De la misma manera, siguiendo el ejemplo de la gente, la Iglesia, a través de instituciones y grupos parroquiales, rara vez o nunca, canceló reuniones, cursos, talleres y

¹¹ Para ampliar esta información, se puede consultar el trabajo de Lupe Jara (2006), citado en la bibliografía.

eventos públicos. Esto constituye un aspecto poco conocido e indocumentado de esta narrativa de solidaridad y de resistencia a la violencia de este período simbolizado por las creaciones de artistas tales como Antonio Huillca y sus pinturas encargadas por el IPA durante este tiempo con motivo del Congreso Eucarístico de 1987 y de la publicación de calendarios anuales durante los años de intensa violencia y represión gubernamental.

Una parte mayormente indocumentada de esta época fue la manera en que los agentes pastorales de la Iglesia acompañaron a la gente de las comunidades durante su vida cotidiana, en los rituales agrarios de siembra y cosecha, organizando festivales que renovaban el espíritu y nutrían su resiliencia para resistir las amenazas y los embates contra la dignidad humana en un clima de miedo. Un ejemplo es el Festival de la papa, realizado en el Pentecostés de 1985 para celebrar la recuperación de la producción agrícola después de la devastación producida por la sequía y las inundaciones ocurridas a mediados de los años 80.

A pesar afirmaciones que lo niegan, SL nunca pudo penetrar o debilitar la estructura cultural, fuertemente entretrejida, de la cosmovisión andina, ni su mirada universal, ni la solidaridad comunal de las comunidades indígenas quechua y aymara. Esta resistencia cultural, reconocida por los líderes y agentes pastorales de la Iglesia y misioneros nativos del Perú o nacidos en el exterior, se aglutinaron en momentos críticos de la lucha por recuperar los reclamos de las tierras ancestrales.

7. *¿Quo vadis? ¿A dónde vas? Post scriptum a un trauma nacional*

La captura de Abimael Guzmán y su encarcelamiento junto con su grupo de líderes y seguidores no significó el fin del trauma de la saga de SL. Grupos armados de esta organización terrorista continuaron operando en las áreas tropicales del Perú durante muchos años, asistidos e instigados por las redes de traficantes de drogas en el Alto Valle del Huallaga y de las áreas vecinas. Muchos líderes del movimiento terrorista fueron encarcelados en prisiones recientemente construidas en todo el país, tales como el centro *Yanamayo* en la ciudad altoandina de Puno. Allí, a más de 13.000 pies de altura, se encontraban líderes de la talla de Osmañ Morote, considerado el segundo coman-

dante después de Guzmán, y Edmundo Cox, junto con otros conocidos miembros del movimiento. Allí, también estaban encarcelados algunos integrantes de las guerrillas del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA), en secciones separadas de la prisión. Entre ellos mencionamos a la ciudadana estadounidense Lori Berenson. Cabe señalar que más de la mitad de la población de presos en este centro, eran personas falsamente acusadas de terrorismo, esperando el largo proceso de pronunciamiento de sentencia del sistema judicial, junto con jóvenes inocentes comprometidos u obligados a unirse al movimiento mediante el reclutamiento forzado.

El equipo pastoral dedicado al apostolado carcelario en la prisión de *Yanamayo*, con el cual colaboré entre los años 1997-1998, fue testigo del prolongado y doloroso proceso que debieron atravesar las familias y comunidades.

La experiencia de encontrarse cara a cara con estas personas, protagonistas del conflicto armado interno, así como también con gente joven inocente, injustamente acusada de terrorismo, ayudó a comprender que la reconciliación social tan deseada se iba a convertir en un enorme reto. Muchos miembros de la Iglesia lo aceptaron con coraje, conscientes de los riesgos que corrían. Marcos Degen, Trinidad Carlos y Luz Herquinio, entre otros, despertaron sospechas de que la Iglesia tenía simpatía y era cómplice de los grupos terroristas. Tales acusaciones resultaron falsas, pero eran parte del riesgo asumido por defender la vida humana.

En 2004 habían transcurrido diez años desde la conformación de la CVR con el objetivo de llevar a cabo investigaciones sobre las causas y consecuencias del conflicto. El país se encontraba tan desgastado y traumatizado por los doce años de violencia continua que sólo unos pocos estaban dispuestos realizar estas investigaciones en el futuro inmediato. Sin embargo, una vez que se iniciaron, la CVR obtuvo un gran apoyo e impulso y sus resultados hicieron ver la necesidad de curar las heridas dejadas por ese período prolongado en cada sector de la vida nacional. De la misma manera, el número final de víctimas sorprendió, incluso a los observadores más cercanos, y a las organizaciones internacionales de derechos humanos, pues ponían en evidencia la profundidad de la destrucción y la gran tarea de reconstruir el espíritu y la cultura de reconciliación nacional.

La novela de Efraín Morote Best (1988), padre de Osmán y rector de la Universidad Estatal de Ayacucho, titulada “Aldeas sumergidas”, captó irónicamente la esencia solidaria de la Iglesia surandina, íntimamente involucrada e inserta en la vida de esos “pueblos olvidados y sumergidos”. El hecho de que sus líderes y agentes pastorales retomaran la lucha por los derechos humanos y la causa de la dignidad de los pobres en esas remotas áreas constituye un acto singular de heroísmo.

El rol activista de la Iglesia surandina no fue valorado ni apreciado por los sectores y elites conservadores de la jerarquía eclesiástica peruana. La curia vaticana del Papa Juan Pablo II, quien gobernaba en ese momento, destruyó la naturaleza colaborativa y colegiada de la Iglesia en la región, mediante el nombramiento de nuevos obispos con una visión contraria a la orientación pastoral inculturada y solidaria, construida y sostenida durante casi cuarenta años. El nombramiento de un nuevo obispo para Puno en 1998 para reemplazar a Monseñor Jesús Calderón fue sólo un signo entre muchos de la disminución del rol social y el alto perfil activista de este último. Su sucesor, Monseñor Jorge Carrión, no contaba con una experiencia similar durante los años de violencia política e hizo poco para continuar con el liderazgo profético de su antecesor y de sus colegas comprometidos con la justicia social y la aplicación de la Doctrina Social Católica. Más adelante, los nuevos preladados designados para Juli, Ayaviri y Sicuani introdujeron una visión episcopal nueva y marcadamente diferente. Se alejaron claramente del Concilio Vaticano II y del espíritu progresista identificado con la teología de liberación y la defensa de los derechos humanos.

Los nuevos preladados estaban formados en el espíritu de nuevos movimientos rígidos y conservadores, tales como el *Opus Dei* y el *Soladitium Christianae Vitae*, institución de origen peruano. La nueva jerarquía eclesiástica se esforzó por cambiar radicalmente las estructuras pastorales, haciéndolas más verticales y menos participativas. En la primera década del siglo XXI, el IPA quedó totalmente transformado, sus publicaciones y cursos cambiaron de orientación y perdió el papel de animación que lo había caracterizado desde que fue fundado. Sin embargo, la memoria del espíritu de reforma del Concilio Vaticano II, y de todo el proceso de recepción llevado a cabo por la Iglesia del Perú y de la región, permaneció intacto en los laicos y laicas, quienes se organizaron en el Instituto Surandino de Investigación y Acción Social (ISAIAS), con el objetivo de recrear y mantener vivo

el espíritu que caracterizó al IPA y a la Iglesia surandina durante la segunda mitad del siglo XX.

La segunda Semana Social del Sur Andino tuvo lugar en Puno en 1999. En ella se intentó replantear el valorado rol social de la Iglesia, aunque sin el apremio ni el impacto que tuvo la anterior, realizada en 1989, cuyo espíritu todavía se mantenía vivo gracias a las fuertes conexiones de las redes sociales. Mientras tanto, las vicarías de las solidaridades concentraron su atención, de una manera mucho más efectiva, en la defensa de la vida a través de la educación y la formación en derechos humanos, acompañando con asistencia legal las áreas más remotas del Sur Andino. Al mismo tiempo, hubo un tipo de consolidación de esas redes a través del uso de la radio y otros medios de comunicación social. Hay que decir que el influjo de los nuevos líderes conservadores de la Iglesia, no lograron disminuir la credibilidad ni la memoria histórica de una Iglesia solidaria que siempre había sido firme defensora de una constelación de temas relacionados con la vida. Esta red en movimiento fue capaz de pivotar otros temas relacionados con la vida y la protección del medio ambiente amenazado por la incursión de compañías mineras que extraían los recursos minerales de la región, sorteando para ello las reglamentaciones ambientales y el acceso de las comunidades al agua y a los espacios sagrados.

Diferentes organizaciones de la sociedad civil otorgaron reconocimientos y honores a los preladados de la Iglesia surandina con el fin de contrarrestar el rechazo eclesiástico. Las distinciones honoríficas se volvieron moneda corriente. Las recibieron Francisco D'Alteroche y Albano Quinn, quienes se habían desempeñado como preladados de Ayaviri y Sicuani respectivamente. La distinción. El homenaje concedido al Obispo de Puno Jesús Calderón se cristalizó en forma de una oferta que formalizó la presencia de la Iglesia en el mundo académico de la Universidad Estatal.

Largamente conocida como un refugio de políticos radicales de izquierda y de fuertes simpatizantes de SL, la Universidad Nacional del Altiplano, de la misma manera que otras universidades provinciales ubicadas en las periferias del país, no parecía ser el lugar ideal para desarrollar una presencia ministerial durante los años posteriores a la violencia política. Sin embargo, profesores y administradores de la comunidad universitaria recibieron con beneplácito la firma de

un acuerdo con la Diócesis de Puno en 1997, en el que se establecía una oficina dedicada al ministerio pastoral en campus. Durante los años precedentes y en el punto máximo de la violencia, el Obispo dominico, Jesús Calderón, ganó la admiración de todos los sectores sociales de Puno por su fuerte defensa de los derechos humanos y por su liderazgo en todo el departamento. Al construir la confianza con todos los sectores de Puno, el Obispo Calderón dejó en la memoria la imagen de una iglesia solidaria con la gente, capaz de comenzar un largo camino de transformación en las relaciones, sin importar cuanta división o fragmentación hubiera habido.

Anteriormente, las relaciones entre la Universidad y la Iglesia fueron prácticamente inexistentes. Los vínculos estaban definidos por la desconfianza mutua y contactos esporádicos. Pero los signos de acercamiento fueron bienvenidos de parte de ambos lados y se los veía como un indicador de reconciliación social. Se abrió así la posibilidad de construir un entorno de diálogo con la Universidad y de buscar oportunidades para que alumnos y docentes participen en una Iglesia comprometida con el desarrollo humano integral y la proyección intercultural hacia las comunidades campesinas andinas de la región. En los años subsiguientes, esa relación ha destruido muchas de las antiguas barreras de sospecha, así como también ha abierto posibilidades para una sociedad renovada y centrada en objetivos comunes.

El acercamiento entre la Iglesia y la Universidad no ha sido quizás reconocido como una iniciativa mayor, sin embargo, tanto miembros de la Iglesia como funcionarios universitarios han valorado su importancia para la construcción de un clima de cooperación que conduzca a la sanación de las heridas que separan la sociedad civil y la Iglesia. En retrospectiva, este hecho puede ser visto como una oportunidad para responder al desafío establecido muchos años antes por la visión del intelectual puneño, Emilio Romero, quien tan elocuentemente observó que el mayor problema de la integración de Puno al proceso de construcción de la Nación peruana era la superación, no sólo de las distancias entre la gente, sino también de la historia de separaciones entre los pueblos y culturas de una región tan dominada por la brecha instaurada en el período colonial, y prolongada durante varios siglos hasta el presente.

Agradecimiento final

Para concluir, manifiesto mi agradecimiento al pueblo peruano por los lazos de solidaridad que nacieron durante los tiempos de desastres naturales y de violencia política. Esta difícil situación produjo un escenario extraordinario de fidelidad en el compromiso por hacer realidad el Evangelio a partir de una opción fundamental por los más pobres entre los pobres. Manifesté esta gratitud en nombre de la Sociedad Misionera de Maryknoll en una carta abierta que fue publicada en el año 2011 en el diario de Lima *La República*.

Referencias Bibliográficas

- Concilio Vaticano II. (7 de diciembre de 1967). Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Sobre la Iglesia en el mundo actual. En *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (págs. 260-411). Madrid: BAC. Obtenido de http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Gallego, A. (. (1994). *La señal de cada momento. Documentos de los obispos del Sur Andino (1969-1994)*. Cusco; Lima: Instituto de Pastoral Andina (IPA); Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).
- Gutiérrez, G. (1983). *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: CEP.
- Gutiérrez, G. (1985). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas y CEP.
- Jara, L. (2006). Una Iglesia que responde a los signos de los tiempos. En C. Tovar, *Ser Iglesia en tiempos de violencia* (págs. 397-632). Lima: CEP.
- Judd Zanon, E. (Primer semestre de 1999). Integración andina con integridad. El legado de Emilio Romero y la Iglesia surandina. (F. Grández Moreno, Ed.) *Allpanchis* (53), 179-195.
- Judd Zanon, E. (2015). *De apacheta en apacheta. Testimonio de una vida de fe en el Sur Andino del Perú*. Cochabamba: Verbo Divino.
- Monahan, L. (2017). *A Tale of Love in the Andes*. Munhall: In Extenso Press.
- Morote Best, E. (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: CBC.
- Tovar, C. (2006). *Ser Iglesia en tiempos de violencia*. Lima: CEP; IBC.

La crianza de la vida plena

Desafío a la práctica de la justicia en contextos interculturales

Sofía Chipana Quispe

Vos tenés la bala... yo la palabra. La bala muere al detonarse (...) la palabra vive al replicarse. (Berta Cáceres)¹.

Este compartir surge del sentimiento por el que busqué ser parte del equipo que se convocaba para reflexionar sobre la justicia. Mi adhesión al equipo de reflexión tuvo el empuje de la indignación por el asesinato de Berta Cáceres. Su vida, arrebatada por el crimen organizado de las transnacionales, y de manera particular por el proyecto hidroeléctrico de “Agua Zarca”, que impulsaba la empresa de Desarrollo Energéticos S.A., de la que había recibido amenazas, sin duda en complicidad con el paramilitarismo del Estado de Honduras. Tal como sucede en muchos territorios, donde se criminaliza las luchas de los pueblos ancestrales que cuidan sus tierras y territorios como herencia a preservar, porque no sólo implica la memoria, sino la presencia de las/os ancestros/os, donde habitan las fuerzas vitales que los sostienen como tales.

Si bien hoy en muchos territorios hay una resistencia que supone un *acuerpamiento* de los pueblos y, además, se cuenta con un documento de los Derechos de los Pueblos Indígenas promulgado por la Organización de las Naciones Unidas en el 2007 y con el artículo 169

¹ Berta Isabel Cáceres Flores fue una líder del pueblo indígena *Lenca*, ubicado dentro del territorio de la actual República de Honduras. Nació en 1973 y fue asesinada el 3 de marzo de 2016. Durante su vida se destacó por el activismo medioambiental y por este motivo recibió varios reconocimientos, entre ellos el “Premio ambientalista *Goldman*” en 2015. Fue reconocida de manera póstuma por las Naciones Unidas con el premio “Campeones de la Tierra” en 2016 y por *Greenpeace* con el premio “Artemio Precioso” en 2017 (nota de las editoras).

de la Organización Internacional del Trabajo, no queda garantizada la autodeterminación de los pueblos indígenas, ni las devastaciones ni los avasallamientos de los territorios habitados por ellos. En efecto, aún son constantes, ya sea por parte de empresas provenientes de fuera, como de pobladores de los mismos países vinculados a los gobernantes de turno, quienes, a nombre de supuestas “superioridades”, se atribuyen el “derecho” a expropiar y expulsar a comunidades enteras.

Obviamente, estas expansiones territoriales tienen que ver con un sistema político-económico depredador, al que se denomina “Políticas y Economías extractivistas”, que pone su fuerza en seguir violentando los territorios y a sus habitantes, no sólo humanos, sino también a las comunidades de las/os otras/os vivientes.

Este compartir, pues, recoge esas realidades donde la bala de la supuesta “justicia” cuida el bienestar de unos pocos, detonando en los cuerpos de hombres y mujeres que buscan seguir sosteniendo el equilibrio y armonía en estos territorios, donde la palabra viviente no es asumida como una propuesta que, por lo mismo, anda en los espacios de la memoria para seguir sosteniendo a los pueblos en resistencia.

En ese laberinto de los estamentos de la justicia en las prácticas del día a día, en algunas situaciones concretas, se pone en evidencia las formas en que operan las prácticas de la “justicia”. No se trata de estructuras invisibles, sino de algo muy tangible en las actitudes humanas. Por lo tanto, puede decirse que tienen nombres concretos y también responsables. Sin embargo, las prácticas de la justicia establecida desde un sistema judicial presentan una serie de normas que buscan regular las conductas, pero tienen serios límites, ya que, lejos de su finalidad, promueven que la conciencia se corrompa. Esto nos ayuda a comprender cómo los caminos de la justicia se pervierten en la medida en que siempre benefician a unos y desfavorecen a otros/as.

1. Partiendo de las prácticas cotidianas de la injusticia

Una experiencia, que no había previsto compartir en este escrito, es la muerte de dos hermanos de los territorios andinos, comprometidos en los procesos de Pastoral y Teología Andina, de modo que narraré lo que supuso acompañar a sus familias. Ambos murieron a

causa de un accidente de tránsito², mientras retornaban a sus territorios después de una reunión en Bolivia. Sus partidas repentinas fueron interpretadas de diversas maneras, como cuando buscamos explicar la muerte, misterio que nos cobija y nos deja sin palabras.

Según el peritaje que hicieron las autoridades de tránsito, y por lo que se pudo escuchar de los testigos, el accidente se pudo evitar, pero el conductor del vehículo iba con exceso de velocidad y de peso. Por lo tanto, sí hubo responsabilidad del conductor en la muerte de los tres hermanos, dos que murieron en el momento y un tercero que falleció después de un mes de estar luchando por la vida en cuidados intensivos.

Ha sido y aún sigue siendo un gran peregrinaje, que se tiene que pasar y, sobre todo, experimentar cuando la “justicia” actúa en Bolivia, dando vía libre a quién puede “pagar” y acosando, persiguiendo y encarcelando a quién no puede hacerlo. No hay otra explicación del por qué frente a una negligencia humana, como es el caso del accidente anteriormente mencionado, no se procuró que el dueño del vehículo cumpliera con su compromiso de asumir la obligación de cubrir los gastos de tratamiento del hermano que estuvo hospitalizado. O, por lo menos, exigir al responsable que busque otras vías para hacer posible establecer acuerdos con la familia; pero no, se tuvo que esperar la presión de un abogado para que esta persona se presente ante las instancias de la justicia oficial.

El anterior caso trata de un hombre que evade todo tipo de legalidad y, es más, la persona que lo defiende, una mujer abogada, argumenta su defensa con una retórica que culpabiliza a la familia afectada, sin asumir la irresponsabilidad de su defendido. Además, una jueza no se toma con seriedad su tarea, ya que pospone las audiencias programadas como si todas/os tuviéramos que danzar a su ritmo y esperar su “buena voluntad”. Es más, mostraba cierta preferencia hacia el irresponsable, y lo único que se le ocurría decir de los hermanos que murieron es que ya se “tiene a dos angelitos más en el cielo”.

² El accidente ocurrió la tarde del 24 de abril de 2017, en la comunidad de Guaraya, muy cerca de la frontera de Perú. En el accidente murió Narciso Valencia, mientras que Alejo Choque quedó gravemente herido, y murió un mes después, luego de una larga agonía.

La experiencia anteriormente mencionada refleja cómo opera la justicia oficial. Sin duda, esto la priva de su sentido verdadero, pues deja pasar las irresponsabilidades humanas y permite la impunidad por un precio. Efectivamente, la mayoría de las/os que tienen la “responsabilidad” (o irresponsabilidad) de ejercer las funciones de jueces o fiscales promueven la corrupción.

Las experiencias de vida que acabo de compartir me llevan a pensar en un “pillaje”, realizado por los supuestos operadores de la “justicia”. Se valen de cualquier argumento o justificativo para sacar provecho. En realidad, no les interesa que se haga o no la justicia. Soy consciente de que estoy haciendo una generalización, pero, lamentablemente esa es la situación, por lo menos en Bolivia. Porque no basta realizar cambios en las leyes escritas. Más importante que esto son los principios de vida que cada ser humano cultiva en su ser. Es justamente ahí donde hay un gran vacío. Por lo mismo, las leyes a favor de la vida no sólo no se aplican, sino que se usan mal, como presentaré en otra experiencia, donde podrá verse cómo los derechos de la Madre Tierra y de los/as otras/os habitantes sirven a unos pocos para aprovecharse.

Mientras un hombre evade la responsabilidad de un accidente que pudo haber evitado, cobijándose en las instancias legales corrompidas, una mujer tejedora de mantas o chales de vicuña es detenida de forma irracional por unos policías que “supuestamente” están resguardando la caza ilegal. Al menos, ésta es la interpretación que la mujer inculpada realiza ya que no le dieron mayor razón acerca de su detención. Se trata del testimonio de Marina Apaza³, que con mucho dolor comparte cómo su tía ha sido detenida. Según Marina, su tía vende mantas o chales de una lana muy fina y preciada, como es la de la vicuña.

La vicuña es un precioso ser que está protegido de la caza ilegal, dado que muchas son matadas para obtener su fino pelaje y han entrado en peligro de extinción. Algunas comunidades andinas, en cambio, se dedican a cuidarlas y protegerlas en su vida indómita, ya que es

³ Por la privacidad de la persona que nos ofrece los datos, uso otro nombre. El hecho que narra la joven educadora data de la primera quincena de mayo de 2017.

un ser libre que no se deja domesticar. Los pueblos que cohabitan los territorios altos y fríos junto a ellas, cuando precisan de su lana, las esquilan, realizando ritos de vínculo con el espíritu protector de estos animales y con mucho respeto por sus vidas⁴.

La lana de vicuña que compran las mujeres aymaras en las ciudades para tejer los chales proviene de la caza ilegal. Ellas no se preocupan mucho por saber cuál es su procedencia. Lo mismo sucede con las empresas que trabajan con las pieles de diversas especies. Aunque están al tanto de la violencia con la que se les despoja la piel, su interés mayor es complacer a algunos humanos y generar ganancias.

Cada vez más se incrementa el uso de los chales y otros atuendos de vicuña en las grandes fiestas populares, a pesar de su alto costo. Esta demanda creciente genera mayor ilegalidad pues las comunidades que se dedican a trasquilar la lana de las vicuñas vivas son pocas y el mercado la exige en grandes cantidades. Téngase en cuenta que son animales muy pequeños.

Las leyes que protegen a las vicuñas se prestan también para el abuso y en su nombre se cometen injusticias. Marina relata que su tía recibió la llamada de una mujer que le solicitaba diez mantas. Al no contar con ellas y a fin de no perder la venta, llamó a su hermana, que también se dedica a ese oficio y así logró reunir la cantidad necesaria. La supuesta compradora había pedido a la tía de Marina que le lleve la mercadería a un determinado lugar, pero luego cambió y le dio otra dirección. Ante esto, la señora empezó a sospechar y le pidió a su esposo que la acompañe en su auto. Al llegar, sufrieron una embos-

⁴ Se trata de un ritual comunitario extendido tanto en las regiones de Perú, Bolivia y ahora Ecuador, denominado *Chaku*, o *Chaccu*, realizado cada dos años, que sigue las normas del “manejo comunitario de la vicuña en silvestria”. La *K'illpa*, ritual de trasquilado de las llamas, se inicia con una invocación al “señor” de los animales y una ofrenda. En el *Chaku*, en cambio, el rito consiste en la convocación de la comunidad que forma una gran cadena humana, en los espacios donde las vicuñas se ubican, a fin de llevarlas a los corrales preparados. En las organizaciones de los *Ayllus* de Bolivia, el trasquilado lo hacen las mujeres especialistas. Es posible que ellas no sólo tengan la habilidad de trasquilar, sino también una relación con los cuidadores/as de las vicuñas, ya que, por no ser domesticadas, son mucho más respetadas. Se cuida mucho a las crías y a las hembras, a su vez, las vicuñas que han sido trasquiladas que no tienen aún el nivel del pelo que les corresponde, son soltadas.

cada policial. La supuesta compradora no apareció, le quitaron toda la mercadería y la llevaron presa junto con su esposo. Así quedaron detenidos en una comisaría, lejos del lugar donde viven, sin que les dieran razón alguna acerca de porqué quedaron apresados y sin que hubiera una denuncia formal. Se piensa que la iniciativa provino de la Oficina de Medio Ambiente⁵. Los policías argumentaron que simplemente cumplían órdenes y amenazaron a la pareja diciéndole que tenían una conversación grabada y les pidieron mil dólares a cambio de que no quede ninguna evidencia.

La pareja estuvo detenida hasta que pudieron comunicarse con su familia y contratar los servicios de un abogado. Pero nadie supo dar razón de la causa de la detención. Además, sin ninguna prueba, les pidieron cambiar la versión de lo acontecido y les solicitaron pagar una suma de cinco mil dólares por su libertad.

Los dos casos relatados permiten vislumbrar cómo proceden los supuestos “estamentos de la justicia”. El primero, vinculado al juzgado oficial y, el segundo, a la policía, organismo que tiene el deber de velar por mantener el orden.

2. Más allá de las cárceles: surge la necesidad de otras formas de justicia

En muchos de nuestros países las cárceles están repletas de gente, en las que se ve grandes brechas entre quienes tienen mejores posibilidades y quienes no cuentan con nada para vivir, más que con su capacidad de trabajo. Las prisiones son otro espacio que reflejan a nuestras sociedades tan desiguales, así como también los límites de la justicia. En ellas no se cuida el sentido de la restauración del ser humano. Al contrario, los que entraron por sus fechorías se mantienen con ese mismo comportamiento alimentando con mucho más cinismo sus violencias.

⁵ Es posible que se trate de un operativo de decomiso de la lana que es vendida de manera ilegal, que hace la Policía Forestal y de Medio Ambiente (POFOMA). Aunque en el caso mencionado, no se trata de lana, sino de mantas o chales ya confeccionados, en realidad se trata de una emboscada.

Cuando nos enfrentamos a un sistema hegemónico de justicia, como el que se refleja en los ejemplos antes mencionados, se nos presenta un gran desafío. En efecto,

su base conceptual está basada en que cada juicio es una lucha entre dos (Montesquieu, Locke, Hobbes y Marx) donde no vence el que está en lo justo, sino el más fuerte o el más pícaro, el más astuto. Este sistema se basa en los papeles que no reflejan la realidad en su conjunto, más bien muchas veces distorsionan la realidad. (Bernal Mancilla, 2012, pág. 11).

Es así como las sentencias son postergadas por muchos años, o bien distorsionadas por abogados y funcionarios que reciben sumas altas de dinero por tergiversar los hechos y torcer así la justicia.

Se puede considerar que hay aprendizajes arraigados en la comprensión de la justicia que distan completamente de su sentido. Por ello, en los procesos de descolonización planteados en Bolivia y Ecuador, se realizaron algunos avances sobre el pluralismo jurídico que se deriva de sus constituciones políticas. Boaventura de Sousa Santos, junto a un equipo de investigadores, hizo un acompañamiento a los procesos que se siguieron de los contenidos de las nuevas constituciones políticas y de la pluralidad de pueblos organizados con sus propios modos de comprender y ejercer la justicia. Esto, sin duda, podría haber sido una ofrenda de nuestros territorios hacia la comprensión y ejercicio de la justicia, más allá de nuestras fronteras. Sin embargo, esas propuestas han sido y siguen siendo poco viables, porque implican una serie de desaprendizajes debido a la fuerte internalización de la justicia occidental, que se presenta como la única válida, considerando que los otros modos de ejercer la justicia son “primitivos”. Esta calificación se debe a que, en nuestros contextos, las otras formas de hacer justicia, sobre todo la comunitaria, ha sido confundida con una serie de linchamientos o con el ejercicio de la violencia frente a sospechosos y malhechores, en respuesta a la ausencia de protección de las instancias estatales que no logran resguardar la seguridad de la vida en las ciudades. Sobre todo, en los lugares alejados de los centros urbanos, donde predomina la inseguridad, las juntas vecinales se han visto obligadas a tomar medidas drásticas. Es así como es muy común encontrar paredes en las que se lee: “Ladrón encontrado será quemado vivo”; “Auto sospechoso será quemado”. También se puede observar muñecos colgados como señal de lo que les pasará a los que

roben. Por lo tanto, no se puede limitar la justicia comunitaria sólo a una forma de reaccionar ante la inseguridad en las ciudades que, cómo dijimos anteriormente, responde a la ausencia de las instancias que tienen la labor de cuidar el bienestar ciudadano.

Si bien en las ciudades el sentido de la justicia comunitaria alcanzó otros matices, en los pueblos organizados de manera comunitaria, se cuenta con otras instancias y con diversos modos de enfrentar las discordias o rupturas en las relaciones de la comunidad humana y su relación con las/os otras/os seres. Estas formas de proceder no necesariamente derivan en las cárceles, sino que apelan a otros modos de encarar la responsabilidad humana desde las prácticas ancestrales que recurren a una serie de mecanismos, que no sólo son ejercidas en las instancias de la comunidad, sino también en el ámbito familiar. Por lo que muchos conflictos y actos humanos, son procesados de otra manera, aunque también en estos últimos tiempos han perdido cierta vigencia, ya que las familias prefieren llevar sus conflictos a los estamentos de la justicia oficial, aun sabiendo todo lo que implica ese proceso en desplazamiento, tiempo y dinero.

3. ¿Quién criminaliza a quién?

Como compartía anteriormente, lo que hoy se conoce como justicia ha perdido su sentido, debido al comportamiento de las personas encargadas de ejecutarla, situación muy generalizada en nuestros diversos territorios de *Abya Yala*⁶. Por lo tanto, hay un gran vacío en los ejercicios de la justicia que pueda hacer frente a los actos humanos, que no se limite a los juicios y sentencias, sino que realmente pueda ayudar a la comunidad humana a actuar con responsabilidad y respeto, a fin de mantener el equilibrio y la armonía de la vida, desde un sentido de justicia restaurativa, que cuide la vida de las personas

⁶ Es un término, usado por el pueblo *Kuna* de Panamá, que nombra la territorialidad del continente americano, la cual ha sido tomada por los diferentes pueblos articulados en el movimiento de nacionalidades y pueblos indígenas, en las cumbres continentales. Literalmente significaría, tierra en plena madurez o tierra de sangre vital.

afectadas y que ofrezca la posibilidad de que los infractores se hagan cargo del daño ocasionado.

Tenemos instancias judiciales completamente corrompidas y son ellas las que criminalizan las reivindicaciones y resistencias de los pueblos indígenas. Esta situación no es nueva, ya que a lo largo los más de 500 años de colonialismo ha imperado la injusticia para los pueblos ancestrales de nuestros territorios, que han sido invisibilizados hasta el punto de considerar que no son, no “existen” para muchos estamentos de la justicia, en los que se evidencian fuertes expresiones de racismo que limitan todas las propuestas que buscan restablecer la justicia con los pueblos indígenas, sin aceptar que de las sabidurías ancestrales puede haber otras comprensiones y propuestas.

En esta línea me parece oportuno rescatar las palabras de la Hna. María Josefa Ramírez⁷, coordinadora del Equipo de Pastoral Aborigen de Argentina (ENDEPA), una de las pastorales indígenas muy bien articuladas en los procesos de acompañamiento legal a los pueblos indígenas, por lo que acudí a ella para conocer sus apreciaciones respecto a la justicia en los contextos de los pueblos indígenas.

Según Ramírez, desde el contexto argentino, plantea que:

Argentina recién reconoce la preexistencia “de los Pueblos Indígenas argentinos” en la Constitución Nacional reformada en 1994. Es una contradicción —ya que los reconoce anteriores al nacimiento del Estado Argentino y sin embargo los llama argentinos— pero implica un avance después de más de 100 años de una política constitucional discriminatoria, en la que se incluía hasta su conversión al catolicismo.

A su vez, plantea que, si bien se posibilitó un nuevo relacionamiento del Estado para con los Pueblos Indígenas, en el que pasan a ser sujetos de derechos, sin embargo, en la realidad no hay muchos avances:

Esta nueva visión jurídica no es entendida ni asumida por jueces y abogados. Si bien la Justicia debió abrir su visión “eurocéntrica” e incorporar derechos diferentes a los individuales y con rango superior a éstos, la sociedad no lo ha hecho todavía.

⁷ Citaré las palabras que me facilitó por escrito la Hna. María Josefa Ramírez, en relación con la justicia en los pueblos indígenas de Argentina, desde la experiencia que están viviendo como equipo.

Por otra parte, ni la adhesión a los convenios internacionales, como pasa en muchos Estados, garantiza que los pueblos y comunidades indígenas, sean respetados en sus derechos, como sostiene Ramírez:

en el año 2001 Argentina se adhiere al Convenio 169 de la OIT, esto dio una nueva energía a la posibilidad de defensa de los derechos de los Pueblos Indígenas, pero la realidad es que el Poder Judicial, en general, no lo conoce ni se interesa por conocerlo y luego es necesario forzarlo para que lo aplique.

Por lo tanto, si no son reconocidos en su derecho a la autodeterminación como pueblos, entonces, hay una vulneración constante en su organización y su territorialidad ancestral, a lo que añade Ramírez con preocupación:

En el año 2006 se dicta una ley de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país, conocida como 26.160, con varias prórrogas, que ordena “realizar un relevamiento técnico jurídico catastral del territorio que ocupan tradicionalmente las Comunidades Indígenas del país”. Por ella también se suspenden todos los desalojos de comunidades. Queda pendiente una ley que regularice la situación de los territorios relevados con la entrega de los Títulos de Propiedad Comunitaria de los mismos, pero hasta la fecha no hay voluntad política de concretarlo. El número de Comunidades relevadas es apenas un poco más de la mitad de todas las de país.

Realmente es preocupante la situación que viven muchos pueblos, lo que refleja que estamos muy lejos de reconocer esos otros modos de comprender la justicia, pues ni siquiera lo establecido por la legislación moderna y occidental es completamente asumido por las instituciones estatales, por lo que Ramírez se pregunta,

¿Qué pasa en los estrados judiciales respecto a los derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina? Si bien en apariencia se produjo un cambio en la visión jurídica de sus derechos, la realidad es que todo reclamo territorial de los pueblos supone un impacto inmobiliario y un costo económico. Los jueces —en su mayoría— responden a los intereses de la población no indígena, dilatando los juicios, dictando sentencias contradictorias, haciendo una valoración de las pruebas que no responde a la cultura y a la cosmovisión indígena. La Policía y algunas oficinas públicas no toman las denuncias de los indígenas, los hacen esperar horas sin atenderlos, funcionarios municipales secundan acciones en contra de las comunidades originarias apoyando incluso desalojos violentos.

El estado de vulnerabilidad, no sólo se da en Argentina, sino se trata de una política generaliza, de muchos estados que no reconocen a los pueblos ancestrales u originarios en toda su dignidad, que tiene que ver también con el respeto de sus territorios habitados por los/as otros/as seres⁸, pero desde una cosmovisión antropocéntrica y hegemónica, prima la visión de desprecio a dichas poblaciones, por esas otras formas de ser y estar, como lo menciona Ramírez:

La Justicia de cualquier país democrático responde a lo que la sociedad, mayoritariamente, espera de ella y en Argentina es la invisibilización de los pueblos indígenas y la aplicación de un inmoral y solapado derecho de conquista que sólo es contrarrestado por la permanente e incansable lucha de los pueblos reclamando sus derechos. Pese a la existencia de la ley y los tratados internacionales, los derechos indígenas vienen siendo sistemáticamente violentados por los Estados —nacionales, provinciales y municipales—, configurando una coyuntura que en los últimos años se tradujo en desalojos brutales, persecución, criminalización y asesinato de líderes indígenas.

Lo compartido por la representante de ENDEPA, refleja la realidad de muchos pueblos a lo largo de *Abya Yala*. El artículo 169 de la OIT y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, si bien buscan cuidar los derechos y la autodeterminación de los pueblos indígenas en relación con sus territorios. Sin embargo, muchos estados lo ignoran, incluso aquellos que, a través de sus constituciones políticas, como Ecuador y Bolivia, buscaron ir hacia un “pluralismo emancipador y descolonizador” de la justicia, incumplen con los contenidos de sus propias legislaciones, así como también con los mencionados tratados internacionales, aunque estén inscritos en su legislación.

Cuando Boaventura de Sousa Santo presenta la edición de la investigación sobre “Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia”⁹, trabajo en el que se incluyó también a Ecuador,

⁸ La comunidad para los pueblos indígenas no está compuesta sólo por las personas, sino también por las otras comunidades de vida, como son la de los otros seres vivos, animales, plantas, ríos, lagunas, montañas, cordilleras, pero también por los seres protectores, entre los que se encuentran las ancestras/os.

⁹ Intervención pregrabada de Boaventura de Sousa Santos sobre el libro “Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia” del cual es coeditor, reproducida el pasado 23 de octubre de 2012, en la presentación formal del libro realizada en el Museo Nacional de Etnografía y Folclore de la ciudad de La Paz.

presenta tres límites en la implementación de esta propuesta: el modelo de desarrollo, la cultura política positivista y el racismo; se trata de realidades que están fuertemente enquistadas en nuestras sociedades, como lo mencionaba anteriormente María Josefa Ramírez y como intentaremos desarrollar a continuación.

El primer impedimento en la implementación de los otros modos de comprender la justicia es el modelo de desarrollo económico. Este modelo es parte de las políticas de muchos estados en el *Abya Yala*. Aunque Ecuador y Bolivia, al presentar en sus constituciones el paradigma del Buen Vivir (o el *Sumak Kausay*), que tiene que ver con un sistema integrado del cuidado de la vida, donde la justicia es comprendida como el restablecimiento del equilibrio que genera la armonía de la vida, no han superado el mito del desarrollo ilimitado que tiene que ver con las políticas de desarrollo extractivista transnacional. Se trata, pues, de una contraposición de dos nociones de la vida, como diría De Sousa Santos, “*de la naturaleza-recurso a la naturaleza-madre tierra*. Aquí radica uno de los principales obstáculos para el reconocimiento de la justicia indígena como uno de los pilares del proyecto constitucional” (2012, pág. 27).

El sistema del desarrollo, pues, supone la ocupación de los territorios sin consultas previas, sin respeto por la territorialidad donde habita la memoria de los/as ancestros/as, con la contaminación del agua y de todo el ambiente, la persecución y asesinato de los/as líderes de las comunidades y pueblos, y el desplazamiento de poblaciones enteras hacia las ciudades.

El segundo aspecto al que se refiere De Sousa Santos es la cultura política positivista, que sostiene la idea de un estado, una nación y un derecho, a partir de una cultura monocultural eurocéntrica y hegemónica, en la comprensión del Estado y en las aplicaciones legislativas que no permiten el reconocimiento de los otros saberes y organizaciones de la justicia, sobre todo la indígena, que por lo general es catalogada, según De Sousa Santos,

en el ámbito político-mediático, como justicia salvaje, como justicia bárbara. Obviamente que la justicia indígena en su enorme diversidad no está libre de excesos, como tampoco la justicia ordinaria está libre de excesos, que además son bien conocidos” (pág. 21).

El tercer aspecto mencionado es el racismo, como parte de la herencia colonial que construyó la identidad indígena a partir de la

inferioridad. Esto supuso la negación de todas sus organizaciones y también cierta amenaza a las nociones e intereses establecidos por la hegemonía estatal e institucional de nuestros países, que no reconocen las diferencias por dignidad, sino a partir de una categoría de ley, como lo establece el artículo 7 de la declaración de los Derechos Humanos, que afirma la igualdad de todas las personas ante la ley; aunque ni siquiera se llega a ese reconocimiento. En ese sentido, la justicia ancestral, de acuerdo con De Sousa Santos está “anclada en todo un sistema de territorios, de autogobierno, de cosmovisiones propias. Tiene una historia muy larga y una memoria igualmente bastante prolongada, constituida por mucho sufrimiento, pero también por muchísima resistencia hasta el presente” (pág. 22).

La resistencia de los pueblos en los territorios ancestrales tiene un largo caminar que las políticas supuestamente democráticas no logran comprender. Se trata de los sentidos profundos por mantener el equilibrio y la armonía de los territorios, de las cosmovisiones, espiritualidades y de la *cosmo praxis* que los acompaña (Arnold D., 2017, pág. 16). Esto tiene que ver con los modos de ser y estar en el mundo siguiendo el camino de la vida. Más que buscar el desarrollo, se trata de un crecimiento, de una crianza mutua, que se da en colectividad “como una manera recíproca de criarse en el mundo, entre la familia o entre el cerro guardián y otros sitios sagrados del paisaje, y los/as humanos/as, animales y plantas (...)” (Arnold D., 2017, pág. 17). Es, en efecto, un reconocimiento antropológico relacional, donde el ser humano se siente parte de la Gran Red de la Vida.

Desde la *cosmo praxis* de los pueblos ancestrales, hay otros modos de relaciones. Allí, el sentido del “ser” no sólo habita en lo humano. Por eso, lo que el mercado ve como materia inerte y, por lo tanto, extraíble y explotable, para las comunidades vinculadas a las espiritualidades ancestrales, está vivo, tiene su espíritu y merece respeto. Por ello “mientras las personas transforman a los objetos (otros seres) en el mundo, también se crean y se transforman a sí mismas” (Arnold D., 2017, pág. 19). De ese modo se establecen relaciones sociales de producción, por lo que “en los procesos del aprendizaje se puede percibir la enseñanza del manejo exitoso de los procesos que privilegian la continuidad de vida en el espacio biocultural” (Arnold D., 2017, pág. 21). Dichas prácticas tienen que ver con el modo de concebir al ser humano (*jaqi*) en el contexto andino del pueblo aymara. El *jaqi*,

no marca a la humanidad como una especie natural, diferenciada de otras especies naturales, sino que se refiere a la condición social de ser persona (jaqi), con todas sus ramificaciones de socialidad en términos de las obligaciones y los deberes recíprocos entre personas, sean humanos o no humanos. (Arnold D., 2017, pág. 29).

La vida concebida desde la fuerza vital es invocada de manera constante a través de la ritualidad. Esta se dirige a todos espíritus protectores, para pedirles tanto por uno mismo, como por todos los seres y se refleja en la salud, la fertilidad y el bienestar de la comunidad, que tiene como miembros a todos los otros vivientes que son parte de su territorio.

Por ello, en la investigación dirigida por Boaventura de Sousa Santos se sugiere una “ecología de saberes jurídicos”. Como título suena bien, pues va en la línea anteriormente planteada, ya que sería imposible emprender caminos de las justicias, así también como los caminos de las sabidurías, sin considerar los diversos modos de comprensión de la vida misma, que no se limita sólo a las comunidades indígenas, ya que la relación armoniosa y de respeto con la Madre Tierra debería ser también asumida por todas las personas que conforman los estados.

4. La fuerte estructura colonial de las políticas extractivistas

El oro más que una bendición es la raíz de muchos otros conflictos, que pasa por todos los ámbitos familiares, sociales, culturales y políticos especialmente (Territorios en Resistencia, 2015)¹⁰.

Por todos nuestros territorios, el extractivismo de las materias primas para el mercado internacional nos sigue vinculando a las políticas coloniales, que no ven otra manera de plantear las políticas económicas, si no es atentando contra la vida del cosmos y de todos los vivientes que lo habitan. Sin duda, el avasallamiento, las expro-

¹⁰ Palabras de Erlini Tola Medina tomadas del documental citado.

piaciones, los enajenamientos y vejámenes continúan, dejando serias rupturas en las dimensiones relacionales que los pueblos indígenas heredaron, ya que en nuestros tiempos el extractivismo extranjero tiene sus aliados/as en la misma población que, sin duda, tiende a ver las otras economías, las otras justicias, las otras políticas, las otras espiritualidades, como incivilizadas, bárbaras. Además, por qué no decirlo, aún pervive el concepto de que los indígenas son seres sin alma, noción que fundamentó su dominio y explotación en el tiempo de la colonia y que aún sigue fundamentando su atropello, sin considerar la dignidad de los pueblos.

La vida en el cosmos está amenazada en todos los sentidos, para beneficiar el bienestar de unos cuantos. El mercado global se presenta como prototipo de vida a alcanzar, aunque sabe que ese estilo de vida es sólo para una minoría, sin importar las consecuencias de la devastación de la vida. Ahora mismo miles de árboles caen en diversos territorios, desalojando a los diversos seres que se cobijaban en sus espacios y con su muerte la tierra se va desertificando. Muchos ríos, lagunas, mares están siendo contaminados por el petróleo, los compuestos químicos de la minería a cielo abierto y los productos tóxicos que utilizan las muchas empresas que cohabitan por todos los territorios. Las semillas ancestrales son desplazadas y suplantadas por otras, elaboradas en laboratorios, a fin de nutrir la vida de unos/as y quitar la de otras/os.

Si bien, a lo largo de los más de 500 años que transcurrieron desde la conquista de *Abya Yala*, el auge del extractivismo minero ha campeado por nuestros territorios en la explotación de la plata, el cobre y el estaño, ahora es el tiempo del oro, ese metal que deslumbró a los primeros invasores europeos, y que incluso pervirtió el sentido con el que venían los misioneros, como bien lo expresó en sus escritos el sacerdote Bartolomé de las Casas.

Pero ese ser dorado se esconde en las profundidades de la tierra, y hoy es buscado para extraerlo con violencia. Como bien dice Erlini Tola, “el oro en vez de ser una bendición genera conflictos por la ambición” (Territorios en Resistencia, 2015). Las abuelas y abuelos decían que el oro debía ser tratado con respeto por estar vinculado a los espacios de energías fuertes que desorientan la vida, y que pueden

llevar a la perdición, es decir, al sinsentido de la existencia, si es que no es tratado adecuadamente.

Los territorios en los que se extraía el oro eran temidos, y este metal era lo último que se podía desear para vivir, pues con razón, los buscadores de oro, que se desplazan desde diversos pueblos, son poblaciones violentas, que buscan llenar sus vacíos con el alcohol, la prostitución y la trata de los cuerpos, así como también con todo lo que es reluciente.

Las empresas transnacionales, guiadas por su espíritu depredador, llegan disfrazadas de desarrollo y tecnología, y nuestros países les abren las puertas sin la menor conciencia de lo supone acogerlos. Si nuestros ancestros lloraron y lamentaron el haber confundido a los hombres blancos con sus dioses, dudo mucho que los diversos gobiernos que les abrieron las puertas asuman con responsabilidad las devastaciones que en sus gestiones provocan estas grandes empresas, y siempre encontrarán otros culpables.

Es muy conocida en nuestros territorios la resistencia frente a las compañías mineras. Sin duda, hay muchas “máximas acuñas”¹¹ de nuestros pueblos, defendiendo la vida, resistiendo en sus territorios habitados, como es el caso de la familia Tola Medina, que emigró desde Potosí, un territorio que fue mellado en su fertilidad durante los 500 años de explotación minera de las tierras fértiles de Teoponte para producirlas y tener un espacio donde habitar.

Teoponte se encuentra a 350 kilómetros de la ciudad de La Paz, lugar donde llegó la empresa minera *South American Placer Inc.* (SA-PI), hacia los años 50. Posteriormente arribó la empresa COMSUR. Ambas compañías devastaron los territorios durante los años 70 y 80. Actualmente, después de la promulgación de la ley 535 de 2014, se fortaleció la explotación de la minería organizada a través de las cooperativas que ya estaban en esos territorios, otorgándoles el permiso para sus excavaciones mineras, dejando así en completa vulne-

¹¹ Máxima Acuña Atalaya es una agricultora y defensora ambiental, de la región andina de Sorochuco, provincia de Celnedín, departamento de Cajamarca, Perú. Conocida por su lucha contra el megaproyecto minero de Conga de propiedad de *Newmont Mining Corporation* y Compañía de Minas Buenaventura desde el 2011, por lo que recibió en abril de 2016 el Premio Medioambiental *Goldman*, junto a Berta Cáceres.

rabilidad los derechos de la consulta previa, libre e informada de los pueblos¹².

La cooperativa minera que tiene más poder se llama “Relámpago” y tiene la capacidad de concesionar territorios de otros cooperativistas, tanto legales como ilegales. Esta misma empresa, en el 2013, avasalló territorios de la población de Teoponte, tras destruir viviendas y espacios públicos, como el hospital, sin que el gobierno de turno tomara medidas al respecto. La familia Tola Medina sufrió la violencia de la cooperativa, que avasalló una buena parte del territorio que había comprado hace 30 años atrás para dedicarse a la agricultura. Pese a que han tocado diversas puertas para ser atendidos en su demanda, no tuvieron respuestas y hasta ahora, siguen en la peregrinación por las instancias de la justicia y otras que podían facilitarles algunas soluciones, pero parece que todas las puertas se les cerraron.

Lo que queda, es seguir resistiendo, y reconstruyendo la vida en los territorios saqueados que dejan las mineras, ya que el gobierno y las instancias de la justicia no ofrecen ninguna garantía. Pero la resistencia también conlleva sus riesgos, ya que viven sobre un territorio fecundo no sólo porque es productivo, sino porque en sus entrañas cobijan las fibras de oro que sale sin piedad hacia otros territorios. Son muchas las familias que a lo largo de nuestros territorios de *Abya Yala* y el mundo, sufren la inseguridad de estar en territorios donde se presume hay vetas de oro.

5. Los caminos posibles para la crianza de la vida

Pese a que algunos estados se van abriendo a otros modos de organizarse, queda mucho por desaprender respecto a lo que se instituyó como único y verdadero. Como habíamos mencionado anteriormente, tanto en Ecuador como en Bolivia, dos países con una población indígena considerable, se realizaron procesos de apertura hacia la justicia indígena. Sin embargo,

¹² Después de la relocalización minera en Bolivia, el trabajo en las minas fue organizado a través de organizaciones propias independientes, reconocidas por las leyes mineras.

La relación se da en términos asimétricos, y consecuentemente, la justicia indígena es disminuida, limitada, invisibilizada y sometida por la justicia ordinaria. Así ocurre cuando a la justicia indígena se le recorta su alcance y competencias para reducirla a algo equivalente a una justicia de paz o restringida a resolver casos de “robo de ganado”. (Grijlva Jiménez & Exeni Rodríguez, 2012, pág. 701).

Es decir, la justicia indígena es limitada sólo a algunos aspectos de la vida de la comunidad y a su espacio propio. Esto sucede a pesar de que, en Bolivia, según Raúl Prada (2012), “en la constituyente y en la Constitución se trató de ir hacia un pluralismo emancipador y descolonizador” (pág. 420).

No es un camino fácil el *sentipensar* en otras formas de plantear las instancias y personas que posibiliten que la justicia camine junto a los pueblos. Pues se trataría de instancias con instituciones propias. Nos referimos a estructuras y organizaciones comunitarias resistentes a la desterritorialización y a la cohesión comunitaria. Al presentar el posicionamiento del pueblo Maya frente a la legislación minera, que asumió el ejercicio de libre determinación con fin de retomar los mecanismos democráticos de decisión ancestral, Udiel Miranda (2017)¹³ comparte:

Frente al extractivismo, realizamos procesos de consultas comunitarias, que se hacen siempre como una fórmula de toma de decisión, en los que no se necesita solicitar a nadie, simple y sencillamente es una práctica ancestral cotidiana, pero que no se había utilizado para frenar al opresor y su voracidad sobre los bienes naturales y el territorio.” (pág. 25).

Así como lo expresa esta experiencia concreta, las instituciones ancestrales están siendo recuperadas y actualizadas en algunas regiones. Según Prada (2012), son

formas de sistemas comunitarios dinámicos, que también interpretan sus contornos. Estas instituciones viven las exigencias de la contemporaneidad, resisten y dan respuestas a las fuerzas de la modernidad. El derecho a la interculturalidad, el derecho a la existencia, el derecho a mantener su propiedad ancestral forma parte del entrelazamiento cultural, pero también de proyectos políticos alternativos. (pág. 427).

¹³ Coordinador de la Comisión Jurídica del Consejo del Pueblo Maya de Occidente-CPO de Guatemala.

Será muy importante, pues, para los pueblos plantear sus usos y costumbres con la autoridad que les otorga el sentido del cuidado mutuo, de las interrelaciones, las reciprocidades, el reconocimiento de la dignidad que merecen sus prácticas de sabidurías ancestrales, frente a las diversas instancias de los estados. Si bien para la democracia occidental es importante la representación a través del voto, de la misma manera las/os representantes de los pueblos indígenas asumen la representatividad de la comunidad de la que son parte, pues no se trata sólo de una forma de complementación jurídica, sino de deconstrucción de las formas y comprensiones de las instancias judiciales oficiales. Según, Miranda (2017), el ejercicio del derecho de autogobierno y soberanía ancestral sobre los territorios y sus bienes naturales, que “empezó a revitalizarse en Guatemala, hoy es el mecanismo más recurrente para avanzar en la consolidación de un proyecto político de transformación estructural del Estado colonial de las sociedades plurales” (pág. 26).

Desde la dinámica de la organización comunal es imprescindible la consulta comunitaria, pues ella no sólo vela por el bienestar de la comunidad humana, sino también por los derechos de la naturaleza. Esto se realiza en conexión con el sentido de la Madre Tierra, la Gran Red de la Vida, vinculada a los espacios sociales que impactan en el escenario de la economía y de lo jurídico, y tiene que ver con las formas en que se asume el desarrollo en *Abya Yala*, relacionado con el desmedido aprovechamiento de las diversas comunidades de vida. Por lo mismo, muchos rechazan la formulación de los Derechos de la Naturaleza, porque se teme el impedimento del crecimiento económico. En relación con el derecho a la participación previa del pueblo Maya ante la constatación de que, tanto el Estado como las empresas se resisten a la disminución de las inversiones, Miranda (2017) piensa que, de este modo, Guatemala “seguirá como un país en subdesarrollo, porque los indígenas no quieren ver el desarrollo y se oponen a todo” (pág. 28).

Con todo, el llamado desarrollo, en nuestros territorios, aún sigue generando grandes brechas en las poblaciones, pues sólo es para algu-

nos, mientras que para los “nadies”¹⁴ sólo caen las migajas como un favor. Esto ocurre con todas las formas de gobierno, incluyendo los de izquierda, por lo que será oportuno rescatar el planteamiento de Eduardo Gudynas (2011), que dice así:

Es necesario salir de la trampa en la que se están encerrando algunos gobiernos progresistas, donde se apela al extractivismo para financiar programas de lucha contra la pobreza y bonos de asistencia social. En ese extremo se debilita la posibilidad de discusiones sustantivas sobre justicia social, con lo cual hay muchas menores oportunidades para encarar las justicias ambiental y ecológica. (pág. 281).

Este riesgo también lo corren las organizaciones comunales pues, pese a sus cosmovisiones cosmocéntricas¹⁵, la descalificación que sufren como primitivos e ignorantes, ha quedado fuertemente marcada, haciendo que los modelos de los sistemas de la cultura dominante de los gobiernos se conviertan en un deseo a alcanzar a fin de salir de su condición de excluidos/as.

Silvia Rivera (2010), por otra parte, hace algunos años atrás planteaba que

la representación disminuida del potencial demográfico y político autónomo de las poblaciones indígenas se introyecta en las nuevas generaciones, traduciéndose en pérdida de la memoria histórica, erosión de la autoestima cultural y una serie de rasgos de subalternidad que las condenan a un papel crecientemente subordinado en los espacios del hacer público, legislativo y político ofrecidos por el sistema democrático, perpetuando así su discriminación y exclusión (pág. 215).

¹⁴ La palabra “nadies” es usada en los contextos andinos para hacer referencia a que no hay presencia o existencia de alguien o alguno/a; y ha sido utilizada por Galeano (1989) en *El libro de los abrazos*, donde una de sus narraciones se titula “Los nadies”.

¹⁵ El término cosmocéntrico intenta traducir la vivencia completamente interdependiente y de pleno vínculo que tienen los pueblos indígenas, pues no se trata sólo de una relación instrumental con la tierra, sino de una relación de pleno afecto, de dependencia con la *Pacha* (cosmos) con quien se precisa mantener relación. Por ello se traduce la relación con ella como *Pachamama* (señora del cosmos), que representa la centralidad de su espiritualidad en relación y complementariedad con las/os otras/os seres considerados/as como protectoras/es.

Aún queda mucho camino por hacer, pues las diversas organizaciones comunales de los pueblos indígenas también se dejaron permear por el fuerte sentido del individualismo. Esta realidad ha llevado al reconocimiento de ciertos líderes y ha generado muchas rupturas al interior de dichas organizaciones. No falta el interés por plantear la justicia sólo desde el resarcimiento económico, sobre todo en lo que se refiere al cuidado de los territorios, pues será importante ofrecer ciclos vitales dignos a cada comunidad de vivientes, como lo hicieron nuestras/os ancestas/os, que posibilitan el cuidado, no sólo desde los ritos, sino también “insertando a los seres traídos”¹⁶ de otros territorios, a fin de mantener el equilibrio y la armonía.

Por último, queda el proceso de auto reconocimiento que los pueblos asumieron desde el sentido de los *Ayllus*¹⁷ y su organización vinculada a la sabiduría ancestral que puede ayudar a viabilizar otros modos de reorientar la justicia. Pero, sobre todo, queda un gran desafío respecto a Bolivia, que puede también aplicarse a otros países. Al respecto, Silvia Rivera (2010) dice:

Bolivia, será un país colonial, mientras su clase dominante siga siendo colonizada, y mientras sus sectores mestizos ilustrados no asuman con orgullo su propia diferencia cultural y dialoguen de igual a igual con todos los pueblos y culturas que habitan el territorio nacional, abandonando los sueños de conquista y saqueo que los llevan a excluirlos y minimizarlos. (pág. 210).

Pero también, urge el reconocimiento intercultural al interior de las poblaciones indígenas, ya que por mucho tiempo ha primado la fuerza de los pueblos con mayor número de población, mientras que los minoritarios no son considerados en sus aportes.

¹⁶ Cuando nos referimos a los seres insertados”, hacemos referencia a todas las/os otros seres que llegaron a nuestros territorios, como serán la oveja, las vacas, los burros... y las semillas o productos, a los que no rechazaron, sino más bien buscaron la manera de insertarlos como parte de la comunidad. Aunque en estos últimos tiempos, se va descuidado la convivencia con estos seres, por ejemplo en el lago Titicaca, al insertarse las truchas en los criaderos, sin embargo, se sabe que muchas de ellas empiezan a habitar en el lago como depredadoras de las otras especies, que implica su depredación.

¹⁷ El *ayllu*, es la forma ancestral de organización de las comunidades. Ahora, al establecerse los parámetros occidentales, muchas comunidades o pueblos siguen el sistema de comunidad indígena sindical.

Es tiempo de hacer caminos recurriendo a las sabidurías ancestrales, que plantearon el cuidado mutuo, la crianza recíproca, el *suma jaqaña*, que es el buen convivir, orientación considerada como el núcleo que restaura el equilibrio y la armonía tan querida, buscada y anhelada por nuestros pueblos.

Finalmente, dejo estas palabras con el deseo de que la crianza mutua de la vida se siga gestando de diversas maneras y en los diversos territorios, como fue el sueño de Bertha Cáceres, que como semilla va germinando en la lucha por la justicia, no sólo por el crimen que la mató, sino por todas aquellas defensoras/es de la tierra y territorio que caen día a día, en manos de las balas que se cubren de impunidad. Y que esas otras formas de comprender la justicia, el derecho, la vida en todas sus dimensiones sigan horadando los sistemas burocráticos, corruptos y coloniales que apresaron el sentido de la justicia plena, como lo soñó Narciso Valencia en su pasión por la reivindicación de las sabidurías ancestrales de los territorios andinos, y que Alejo Choque Chipana, desde su ministerio de juez de paz, buscó establecer en esos otros caminos de la justicia liberada y liberadora.

Referencias Bibliográficas

- Arnold, D. (2017). Hacia una antropología de la vida en los Andes. En H. Galarza Mendoza, *El desarrollo de lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis* (págs. 11-40). La Paz: Brot für die Welt; ISEAT; UPIEB.
- Bernal Mancilla, B. (2012). *Hacia el pluralismo jurídico. Un intento de crear puentes entre civilizaciones*. La Paz: Círculo Achocalla.
- De Sousa Santos, B., & Exeni Rodríguez, J. L. (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg. Recuperado el 12 de diciembre de 2017, de <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Justicia%20ind%C3%ADgena%20Bolivia.pdf>
- Grijlava Jiménez, A., & Exeni Rodríguez, J. L. (2012). Coordinación entre justicias, ese desafío. En B. De Souza Santos, & J. L. Exeni Rodríguez, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (págs. 699-732). Quito: Abya Yala; Fundación Rosa de Luxemburgo.
- Gudynas, E. (mayo de 2011). *Los derechos de la naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política*. Recuperado el 11 de 12 de 2017, de EcoPolítica. Think tank ecologista: <https://ecopolitica.org/los->

- derechos-de-la-naturaleza-en-serio-respuestas-y-aportes-desde-la-ecologia-politica/
- Miranda, U. (2017). El proceso descolonizador del pueblo maya en Guatemala. En H. Galarza Mendoza, *Cuidando la vida II* (págs. 23-28). La Paz: Brot für die Welt; ISEAT.
- Prada Alcoreza, R. (2012). Estado plurinacional comunitario autonómico y pluralismo jurídico. En B. De Souza Santos, & J. L. Exeni Rodríguez, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia* (págs. 407-444). Quito: Abya Yala; Fundación Rosa de Luxemburgo.
- Renaudeau d'Arc, N. (marzo de 2003). *Manejo comunitario de la vicuña. Información general y observaciones preliminares*. Obtenido de <http://macaulay.webarchive.hutton.ac.uk/mac/Publications/renaudeaudgb.pdf>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje; Piedra Rota.
- Territorios en Resistencia. (diciembre de 2015). *Viviendo sobre una mina de oro. Teoponte Bolivia*. Recuperado el 12 de diciembre de 2017, de <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=l4fTofJeaR0>

CUARTA PARTE
Justicia y Trata de Personas

La “liberación de la esclavitud” como una cultura política

Revisión crítica de la relación entre abolicionismos, democratización y trata de personas en Latinoamérica

Sergio Augusto Navarro

Introducción

Cuando hablamos de “trata de personas” (TdP en adelante) en América Latina (AL) observamos que no siempre se tiene en cuenta su génesis histórica como parte de una economía mundial colonialista y de una hegemonía cultural capitalista y burguesa. Tampoco suelen considerarse los supuestos culturales operantes en sus debates legales actuales que, aunque son algo tan antiguo como la práctica de la esclavitud y las luchas por su abolición, pueden ofrecer una renovada comprensión de los términos emancipatorios y utópicos que entrañan las luchas por la igualdad y los Derechos Humanos (DDHH).

Sin pretender agotar acá una ineludible historiografía del derecho sobre la trata como esclavitud (Buonpadre, 2009; Pineau, 2012; Villalpando, 2016) y teniendo en cuenta esos trabajos, queremos más bien analizar la TdP como objeto de una sociología histórica que objetive las “grandes estructuras, procesos amplios y las comparaciones enormes”, tal como lo indica Charles Tilly (1991) en su obra, comprendiendo así las condiciones sociohistóricas que la reproducen en un conflictivo e inconcluso proceso de reciente democratización en Latinoamérica (Ansaldi y Giordano, 2012, 16-17). En ese sentido, queremos seguir el heterogéneo campo de estudios que pone en cuestión la relación histórica entre lo cultural y lo político en la historiografía de hace tres décadas, donde el concepto mismo de cultura política no tiene una definición canónica, ya que ha sufrido una deriva de significados según las diversas investigaciones interdisciplinarias. Po-

demos decir que es un campo en continua construcción donde nuestro planteo sobre la TdP como emergente de violencias puede encontrar un lugar muy pertinente. Seguimos entonces la comprensión de “cultura política” trazada por Casaús Arzú y Arroyo Calderón (2010):

En este sentido, los trabajos centrados en la “cultura política” han pasado de considerar que dicha noción aludía a una serie de “valores compartidos (...) y representaciones simbólicas del mundo” a suscribir que también englobaría el estudio de “los supuestos implícitos que hacen posible el surgimiento de ciertas formas de identidad y de acción políticas (...) una suerte de lógica o de sentido común implícitos al que los sujetos se ven inconscientemente supeditados (...)” (pág. 129).

Siguiendo estas sugerentes líneas y trabajos historiográficos, explicitaremos los sedimentos de la cultura política propios de la colonia en relación con los esclavos, aborígenes y criollos, indagando sobre la matriz de política institucional colonialista. En otro apartado nos enfocaremos en las nuevas ciudadanías a partir de la modernización de los estados latinoamericanos en esa estructura política denominada populismo, indagando sobre la extensión de ciudadanía y derechos sociales de los obreros como una cuestión que incluía en su agenda las demandas abolicionistas de la esclavitud en términos de justicia social. Y, en tercer término, indagaremos sobre la matriz política institucional por la cual hoy se hace necesario plantear la TdP como situación de DDHH vulnerados, ya que los procesos democráticos del siglo XXI corren el riesgo de legitimar modelos de violencias de estado conservador, tal como se realizaron en las dictaduras de fines de siglo XX, cuando el pueblo resiste a la profundización del capitalismo que todo lo reduce al mercado.

Comencemos nuestro trabajo con una primera definición descriptiva y legal, según la vigente Ley Nacional 26.842 (2012) de la República Argentina, para delimitar nuestro tema y poder realizar luego algunas apreciaciones sobre sus condiciones socio-históricas en la región¹. Dicha ley dice lo siguiente:

¹ Excede a los fines de este trabajo de sociología histórica un exhaustivo análisis de derecho comparado entre legislaciones sobre TdP en Latinoamérica y el mundo. Focalizaremos nuestro interés en las estructuras de las relaciones sociales tal como de ellas se documentan en fuentes periodísticas, académicas y de observaciones durante el trabajo de campo del proceso de investigación.

Se entiende por trata de personas el ofrecimiento, la captación, el traslado, la recepción o acogida de personas con fines de explotación, ya sea dentro del territorio nacional, como desde o hacia otros países.

A los fines de esta ley se entiende por explotación la configuración de cualquiera de los siguientes supuestos, sin perjuicio de que constituyan delitos autónomos respecto del delito de trata de personas: a) Cuando se redujere o mantuviere a una persona en condición de esclavitud o servidumbre, bajo cualquier modalidad; b) Cuando se obligare a una persona a realizar trabajos o servicios forzados; c) Cuando se promoviere, facilitare o comercializare la prostitución ajena o cualquier otra forma de oferta de servicios sexuales ajenos; d) Cuando se promoviere, facilitare o comercializare la pornografía infantil o la realización de cualquier tipo de representación o espectáculo con dicho contenido; e) Cuando se forzare a una persona al matrimonio o a cualquier tipo de unión de hecho; f) Cuando se promoviere, facilitare o comercializare la extracción forzosa o ilegítima de órganos, fluidos o tejidos humanos.

El consentimiento dado por la víctima de la trata y explotación de personas no constituirá en ningún caso causal de eximición de responsabilidad penal, civil o administrativa de los autores, partícipes, cooperadores o instigadores. (Ley 26.842, art. 2).

Cabe destacar que la actual Ley Nacional en Argentina es el punto de llegada de un conflictivo, abierto y complejo debate sobre lo que se esperaba del Estado cuando se quería legislar sobre el consentimiento de la víctima, los agravantes de la pena para los tratantes, los medios comisivos del delito (Hairabedian, 2013). No nos detendremos en los detalles de este complejo proceso de producción legislativa en Argentina, que, si bien, es muy importante para lograr la persecución del delito por parte del Estado, puede ser coyuntural y particular a los fines de comprender estructuralmente la importancia de la TdP como un proceso socio-histórico con particularidades propias en la región de AL.

Más bien enfocaremos nuestra atención sobre las formas de violencias estructurales que implican este delito, y que exceden los límites de la violencia interpersonal o un delito entre otros. “(...) antes que impugnar la violencia como expresión del mal —contra el bien—, debemos preguntarnos qué violencia, implementada por quienes y contra quiénes, dónde, cuándo, cómo y por qué.” (Ansaldi y Giordano, 2012, 19). Queremos pensar la violencia antes de hablar de ella, sobre todo de sus orígenes históricos e implicancias estructurales, lo que nos ayuda a resistir la elaboración de discursos moralistas sobre

los agentes implicados y abordar la pregunta racional sobre las condiciones sociohistóricas que la reproducen y perpetúan (Ansaldi, 2016, págs. 27-45).

Podemos preguntarnos, ¿de qué violencias queremos hablar cuando hablamos de TdP en AL? En principio, hablamos de violencias en plural, y no de “una” violencia, para evitar planteos ontológicos sobre la violencia, abstracciones a-historicistas que irreflexivamente llevan luego a prejuicios morales. Consideraremos en este análisis a la TdP en AL como un emergente sociohistórico contemporáneo en el que se implican y potencian muy diversas formas de violencia en plural, en un sentido estructural como el acuñado por Fernand Braudel (1970), cuando intenta comprender las estructuras sociales como una realidad

(...) que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir. Otras, por el contrario, se desintegran más rápidamente. Pero todas ellas constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos. (págs. 70-71).

En primer lugar, y siguiendo los conceptos analíticos de la sociología histórica pertinentes a nuestro tema, podemos hablar de la TdP en AL como una violencia colonialista esclavista que se constituyó con la economía de mercantilización triangular entre Europa, África y América. El modelo de producción económica de las plantaciones, *fazendas* y estancias no podía realizarse sin la participación del trabajo esclavo de los afrodescendientes. Y no puede entenderse la violencia de las revueltas abolicionistas sin comprender que la libertad de los esclavos no fue nunca una pacífica concesión de sus propietarios oligárquicos, sino una conquista realizada a veces a precio de sufrimiento y sangre. Como parte de la estructura conflictiva de la colonia, indagaremos sobre la abolición del sistema esclavista, comprendiendo que su alianza con los movimientos emancipatorios independentistas promovió también la participación en las primeras constituciones de los estados de la región, donde un Estado de derecho requería tanto del ejercicio de la violencia política revolucionaria como del ejercicio de la violencia instituyente de legalidades. Más adelante nos cuestionaremos sobre la extendida definición de Max Weber del Estado

moderno como institución que ejerce el “monopolio legítimo de la violencia en un territorio” (Ansaldi, 2014, págs. 119-148).

En segundo lugar, abriremos el interrogante sobre la extensión de los derechos laborales con los gobiernos populistas en AL, planteándonos en qué sentido han sido procesos democráticos, pluri-clasistas y autoritarios, y en qué sentido han llevado más allá las aspiraciones de anteriores movimientos abolicionistas a aspiraciones de igualdad, libertad y participación ciudadana que les estaban siendo negados.

Llegaremos así a la consideración de los ambivalentes procesos de democratización latinoamericana que siguieron a las dictaduras militares, donde el vaciamiento político de la política en la década de 1980 y 1990 prepararon tanto el retorno de los populismos como la reacción neoconservadora actual, llevándonos a repensar la problemática de la TdP más allá de los términos economicistas y legalistas al que puede reducirse si no se replantea desde su legitimidad para los pueblos que demandan libertad, igualdad y reconocimiento de sus derechos como humanos.

1. La TdP en AL como violencia colonialista y abolicionista de la esclavitud

Durante siglos millones de hombres y mujeres fueron traficados, esclavizados y trasladados en barcos españoles, portugueses o ingleses, reportando grandes beneficios económicos a los imperios europeos. La comercialización triangular era la forma del mercantilismo pre-capitalista instaurado entre Europa, África y América: más allá de sus diversos orígenes (españoles, portugueses, ingleses, franceses u holandeses), los barcos partían de Europa con mercadería de escaso valor en esos mercados locales (manufacturas excedentes de cada lugar), que luego se intercambiaban en los puertos de las costas africanas, y se cargaban los navíos con diversas mercancías, especialmente con esclavos negros (que podían menguar por muerte en alto porcentaje o hasta en su totalidad durante el tráfico esclavista), para así arribar y ser vendidos en las ciudades portuarias americanas. El ciclo triangular se cerraba con el regreso a Europa, cargados los navíos con oro, plata o materia prima extraídos de las grandes colonias mineras o productoras de mercancías. Silva (2012) afirma al respecto:

El tráfico de africanos esclavizados produjo grandes beneficios económicos para quienes lo practicaron, independientemente de la nacionalidad de los barcos que cruzaban el Atlántico. Las naves partían de Europa con variadas mercaderías de escaso valor en esos mercados, y una vez en costas africanas intercambiaban la carga por africanos capturados. Luego emprendían el viaje a América, donde obtenían los productos que luego comercializarían en Europa. Este proceso se llamó “comercio triangular” (pág. 31).

En el “comercio triangular” que instauró el mercantilismo europeo, el esclavismo afro-americano es una pieza clave, construida por portugueses y españoles desde una misma alteridad de dominación de conquista y evangelización. No comprendemos cabalmente este proceso solo como económico o militar, sino también como legal y simbólico. En efecto, la fuerza legal de los dominantes se ejerce con la legitimidad que le otorga el poder simbólico de realizar una misión evangelizadora y la expansión de una civilización, que suponen, una pre-comprensión de lo humano.

Tzvetan Todorov (2014) nos ayuda a comprender el inédito “(...) descubrimiento que el *yo* hace del *otro*” (pág. 13), en trazos de constitución de *alteridad colonial* que aún se replica en AL. En su análisis del discurso toma fundamentalmente los relatos de Colón, Cortez y Bartolomé de las Casas, así como otras fuentes documentales de su época, focalizándose en la conquista de México durante el siglo XV, en lo que denomina el “encuentro más asombroso de nuestra historia” (pág. 14) y el “mayor genocidio de la historia humana” (pág. 15). La construcción discursiva de alteridad colonial que se puede leer en estas fuentes documentales históricas, así como también la perduración de una violencia estructural en el sentido ya citado por Braudel (1970), en una modalidad de alteridad oriente/occidente fundamentalmente egoísta/eurocéntrica/etnocéntrica que aún hoy es violenta simbólicamente.

Muchas de las resistencias culturales al flujo de las migraciones en la región y el “derecho al trabajo decente” (OIM, 2013), hunde sus raíces en esa violencia simbólica eurocéntrica, que, en cuanto estructura temporal de largo alcance, se remonta al amplio y extenso proceso de colonización y evangelización de AL. Este ejercicio de violencia (militar y simbólica) en AL instauró la construcción de un orden colonial fuertemente jerarquizado y de largo aliento que perduró en las

sociedades latinoamericanas, más allá de los procesos independentistas y de construcción de los diversos estados modernos. Así describen esta situación Ansaldi y Giordano (2012a):

Se redefinieron las relaciones en las pirámides sociales, las identidades originarias devinieron indios y los indios, campesinos (con sus múltiples denominaciones), mientras los diversos africanos extrañados se tornaron esclavos, al tiempo que los conquistadores se convirtieron en hacendados, plantadores, obrajeros, latifundistas, finqueros, comerciantes, militares, sacerdotes, usureros, gobernantes (...) Las sociedades originarias se transformaron en sociedades estamentales y estas, a su vez, con el tiempo, en sociedades de clase, en las cuales el color de piel servía para definir identidad étnica e identidad social, con sus diferenciaciones y confusiones. La sexualidad liberada originó nuevas etnias miscegenación que se tradujo en denominaciones como albarazado, caboclo, camba, castizo, jíbaro, cholo, gaucho/gaúcho, mameluco, mestizo, morisco, roto, zambo, entre otras. Un orden étnico-social jerárquico fue estableciéndose a lo largo de la dominación colonial, en cuyo vértice se encontraban los españoles (blancos) nacidos en España y Portugal, y debajo de los cuales se ubicaban, en orden decreciente, los criollos (blancos americanos), los mestizos, zambos y negros libres, los esclavos y los indígenas. En teoría, los esclavos —que no tenían ni alma ni libertad— se encontraban por debajo de los indios —libres y con alma—, pero en la práctica, el decisivo hecho de su costo —elevado— los ponía por encima. (págs. 81-82).

Estas jerarquías étnico-coloniales que se inscriben en la piel ponen a los esclavos negros (de origen africano, luego denominados afrodescendientes) en la parte más baja de la pirámide social, en un lugar cercano al del animal servil, sin alma ni libertad y, por tanto, denegada o dudosa condición humana. Los pueblos originarios tienen un lugar intermedio, objeto tanto de compasión evangelizadora como de conveniencia civilizatoria, ya que como medio-iguales, medio-humanos pueden ser aún más funcionales al enriquecimiento de Europa, ya que sin llegar a ser propiamente esclavos, son súbditos del Rey, que pueden tanto producir, pagar impuestos y consumir lo producido en el Imperio (español, portugués, francés, inglés u holandés, según la región de AL que analicemos desde estas categorías), tal como lo señala Todorov (2014) en referencia a la racionalidad imperial denunciada por la prédica de Bartolomé de las Casas. Los criollos, descendientes de europeos y con títulos de nobleza o funciones en los virreinos, son los que ocupan el vértice superior de la pirámide social colonial, en la que ostentan la nobleza de origen que los movimientos indepen-

dentistas y revoluciones intentarán erradicar, con más o menos éxito, ya que persistieron como propietarios de las tierras donde se estructuraron las tres matrices económicas propias de la región: las plantaciones, las *fazendas* y las estancias. Según Ansaldi y Giordano (2012a):

Las tres matrices se constituyeron en tiempos diferentes, pero la aparición de una no implicó la desaparición de la otra, es decir, hubo coexistencia temporal con localizaciones diferenciadas, aunque en algunos casos dos unidades de producción coexistieron dentro de un mismo espacio administrativo o político mayor: por ejemplo, la plantación costera con la hacienda serrana en Perú; la plantación del nordeste con la estancia ganadera del sur en Brasil; la hacienda del noroeste con la estancia pampeana en el Virreinato del Río de la Plata, luego Argentina. La plantación se extendió desde comienzos del siglo XVI hasta la abolición de la esclavitud durante el siglo XIX; la hacienda desde el principio del siglo XVII (o incluso mediados del siglo XVI, según algunos autores) hasta su desarticulación en los procesos de reforma agraria en algunos países como Chile, Perú y Ecuador tan tardíamente como en la década de 1960; y la estancia desde fines del siglo XVIII hasta la actualidad. Especialmente, la plantación fue privativa del Caribe, del nordeste y del centro sur de Brasil (donde se la conoció como *fazenda*), de Guayanas, de partes de Colombia y de la costa del Perú, o si se prefiere, de las áreas vacías, casi vacías o vaciadas de pobladores originarios y, en alguna medida, también en espacios de sociedades autóctonas poco desarrolladas. La hacienda se extendió más ampliamente desde México hasta el noroeste argentino y Chile central —es decir, en áreas donde se habían desarrollado las grandes civilizaciones americanas y existía una alta densidad demográfica (clave para la provisión de fuerza del trabajo), mientras la estancia fue predominante en el área del Río de la Plata (aproximadamente: actual litoral argentino, Uruguay y el estado brasileño de Rio Grande do Sul), un espacio donde los pobladores originarios habían sido desplazados o bien constituían una peligrosa vecindad para europeos y criollos. En los casos de coexistencia temporal y espacial de dos de las matrices, se produjeron impactos negativos en los procesos de integración social y de construcción estatal y nacional, a la vez que se resaltaron el peso del regionalismo —de lo cual buen ejemplo son el noroeste de haciendas y la pampa de estancias en Argentina, y el noroeste de plantación y el sur de estancias en Brasil. (pág. 106).

Los movimientos emancipatorios de las coronas europeas son los que fueron constituyendo en AL, de modo dispar y extenso, la construcción de un nuevo orden independiente, que comenzó con la Revolución de Haití (1804) como la primera y más inquietante “revolución

negra de esclavos” (James, 2013), que inspiró tanto la emancipación de los pueblos latinoamericanos como el movimiento de abolición de la esclavitud de los afrodescendientes.

Hay que tener presente que la abolición de la esclavitud no fue nunca una concesión, sino una conquista, a veces, contra los mismos intereses de emancipación liderados por las burguesías criollas. Y aunque el debilitamiento de los poderes centrales de Europa promovía las condiciones de independencia de las periferias, esto no significaba concesiones por parte de las oligarquías de las plantaciones, hacendados o estancieros, que en ningún momento se resignaban a luchar por la emancipación y renunciar a la propiedad de sus esclavos afrodescendientes o el trabajo servil de los aborígenes.

Siguiendo estas reservas, repasemos entonces la cronología de las declaraciones de abolición de la esclavitud y su confirmación con las declaraciones de independencia de las colonias. Portugal, uno de los imperios que más se benefició del sistema esclavista y el comercio triangular, fue paradójicamente la nación pionera del abolicionismo durante la reforma pombalista. El Marqués de Pombal abolió la esclavitud el 12 de febrero de 1761, aunque recién el 25 de febrero de 1869 se logró la abolición completa de la esclavitud con su tardía independencia. La Revolución francesa abolió la esclavitud el 4 de febrero de 1794, pero esto tampoco alcanzó a hacerse efectivo en sus colonias. La abolición definitiva se logró recién luego del gobierno de Napoleón, el 27 de abril de 1848.

En el mundo anglosajón el abolicionismo parecía tener otros tiempos e intereses. El Reino Unido recién el 23 de agosto de 1833 aprobó la “Ley de abolición de la esclavitud”, por la que desde el 1 de agosto de 1834 quedaban libres todos los esclavos de todas las colonias británicas. En los Estados Unidos el proceso abolicionista fue mucho más complejo, gradual y signado por luchas entre los Estados del norte y del sur. El movimiento abolicionista se consolidó prontamente en los estados del norte: todos los estados al norte de Maryland abolieron la esclavitud entre 1789 y 1830, gradualmente y en diferentes momentos. Sin embargo, la esclavitud permaneció inalterada en el sur, y las costumbres y el pensamiento público evolucionaron reaccionariamente en defensa de la dominación esclavista. Mediante la Proclamación de Emancipación (promulgada por el presidente Abraham

Lincoln), los abolicionistas americanos obtuvieron la liberación de los esclavos. Podemos decir que el movimiento abolicionista promovió el futuro movimiento para los derechos civiles en Estados Unidos, ya entrado el siglo XX.

La Corona española fue más reticente en abolir la esclavitud de sus colonias, más aún que de las colonias emancipadas en el Alto Perú y el Río de la Plata. Cuba y Puerto Rico, las últimas colonias españolas en independizarse, tenían como recurso económico importante la esclavitud, sobre todo en las plantaciones de tabaco y azúcar. Las sucesivas sublevaciones en Cuba del último tercio del siglo XIX, hasta la Guerra de Independencia cubana de 1895-1898, tuvieron como una de sus causas las polémicas entre esclavitud y abolicionismo. Estas pugnas llegaban hasta el poder español central, en cuyo territorio se fundó la “Sociedad Abolicionista Española”, tras la Revolución de 1868, e impulsó fuertemente “la ley de vientres libres” o de “libertad de vientres” recién en 1870. Con ella se concedió la libertad a cualquier nacido posteriormente al 17 de diciembre de 1868, así como a los esclavos mayores de 60 años.

En la recientemente independizada Argentina el abolicionismo fue más prematuro que en el reino español, aunque no tanto como en el mundo anglosajón, y tuvo dos hitos importantes. La “libertad de vientres” se decretó el 31 de enero de 1813 por la Asamblea General del Año XIII. La concreción de estos derechos se realizó de forma muy gradual y poco vigilada por un Estado aún en construcción. La abolición de la esclavitud, como tal, recién se declaró en la Constitución Nacional de 1853, pero en Buenos Aires no fue sino hasta 1861 que se instrumentó, cuando la ciudad suscribió a la reforma de la Constitución recién promulgada. De este modo,

Si bien Iberoamérica conformaba una unidad, más allá de las diferentes modalidades de colonización de las dos metrópolis (España y Portugal), las reformas y su fracaso —más estrepitoso en Hispanoamérica— pusieron en evidencia la profunda heterogeneidad de la región. Con el correr del tiempo esta heterogeneidad se volvió un dato estructural, a lo cual contribuyó sin duda el carácter típico de cada una de las matrices societales (...). (Ansaldi y Giordano, 2012a, pág. 134).

Podemos comprender que la TdP es un sedimento estructural tanto de la violencia esclavista de las colonias, como posibilitadora de

las violencias abolicionistas de la esclavitud, y en tanto está en base-dominada de los sectores oligárquicos, que no solo eran propietarios de los medios de producción, sino también ocupaban el gobierno de los estados en construcción.

Con la modernidad, la urbanización y la creciente industrialización entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, se originan nuevos planteos sobre el ejercicio de la autoridad de los estados. La estructura social por la migración (interna “del campo a la ciudad”, y sobre todo en Argentina, proveniente de los países europeos) y la concentración demográfica en las grandes ciudades se transforma por el desplazamiento del modelo de producción agropecuaria para exportación de materia prima (cuyo grueso se manufacturaba en Europa), por el creciente “modelo de industrialización por sustitución de importaciones” (M/ISI) que provoca grandes transformaciones en las condiciones de los trabajadores (la reducción a la servidumbre ya no se refiere tanto a un campesino, sino también a las condiciones de explotación de los obreros en las fábricas, bajo la categoría de proletario), así como de la elite gobernante, que en el caso argentino no dejó la propiedad rural de la tierra, sino que se mixturó con la creciente industrialización. Pasada la crisis de 1930 emerge en la región una nueva forma de orden social y participación política del Estado, que tiene una originalidad particular en AL cuando lo comparamos con las sociedades de masas en Europa: los populismos latinoamericanos.

2. La TdP en tiempos de violencia política de masas y de populismos

El populismo es uno de esos conceptos polisémicos que, por su ambigüedad, exige ser explicado, ya que sirvió a defensores y detractores para intereses académicos o políticos muy divergentes. Nos distanciamos de la definición más académica y des-historizada de Ernesto Laclau (2005) que entiende al populismo como la “esencia” de lo político, o “simplemente un modo de construir lo político” (pág. 91).

Entendemos al populismo como una estructura socio-histórica de alianza entre el Estado, la burguesía industrial nacional y el proletariado industrial. Concretamente, entendemos por “populismo latinoamericano” a la cultura política surgida a partir de los períodos

de gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) en México (cardenismo); Getulio Vargas (1951-1954) en Brasil (varguismo); y Juan Domingo Perón (1945-1955) en Argentina (peronismo), con diferentes antecedentes societarios y consecuentes movimientos partidarios. La estructura común de estos gobiernos, en algunos aspectos muy disímiles, es lo que Weffort (1980, págs. 84-85) ha definido como sistema populista: “una estructura institucional de tipo autoritario y semi-corporativo, orientación política de tendencia nacionalista, antiliberal y antioligárquica, orientación económica de tendencia nacionalista e industrialista, composición social policlasista, pero con apoyo mayoritario de las clases populares”.

Lo nodal es esta alianza policlasista del Estado donde confluyen burguesías industriales urbanas, que desplazan a las oligarquías rurales, sobre todo en Brasil. El desplazamiento no fue tal en Argentina, por la hibridación de la clase dominante de oligarcas devenidos en industriales y el proletariado industrial urbano, al que se suman los campesinos en el caso de México. Esta alianza policlasista organiza su representatividad por medio de corporaciones: sindicatos, gremios, asociaciones industriales y de profesionales, fuerzas armadas, iglesia, etc.

El populismo se caracterizó por una fuerte comprensión de lo nacional y popular y en contra de la intervención económica de intereses extranjeros en la región, sobre todo de capitales europeos y norteamericanos, en torno a la figura carismática de un líder político: Cárdenas, Vargas o Perón, que enfatizó la dimensión afectiva líder/masa y la dimensión ritual de participación popular en manifestaciones masivas.

Lo definido como componente autoritario por parte Weffort, y otros autores, es lo más crítico del sistema populista, aunque nunca su ejercicio de autoridad llega a negar la democracia formal propia de la cultura política liberal, que abarca los derechos políticos ciudadanos y el voto universal, tal como lo hizo el fascismo italiano. Los populismos promovieron la participación popular en la promoción y extensión de derechos sociales y políticos, aunque siempre bajo la mediación clientelar y corporativa del partido y sus cuadros medios, sus organizaciones representativas y su líder-carismático.

Sobre la violencia política que supone la experiencia de gobierno populista en Latinoamérica se comprende cuando consideramos el

campo político como un espacio de pugnas por la apropiación del poder y cargo público, donde los trabajadores, representados siempre por su líder y partido, tienen que confrontarse contra los intereses de las elites dominantes, que antes eran las oligarquías rurales y ahora son las burguesías industriales. Pero, estas últimas ya no cuentan con las ventajas políticas de los anteriores gobiernos. En esta pugna los populistas nunca dejan de lado el modelo de democracia representativa, tal como lo proponían y propugnaban los movimientos comunistas o socialistas, que convocaban a la dictadura del proletariado. Podríamos decir que el mismo campo y cultura política estaba redefiniendo en AL lo que entendía como democracia, y lo hacía no sin pugnas y violencias entre las izquierdas comunistas y socialistas y las derechas liberales y nacionalistas. Como dice Carlos Vilas (1995): "La frontera entre lo democrático y lo autoritario en el populismo no es clara ni rígida (...) Democratización y autoritarismo conviven y se tensionan recíprocamente en cada experiencia populista" (págs. 97-98). Y es que para los populismos la lucha por los derechos sociales de los trabajadores no fueron una concesión pacífica del Estado o del Estado representando a las elites dominantes, sino una conquista de negociación de intereses, superando así la lógica de exclusión del enemigo creada discursiva y efectivamente, tanto por derechas como por izquierdas. Para los gobiernos populistas eso supone un ejercicio de la autoridad que para observadores liberales y conservadores fue autoritario, mientras que para observadores de izquierda radicalizada son componendas con los dominantes que no llegan nunca a ser revolucionarias de las estructuras políticas del Estado.

Volviendo el foco de atención a nuestro tema acerca de la TdP en AL, podemos decir que los populismos latinoamericanos recuperan muchas de las demandas abolicionistas ya mencionadas respecto a la abolición del trabajo esclavo en los gobiernos coloniales y oligárquicos, pero superándolas por la apropiación de las demandas de izquierdas en favor de los trabajadores con respecto a la ampliación de derechos laborales y políticos de los excluidos, sin abandonar las estructuras fundamentales de las democracias representativas y republicanas propias de la cultura liberal, es decir, acceso libre al gobierno mediante competencia de partidos en sufragios universales, con logros sociales que fueron inauditos para la época y región, que llegaron a incorporarse a las Reformas Constitucionales.

Así, el Estado populista otorgó el máximo rango (constitucional) a los derechos de trabajar, retribución justa, capacitación, condiciones dignas de trabajo, preservación de la salud, bienestar, seguridad social, protección de la familia, mejoramiento económico, defensa de los intereses profesionales (en el caso de los trabajadores), asistencia, vivienda, alimentación, vestido, cuidado de la salud física y moral, esparcimiento, trabajo, tranquilidad y respeto (para los ancianos). (Ansaldi y Giordano, 2012b, pág. 90).

Podemos decir que los gobiernos populistas transformaron no solo las históricas demandas abolicionistas de los esclavos, en términos de libertad de un patrón, sino que construyó una cultura política de interpelación popular a los regímenes oligárquicos y burgueses, en términos de libertad para la participación social de los trabajadores con plena ciudadanía, mediada muchas veces por la autoridad del líder carismático y su partido, para realizar no una revolución socialista radicalizada del Estado, siguiendo modelos políticos foráneos, sino una reforma estatal que incluya más y mejor a los sectores excluidos.

Los populismos latinoamericanos no fueron revolucionarios en el sentido que lo propugnan las izquierdas radicalizadas, sino más bien reformistas del Estado, ya que no abandonan las mediaciones de la democracia formal republicana, con el liderazgo carismático que se arroga cuando dice ser la representación de la voluntad del pueblo (*vox populi*). Este pueblo es un término ambiguo y polisémico, pero podemos decir que está construido discursiva e históricamente sobre la población de obreros industriales y urbanos que siguen al líder y se oponen al oligarca o burgués, asociado discursivamente al liberalismo y al proletario², identificando a ambos, liberales y comunistas, como representantes de intereses foráneos opuestos a la soberanía nacional.

No hay que confundir esta construcción discursivo-política diádica pueblo/no-pueblo con el discurso fascista o nazista, sino que está más emparentado al nacionalismo popular local y tomó ideas y lenguaje de la Doctrina Social de Iglesia tan antiliberal como antisocialista, al que el peronismo y el mismo Perón invocó como fundamento.

Podemos decir, entonces, que la situación de TdP en AL está incluida en la agenda política de los movimientos sociales de trabajadores

² Término analítico propio de la tradición socialista que lo comprende como “clase revolucionaria”.

industriales y estudiantes urbanos, convocados a incluir a los excluidos: trabajadores campesinos, trabajadores migrantes, empleadas domésticas, trabajadoras sexuales, etc., a una participación ciudadana gradual, extensiva y plena donde ellos sean los protagonistas de la construcción democrática del Estado para lograr justicia social, independencia económica y soberanía nacional. Esta construcción discursiva de una identidad nacional y popular se realiza en contra de intereses foráneos, ya sea de los “capitales burgueses” como de los “comunistas antipatria” (Sigal & Verón, 2004). Los movimientos sociales, prácticas políticas, discursos populistas y la particular cultura política que la fundamenta es el horizonte, principio, medio y fin, de una violencia simbólica que, en cuanto simbólica, es un modo de ver y hacer ver quiénes son los enemigos de nuestra causa justa, y que, en su devenir histórico más revolucionario, ya sea por radicalización de militancias de derecha nacionalista o de izquierda internacionalista, llega a ser violencia armada.

A nuestro propósito nos interesa entonces comprender que mucho del posterior interés sobre la TdP en AL se fundamenta en este sistema populista de cultura política (Weffort, 1993) donde la extensión de los derechos sociales y políticos de los trabajadores los pone en situación de ciudadanos y gestores de sus propias demandas laborales, apelando a la mediación de sus corporaciones, ya sean gremios o sindicatos y, en última instancia a la intervención del Estado, que ya no representa sesgadamente los intereses de las elites dominantes, antes oligarcas, ahora burgueses, sino los intereses de todo el pueblo, siguiendo el principio del bien común. El Estado de derecho por primera vez legitima la demanda de los sectores dominados, tal como pretendía la izquierda, sin tener que dejar el modelo de democracia representativa de tradición liberal, abriendo la posibilidad de debatir y negociar sobre el contenido de esos mismos derechos laborales: reformas del Estado en sus leyes y políticas sociales y laborales. Legalidad y legitimidad sobre las demandas laborales logran un equilibrio dinámico que históricamente fue difícil de sostener democráticamente por las violencias armadas de las izquierdas revolucionarias y las dictaduras militares en la región. Esa ya es otra etapa histórica en AL del siglo XX, la de los desafíos del “orden en sociedades de violencia” (Ansaldi & Giordano, 2012b, págs. 245-500).

3. La TdP en el actual proceso de democratización de AL

Por un lado, en un Estado de derecho, se espera la intervención de la violencia del Estado cuando persigue delitos y garantiza la convivencia social de modo legítimo. Pero, por otro lado, siempre existe la posibilidad de un ejercicio autoritario del poder del Estado cuando reprime las demandas de los ciudadanos, que exigen mayor justicia o reconocimiento igualitario, sobre todo cuando se atenta contra el derecho a la vida, al “trabajo decente” (OIT) o la salud integral, como nos lo enseña la historia reciente de las dictaduras militares de fines del siglo XX.

El Estado puede ser entonces el garante de un proceso democratizador en el que para los ciudadanos es posible modificar las leyes que hacen legítima su intervención violenta y armada cuando son avasallados esos mismos ciudadanos en sus derechos, o puede ser funcional a un “orden conservador de las desigualdades” con el que las burguesías reproducen su histórica dominación social, sobre todo, con el apoyo y convencimiento de los dominados (ejerciendo así un “poder hegemónico”, tal como se puede entender desde la teoría crítica de Gramsci). Parafraseando el título del artículo de Ansaldi (2014): ¿Será posible un “orden social abierto a su propio cambio histórico” en el que la *vox Deus* interpelante sea la *vox populus* y no el imperativo de la *vox mercatus*?

La extendida definición del Estado como institución que tiene el monopolio de la violencia legítima en un territorio nacional, atribuida a Max Weber, exige ser pensada y problematizada desde la historia política de los populismos y las recientes dictaduras en AL. Ya no podemos afirmar que el Estado tenga la legitimidad de ejercer cualquier violencia, porque con la Doctrina de la Seguridad Nacional (DSN), podría estar ejerciendo violencia ilegítima contra sus propios ciudadanos.

Las dictaduras militares, que tenían durante la segunda mitad del siglo XX el mandato de luchar contra la intervención comunista en el contexto de la Guerra Fría, tuvieron, además, claramente la finalidad de consolidar el modelo de acumulación de capital de empresarios locales que participaban del mercado financiero mundial conforme a los principios del llamado Consenso de Washington. La modernización de Estado durante las dictaduras militares nos lleva a cuestionar-

nos acerca del uso que los sectores empresariales hacen de las instituciones jurídicas y estatales, debilitando la extensión de los derechos laborales conquistados durante los períodos de Estado de Bienestar. La experiencia histórica reciente alerta sobre los cambios en las estrategias de las burguesías, que al menos en Argentina, tenían tradición de no ocupar el poder de gobierno, pero sí fueron muy influyentes con la ocupación de cargos públicos. Estas burguesías ahora son efectivamente gobierno del Estado democrático, con lo que experimentamos una restauración conservadora del siglo XXI, de incierto pronóstico. Tal como lo anticipaba Ansaldi (2014):

La *vox Deus* no es el *populus*, sino el *Mercatus* (...) La inicial conjunción entre dictadura y neoliberalismo es la más nefasta por el alto número de vidas cobradas, pero la posterior entre democracia y neoliberalismo no es necesariamente una superación en materia de reconocimiento de la centralidad de la política. (pág. 17).

El actual proyecto de democratización de la región no es más que el proceso de despolitización de la política y profundización de la desigualdad capitalista.

A fines del siglo XX, tras las caídas de las dictaduras en AL, se provocó el desencanto de la política vivido en décadas recientes. En 1980 el capitalismo utópico promovía la democratización de la región, confiando en la mano invisible del mercado. En 1990, tiempo bisagra entre los siglos XX y XXI, el nihilismo de un fatalismo que ya no prometía mundos mejores, sino que anunciaba, como el único posible frente, ante el cual no hay alternativas, una “reedición del capitalismo salvaje del siglo XIX” (Ansaldi, 2014, pág. 18).

En el siglo XXI, hay una vuelta a la matriz cultural populista que vino a desestabilizar y subvertir este proceso. Esto tuvo lugar con el gobierno de Chávez en Venezuela, de Lula en Brasil, de Correa en Ecuador, de Evo Morales en Bolivia, de Mujica en Uruguay y del matrimonio Kirchner en Argentina.

Actualmente, los cambios de estrategias de las elites capitalistas en la región es la deslegitimación de gobiernos populistas democráticos, mediante la acusación judicial de corrupción de funcionarios públicos opositores, con el apoyo hegemónico sistemático de los medios de comunicación, que operaron como garantes de transparencia, tal como pudo observarse en los cambios de gobierno del Paraguay, Bra-

sil y Argentina. En realidad, este proceso de democratización, que es también una toma del poder de las elites, se entiende como “una idea legitimadora y orientadora de la consolidación de la transición a un capitalismo profundizado” (Ansaldi, 2014, pág. 18), que, si bien no es dictatorial, no tardó en manifestar su voluntad autoritaria. Es así como,

Las clases propietarias latinoamericanas —las burguesías entre ellas— han actuado siempre con cinismo e hipocresía en materia de democracia y, de hecho, más allá de la retórica, históricamente han preferido a la dictadura. Y cuando dicen preferir a la democracia, es por conveniencia, cualquiera ella sea. Pero cuando sus privilegios se han visto o se ven amenazados, incluso sin serlo estructuralmente o en demasía, en vez de dejar fluir el libre juego democrático no han vacilado ni vacilan en apelar al clásico instrumento del golpe de Estado. Por más que éste esté hoy metamorfoseado, tome nuevas formas, sigue siendo un medio preferido: con éxito en Honduras y Paraguay (y para no pocos, en Argentina, en 1989); con fracasos, hasta ahora, en Bolivia, Ecuador y Venezuela, las burguesías y las derechas —que en América Latina no son necesariamente asimilables y que, por añadidura no son, ni unas ni otras, homogéneas— muestran su verdadero carácter político. Ahora, ya no para instaurar dictaduras como en el pasado, sino para reducir aún más la democracia a una formalidad descartable. (Ansaldi, 2014, pág. 23).

En las actuales condiciones sociohistóricas la TdP es el síntoma social de la violencia simbólica de reducir a las personas a mercancías en sociedades donde la *vox Deus* es la *vox mercatus*. La TdP no es el único síntoma de la decadencia de la profundización del capitalismo extendido. Autores de filosofía política se preguntan sobre los “límites morales del mercado” (Satz, 2015) cuando se quiere comercializar con lo que no debería estar en venta: el cuerpo, la sexualidad y los recursos naturales ¿Para qué mundo y para qué vida humana estamos trabajando si todo se reduce al mercado en el que se puede comercializar aún a las personas como mercancías? Podemos ensayar una respuesta, con De Sousa Santos (2014) cuando propone repensar los DDHH siguiendo la sensibilidad de las teologías progresistas (cristianas, judías e islámicas), buscando elaborar desde AL una comprensión postsecularista, pluralista, intercultural y subalterna, utilizando una metáfora: “Si Dios fuera un activista de los Derechos Humanos”. Como el autor lo explica,

Si Dios fuese un activista de los derechos humanos es, evidentemente, una proposición metafórica a la que solamente puede responderse metafóricamente. Según la lógica de este libro, si Dios fuese un activista de los derechos humanos, El, o Ella, andarían definitivamente en busca de una concepción contrahegemónica de los derechos humanos y de una práctica coherente con la misma. Al hacerlo, antes o después, este Dios se enfrentaría al Dios invocado por los opresores y no encontraría ninguna afinidad con Éste o con Ésta. Dicho de otro modo: Él o Ella llegarían a la conclusión de que el Dios de los subalternos no puede dejar de ser un Dios subalterno (...). (pág. 11).

4. La TdP en AL como “atentado contra los DDHH” ¿en qué sentido?

Nada más peligroso de insignificancia que construir argumentos sobre supuestos que no se pusieron en cuestión. Y en ese sentido, sobre la TdP en AL hay mucha bibliografía y discurso que no hace más que replicar los textos de la Declaración de los DDHH o apelar a la buena voluntad moral de sus interlocutores (sobre todo si son agentes religiosos), sin cuestionarse sobre la situacionalidad y pertinencia de su lenguaje, fundamentos, observaciones o propuestas en términos de la cultura política que suponen. Tal como nos dice Ansaldi y Giordano (2012b):

El lenguaje político contemporáneo acuñó, entre otras, siete palabras destinadas a constituirse en inexcusables en toda reflexión sobre la sociedad, el Estado y las relaciones entre una y otro. Nuevas o antiguas, pero resignificadas, esas siete palabras-conceptos, hechas suyas por la surgente Modernidad y más o menos simultáneamente son: *libertad, igualdad, democracia, revolución, derechos del hombre, ciudadanía, Constitución*. (pág. 684):

Estas son las palabras-conceptos que constituyen las matrices institucionales que, como vimos, exige la sociología histórica que se atreve a considerar una larga duración, desde el tiempo de las colonias a la actualidad, grandes extensiones (la vasta y diversa región de AL) en el cambiante orden mundial y ensayar enormes comparaciones entre agentes, temas, organizaciones, movimientos, partidos y estados.

Siguiendo estas palabras-conceptos, trataremos de ensayar qué es lo que tiene de significativo políticamente la problematización de la TdP en AL como un atentado a los DDHH.

En primer lugar, hemos revisado la historicidad de la TdP con sus antecedentes en el sistema esclavista colonial, que fue funcional a la conquista y evangelización de AL, situación de afrodescendientes y aborígenes reducidos a la servidumbre en las grandes estructuras productivas de la dominación oligárquica: las plantaciones, las *fazendas* y las estancias. Estos no son más que una forma del sistema esclavista que se remonta a la antigüedad griega, romana y asiática en el que cada pueblo vencedor reduce a los vencidos a mercancías. Esta revisión nos permite comprender que los derechos del hombre eran derechos sólo de los ciudadanos súbditos del Rey, y que los otros, africanos, mestizos o aborígenes eran más o menos humanos con alma, según el principio de similitud por el color de piel y cercanía con la naturaleza-animal (Todorov, 2014).

Los abolicionismos comenzaron por cuestionar estos pre-conceptos, extendiendo la consideración de igualdad del otro como un otro humano con derechos susceptibles a ser incorporados en las letras iniciales de las constituciones políticas que definieron a las naciones en AL. Podríamos decir entonces que la matriz de política institucional que opera en estos comienzos de la modernidad es la de la violencia esclavista colonialista, que niega la condición humana del otro como un igual con derechos, por eso mismo niega su libertad y que las revoluciones emancipatorias de los reinos europeos fueron integrales en cuanto también fueron abolicionistas del sistema esclavista e incorporaron constitucionalmente la condición formal de ciudadano a todos los nacidos en un territorio libre.

En segundo término, comprendimos que esa matriz de política institucional tenía que pasar de la formalidad abstracta al realismo práctico, cuando consideramos los populismos latinoamericanos como procesos sociohistóricos propios de la región, en donde la extensión de los derechos del hombre tenían que responder a las transformaciones del modelo productivo (del agroexportador y exportador al M/ISI) y a la urbanización, por la cual los sujetos históricos que demandaban extensión de sus derechos de igualdad y justicia social eran el pueblo (que no se asimilaba al individuo del liberalismo ni al proleta-

rio del socialismo), y que las reformas del Estado se propulsaban respetando los principios de la democracia representativa, de modo que llegaba a ser real en cuanto reformaba las constituciones del Estado. En esa matriz de política institucional las causas de los trabajadores, la extensión de sus derechos sociales y políticos, así como el reconocimiento de su participación para el ejercicio de ciudadanía plena, incluían y superaban a las actuales demandas sobre la TdP, porque proponía al pueblo como sujeto político de negociación democrática de sus propios derechos constitucionales, contando con la garantía del gobernante como líder-carismático.

Por último, podríamos decir que la TdP viene a ser el emergente de la demanda de recuperar la política para la política, es decir, de reconocer a las víctimas su igualdad de condición y derecho humano, con capacidad de ejercer en democracia su libertad de ciudadanía, siempre y cuando el garante de sus derechos sea respetado por los gobiernos, porque forman parte de su Constitución. Cuando esto no se realiza por el crimen organizado, la ausencia del Estado o la complicidad de funcionarios públicos es entonces necesaria la revolución de volver a la obiedad: el “otro” es como “yo” y como “todo el pueblo”. Nadie se merece ser reducido a mercancía, y al grito de “Fuenteovejuna lo hizo”, el pueblo puede levantar su voz de indignación. Por eso “(...) la cuestión de crear, constituir y ganar la *hegemonía* en el seno de las democracias realmente existentes es una cuestión estratégica” (Ansaldi, 2014, pág. 29). Esa es la violencia revolucionaria que puede radicalizar la democracia. Ciertamente,

la violencia es un aspecto de la revolución, no su esencia. Lo que la define [a la revolución] es la emergencia abrupta y maciza del pueblo en el escenario político. Si la democracia acontece cuando, el pueblo participa en mecanismos cuya legitimidad reconoce, la revolución acontece cuando el pueblo crea, en las calles, por sus propios medios, su propio poder.” (Weffort, 1993, pág. 116).

Referencias Bibliográficas

Ansaldi, W. (2014). ¡A galopar, a galopar, hasta enterrarlos en el mar! Introducción teórico-conceptual a la cuestión de la violencia en América Lati-

- na. En W. Ansaldi, & V. Giordano, *América Latina. Tiempos de violencias* (págs. 47-76). Buenos Aires: Ariel.
- Ansaldi, W. (2014). De la vox populis, vox deus, a la vox populi, vox mercatus. La cuestión de la democracia y la democracia en cuestión. *Estudios*, 13-31.
- Ansaldi, W. (2016). El autoritarismo. En M. Casaús, & M. Macleod, *América Latina entre el autoritarismo y la democratización. 1930-2012* (Vol. IV, págs. 119-148). Zaragoza: Marcial Pons. Ediciones de historia y prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Ansaldi, W., & Alberto, M. (2014). Muchos hablan de ella, pocos piensan en ella. Una agenda posible para explicar la apelación a la violencia política en América Latina. En W. Ansaldi, & V. Giordano, *América Latina. Tiempos de violencias* (págs. 27-45). Buenos Aires: Ariel.
- Ansaldi, W., & Giordano, V. (2012). *América Latina. Construcción del orden. De la colonia a la disolución de la dominación oligárquica* (Vol. I). Buenos Aires: Ariel.
- Ansaldi, W., & Giordano, V. (2012). *Construcción del orden. De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración* (Vol. II). Buenos Aires: Ariel.
- Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Buonpadre, J. E. (2009). *Trata de personas, migración ilegal y derecho penal*. Córdoba: Alveroni.
- Casaús Arzú, M. E., & Arroyo Calderón, P. (2010). El tiempo de la cultura política en América Latina: Una revisión historiográfica. En M. Pérez Ledesma, & M. Sierra, *Culturas políticas: teoría e historia* (págs. 87-131). Zaragoza: Institución Fernando El Católico.
- De Silva, M. Á. (2004). Reseña de la esclavitud en la región sur. En UNESCO, *Memorias del Simposio: La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias* (págs. 23-39). Montevideo: UNESCO.
- De Sousa Santos, B. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- Hairabedian, M. (2013). *Tráfico de personas. La trata de personas y los delitos migratorios en el derecho penal argentino e internacional*. Buenos Aires: Ad-Hoc.
- James, C. L. (2013). *Los jacobinos negros*. Buenos Aires: RiR.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- OIM. (s.f.). *Informe sobre migraciones en el mundo 2013*. Recuperado el 1 de Noviembre de 2017, de http://www.argentina.iom.int/no/images/WMR2013_SP.pdf

- Pineau, M. (2012). *Huellas y legados de la esclavitud en las Américas. Proyecto UNESCO. La ruta del esclavo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de 3 de febrero.
- Satz, D. (2015). *¿Por qué algunas cosas no deberían estar en venta? Los límites morales del mercado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sigal, S., & Verón, E. (2004). *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Eudeba.
- Todorov, T. (2014). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Villalpando, W. (2016). La esclavitud, el crimen que nunca desapareció. La trata de personas en la legislación internacional. En D. Maffía, A. Moreno, & C. Moretti, *Género, esclavitud y tortura. A doscientos años de la Asamblea del año XIII* (págs. 29-48). Buenos Aires: Jusbaire.
- Weffort, F. (1993). *¿Cuál democracia?* San José: FLACSO.

Trata de personas: compromiso de la Vida Religiosa en el Noroeste Argentino

Estado de la cuestión

María Alejandra Leguizamón

Introducción

La trata de personas es una de las esclavitudes del siglo XXI donde las personas de toda condición social y edad son engañadas bajo ofrecimientos mentirosos de trabajo digno, son captadas, sometidas, luego trasladadas del lugar de vida y recepcionadas en otro lugar diferente para la explotación laboral y sexual.

La vida religiosa es una vocación dentro de la iglesia que se caracteriza por vivir los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, tener una misión común, orar, vivir en comunidad y estudiar (CIVCSVA, 1983)¹. El compromiso de la vida religiosa en la Iglesia Católica con las personas que son afectadas por este tipo de esclavitud ha sido visibilizado concretamente a partir de 1998 cuando la Unión Internacional de Superiores Generales (UISG) acepta la invitación de la Hna. Leah Ackerman, SMNDA² para realizar un mayor esfuerzo contra la trata de personas. De esta manera se convoca a formar un grupo de estudio sobre este tema. El trabajo de este grupo incluyó la elaboración de diversos materiales de formación y sensibilización dirigido a la vida religiosa femenina para realizar un mayor esfuerzo conjunto contra la trata de mujeres, niñas y niños. El ma-

¹ Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades del Vida Apostólica.

² Lea Ackermann, religiosa de la Congregación de las Hermanas Misioneras de Nuestra Señora de África (SMNDA), también conocidas como las "Hermanas Blancas", nació el 2 de febrero de 1937 en Völklingen, Saar. Por su lucha contra la injusticia y la explotación sexual de las mujeres recibió varios premios internacionales.

terial elaborado fue publicado en 2003 en colaboración con Caritas International.

Entre los años 2004 y 2008 la UISG, en colaboración con la Organización Internacional para las Migraciones, desarrolló un programa de formación que llevó a la creación de varias redes regionales en Italia, Albania, Nigeria, Rumania, Tailandia, Santo Domingo, Brasil, Portugal, Filipinas y Sudáfrica.

En el año 2009, durante el primer Encuentro Mundial de las redes nacidas de dicho proceso de formación, se hizo la propuesta de crear “*Talitha Kum*, Red Internacional de la Vida Consagrada contra la Trata”, que cuenta con una representante en la UISG. La primera coordinadora oficial de *Talitha Kum* fue la hermana Estrella Castalone, FMA, de las Hijas de María Auxiliadora, que ocupó el cargo entre 2010 y 2014. Desde 2015, la coordinadora es la religiosa comboniana, hermana Gabriella Bottani, S.M.C.

Desde su fundación *Talitha Kum* ha continuado promoviendo cursos para la formación de nuevas redes locales, el trabajo en red y la colaboración con diversas organizaciones que trabajan contra la trata de personas.

En el año 2010, en Lima (Perú), se conforma la Red *Kawsay*³, que forma parte de la recepción en América Latina de la propuesta dada por la red *Talitha Kum* en Europa. La nueva red está integrada hasta el momento por Argentina, Uruguay y Perú. En Centroamérica también hubo respuesta a la convocatoria y se constituyó la red *Ramá*, en referencia a Raquel que llora a sus hijos perdidos (Jeremías 31,15).

³ El término, que significa “Vive”, es la forma imperativa de la voz quechua, pues se ha buscado identificar a la Red con lenguas propias de la región. En el mes de marzo de 2010 la Conferencia de Religiosas/os del Perú organizó el primer taller, titulado “Capacitación para religiosas contra la trata de personas”. Allí se organizaron las redes nacionales. En el segundo taller que tuvo lugar durante el mes de octubre del mismo año, nació la Red *Kawsay*, conformada por las siguientes Congregaciones: Hermanas de la Providencia (Chile), Hnas. del Buen Pastor (Perú), Adoratrices del Santísimo Sacramento (Perú), Siervas de San José (Perú), Hermanas de la Redención (Perú), Oblatas del Santísimo Redentor (Colombia-Argentina-Uruguay), Hermanas de Maryknoll (Perú), Hermanas de San Columbano (Perú), Hermanas Vicentinas (Colombia), Hijas del Corazón de María (Bolivia), Hijas de la Sabiduría (Ecuador) y Compañía de Santa Teresa (Colombia).

En Brasil nació la Red “Un grito por la Vida”. En otros países como Chile, Paraguay, Bolivia, Colombia y Venezuela hay igualmente procesos de conformación.

Históricamente la vida religiosa femenina ha dirigido su objetivo a atender las necesidades de los más vulnerables y frágiles de la comunidad; por esa razón asumió la mística de las obras de misericordia para expresar el modo de seguimiento al evangelio de Jesús.

Todas las congregaciones religiosas han nacido marcadas por un contexto histórico determinado. Hubo varones y mujeres que interpretaron los signos de los tiempos y vieron un modo posible de dar consuelo al pueblo sufriente desde las obras de misericordia que la tradición de la Iglesia interpreta a partir del discurso de Jesús en el juicio final que leemos en el evangelio según San Mateo (25, 31-46).

En la vida religiosa se profesan votos o consejos evangélicos que caracterizan al llamado vocacional. La profesión pública de este compromiso constituye para la persona y para la comunidad que la recibe una obligación de conciencia de vivir lo que se ha prometido. Los consejos evangélicos se convierten, a la vez, en mediaciones para poder vivir un estilo de vida que implica seguir el proyecto de Jesús en obediencia o sea escuchando la voluntad de Dios en los acontecimientos históricos y en el discernimiento en conversación con las hermanas y hermanos de la comunidad; en castidad, es decir, ordenando la afectividad hacia el proyecto evangélico y, finalmente en pobreza, lo que implica tener la capacidad de compartir los bienes recibidos con los más pobres.

El Noroeste argentino (NOA) es la última frontera política del continente americano, que linda con el cordón montañoso de los Andes y lo atraviesan sub-cordones como el Calchaquí, dando a su geografía una belleza inigualable. La presencia de la Iglesia católica se remonta al siglo XVI⁴. Desde entonces hasta nuestros días la vida religiosa ha hecho importantes contribuciones en el desarrollo, en la educación y en la salud, básicamente. Hoy, su compromiso frente a la trata de

⁴ La presencia de las órdenes religiosas en el NOA data de la fecha de erección de la primera diócesis de la región, que se ubicó en Tucumán, según la bula del 14 de mayo de 1570 (Bruno, 1966, pág. 364).

personas es una respuesta carismática ante un drama humano que nos golpea profundamente.

Un caso emblemático del compromiso de la vida religiosa en la protesta social para reclamar justicia fue el que protagonizó la hermana Martha Pelloni de la congregación de las Carmelitas Misioneras Teresianas. Una alumna del colegio que ella dirigía, llamada María Soledad Morales fue brutalmente asesinada por los “Hijos del Poder”. Desde el 20 de setiembre de 1990, la religiosa comenzó a acompañar las “Marchas del Silencio” que marcaron la historia política y eclesial de Argentina (Serra, 2017).

Este artículo tiene un abordaje desde la teología pastoral, por eso he comenzado mi investigación acercándome al encuentro regional de vida religiosa del NOA, que se realizó durante el año 2017 en San Pedro de Colalao, provincia de Tucumán. Allí me informé que, sobre un total de 36 congregaciones presentes en el evento, sólo 10 están comprometidas en el trabajo a favor de construir una sociedad sin trata de personas⁵. Fue entonces cuando aprovechando la ocasión, formulé a las personas implicadas las siguientes preguntas: 1) ¿Cuál es el carisma de tu congregación? 2) ¿por qué les interesa este trabajo pastoral? A partir de las respuestas recibidas hice una lectura interpretativa, relacionando la categoría neumatológica del carisma fundacional con el proceso de violación a la dignidad humana, principio universalmente reconocido y por otra parte fundante de la concepción antropológica cristiana y por ende inspirador de toda la pastoral social⁶.

Con estos elementos finalmente, ensayo una recapitulación de esta problemática desde las categorías “espiritualidad”, “acción” y “pastoral”, pues entiendo que ellas me permiten alcanzar una caracteriza-

⁵ Al momento de hacer la primera sistematización, luego de realizar el taller de la *Red Kawsay* en Santiago del Estero, en junio de 2017, se sumaron 2 congregaciones más.

⁶ La neumatología es una parte del pensamiento teológico cristiano que reflexiona sobre el ser y la acción de la Tercera persona del Dios Trinitario. Durante mucho tiempo la teología católica se desarrolló sin tener en cuenta al Espíritu Santo, pero el Concilio Vaticano II puso de manifiesto la necesidad de incorporarlo en la tarea de interpretar la presencia de Dios en el mundo y en la historia y proporcionó la categoría “signos de los tiempos” para realizar como herramienta indispensable en ésta tarea

ción del estado de la cuestión acerca de la situación en la que se encuentra el compromiso de la vida religiosa del NOA frente al desafío de justicia que plantea la trata de personas.

1. Panorama de las Congregaciones en la región NOA

La Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos (CONFAR) es la instancia de organización eclesial con derecho pontificio, que nuclea a todas las congregaciones religiosas reconocidas por el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto en la Argentina⁷. La CONFAR está organizada por regiones que por lo general corresponde a la división política del país en provincias.

La región NOA está conformada por Santiago del Estero (Diócesis de Santiago del Estero y Añatuya), Tucumán (Arquidiócesis de San Miguel de Tucumán y Diócesis de la Santísima Concepción), La Rioja (Diócesis de La Rioja), Catamarca (Diócesis de San Fernando del Valle de Catamarca), Salta (Arquidiócesis de Salta, Diócesis de Orán y Prelatura de Cafayate) y Jujuy (Diócesis de Jujuy y Prelatura de Humahuaca). En todas las provincias están presentes comunidades religiosas que, en muchos casos, han llegado a la región en el siglo pasado y otras que lo han hecho en épocas más recientes.

1.1. Las congregaciones religiosas

Para comprender el estilo de vida religiosa a la que pretendo describir, quiero acercarme a la categorización que hace Kees Waaijman (2011). Este autor desarrolla la siguiente distinción: comunidades religiosas *eremíticas*, *cenobíticas*, *introvertidas* y *extrovertidas*; y dirá de éstas última que son comunidades que se expresan en la pastoral, el apostolado y en el compromiso social (pág. 173).

⁷ El Derecho Canónico clasifica a las congregaciones religiosas en dos tipos: “derecho diocesano” y “derecho pontificio”, el primero agrupa los institutos que tienen exclusivo reconocimiento del obispo del lugar en el que fueron fundadas. El segundo reúne a las que dependen de la Santa Sede como última instancia de gobierno. La CONFAR, es un organismo eclesial con reconocimiento pontificio.

Cada congregación religiosa define su identidad a partir de un carisma específico. El carisma es don gratuito, es decir, una gracia de Dios que se manifiesta en las personas que asumen un servicio determinado a la comunidad. Este don, concedido por Dios a los fundadores y las fundadoras de las Congregaciones, se expresa a través de una intuición que los llevó a concretar una acción en servicio evangélico, dirigidas a los más pobres y vulnerados de la sociedad. Este carisma, que se expresa en un determinado servicio, es transmitido a las diferentes familias religiosas a partir de la experiencia fundacional, la cual es releída en los nuevos contextos que aparecen en el transcurso del tiempo.

La espiritualidad, es una característica de la vida humana que nos conecta e interrelaciona con todas las dimensiones de la realidad: cada persona en sí misma, los otros y las otras, el mundo y Dios, como trascendencia de todo lo que existe. El pensamiento teológico dedica un área del saber a estudiar esta dimensión, que se denomina “teología espiritual”. Por su reconocido estatuto epistemológico, se inserta en la academia, donde se despliega en diálogo interdisciplinar. Para el autor citado “la característica decisiva de la espiritualidad es la experiencia (humana)” (Waaijman, 2011, pág. 334).

Para comprender la espiritualidad en contexto histórico y orientarnos en el ejercicio práctico de la espiritualidad en la acción de las diversas fundaciones de las congregaciones religiosas, es necesario tener en cuenta del proceso humano de transformación/conversión de quién realiza el acto de fe, el carisma y la acción pastoral concreta. Como dice el apóstol Santiago,

¿De qué le sirve a uno, hermanos míos, decir que tiene fe, si no tiene obras? ¿Acaso esa fe puede salvarlo? ¿De qué sirve si uno de ustedes, al ver a un hermano o una hermana desnudos o sin el alimento necesario, les dice: “Vayan en paz, caliéntense y coman”, ¿y no les da lo que necesitan para su cuerpo? Lo mismo pasa con la fe: si no va acompañada de las obras, está completamente muerta. (Santiago, 2,14-26).

El nombre de cada congregación indica el modo de vivir una espiritualidad, donde el carisma se explicita a partir de la acción pastoral que desempeñan. Teniendo en cuenta éstos elementos a continuación realizaré una lectura teológica/espiritual/pastoral del compromiso de la vida religiosa con respecto a la trata de personas.

1.2. Las congregaciones comprometidas con la problemática de la trata

1.2.1. Adoratrices Esclavas Del Santísimo Sacramento y de la Caridad

Fueron fundadas en Madrid (España), en 1856 por María Micaela Desmáisères y López de Dicastillo de nombre religioso María Micaela del Santísimo Sacramento (Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad, 2018). La congregación se ha extendido por los cinco continentes. Arribaron a Argentina el 25 de noviembre de 1910 y a San Miguel de Tucumán el 21 de noviembre en 1927, pero la fundación de la casa fue recién el 9 de octubre de 1928, cuando la comunidad de constituye en el actual emplazamiento⁸.

El carisma de las Adoratrices responde a una necesidad urgente de su tiempo: liberar a la mujer oprimida por la prostitución (Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad, 2018, Cap. 1). Su espiritualidad es eucarística “pan que se parte y reparte y vino que sabe a presencia”, en palabras de su fundadora expresa cómo la espiritualidad animada por la adoración es una respuesta concreta a la humanidad herida. El sentido oblativo de su nombre revela el modo de expresar la dinámica de la acción evangélica de su servicio.

1.2.2. Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús

Fueron fundadas en 1877 conjuntamente por Rafaela María Porras Ayllón y quince hermanas con la autorización del cardenal Juan de la Cruz Ignacio Moreno y Maisonave, arzobispo de Toledo y primado de España.

Las hermanas llegaron a Argentina el 25 de mayo de 1911, ha sido la primera fundación fuera de Europa, y a la región NOA llegan en el 2014 después de hacer un proceso de acercamiento desde el 2012.

El hecho carismático fundacional para las Hermanas Esclavas fue su dedicación a instruir gratuitamente en la doctrina cristiana a las niñas pobres (...), educarlas cristianamente (...), dar asilo a personas

⁸ Datos recabados al Sr. Pablo Ibiris, responsable de la Casa de refugio de las hermanas en San Miguel de Tucumán.

que quisiesen retirarse a hacer Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Por eso debemos distinguir dos expresiones características de su carisma: 1) La eucaristía expuesta a la adoración de los pueblos. Por eso, sus capillas están siempre abiertas y accesibles; el culto de adoración es público y, 2) La acción apostólica de la educación evangelizadora que incluye la promoción humana, el anuncio del evangelio y la ayuda para una interiorización personal y comunitaria de la fe.

Su espiritualidad está fundada en vivir la “Reparación al Corazón de Jesús” por la participación plena en el misterio eucarístico. Su fundadora tuvo la experiencia de que “De la Eucaristía sale todo”: el amor reparador de Dios que nos devuelve la alegría de la salvación capacitándonos para vincularnos como hijos de un mismo Padre, hermanos entre nosotros y señores de la Creación (Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús, 2017).

1.2.3. Fieles Compañeras de Jesús

Fueron fundadas por Marie Madeleine Victoire de Bengy de Bonnault d' Houët. Cuando llegaron a Argentina en 1987 se instalaron en Clodomira, Santiago del Estero.

El hecho carismático fundacional ha sido la atención de los niños huérfanos y la educación de mujeres adultas en el contexto de la restauración borbónica (1814-1830), tarea que realizaban dando clases nocturnas, después de los horarios de trabajo.

La espiritualidad se expresa a través del ejercicio de:

conocer nuestra propia experiencia y escuchar los deseos que Dios pone en nuestros propios corazones. ¡Necesitamos Coraje y confianza, pero sobre todo gran confianza! Dios está con nosotras, Dios está en nuestra historia, nuestra historia tiene raíces y, si lo recibimos de Dios, un futuro lleno de esperanza. A través de las mediaciones del compañerismo apostólico en discernimiento para la misión, unidad y diversidad, destacando que la obediencia nos envía en nuestra misión, formación para la libertad interior y la madurez del espíritu. (Fieles Compañeras de Jesús, 2017).

1.2.4. Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción de Castres

Fueron fundadas en Castres, en el Sur de Francia, el 8 de diciembre de 1836 por Emilie de Villeneuve. La llegada a Argentina se realizó en

1905 por el Puerto de Buenos Aires. A San Pablo, provincia de Tucumán, llegaron recién el 24 de agosto de 1940.

Como ellas mismas lo expresan en sus Constituciones, el carisma de su Congregación puede resumirse en una frase: “vivir de la vida de Jesús Salvador”. Las religiosas consideran que esta frase expresa y exige una forma de vivir el carisma muy ligada a la coyuntura histórica (Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres, 2005, pág. 115).

La espiritualidad comprende una visión particular del evangelio y su encarnación en la forma de vida que precisan las Constituciones.

La dicotomía entre lo humano-sensible y lo sobrenatural es una expresión común a una espiritualidad preconciliar y la encontramos reflejada en una frase relacionada con la visita de la Madre Germaine. Creemos que esta interpretación se da como fruto de una cosmovisión, donde todas las respuestas son dadas, generando un modelo teológico cerrado, que da seguridad. “Nuestras almas estaban ávidas de progreso, más hay un momento para todo y lo sobrenatural tiene primacía sobre lo agradable” (Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres, 2005, pág. 107).

1.2.5. Hijas de María Santísima del Huerto

Fueron fundadas por Antonio María Gianelli en Chiavari, Liguria, Italia. Llegaron a Argentina en 1858 y recién en 1877 formaron comunidad en la ciudad de San Salvador de Jujuy.

Las Hermanas del Huerto tienen como carisma la atención a los más necesitados, dada en la inspiración de su fundador que, siendo sacerdote y pastor, ve las necesidades de los más pobres y quiere que la caridad llegue a todas partes; por esa razón son los pobres quienes lo llaman a escucharlos y atenderlos y convoca a un grupo de mujeres que luego se conformarán en una comunidad religiosa para atender las necesidades de los que la sociedad no mira.

Entre los rasgos de su espiritualidad se pueden identificar los siguientes: Viven una caridad evangélica vigilante, olvidándose de sus intereses, de sus comodidades, para morir a sí mismas y estar atentas a las necesidades de los tiempos.

La base bíblica se encuentra en el evangelio de Juan 10,15 “Yo doy mi vida por mis ovejas”, y en la 1era carta a los Corintios: “Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos

para salvar a toda costa a algunos” (Instituto Hijas de María Santísima del Huerto, 2017).

El nombre de la congregación fue dado por su fundador, pensando en un término sencillo y profundo: Hijas de María, haciendo hincapié en la relación de filiación hacia María, Madre de Dios y fortaleciendo particularmente la relación de sororidad en el seguimiento al proyecto de Jesús. La denominación “Del Huerto” hace referencia a una pintura de 1493, donde se conmemora la aparición de la Virgen María a un joven en un huerto.

Al aprobar el Instituto en 1868, la Iglesia lo grabó bajo el nombre “Hijas de María Santísima del Huerto”.

1.2.6. Mercedarias de la Caridad

Fueron fundadas un 16 de marzo de 1878 por el P. Juan Nepomuceno Zegrí y Moreno en Málaga (España).

El carisma heredado de su fundador es una respuesta a un contexto marcado por grandes problemas sociales y por las necesidades de los más desfavorecidos. El padre Juan sintió un llamado a fundar una congregación religiosa para liberar a la humanidad de sus esclavitudes, para practicar todas las obras de misericordia espirituales y corporales en la persona de los pobres, bajo la protección e inspiración de María de la Merced, la peregrina humilde de la gratuidad de Dios (Mercedarias de la Caridad, 2017). Como las mismas hermanas mercedarias lo expresan:

Nuestra espiritualidad gira en torno a tres pilares fundamentales: Jesucristo Redentor, nuestro amor y nuestra esperanza; la caridad redentora, solución a todos los problemas sociales; María de la Merced, mujer nueva y discípula, peregrina de la caridad de Dios y testimonio de solidaridad para nosotras (Mercedarias de la Caridad, 2017).

1.2.7. Orden de la Merced

Fueron fundados por Pedro Nolasco en Barcelona, España el 10 de agosto de 1218. Llegaron a Argentina por el norte, con la expedición de Diego de Almagro en 1557, estableciendo la primera comunidad en Santiago del Estero. Luego, en 1586 se establecieron en Tucumán.

Pedro Nolasco veía muchas miserias e injusticias que ocurrían en el mundo en el que él vivía. Esto lo llevó a preguntarse: “¿Qué podría hacer para atenuar tanto dolor y para acabar con tanta injusticia?” (...), Nolasco sentía un gran amor por la Virgen María y fue ella quien en la madrugada del 2 de agosto de 1218 se le apareció rodeada de Ángeles y de Santos y le dijo “Es voluntad de mi Santísimo Hijo y Mía fundes en el mundo una Orden que en mi honor deberá llamarse Orden de la Virgen María de la Merced de la redención de cautivos (Orden de La Merced en Argentina, 2017).

La espiritualidad mercedaria se expresa de la siguiente manera:

Jesucristo, que redime a los hombres por amor, que ama sin medida hasta dar la propia vida por todos, porque se identifica con el hombre en todo, menos en el pecado. Es quien nos lleva a nosotros, mercedarios, a mirar a través de los ojos de Pedro Nolasco. (Orden de La Merced en Argentina, 2017).

Una característica de los mercedarios es hacer un cuarto voto, de quedar como rehenes, si fuese necesario, para salvar la vida y la fe del cristiano cautivo. El cuarto voto convierte a los redentores mercedarios en representación y actualización viva de Cristo, que entregó su vida para redimir al mundo.

1.2.8. Misioneras del Espíritu Santo

Fueron fundadas por Arnoldo Jassen y llegaron a Argentina en 1895 y se establecieron en Jujuy en 1961 en la prelatura de Humahuaca.

También conocidas como “Siervas del Espíritu Santo”, poseen un carisma fundacional netamente misionero. Su fundador, luego de organizar la vida religiosa de los varones y de haberlos enviado a la misión en otros continentes, confirma su intuición a través de las cartas que le envían sus hermanos en la misión diciendo que las mujeres pueden llegar a todos los lugares de manera más sencilla que los varones. Por esa razón, convoca a mujeres piadosas que deciden seguir el proyecto de Jesús, según el carisma de su fundador.

La espiritualidad de las hermanas se funda en la experiencia del Espíritu de Jesús que las convoca a vivir las obras de misericordia y compasión animadas a partir de la promesa de Jesús que dice: “Yo vine para que tengan vida y vida en abundancia (Jn 10, 10). (Misioneras Siervas del Espíritu Santo, 2017).

1.2.9. Hermanas de Santa Dorotea de Cemmo

Fueron fundadas el 9 de octubre de 1842 en Cemmo, en la región de Lombardía, Italia, por la beata Annunciata Cocchetti. Llegaron a Argentina en 1962, invitadas por Monseñor Manuel Tato a Santiago del Estero.

Según las Constituciones de las hermanas,

Nuestra espiritualidad es respuesta total a Dios Padre para que su Espíritu forme en nosotras la imagen del Hijo, viviendo Cristo en nosotras, su misterio de pobreza y de cruz, en el gozo de la Resurrección, nos une en la iglesia, en una comunidad de caridad y de testimonio, para que haciéndonos todo a todos, en la educación de las jóvenes y en la formación de animadoras cristianas en espíritu de amistad podamos continuar encendiendo el fuego de caridad que Él ha venido a traer sobre la tierra (Hermanas de Santa Dorotea de Cemmo, 1995).

1.2.10. Hermanas Franciscanas de Gante

El 15 de agosto de 1715 Juana Teresa Crombeen funda la “Compañía de Hijas Espirituales” con misión fue servir, alabar; agradecer, de una manera auténtica y ferviente mediante los ejercicios espirituales y las obras piadosas a todo el pueblo de Dios sufriente. A la muerte de Juana, en 1724, la comunidad fundada por ella vivió más de un siglo llevando a cabo este llamado vocacional. En 1831, en Bélgica Monseñor D. Bracq, Obispo de Gante, las bautizaría con el nombre de “Hermanas Franciscanas de Gante”. En 1893 llegaron las primeras misioneras belgas a Argentina. Recién en 1971 se establecen en Tintina, en Santiago del Estero. Haciéndose cargo de una escuela rural.

Los elementos clave que nos indican la espiritualidad de las hermanas que sostienen un claro proyecto de vida comunitaria y permiten actualizar el carisma recibido de Juana Teresa es el combate de la ignorancia mediante la creación de escuelas para alfabetizar en la fe (Surer, 2018).

1.2.11. Congregación de Jesús

Fueron fundadas por Mary Ward en 1609 en la ciudad de Saint-Omer, Francia. Las hermanas que llegaron a Argentina, en 1939 eran de origen alemán.

El dato carismático fundacional, se comprende a partir del relato donde se narra que, en 1611, estando en oración Mary Ward le llegó la inspiración donde una voz le decía: toma lo mismo que lo de “La Compañía de Jesús” fundada por San Ignacio de Loyola. Desde allí, el resto de su vida se basó en el desarrollo de una Congregación religiosa para mujeres, según el modelo ignaciano, para ello necesitaba, si quería tener éxito, ganarse la aprobación papal (Congregación General XXXVI de la Compañía de Jesús, 2017).

La espiritualidad de las hermanas se comprende desde el camino espiritual que Mary Ward desarrolló llegar a la profundidad de la unión mística con Dios. En este itinerario debe considerarse la piedad de su infancia, por la vida contemplativa de clausura en las “Pobres Clarisas” y en la práctica de San Ignacio de encontrar a Dios en todas las cosas. Todo esto realizado a través del gozo, de la búsqueda, del sufrimiento, de la incompreensión y de la desgracia. Vale la pena reproducir aquí la intención fundacional (...) “Toma lo mismo de la Compañía”, comprendiendo con esto que estaba llamada a fundar una congregación religiosa de mujeres, según el modelo de los jesuitas— aunque separada de ellos (Congregación General XXXVI de la Compañía de Jesús, 2017).

1.2.12. Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús

Fueron fundadas en 1886 por Elmina Paz-Gallo y Fr Ángel María Boisdron. Es la única congregación nativa que nace en San Miguel de Tucumán.

El dato carismático fundacional, puede leerse las circunstancias que llevaron a la fundación de las hermanas dominicas: la epidemia de cólera, ocurrida en 1886 que devastó la provincia y dejó gran cantidad de huérfanos, quienes fueron acogidos por un grupo de mujeres que se solidarizaron con ellos (Folquer, Cynthia, 2017).

La espiritualidad dominicana que asumen las hermanas está basada en la oración, el estudio para la predicación, y se inspira en el carisma de Santo Domingo de Guzmán, fundador de la Orden de Predicadores. Para las hermanas, este carisma se reformula como atención de las orfandades de nuestro tiempo y se nutre en la oración contemplativa, el estudio como herramienta fundante de fraternidad/sororidad y la predicación profética de la buena nueva.

2. Acciones a favor de la Vida: Espiritualidad y Pastoral

En este recorrido que acabamos de hacer podemos contemplar el panorama de las comunidades religiosas en la región del Noroeste Argentino. A partir de este marco de referencia, podremos ensayar una interpretación que nos acerque al estado de la cuestión respecto al compromiso que tiene la vida religiosa católica con la problemática de la trata de personas.

Las dimensiones de espiritualidad y pastoral forman parte de dos movimientos que son simultáneos porque no se puede entender el compromiso cristiano sin una espiritualidad (o sea un modo de vivir el Evangelio) y la acción profética consecuente de presencia y compañía.

El discernimiento de los signos de cada tiempo conlleva un compromiso concreto con las obras de misericordia, acorde a las necesidades que afloran en las diferentes épocas. En la Iglesia latinoamericana fue relevante en este sentido la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, Colombia en 1968. Al respecto Virginia Azcuy (2012) afirma:

El significado irreplicable de Medellín puede verse en el acto colegiado de una Iglesia que supo realizar una lectura teológica de los signos de aquellos tiempos latinoamericanos, dando lugar a un “nuevo pentecostés”, como interpretó el Cardenal Landázuri en su Discurso de Clausura de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. (pág. 126)

Los de los tiempos de los tiempos y las obras de misericordia son coordenadas teológicas que orientan en la lectura contextual. La vida religiosa es un acontecimiento del Espíritu por lo tanto se configura como un signo de los tiempos; cada carisma es una respuesta del Espíritu en la historia.

Discernir los signos de los tiempos implica identificarlos e interpretarlos, interpretar en ellos los signos de Dios para lo cual se requiere la fe, que orienta a una interpretación escatológica de la historia: el discernimiento teológico-pastoral, con la luz de la fe, se confronta con la historia y se torna profecía, es decir, abre paso hacia el futuro, trata de detectar aquellos movimientos y acontecimientos históricos que en el presente son pre-anunciadores del futuro, se concentra en los signos del tiempo presente. (Azcuy, 2012, pág. 147)

La definición de la vida religiosa en la Iglesia incluye como uno de sus rasgos el llamado a ser “signo escatológico” o sea una presencia actuante del misterio que se revela de Dios en la historia y anticipa el futuro de la promesa de un tiempo definitivo de justicia y de paz.

El marco de comprensión de la vida religiosa es de inspiración evangélica, el modelo a seguir es Jesús de Nazaret, por lo tanto, el proyecto es vivir los valores que propone el evangelio; cada congregación religiosa lleva adelante este proyecto a través de una espiritualidad determinada; por eso afirmamos que no existe “una” espiritualidad, sino “diversas” espiritualidades.

La teología pastoral es la reflexión sobre la praxis evangelizadora de la Iglesia, que se lleva a cabo con una metodología propia. Su objetivo es desentrañar y mostrar la actualidad del mensaje cristiano en los contextos actuales y la acción del Espíritu que en cada época revela nuevas dimensiones del misterio de Dios en la vida. Esta teología reflexiona como dice Carolina Bacher (2011):

Al partir de relatos autobiográficos de cristianos, se busca articular la praxis eclesial y la teología antecedentemente elaborada. Esta opción pone en el escenario a la misma Iglesia, la comunidad de cristianos insertos en una Tradición de fe, esperanza y caridad. Por otra parte, al elegir experiencias de cristianos contemporáneos que van dando respuestas a los signos de los tiempos se hizo presente otro interlocutor en nuestro estudio: la Plaza pública, el mundo, con sus dimensiones sociales y culturales, económicas y políticas. (pág. 407)

La teóloga argentina desarrolla su pensamiento desde las historias de vidas de cristianos que dan una respuesta contextual. En nuestro caso de estudio, podemos decir que los fundadores y fundadoras de congregaciones han dado respuesta a situaciones contextuales con obras de y acciones de misericordia pertinentes.

3. Espiritualidades diversas, diversidad de Espiritualidades

Cada una de las doce congregaciones que integran la Red *Kaw-say* en la región NOA, están configuradas por diferentes procedencias carismáticas y diferentes tradiciones espirituales. Esta diversidad de experiencias espirituales y carismáticas enriquece a la Iglesia regional.

Waaijman (2011) aclara que,

“Espiritualidad” es la palabra básica que ha desplazado a todos los demás términos como designación de esta realidad. Esa palabra tiene un amplio campo semántico: incluye el espíritu humano y divino, engloba la ascesis y la mística, integra las tradiciones bíblicas (*ruab*) con las intuiciones helenísticas (*nous*), supera los límites de las religiones y las filosofías de la vida. El proceso fundamental que plantea el término “espiritualidad” radica en la relación dinámica entre el Espíritu divino y el espíritu humano. (pág. 386).

Toda experiencia religiosa está comprendida dentro de un ámbito de la espiritualidad, pero toda espiritualidad trasciende una religión. En el caso de la vida religiosa en la región NOA, comprendemos la vivencia de un carisma determinado o sea el modo concreto que los fundadores y/o fundadoras han comprendido las intuiciones del Espíritu para responder a la coyuntura histórica.

3.1. *Entretejido vital*

La respuesta de la vida religiosa a la trata de personas a través de la organización de la Red *Kawsay* se ha transformado en uno de los “signos de los tiempos”, es decir, en un acontecimiento del Espíritu que sucede en un contexto determinado, donde nos hemos animado a “pensarnos” juntas en un modo de ser y estar cerca de esta problemática que nos muestra sus heridas.

Desde la intercongregacionalidad⁹ encontramos un modo creativo de abordar la problemática de la trata, desde la sensibilización, la capacitación/formación, el acompañamiento a las personas que fueron afectadas y en su reinserción social y laboral. Cada una de las congregaciones que integran la Red tiene un carisma y un modo de vivir el evangelio de Jesús, animado por el Espíritu siempre nuevo “que hace nuevas todas las cosas” (Isaías 43, 18). Con el compromiso de cada una de las congregaciones que conforman la Red, se va realizando un camino común, en la búsqueda de respuestas al proceso de dignificación de la vida de las personas victimizadas.

⁹ Congregaciones religiosas que tienen diferentes procedencias, carismas, nacionalidades que comparten un proyecto común.

3.2. “*Anímate... ¿Y Si hablamos de Trata?*”

Instalar en las conversaciones cotidianas la problemática de la trata, en todos los lugares y espacios, es el desafío. Tomar conciencia que en la medida en que estemos más informados tendremos la posibilidad de no dejarnos engañar. También es preciso exigir que las políticas públicas generen oportunidades para tener un trabajo que dignifique. Es imprescindible abrir espacios de conversación a todos los niveles de la sociedad e involucrar a los medios de comunicación para que todo mensaje sea liberador, respetuoso y al servicio del cuidado de las personas.

Los medios de comunicación social son herramientas que nos ayudan a instalar temas de sensibilización en la sociedad; las noticias gráficas, radiales y televisivas son medios eficaces que aportan en este sentido. La comunicación incide en el desarrollo de capacidades en todos los seres humanos. Por eso, valoramos el intercambio de gestos y palabras para describir las experiencias, para comprender lo que se dice, para poder juzgar y discernir sobre lo visto y escuchado y, finalmente, tomar decisiones frente las situaciones que se presentan.

La tarea de informar juega un papel muy importante en este proceso de sensibilizar y visibilizar este moderno modo de esclavitud que debe ser denunciado y erradicado. De ahí que una de las iniciativas de la Red, destinada a la creación de conciencia social sobre este flagelo sea un programa radial titulado “Anímate... ¿y si hablamos de trata?”¹⁰.

4. Acción neumatológica: el tiempo oportuno...

El Espíritu anima, consuela e inspira el acto creativo cada vez que se reconoce al otro y a la otra, al diferente, cada vez que confiamos en la alteridad y en la riqueza que nos ofrecen los demás y desechemos el temor a la amenaza, cada vez que abrimos puertas, estamos ofreciendo espacios de salvación y de esperanza.

¹⁰ Para acceder a este programa, consultar el siguiente enlace: www.colsantarosa.edu.ar

El papa Francisco ha expresado reiteradas veces la necesidad de construir una sociedad sin trata. Una de ellas fue con motivo de la “Jornada de oración y reflexión contra la trata”, celebrada el 8 de febrero de 2018, con el lema “Migración sin trata. ¡Sí a la libertad! ¡No a la trata!” (Francisco, 2018)¹¹. Para lograr esta meta, anteriormente, el pontífice había propuesto un camino, hecho de cuatro acciones fundamentales dirigidas a personas en situación de extrema vulnerabilidad como son los migrantes y las víctimas del tráfico de personas. Estas acciones se expresan en los siguientes verbos: “acoger, proteger, promover e integrar” (Francisco, 2017).

Las congregaciones religiosas comprometidas en este accionar, realizaron un discernimiento guiadas por el Espíritu de Dios y así pudieron resignificar el carisma recibido de sus fundadores, renovar su espiritualidad en clave liberadora y kairológica¹², y comprometerse en la gran aventura de vivir el Evangelio actualizado por la lectura de los signos de los tiempos interpretados sapiencialmente, lo cual les permitió buscar creativamente caminos y acciones orientadas a la liberación de toda la creación, lo cual no es posible realizar sin aliviar el sufrimiento de las víctimas de la historia.

Referencias Bibliográficas

- Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y la Caridad. (2018). Fundadora ¿Quién es Santa María Micaela? Obtenido de <http://www.adoratrices.com/home/index.php/somos/nuestra-fundadora>
- Azcuy, V. (2012). El Discernimiento teológico pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. *Revista Teología*, 125-150.
- Bacher, C. (2011). Teología pastoral Inter-Loci. Una disciplina teológica ante el aporte de las experiencias creyentes en escenarios sociales contemporáneos. *Revista Teología*, 385-411.
- Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. (31 de mayo de 1983). Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa. Recuperado el 3 de agosto de 2017,

¹¹ Este día la Iglesia conmemora a santa Josefina Bakhita, mujer de origen sudanés, que a fines del siglo XIX fue esclavizada, trasladada al sur de Italia y luego liberada.

¹² La palabra “kairológico” significa tiempo oportuno y remite al momento en que Dios se revela en la historia manifestando su acción salvífica y liberadora.

- de La Santa Sede: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_31051983_magisterium-on-religious-life_sp.html
- Congregatio Jesu. (agosto de 2017). Congregación de Jesús. Obtenido de http://www.congregatiojesu.org/sp/maryward_spirituality.asp
- Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús. (agosto de 2017). Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús. Obtenido de <http://www.esclavaspau.com.ar/nosotros/historia.html>
- Fieles Compañeras de Jesús. (agosto de 2017). Fieles Compañeras de Jesús. Obtenido de http://www.fcjsisters.org/fcj_spanish/spirit/amiens.html
- Folquer, Cynthia. (agosto de 2017). Cuidar, exhortar y abrir el corazón: El epistolario de Elmina Paz Gallo. Tucumán, Argentina (Segunda mitad del siglo XIX). Obtenido de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0185-39292017000200127&lng=es&nrm=iso
- Francisco. (21 de febrero de 2017). Discurso a los participantes en el Foro Internacional sobre “Migraciones y Paz”. Recuperado el 31 de mayo de 2018, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170221_forum-migrazione-pace.html
- Francisco. (7 de febrero de 2018). Audiencia General. Recuperado el 31 de mayo de 2018, de La Santa Sede: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2018/documents/papa-francesco_20180207_udienza-generale.html
- Hermanas Adoratrices Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Caridad. (1988). Libro de las Constituciones. Roma: Instituto Pío XI.
- Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres. (2005). Hermanas de la Inmaculada Concepción de Castres 1904-1960. De los Cuatro Vientos.
- Hermanas de Santa Dorotea de Cemmo. (1995). Regla de Vida de las Hnas Santa Dorotea de Cemmo. Brescia: Tipografía Camuna SpA.
- Instituto Hijas de María Santísima del Huerto. (agosto de 2017). Instituto Hijas de María Santísima del Huerto. Obtenido de <http://hermanasdelhuertocordoba.org/institucionales/a5b-colegio-nuestra-seora-del-huerto-tucum.html>
- Mercedarias de la Caridad. (agosto de 2017). Mercedarias de la Caridad. Obtenido de <https://www.mercedariasdelacaridad.org/>
- Misioneras Siervas del Espíritu Santo. (agosto de 2017). Misioneras Siervas del Espíritu Santo. Obtenido de <http://sspsars.org/web/>
- Orden de La Merced en Argentina. (agosto de 2017). Orden de La Merced en Argentina. Obtenido de <http://www.merced.org.ar/>
- Serra, A. (10 de setiembre de 2017). María Soledad Morales: a 27 años del brutal crimen de los Hijos del Poder. Obtenido de Infobae: <https://www.infobae.com/sociedad/policiales/2017/09/10/maria-soledad-morales-a-27-anos-del-brutal-crimen-de-los-hijos-del-poder/>

- Surer. (17 de julio de 2018). Surer Noticias Nacionales Regionales y de la región. Obtenido de http://www.surer.com.ar/web/nota-4908-58_anos_de_llegada_de_las_hermanas_franciscanas_de_gante_a_larroque
- Waijman, K. (2011). Espiritualidad. Forma, fundamentos y métodos. Salamanca: Sígueme.

QUINTA PARTE

Compromiso carismático por la Justicia

La justicia en la misión de la Compañía de Jesús y sus Universidades

José María Cantó

1. La promoción de la justicia, misión de la Compañía de Jesús

1.1. *El Decreto cuarto y la promoción de la justicia*

Podríamos decir parafraseando al Evangelio, “todo comenzó con el Decreto Cuarto” (CG 32, D 4). En este documento de la Congregación General 32 realizada entre fines de 1974 y comienzos de 1975 (1/12/1974 a 7/3/1975), los jesuitas formulamos nuestra misión como “servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta”. Visto a la distancia nos resulta una fórmula casi “inocente”. Pero en ese momento resultó una novedad y tuvo una repercusión muy grande, tanto en aquellos que la asumieron y valoraron positivamente, como en aquellos que le quitaron su reconocimiento.

¿Se trataba de algo tan novedoso? Por cierto que no. Habían pasado ya 10 años del final del Concilio y la Iglesia toda se paraba en el mundo con una actitud muy distinta a la que había asumido en los últimos siglos. Y en esos años habían acontecido, la Asamblea del CELAM de Medellín de 1968, el Sínodo de los obispos de 1971 sobre “la justicia en el mundo”, y documentos como la carta *Octogesima Adveniens* de Pablo VI. Incluso poco antes había finalizado en Roma el Sínodo de 1974 sobre la Evangelización, de cuyos trabajos iba a surgir al año siguiente la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*. Estamos ante la nueva situación “surgida del Concilio Vaticano II y de su voluntad de una más profunda inserción del cristianismo en la vida concreta de los hombres y de los pueblos” (Calvez, 1985, pág. 33).

Si nos limitamos a su recepción en la misma Compañía, citemos al P. Arrupe que, en 1978, ante la Congregación de Procuradores constataba los frutos positivos alcanzados:

La lucha por la fe y la justicia, entendida en toda su extensión y profundidad, se encuentra indudablemente en el origen de uno de los mayores cambios que actualmente están teniendo lugar en la Compañía. En todas partes se realizan sinceros esfuerzos para que esa lucha se convierta en realidad. Estamos asistiendo a la paulatina desaparición del temor inicial de algunos grupos, extendidos prácticamente por toda la Compañía, que creían que con ello se desviarían del espíritu del Instituto. Hoy día ha tomado conciencia de la significación de esa lucha y de la manera como la considera la Iglesia actual. (Calvez, 1985, pág. 66).

Claro que notaba también las dificultades, sobre todo en el cambio de las instituciones:

Al constatar el ritmo, las precauciones y los temores que imperan en muchos lugares de cara a la renovación exigida, así como la falta de disponibilidad, sobre todo por parte de las instituciones, tiene uno la impresión de que no hemos pasado de un simple intento de adaptar a las necesidades de nuestra época lo que tenemos o lo que hacemos. (Calvez, 1985, pág. 71).

Al mismo tiempo el P. General intentaba corregir juicios que trataban de ir más allá del mismo Decreto 4, como le decía en una carta a una provincia, rechazando que en una planificación local reducía todo a los problemas de injusticia. Arrupe les recordaba que la CG había expuesto como causas de la situación actual otros problemas, como que: “muchos hombres no conocen a Cristo y nos resulta muy difícil acercarnos a ellos” y también “los cambios culturales y la secularización que constituyen un nuevo desafío para la fe” (Calvez, 1985, pág. 69). No nos podemos quedar en combatir la injusticia en las estructuras, si no llegamos a hacerlo en el corazón del hombre, sus actitudes y tendencias.

En las sucesivas Congregaciones Generales esta misión de la Compañía ha sido confirmada, pero al mismo tiempo se la ha reformulado incorporando otros aspectos que se han hecho más evidentes en estos años. Veamos un rápido panorama:

La CG 33 se reunió en 1983 para aceptar la renuncia del P. Arrupe (por primera vez en la historia), y para elegir a su sucesor, después de la intervención de Juan Pablo II que, ante la enfermedad del General, nombró al P. Dezza su delegado al frente de la Compañía. Dada su finalidad y los tiempos “particulares” que se vivían, sólo produjo un

documento en el que responde a los pedidos que el Papa había expresado al inicio de las reuniones, invitando a contribuir eficazmente en la puesta en práctica del Vaticano II. Y después de nombrar varios temas, el papa expresaba la “necesidad de promover, dentro de la acción evangelizadora de la Iglesia y de modo conforme a nuestro instituto sacerdotal y religioso, la justicia, que, unida a la paz mundial, es aspiración de todos los pueblos” (CG 33, D 1, n. 37). A continuación la CG “confirma la misión de la Compañía de Jesús tal como se expresa en las CC GG 31 y 32, y particularmente como se propone en los decretos 2 y 4 de esta última” (CG 33, D 1, n. 38), que nos proponen: “La integración del servicio de la fe y la promoción de la justicia en una única e inseparable misión”, misión que abarca a todos nuestros ministerios, para lo cual se necesita el discernimiento, y que corresponde a todo el cuerpo de la Compañía. En referencia a nuestro tema, digamos que se recordaba a continuación el valor del apostolado de la educación y el intelectual, como trabajos que “si se llevan a cabo a la luz de nuestra misión hoy contribuyen vitalmente a la liberación plena e integral del ser humano que conduce a la participación en la vida misma de Dios” (CG 33, D 1, n. 44).

Entre enero y marzo de 1995 se realizó la CG 34, que en su Decreto 2, que tituló “Servidores de la misión de Cristo”, retoma la misión desde los mismos orígenes de la Compañía, en la Fórmula del Instituto, carta fundamental que proviene de la aprobación pontificia, y que expresa la misión como “atender principalmente a la defensa y propagación de la fe” a través de ministerios de la palabra y del espíritu, sacramentales y de catequesis. Para pasar luego a las obras de misericordia:

reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según qué parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común. (CG 34, D 2, n. 7).

Lo que expresaba San Ignacio en una carta a la comunidad de Padua: “ser ‘amigos del Señor’ significa, pues, ser ‘amigos de los pobres.’” (CG 34, D 2, n. 9).

Pasaba luego a confirmar la formulación ya conocida, y desarrollar la inseparabilidad del servicio de la fe y la promoción de la justicia. Pero ampliándola en otros dos aspectos íntimamente relacionados:

“la proclamación inculturada del evangelio y el diálogo con otras tradiciones religiosas como dimensiones de la evangelización” (CG 34, D 2, n. 15). Y por eso afirma a continuación que “la justicia sólo puede florecer de veras cuando comporta la transformación de la cultura, ya que las raíces de la injusticia están incrustadas en las actitudes culturales y las estructuras económicas” (CG 34, D 2, n. 17).

Digamos también que dos breves decretos confirmaban la dimensión intelectual del apostolado de la Compañía (CG 34, D 16), porque “para que la evangelización sea eficaz, son imprescindibles rigor en el conocimiento, respeto hacia los demás en el diálogo intercultural y análisis crítico” (CG 34, D 16, n. 3); y sobre la Compañía y la vida universitaria (CG 34, D 17), en el que se afirmaba “el reto que todos (...) tenemos que encarar para encontrar métodos concretos y eficaces mediante los que poder dirigir instituciones tan grandes y complejas que se conformen con la justicia que Dios mismo anhela y hace posible” (CG 34, D 17, n. 8). Con el recuerdo de los mártires que dieron testimonio que una Universidad puede ser instrumento de justicia en nombre del Evangelio, referencia al P. Ellacuría, sus compañeros y las dos colaboradoras asesinadas en la Universidad Centroamericana en San Salvador.

Trece años después, la Congregación General 35 se reunió durante tres meses a comienzos de 2008 (7 de enero a 6 de marzo). Su principal tarea era aceptar la renuncia y elegir al sucesor del P. Kolvenbach. Pero también se elaboraron varios documentos, en especial el Decreto 3 sobre los “Desafíos para nuestra misión hoy”, con el sugestivo subtítulo: “enviados a las fronteras”. En este documento se retoma la misión desde el nuevo contexto global, y proyectada a la relación con Dios, con los demás y con la creación:

En este mundo global, marcado por tan profundos cambios, queremos profundizar ahora nuestra comprensión de la llamada a servir la fe, promover la justicia y dialogar con la cultura y otras religiones a la luz del mandato apostólico de establecer relaciones justas con Dios, con los demás y con la creación. (CG 35, D 3, n. 12).

Esta formulación incorpora dos imágenes: la frontera a la que somos enviados y el tender puentes como un modo de superarlas: “La tradición de los jesuitas de tender puentes superando las fronteras es algo crucial para el mundo de hoy” (CG 35, D 3, n. 17). Tarea en la

que encuentra un lugar especial el apostolado intelectual que “nos proporciona una ayuda inestimable para establecer estos puentes ofreciéndonos nuevos modos de entender en profundidad los diversos mecanismos e interconexiones de los problemas actuales” (CG 35, D 3, n. 28).

Una novedad la encontramos en la acentuación de la tercera dimensión, la reconciliación con la creación, y en ese contexto la invitación urgente a “las universidades y centros de investigación, a promover estudios y prácticas orientadas a enfrentar las causas de la pobreza y a mejorar el medio ambiente” (CG 35, D 3, n. 35), con una atención especial a la problemática de los refugiados y desplazados, y utilizando la capacidad de investigación y de incidencia política, ponerla “al servicio de los pobres y de quienes trabajan en la protección medioambiental” (CG 35, D 3, n. 35).

Por último, revisemos los frutos de la última CG, la 36, realizada entre el 3 de octubre y el 13 de noviembre de 2016, que eligió al P. Arturo Sosa como General y después de algunas dudas si era necesario o no que elaborara más documentos, se inclinó por producir dos documentos, el primero sobre la misión: “Compañeros en una misión de reconciliación y de Justicia”. Partiendo “del gran ministerio de reconciliación que Dios ha comenzado en Cristo, y que se realiza en el Reino de justicia, paz e integridad de la creación”, y recordando la carta del P. Nicolás sobre la reconciliación y las enseñanzas de Francisco, constata que “han dado a esta visión una mayor profundidad, otorgando a la fe, a la justicia y a la solidaridad con los pobres y los excluidos, la categoría de elementos centrales en nuestra misión de reconciliación” (CG 36, D 1, n. 3).

Esta reconciliación se desarrolla, según lo dicho en la CG anterior, en tres formas: la reconciliación con Dios, reconciliación de la humanidad y reconciliación con la creación, sabiendo que “Aunque hablamos de tres formas de reconciliación en realidad, las tres son una única acción de Dios, interrelacionada e inseparable” (CG 36, D 1, n. 21). En particular en relación con la humanidad, “escuchamos a Cristo que nos convoca de nuevo a realizar un servicio de justicia y de paz, sirviendo a los pobres y excluidos, y ayudado a construir la paz” (CG 36, D 1, n. 25). Lucha contra la injusticia que toma formas diversas según las regiones del mundo y sus distintas situaciones. Pero

todo dentro del mismo horizonte de la misión: “La defensa y promoción de los derechos humanos y de una ecología integral constituyen un horizonte ético que compartimos con muchas personas de buena voluntad, que buscan también responder a esta llamada” (CG 36, D 1, n. 27). A continuación, la reconciliación con la creación se presenta hoy desde una crisis ambiental inseparable de la crisis social. “La pobreza, la exclusión social y la marginación tienen conexión con la degradación del ambiente” (CG 36, D 1, n. 29). Y, por tanto, sigue al papa Francisco quien pide un cambio de orientación del desarrollo para que sea sostenible. Se trata de un desafío polifacético al que debemos responder de diversos modos. Entre ellos se propone la respuesta desde el apostolado intelectual: “Nuestros teólogos filósofos y otros intelectuales y expertos deben contribuir a hacer un análisis riguroso de las raíces y soluciones de la crisis” (CG 36, D 1, n. 30). Una tarea que, por otra parte, no pensamos lograr solos, sino a través de redes internacionales e intersectoriales, y en colaboración con otros, ya que los jesuitas, en palabras del P. General actual “están llamados a la misión de Jesucristo, que no nos pertenece en exclusiva, sino que compartimos con muchos hombres y mujeres consagrados al servicio de los demás” (CG 36, D 1, n. 36).

Hasta aquí el camino recorrido por la Compañía de Jesús a través de sus Congregaciones Generales. Una mirada de conjunto nos permite sacar algunas primeras conclusiones:

- La formulación de la misión como quedó expresada en el D4 de la CG 32 ha sido expresamente confirmada en todas las CG sucesivas.
- Al mismo tiempo ha sido revisada constantemente con la intención de clarificar su sentido y su alcance.
- En este sentido se la ha relacionado con la misma misión de Jesucristo, en especial su obra reconciliadora, con Dios, entre los hombres y con la creación.
- Y por otra parte se ha ampliado el contenido de la misión atendiendo aspectos que no se habían considerado al principio, y nuevas situaciones que exigen nuevas respuestas. Así constatamos la inclusión del diálogo con las culturas y con las religiones. Y la nueva conciencia ecológica que impulsada por el mismo papa Francisco.

¿Qué significa este proceso? Algunos han expresado su temor (o su esperanza, según sus mentalidades), que la atención directa a la lucha por la justicia quedara algo diluida entre estos otros principios. Pero, en mi opinión, este elemento fundamental de la misión sigue plenamente presente, y así lo expresa una fórmula que surgió luego de la CG 32 y es la de “principio integrador” de todos los ministerios de los jesuitas, que debe ser tenido en cuenta en todas nuestras obras y misiones.

Veamos ahora algo de la fundamentación que a diversos niveles se ha realizado en la Compañía sobre esta formulación de la misión.

1.2. Fundamento de la misión Fe – Justicia

Desde un comienzo, la misión de la Compañía toma como punto de partida la mirada amorosa al mundo, en continuidad con la contemplación de la encarnación de los Ejercicios Espirituales. Por eso ya la CG 34 constataba la de un mundo de creciente interdependencia, pero al mismo tiempo dividido por injusticias que no provienen sólo de personas, también consolidadas en instituciones y estructuras socio-económicas dominantes (cf. CG 32, D4, n. 6).

Esta mirada fue ampliando progresivamente la lista de injusticias que no se limitan sólo a situaciones socio-económicas. La CG 33 hacía una lista incluyendo como ejemplos la conculcación de derechos humanos por determinados gobiernos; la dura condición de millones de refugiados; la discriminación de migrantes, minorías raciales y religiosas, trato injusto y explotación de la mujer, amenaza a los no nacidos, los minusválidos y los ancianos.

Por su parte, la CG 36 vuelve mirar la situación del mundo y responde: “Al reflexionar sobre todo ello escuchamos a Cristo que nos convoca de nuevo a realizar un servicio de justicia y de paz, sirviendo a los pobres y excluidos, y ayudando a construir la paz” (CG 36, D1, n. 25). Y constata tres formas de sufrimiento que hay que atender:

- a) [26.] Los desplazamientos de población (refugiados, migrantes y desplazados internos). Ante las actitudes de hostilidad hacia estas personas, nuestra fe invita a la Compañía a promover dondequiera que sea, una más generosa cultura de la hospitalidad. La Congregación reconoce la necesidad de promover una

articulación internacional de nuestro servicio a los migrantes y refugiados, encontrando formas de colaboración con el SJR.

- b) [27.] Las injusticias y desigualdades que viven los pueblos marginados: Junto a un enorme crecimiento de la riqueza y el poder en el mundo, se da un enorme y continuo crecimiento de la desigualdad. Los modelos de desarrollo dominantes hoy día dejan a millones de personas, especialmente a jóvenes y a personas vulnerables, sin oportunidades para integrarse en la sociedad. Los pueblos y las comunidades indígenas, como son los dalits y los tribales de Asia Meridional, representan un caso paradigmático de este tipo de grupos. En muchas partes del mundo son las mujeres las que viven esta injusticia de modo particular. (...)
- c) [28.] El fundamentalismo, la intolerancia y los conflictos étnico-religioso-políticos, son fuente de violencia: En muchas sociedades se da un creciente nivel de conflicto y polarización, que frecuentemente origina una violencia que resulta tanto más escandalosa, en cuanto encuentra justificación en convicciones religiosas deformadas. (CG 36, D1, n. 26-28).

Cuando se trata de justicia, se la toma ciertamente en sentido amplio. Si queremos usar una categoría que encontramos en el D 4, podríamos hablar de la “perfecta justicia del Evangelio”, que según dicho texto

dispone no sólo a reconocer y respetar los derechos y la dignidad de todos, especialmente de los más pequeños y débiles, sino, aún más a promoverlos eficazmente y a abrirse a toda miseria, aun la del extraño o enemigo, hasta el perdón de las ofensas y la victoria sobre las enemistades por la reconciliación. (CG 32, D 4, n. 18).

Se trata de una justicia que excede en cierto sentido las posibilidades del hombre, es fruto del Espíritu. “Él transforma los corazones y los llena de la misericordia y de la fuerza misma de Dios que ha revelado su justicia obrando misericordia, cuando éramos aún pecadores, y llamándonos a su amistad” (CG 32, D 4, n. 18).

Podemos decir entonces que la justicia culmina en el amor. Es parte integrante del amor al prójimo, es exigida por dicho amor. Pues “amar” es más amplio que “hacer justicia”, pero por otra parte hacer justicia ya es amar, en cuanto la justicia viene exigida por el amor. “No se contempla en el «Decreto Cuarto» ningún otro motivo de la

justicia que no sea el amor de fraternidad del hombre por el hombre que ciertamente se fundamenta, en último término, en el amor a Dios” (Calvez, 1985, pág. 110). Esto lo podemos profundizar entonces analizando la relación de la justicia con el amor, como contexto en el cual tenemos que comprender la misión de promoción de la justicia.

1.3. *Justicia y amor*

Dos documentos casi simultáneos nos permiten examinar esta relación: Ante todo la Encíclica “programática” de Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, del 30 de noviembre de 1980, y la conferencia del P. Pedro Arrupe en la clausura del mes de estudios ignacianos del Centro Ignaciano de Espiritualidad en Roma, el 6 de febrero de 1981, con el título de “Arraigados y cimentados en la caridad”.

En el documento papal, el punto de partida es el lugar central de la misericordia de Dios en la revelación cristiana, y en especial en el “misterio pascual” de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, pues “la cruz erigida en el Calvario, (...) brota del centro mismo del amor con que el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, ha sido agraciado según el eterno designio de Dios” (*Dives in Misericordia* [DM], 1980, n. 7). Dios relacionado con el mundo como creador, es además Padre, unido al hombre con un lazo aún más profundo, el del amor “que no se limita a crear el bien, sino que además hace participación en la vida misma de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Porque efectivamente, el que ama desea darse a sí mismo” (DM, 1980, n. 7).

Teniendo como fondo este amor divino al que estamos llamados a participar, el papa contempla el mundo y todas las causas de inquietud que constata en ese momento, desde la amenaza de la autodestrucción nuclear, los abusos de poder, el hambre, las desigualdades, el materialismo (problemas no tan distintos de los nuestros hoy en día). Situaciones que despiertan en enorme escala el sentido de justicia: “Esta profunda y multiforme corriente, en cuya fuente la conciencia humana contemporánea ha situado la justicia, atestigua el carácter ético de las tensiones y las luchas que invaden el mundo” (DM, 1980, n. 12). Y por tanto un deseo ardiente y profundo de vida justa que es compartido ciertamente por la Iglesia.

Sin embargo, el papa se pregunta si basta la justicia. Su respuesta constata las deformaciones que muchas veces han sufrido los programas humanos fundados en la idea de justicia. Incluso la presencia de fuerzas negativas como el rencor, el odio, la crueldad que se han impuesto. “Esta especie de abuso y de alteración práctica de la idea de justicia muestra hasta qué punto la acción humana puede alejarse de la propia justicia, por más que haya sido iniciada en nombre de la misma” (DM, 1980, n. 12). Se trata de una constatación que seguramente se encuentra influida por la propia experiencia de vida bajo el régimen comunista en Polonia, pero que no por eso deja de tener amplia validez la conclusión a la que llega: “Es evidente que en nombre de una supuesta justicia (histórica o de clase, por ejemplo) se aniquila en ocasiones al prójimo, se le asesina, se le priva de libertad y se le despoja de los más elementales derechos humanos” (DM, 1980, n. 12). Por lo tanto, y sin que esto signifique disminuir el valor de la justicia y del orden que se instaura sobre ella, más bien indica “la necesidad de recurrir a aquellas fuerzas aún más profundas del espíritu que condicionan el propio orden de la justicia” (DM, 1980, n. 12).

La sola justicia es insuficiente, y aunque no lo desarrolla más extensamente, el papa plantea la relación de la justicia con el amor, en el cual de algún modo está incluida: “El amor, por así decirlo, es la condición de la justicia, y ésta, en definitiva, está al servicio de la caridad” (DM, 1980, n. 4).

Este mismo texto es retomado por el P. Arrupe en su conferencia ya citada, junto con otro del Sínodo de 1971: “El amor al prójimo y la justicia son inseparables. El amor es, ante todo, exigencia de justicia, es decir, reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo” (Arrupe, 1981, pág. 122). Lo que lo lleva a afirmar: “No se puede hacer justicia sin amor. Ni siquiera se puede prescindir del amor cuando se resiste a la injusticia, puesto que la universalidad del amor es por deseo de Cristo un mandato sin excepciones” (Arrupe, 1981, pág. 122).

Esto no significa quedarse con cualquier tipo de caridad, pues “hay también una caridad aparente que es un disfraz de la injusticia, cuando más allá de la ley se concede a otro, por benevolencia, lo que le es debido en justicia. Es la limosna como subterfugio” (Arrupe, 1981, pág. 122). Quedan definidas dos concepciones inaceptables:

De estas dos aberraciones —una falsa justicia y una falsa caridad— ofrece numerosas muestras nuestra época. Las tiranías que imponen una ley contra el derecho y los paternalismos que tienden «caritativos» planes de ayuda en sustitución de una política de justicia son dos lesiones que hacen imposible el establecimiento entre los hombres de la fraternidad y la paz. La ley, el derecho y la justicia no pueden separarse. Ni pueden prescindir de la caridad. (Arrupe, 1981, pág. 122).

¿Cómo formular entonces la relación entre la justicia y la caridad? Ante todo, dice Arrupe “Es evidente que la promoción de la justicia es indispensable porque constituye la parte inicial de la caridad” (Arrupe, 1981, pág. 122). Pero al mismo tiempo, la justicia sola no es suficiente: “La caridad añade a la justicia su dimensión trascendente interior; y es capaz de seguir avanzando cuando se ha llegado al límite del terreno propio de la justicia” (Arrupe, 1981, pág. 123). Por eso, desde el punto de vista del hombre de fe, ambas dimensiones deben estar presentes. En cuanto se valora a la persona humana por lo que es, por sus valores y derechos, objeto de justicia, también se lo considera imagen e hijo de Dios, y por tanto merecedor de la caridad.

Procurar que se restablezca la justicia allí donde está ausente es un cristiano deber. Sin asumir ese compromiso, nuestra caridad quedaría truncada en su parte necesaria y preliminar, estaría en hibernación. (...) Nos haríamos cómplices del «pecado del mundo» (...). Ese «pecado del mundo» es la injusticia, y el «gran mandamiento del mundo» es el amor promulgado por Cristo. (Arrupe, 1981, pág. 123)

En su conferencia el P. Arrupe habla de la caridad como de una justicia superior. Está pensando sobre todo en la justicia legal que puede resultar abstracta, puede proteger intereses de parte, puede exigir demasiado o ser demasiado débil. Incluso cuando tenga todas las garantías de equidad, si se aplica en forma despiadada puede ser inhumana. Y siguiendo a DM 12 recuerda el adagio clásico *summum ius, summa iniuria*.

Ante estas afirmaciones se podría hacer presente un temor a una pérdida de objetividad y equidad en la justicia, pero Arrupe responde que, al contrario, la “hace más clarividente y perspicaz, permitiéndole penetrar el trasfondo humano y vital de las situaciones y obrar en consecuencia” (Arrupe, 1981, pág. 125). Y así concluye:

Esto es lo que queremos decir al afirmar que la caridad es una justicia superior: una justicia con un punto de perspectiva mucho más alto, que se remonta a la misma perspectiva de la justicia divina, toda caridad y misericordia. Y un punto de mira también más profundo, porque llega al fondo del hombre, a su dolor, a su necesidad, a su impotencia, que son realidades cubiertas con la apariencia impersonal de simple sujeto de la ley. (Arrupe, 1981, pág. 125).

Desde estas afirmaciones el P. Arrupe hace una “defensa” de lo que la Compañía había formulado en el Decreto 4, y reconociendo “los bienintencionados fracasos” y los “innegables logros”, consideraba que esta opción quedaba confirmada por la encíclica papal. Pero también corregía de algún modo la mira, al asegurar que “el último paso y la base de todo es la caridad, y que la justicia verdadera nace de la caridad y culmina en la caridad” (Arrupe, 1981, pág. 127). En esta línea cita el D 4, n. 28, que presenta la justicia como fruto de la conversión al amor y parte de la evangelización, y el n. 33, que presenta a la justicia como apertura a la liberación y salvación escatológica y camino de reconciliación. Considerando la necesidad de tenerlos presente para la que lectura del D 4 “no resulte truncada, parcial y desequilibrada” (Arrupe, 1981, pág. 128).

Podemos concluir entonces desde estos desarrollos posteriores, que la justicia de la que habla el D4 se puede describir así:

Se trata de una justicia arraigada en la caridad, que constituye su suprema motivación. Que, consiguientemente, es parte integrante de la caridad. Que, por otra parte, la caridad es capaz de hacer descubrir sin cesar nuevas exigencias de la justicia, la cual no es, por lo tanto, algo fijo e inmutable. Y que, por último, la caridad (a la que nunca está permitido dañar, ni siquiera por reivindicar la justicia) desborda siempre a la justicia misma. (Calvez, 1985, pág. 122)

Sin ser exhaustivos, hemos presentado el origen de la promoción de la justicia como parte integrante fundamental de la misión de la Compañía de Jesús, su expresión renovada en las diversas Congregaciones Generales, y su relación con la caridad, como marco de referencia del que no podemos prescindir en esta concepción de la justicia. Hay otros aspectos que ahora dejamos de lado, como las elaboraciones de algunos teólogos jesuitas (como el alemán Karl Rahner y el español Juan Alfaro) fundando la exigencia de la justicia en la intrínseca relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo que conduce a la

búsqueda de la justicia como camino y mediación ineludible de la fe y la evangelización.

Pasamos ahora a desarrollar la presencia de esta parte integral de la misión de la Compañía en el apostolado intelectual de los jesuitas, y en especial en nuestras universidades.

2. Universidad jesuita y promoción de la justicia

Desde su comienzo, la incorporación más explícita de la promoción de la justicia en la misión de la Compañía llevó a un proceso de aplicación con diversos ritmos y modalidades. Es evidente que esta implementación de este tema se hacía mucho más inmediata en obras de carácter socio-pastoral, obras de promoción social directa, centros de investigación (como los CIAS), incluso en las parroquias que los jesuitas fuimos asumiendo en número mayor en los años posteriores al Concilio Vaticano II, esta aplicación se fue incorporando de diversos modos. En cuanto al apostolado educativo, tan fuerte en la Compañía, las situaciones han sido diversas y a veces conflictivas (por ejemplo, cuando se producía una cierta división entre los jesuitas “de los colegios” con “los del apostolado social”). Sin embargo, también aquí con el tiempo se ha llegado a una síntesis fecunda, sobre todo en la atención a promover en los alumnos un contacto directo con situaciones de pobreza e injusticia, la participación en experiencias de promoción social y la reflexión sobre estas experiencias para incorporarlas como parte fundamental de su formación humana y cristiana.

Veamos el campo que nos interesa en este momento, que es el de las Universidades de la Compañía de Jesús. Para esto vamos a seguir un texto publicado en 2014 por el Secretariado de Justicia Social y Ecología, con aportes de jesuitas y otros representantes de instituciones educativas de nivel superior en todo el mundo, titulado justamente “La Promoción de la Justicia en las Universidades de la Compañía”.

Después de una introducción que retoma los fundamentos de la problemática expuesta, presenta las acciones concretas que las universidades realizan, ordenadas “en cuatro áreas, que componen los cuatro capítulos del documento: la formación del alumnado, la investigación, la proyección social de la universidad como institución transformadora y la comunidad universitaria” (Secretariado de Jus-

ticia Social y Ecología [SJSE], 2014, pág. 8). Vemos la introducción y los dos primeros capítulos como ámbitos especiales en los cuales promover la justicia desde la universidad.

2.1. Identidad y propósito de la educación universitaria en la Compañía

Un primer aspecto tratado en la introducción es la razón de ser de una universidad jesuita. Pues la Compañía fue la primera orden religiosa en asumir la educación como un apostolado fundamental, en tiempos en que los estados no asumían ese compromiso. Es así que antes de su supresión en 1773, la Compañía contaba con una red de más de 800 instituciones educativas distribuidas por todo el mundo. Y hoy la situación es totalmente diversa ante la presencia de numerosísimas instituciones tanto estatales como privadas que atienden este campo. Entonces ¿cuál es el papel que le corresponde hoy a una universidad jesuita?

Dentro del contexto más amplio de la misión evangelizadora de la Iglesia, y de la universidad como lugar de “serena y abierta investigación y discusión de la verdad”, la misión propia de la Compañía en este ámbito parte del discernimiento del tipo de sociedad más conveniente, y por consiguiente del tipo de universidad que se necesita. “Desde sus inicios estas instituciones han procurado formar integralmente personas que pudieran liderar el proceso de crecimiento y modernización de las ciudades y naciones en las que se encontraban. Formaban personas para una sociedad mejor” (SJSE, 2014, pág. 9). De modo más específico, se tomaron desde el comienzo cuatro razones formuladas en el siglo XVI por Diego de Ledesma y actualizadas en años más recientes por el P. General Peter Hans Kolvenbach: Se trata de los motivos de *utilitas*, *iustitia*, *humanitas* y *fides*. Que podemos desarrollar así:

- La *utilitas* considerada como “ventajas para la vida práctica” es sin duda el primer objetivo de toda educación universitaria, es decir transmitir los conocimientos y habilidades necesarias para el desempeño exitoso en la vida, en alguna profesión. El riesgo es convertirla en un mero utilitarismo, como sucede en muchas instituciones superiores. Por eso hay que corregirla con las otras tres motivaciones:

- La *iustitia*, como principio a favor del bien común, de modo que los estudiantes pudieran contribuir al “recto gobierno de los asuntos públicos y a la apropiada formulación de las leyes”. Y que hoy implica un compromiso ciudadano en la responsabilidad pública, y la opción voluntaria “por una acción pública comprometida con el bien común” (SJSE, 2014, pág. 10).
- La *humanitas*, en cuanto promoción de los valores auténticamente humanos que trabaje para una vida mejor de toda la humanidad, los seres vivos y todo el planeta. Sobre todo ante las múltiples situaciones de exclusión, la activación de “instrumentos y medios que procuren la dignidad y desarrollo humano de todas las personas” (SJSE, 2014, pág. 10).
- La *fides*, en aquel momento “defensa y promoción de la fe”, la podemos releer hoy como el ofrecimiento a los estudiantes de “una experiencia de trascendencia, con la posibilidad de abrirse hacia Dios como fin último”. Una fe que se exprese en el amor al prójimo que aporte esperanza a los más pobres.

Después de recordar sintéticamente el camino recorrido por las diversas Congregaciones Generales desde la 32, se llega a las características esenciales de la justicia a la que se refieren esos documentos:

Ha quedado definitivamente enraizada en la fe, considera central la opción por los pobres, incorpora una preocupación por el conjunto de la creación y trabaja en diálogo con las culturas y las religiones. La promoción de la justicia apunta a un conjunto articulado de dimensiones de nuestra misión. (SJSE, 2014, pág. 12).

Y se exponen brevemente las características del estilo ignaciano desde las cuales se realiza esta opción por la justicia y que son las siguientes:

- La prioridad de la experiencia de lo real. La experiencia de Ignacio lo lleva a la convicción que Dios se comunica con nosotros y lo podemos escuchar si nos disponemos para hacerlo. Se comunica en la vida, desde la realidad y despierta en nosotros ecos, en especial afectivos, que debemos discernir. De aquí surge una actitud abierta ante la realidad, no cerrada en estereotipos. Y también los otros son lugares de encuentro con Dios, de donde se sigue la importancia de la actitud de diálogo con todos.

- En la espiritualidad ignaciana hay una centralidad del pobre, desde que Dios en la encarnación se vació de sí mismo para venir a nuestro encuentro. Por eso “las fronteras de la pobreza, la marginación, la injusticia, la inhumanidad, son espacios privilegiados donde encontrarse con Dios y profundizar en el misterio de la realidad” (SJSE, 2014, pág. 13).
- La importancia de las perspectivas críticas y proféticas. Surge al constatar la distancia entre el plan original de Dios y la realidad histórica tan alejada de Él. Por lo tanto, si nuestra actitud fundamental es de gratitud, no se trata de un agradecimiento complaciente, “sino comprometido con un futuro de vida plena al que el ser humano está llamado a contribuir” (SJSE, 2014, pág. 13).
- La búsqueda del conocimiento interno. Como gracia que se implora y busca en los Ejercicios Espirituales (de nuestros pecados, de la persona de Jesús, de los bienes recibidos). Un conocimiento que es “honesto con la realidad y trata de desentrañarla, como se hace en la investigación” (SJSE, 2014, pág. 13). Pero no se detiene en el análisis, busca la síntesis. Es integrador, no compartimentado. Esto va a llevar a la prioridad de la sabiduría —como se ha dicho, rigurosa, sintética, integradora, afectiva, movilizadora— sobre el mero agregado de datos” (SJSE, 2014, pág. 14).
- Para ayudar a la sociedad y a las personas. Este fue el objetivo de Ignacio desde su conversión. “Aplicado esto al ámbito del conocimiento, este no puede detenerse en sí mismo, sino que quiere tener un impacto en la sociedades y en las personas” (SJSE, 2014, pág. 14).
- Aspiración a bienes mayores. La búsqueda del mayor bien, el más universal. “Este es el contexto en el que se comprende adecuadamente la excelencia, como la búsqueda del mayor servicio y la oferta de lo mejor de la propia persona” (SJSE, 2014, pág. 14).
- Por último, algo muy propio de la espiritualidad ignaciana: vivir en medio de las tensiones de la vida sin romperlas, aplicando para esto el discernimiento. Y así se pueden enumerar estas tensiones en el ámbito de la universidad jesuita:

Entre la misión universitaria y la jesuita; la financiación condicionada y la defensa de unos valores esenciales, pero no siempre apreciados. La analítica de los conocimientos científicos y las visiones sabias, proféticas y sintéticas; la investigación científica y el descubrimiento en la realidad del Dios de la vida; la centralidad del pobre y los medios que la universidad necesita, pero que le pueden separar de aquel; la búsqueda de la verdad científica que se detiene en el conocimiento y el deseo de impactar en la sociedad para hacerla más justa y más humana; la libertad de cátedra y la orientación apasionada por la justicia; la visibilidad jesuita y el fomento de una pluralidad ideológica y religiosa en un clima de diálogo”. (SJSE, 2014, pág. 14).

Por todo lo dicho hasta ahora el sector educativo de la Compañía en todos los niveles, y muy en particular las instituciones de educación superior tienen mucho que aportar en el campo de la justicia como parte integrante de su misión. Así lo decía el P. Kolvenbach: “No se puede prescindir de las universidades para responder a los desafíos de la injusticia” (SJSE, 2014, pág. 15).

Podemos concluir este primer punto de modo sintético con el fundamento de la promoción de la justicia como parte de la misión de una universidad de la Compañía:

De ahí que la misión y visión de una universidad deban incluir la promoción de la justicia, como expresión y servicio de la fe, modo de cuidar la creación, contenido del diálogo con otras religiones y motivación para la transformación de la cultura. Cuando las universidades de la Compañía se esfuerzan en hacer de la promoción de la justicia así entendida un rasgo característico de su identidad, pueden ayudar a la propia Iglesia a transmitir su condición solidaria y compasiva y a hacer su mensaje más creíble para los no creyentes. (SJSE, 2014, pág. 15).

2.2. La formación del alumnado

Un primer aspecto a considerar en la aplicación concreta de estos principios y su fundamentación es sin duda la formación de nuestros alumnos, objetivo de toda obra educativa. Un modo de formular la orientación de esta formación es a través de cuatro cualidades complementarias: Personas conscientes, competentes, compasivas y comprometidas. Vemos cómo se corresponden estas cualidades con el lema de la UCC, ciencia, conciencia, compromiso.

Las personas conscientes son aquellas que entienden la vida como un don y la agradecen como tal, desarrollando su propia libertad desde esta convicción. Reconocen la dignidad de las personas y desean su más elevada realización. Se sienten responsables del mundo en el que viven, llamadas a cuidarlo y mejorarlo. Reconocen en Dios al Amor que crea a los seres humanos a su imagen y semejanza y es origen y sentido de la vida.

Las personas competentes son capaces de ofrecer el servicio de calidad que se espera de ellas. Están cualificadas para desempeñar los trabajos para los que se han formado. Las competencias son específicas de cada etapa educativa y las sociedades establecen cuáles deben ser adquiridas en cada una de ellas.

Las personas compasivas tienen sensibilidad para percibir y responder a las necesidades del otro. De este modo se hacen hermanas de los demás y al actuar en consecuencia transforman su propia realidad. Se sienten responsables de los demás, amando su vida, celebrando sus alegrías, solidarizándose en su privación y generando esperanza.

Las personas comprometidas ponen en juego toda su inteligencia, voluntad y afecto, toda su persona, para hacer más justo este mundo. Buscan soluciones creativas. Ponen libremente en juego sus talentos y energías comprometiéndose en el cambio de estructuras, instituciones y leyes. Asumen responsabilidades públicas para promover el bien común. (SJSE, 2014, pág. 17).

2.2.1. Criterio de evaluación

Los que estamos en el ámbito universitario sabemos que son numerosos los indicadores que se han desarrollado para evaluar los resultados obtenidos. El P. Kolvenbach expresaba que para las universidades de la Compañía el criterio de evaluación real era lo que los estudiantes lleguen a ser. “La calidad humana que alcanza el estudiante, no solo en el campo profesional e intelectual, sino también en el psicológico moral y espiritual” (SJSE, 2014, pág. 18). Es decir, personas con valores que no pasan sólo por el dinero, la fama, el éxito; personas preocupadas por la sociedad y por el mundo y sus desigualdades. Evidentemente se trata de aspectos cualitativos que son mucho más difíciles de evaluar.

Si esto lo aplicamos a la promoción de la justicia, podríamos enumerar algunos indicadores:

Qué tipo de trabajo desempeñan y en qué medida beneficia a la comunidad humana; cuáles han sido sus decisiones vitales más importantes y por qué valores se han regido a la hora de tomarlas; qué causas están apoyando o promoviendo de una forma desinteresada; en qué medida consideran el impacto que tendrán sus decisiones profesionales sobre quienes ocupan el último lugar de la sociedad (Kolvenbach, 1989b 394; 2000a, 286); cómo tratan de combatir el deterioro medioambiental que produce nuestro modo común de vida; cómo toman parte de la vida pública de sus ciudades o naciones, bien sea a través de asociaciones o de partidos políticos; si pagan impuestos; qué parte de su sueldo dedican a la beneficencia. (SJSE, 2014, pág. 18).

¿Podremos hacer este tipo de evaluación con los exalumnos de nuestra universidad?

2.2.2. Las carreras y la oferta curricular

La selección de carreras que la universidad imparte puede hacerse según diversos criterios.

Quando la promoción de la justicia es un criterio en la selección de las carreras que una universidad ofrece, esta puede acabar reuniendo a un grupo humano más sensible a las preocupaciones de la justicia. Es decir, no es lo mismo situarse en un ámbito profesional o en otro; la selección de carreras o estudios no es neutral. (SJSE, 2014, pág. 19).

Lo mismo sucede en la elaboración de los contenidos curriculares, dentro del margen con el que cuenta la universidad. Por eso,

siempre que sea posible, la universidad jesuita debe tratar de que todas las asignaturas obligatorias incorporen una perspectiva de justicia y de ética y una mirada desde los pobres. Es ahí donde se juega la universidad la credibilidad de una propuesta viable de promoción de la justicia a través de las profesiones futuras del alumnado. (SJSE, 2014, pág. 19).

Aquí se cita como ejemplo a la UCC y su determinación que todas las carreras incluyan al menos un 10 % de aprendizaje solidario, vinculado a la realidad social.

Un aporte muy propio de la Compañía se puede dar en el ofrecimiento de materias que puedan ser electivas en el campo de las humanidades, orientado a un “total desarrollo de la persona” y como

ayuda para superar el “actual divorcio entre fe y cultura” (cita de Kolvenbach). En este sentido,

se trata de incorporar asignaturas que ayuden a comprender el mundo en el que vivimos, las dinámicas de vida y de injusticia que lo recorren, su diversidad cultural y religiosa. Este conocimiento les permitirá mirar el futuro con esperanza, involucrarse en la mejora del entorno y preguntarse por la suerte de los últimos. (SJSE, 2014, pág. 20).

Citemos aquí otro ejemplo local: en los planes de la licenciatura y el profesorado en filosofía que se ha comenzado a dictar durante el año 2018, hemos incorporado una buena parte de materias humanísticas en el primer año de la carrera.

2.2.3. Servicios a la comunidad y reflexión sobre la realidad

La cuestión es cómo hacer que los estudiantes puedan tomar contacto con las desigualdades crecientes que se producen en nuestras sociedades. Porque una cosa es conocer lo que nos dicen las estadísticas y otra es poder experimentarlo. “Es necesario asomarse a esas realidades de pobreza y exclusión para caer en la cuenta de su existencia y de las condiciones de inhumanidad en las que viven las personas. Solo así pueden cuestionar vitalmente” (SJSE, 2014, pág. 21). Por ese motivo es tan importante que desde las universidades se dispongan experiencias de contacto y de servicio a comunidades pobres, que puedan conocer su realidad de forma vital, no sólo teórica. Aquí también se encuentra un aspecto de la tradición ignaciana que “enseña que ningún cambio sustancial sucede en la persona si no hay una transformación de la propia sensibilidad. Son este tipo de experiencias las que pueden contribuir a este cambio profundo de la orientación vital del alumno” (SJSE, 2014, pág. 21-22).

Si venimos a la UCC, podemos recordar las múltiples tareas de la Secretaría de Proyección y Responsabilidad Social Universitaria (SPyRSU) que como sabemos tiene como función básica ejecutar la Política de Proyección Social de la UCC. Para dar cumplimiento a este cometido, orienta, gestiona y planifica un conjunto de acciones ordenadas a brindar respuestas a demandas sociales de la comunidad en la que la Universidad se encuentra inserta, así como también alienta

instancias internas destinadas a reflexionar, y a crecer en el compromiso con la proyección social. Entre ellas, cabe mencionar:

- Programas estables de Proyección Social
- Proyectos anuales de Proyección Social con vinculación curricular
- Proyectos especiales de Proyección Social
- Proyectos de bienestar de la comunidad interna
- Jornadas de reflexión sobre Responsabilidad Social Universitaria (RSU)
- Formación y capacitación en aspectos vinculados a la Proyección Social y al enfoque de RSU
- Premio RSU a trabajos finales
- Establecimiento de relaciones institucionales y de cooperación con organizaciones comunitarias, de la administración pública o privadas

Todas las acciones emprendidas y/o coordinadas desde la SPyRSU procuran siempre propiciar la integración y articulación de la proyección social con las demás funciones de la Universidad, en vistas a lograr la formación integral y comprometida que aspira para los miembros de la comunidad universitaria.

La Compañía propone a sus universidades considerar las condiciones necesarias para que estas experiencias puedan realmente tener una incidencia en los estudiantes que los llegue a afectar en profundidad. Estas condiciones son las siguientes:

- 1) Que se integren a la propuesta académica. Supervisados por profesores experimentados en las diversas áreas.
- 2) Que animen a los estudiantes a “compartir sus vivencias, las dificultades que encuentran y los cuestionamientos vitales que afrontan” (SJSE, 2014, pág. 23).
- 3) Que los estudiantes ejerciten “su capacidad para la lectura del propio mundo interior con sus sentimientos y mociones, una práctica característica de la espiritualidad ignaciana” (SJSE, 2014, pág. 23). Unido a la apertura a una dimensión trascendente, sea del cristianismo u otras visiones.

- 4) Que estos servicios “incorporen tanto una dimensión profesional, como otra de encuentro humano, no menos importante” (SJSE, 2014, pág. 24). El aporte de sus conocimientos profesionales, aunque sean incipientes, posibilita que los estudiantes se sientan útiles y valoren sus estudios en el servicio a los demás, pero también es el contacto humano el que podrá cuestionar y desencadenar procesos interiores en ellos.
- 5) Estos programas requieren un componente de reflexión y de estudio sobre la situación con la que entran en contacto y el trasfondo social, económico y político de las mismas. “Es necesario estudiar el contexto histórico y cultural, los factores económicos y sociales, las condiciones políticas, para conocer la complejidad de las tramas de la injusticia. La solidaridad universitaria se caracteriza por un serio trabajo intelectual” (SJSE, 2014, pág. 24).
- 6) Por último, la necesidad de entrar en relación con numerosas organizaciones que trabajan con las comunidades. “Existe un gran potencial de colaboración en investigación y consulta entre los estudiantes y personal académico de la universidad y las organizaciones civiles, de la que se pueden beneficiar mutuamente” (SJSE, 2014, pág. 24).

Como vemos, estas condiciones reúnen el interés por la seriedad y profundidad de toda acción educativa en una universidad, con la valoración de la experiencia como lugar especial de aprendizaje y transformación personal, para lo cual son fundamentales los elementos de reflexión, de comprensión interior y elaboración, incluso “espiritual” de dichas experiencias.

2.3. La investigación universitaria

La investigación es hoy uno de los espacios fundamentales en la Universidad. Sabemos que es uno de los temas a los que presta especial atención la evaluación y los rankings oficiales de calidad. Nuestro último general, el P. Nicolás mencionaba, con bastante amplitud, algunos campos de investigación a los que las universidades jesuitas deberían atender aportando a la solución de problemas humanos acuciantes:

Dignidad de la vida humana, la promoción de la justicia para todos, la calidad de la vida personal y familiar, la protección de la naturaleza, la búsqueda de la paz y estabilidad política, un reparto más justo de los recursos mundiales, y un nuevo orden económico y político, que sirva mejor a la comunidad humana a nivel nacional e internacional. (SJSE, 2014, pág. 28).

¿Cuáles podrían ser algunas características de una investigación que asuma la promoción de la justicia?

2.3.1. Desde los pobres y para los pobres

Toda investigación implica una selección de preguntas y de datos relevantes. Es por lo tanto un conocimiento que no podemos considerar neutro, ya que implica valores y alguna concepción particular del ser humano. Por lo tanto, es pertinente la pregunta sobre “para quién y para qué” se investiga.

Un cuerpo que ha hecho de la promoción de la justicia una de las dimensiones esenciales de su misión, debe preguntarse en qué medida su investigación está realizada desde la perspectiva de los pobres y buscando la mejora de sus vidas, pues es en su sufrimiento donde se muestra de modo prominente la inhumanidad de las estructuras injustas. (SJSE, 2014, pág. 29).

Ciertamente esto llevará a un modo de investigar totalmente diverso.

No se ve del mismo modo la realidad cuando es mirada desde abajo o cuando es mirada desde arriba. No se seleccionan las mismas cuestiones, no se analizan de la misma forma, no resultan relevantes las mismas consecuencias. De ahí la importancia de explicitar los presupuestos de los que se parte y de ser consecuente con ellos en la investigación. (SJSE, 2014, pág. 29).

2.3.2. Necesidad de una investigación universitaria interdisciplinar

Si la universidad quiere atender los grandes problemas que afectan a la humanidad en toda la complejidad de esas realidades, necesariamente deberá hacerlo desde múltiples perspectivas académicas, en

una búsqueda de integrar saberes y conciliar los conocimientos que proceden de ellos.

La teología podrá hacer un aporte importante en la lectura interdisciplinar de la realidad. Por una parte, busca discernir la presencia de Dios en los signos de los tiempos y acontecimientos de la historia, para lo cual requiere la ayuda de otras ciencias. Y al mismo tiempo les podrá aportar elementos de juicio que las ayude a ir más allá de sí mismas en el camino de búsqueda de la verdad. “Arrupe insistía en la necesidad de la reflexión teológica, de un análisis social de las causas estructurales de las injusticias y de un discernimiento ignaciano sobre la respuesta a dar a tales injusticias (citado por Kolvenbach, 2001b, 328)” (SJSE, 2014, pág. 30).

Se propone un ejercicio “de discernimiento compartido, debatiendo sobre la persona y la comunidad humana, incorporando la economía, la política, la cultura, la ciencia, la teología y el sentido (Kolvenbach, 2001a, 318) en el análisis de problemáticas complejas, con una especial preocupación y atención a la dimensión ética” (SJSE, 2014, pág. 30).

Y su objetivo será el llegar a nuevas síntesis del saber y una mejor comprensión de la realidad. Es decir, poder superar el nivel de la ciencia y el conocimiento para llegar a la sabiduría. En una universidad jesuita podremos hablar, en términos de la tradición ignaciana, de la búsqueda de un “conocimiento interno” de la realidad (al que hicimos referencia más arriba al referirnos a las características del estilo ignaciano).

2.3.3. En contacto con otros sectores apostólicos, en especial el apostolado social y participando de redes internacionales

En la organización apostólica de la Compañía, llamamos apostolado o sector social a las “instituciones, comunidades y personas que trabajan en el acompañamiento, servicio o defensa de los pobres y en la promoción directa de la justicia” (SJSE, 2014, pág. 31). En algunos casos se cuenta con centros sociales, como fueron los CIAS en las provincias de América Latina desde finales de los años 50. Es una realidad que se ha dado en un proceso en muchos lugares de acercamiento entre estos centros y las universidades. Y es evidente que ambos se

pueden enriquecer en su intercambio y complementación. En nuestra provincia, de Argentina y Uruguay no se ha llegado a ese momento, por razones diversas.

Pero si podemos constatar una buena colaboración de nuestras Universidades con obras de apostolado social de la Compañía en nuestros países, como el apoyo de la UCU a los CIF de Fe y Alegría en Uruguay, la colaboración de la UCC con obras de atención más asistencial, como Manos Abiertas, y otras de carácter pastoral y con una fuerte proyección social como la parroquia de San José del Boquerón en Santiago del Estero. Esto sin enumerar todas las iniciativas de colaboración con diversos proyectos de sociales no conducidos o animados por los jesuitas. Vale acá por ejemplo la referencia a los espacios de voluntariado animados desde la UCC¹.

La colaboración en redes internacionales es otra de las dimensiones en las que se ha crecido en los últimos tiempos, pero queda mucho por hacer. El P. Nicolás hablando a las universidades de la Compañía reunidas en México en 2010, urgía: “a las universidades jesuitas a que trabajen para formar una red internacional operativa que se ocupe de temas importantes que conciernen a la fe, justicia y ecología, que son retos que trascienden países y continentes” (Nicolás, 2010). Su llamada aún continúa siendo un reto” (SJSE, 2014, pág. 33).

Es evidente que en este mundo globalizado muchas de las problemáticas que repercuten en las situaciones de injusticia y desigualdad no pueden ser comprendidas sólo desde una visión local o nacional. La Compañía cuenta con más de 200 centros de educación superior en todo el mundo, y una mayor colaboración e interacción entre ellas es una gran potencialidad, pero es un proceso sólo iniciado. Son más cercanas y con frutos ya constatables las redes regionales, como la AUSJAL en América Latina.

La red AUSJAL —universidades de la Compañía en América Latina—, que lleva ya 20 años en la conformación de redes con avances significativos, está generando en los últimos años redes de homólogos, que reúnen a académicos con el mismo desempeño en distintas universidades. En es-

¹ Este proyecto puede consultarse en: http://www.ucc.edu.ar/portalucc/archivos/File/VRMU/Voluntariado/2010/Info_actualizada_archivos/Archivos_definitivos/ProgramaVoluntariadoUCCacotado.pdf. Fecha de captura: 23/09/2017

tas redes se realiza un intercambio de información y de buenas prácticas. Destaca sobre otras la Red de Responsabilidad Social Universitaria (RSU). Con esta Red, la RSU ha pasado a ser un eje integrador de la gestión universitaria con indicadores en cuanto a los impactos de la propia universidad: educacional, cognitivo, social, organizacional y ambiental. También han creado un “Observatorio de la pobreza” a través del cual están estudiando de modo comparado la realidad de la pobreza y su evolución en América Latina. (SJSE, 2014, pág. 33).

2.3.4. Política universitaria para la investigación

En la determinación de los campos de investigación en las universidades confluyen tres aspectos:

- Las políticas propias de la universidad
- Las financiaciones que consiguen los equipos de investigación
- Los intereses académicos de los investigadores

La universidad que desea que se lleven a cabo investigaciones en diversos campos relacionados con la promoción de la justicia podrá establecer políticas académicas que lo favorezcan, de modo que se animen líneas determinadas de investigación siguiendo una estrategia, y se lo apoye con determinados incentivos.

En ese sentido las universidades,

pueden establecer mecanismos que favorezcan algunos elementos de los que se ha hablado en este apartado: la interdisciplinariedad, la orientación desde los pobres y para los pobres, el contacto con la realidad social, la elaboración de propuestas, la incidencia política, la participación en redes. (SJSE, 2014, pág. 36).

Podemos señalar algunos de los proyectos de investigación de la UCC en diversos campos como la política, la salud, la bioética, la equidad de género, las migraciones. Y este del que estamos participando².

² Como ejemplos de este compromiso, que siempre puede ser mayor, tenemos los que figuran en el siguiente enlace: <http://www.ucc.edu.ar/investigacion/secretaria-de-investigacion/proyectos-de-investigacion/proyectos-actuales/>. Fecha de captura: 23/09/2017.

Quedan todavía dos temas que abordamos más brevemente y que se refieren a la proyección social de la universidad y a la conformación de la comunidad universitaria en la promoción de la justicia.

2.4. La proyección social de la universidad

Es una tarea de las universidades convertirse en instituciones de referencia en las ciudades y sociedades donde se encuentran.

Son generadoras de cultura y tradicionalmente se han considerado como un instrumento de modernización de las sociedades (...). En tal sentido, las universidades desempeñan un importante papel institucional público. La universidad no solo responde a la demanda formativa del estudiante, sino también, de un modo esencial, a las necesidades de desarrollo humano de una sociedad. (SJSE, 2014, pág. 37).

Por cierto, siempre será una tentación grande convertirse simplemente en una “fábrica de títulos académicos” o un sentido puramente tecnocrático de formar los profesionales idóneos para las empresas y el estado.

Frente a esto siempre es bueno que se discierna “cuál es el papel transformador que puede ejercer la universidad en la realidad social concreta en la que se encuentra” (SJSE, 2014, pág. 37). Ante todo, en el ámbito de la cultura, que es el campo natural de su actividad: promover la justicia a través de una transformación de la cultura, que conlleve el cultivar un humanismo integrador y una ética orientada a la responsabilidad. “Humanismo y ética deberán ocupar un papel preponderante en la universidad, una dificultad en aquellas sociedades en las que existe un acuerdo tácito en que los proyectos éticos y humanísticos deben estar relegados al ámbito privado” (SJSE, 2014, pág. 37).

2.4.1. Un proyecto inclusivo que beneficie a los pobres

En la promoción de la justicia una preocupación primera será por los más pobres y desprotegidos, en la defensa de sus derechos y reorientación de recursos. De parte de la universidad se señalan al menos cuatro campos en los cuales puede desarrollar esta atención:

- a) El acceso a la educación universitaria. Tengamos en cuenta las diversas situaciones según los distintos países. En muchos no se cuenta con una educación superior pública gratuita y de calidad. A veces las universidades privadas pueden contar con ayudas estatales. En otros, como en nuestro caso (tanto en Argentina como en Uruguay) la mayor parte de los ingresos proviene de las cuotas. En este caso se busca un programa de becas que puedan ayudar a ampliar la base de los alumnos que llegan a la universidad. Ahora se abren espacios nuevos de acceso como son las nuevas herramientas de internet, que tenemos que potenciar mucho más.
- b) En segundo lugar, lograr el objetivo “que sus egresados dispongan de una mentalidad y compromiso por la justicia social y por los pobres que les lleve a trabajar por su dignidad y promoción” (SJSE, 2014, pág. 40). El desafío es cómo acompañar a estos egresados y ayudarlos en esta orientación. Un ejemplo: La Asociación de Antiguos Alumnos de ESADE, Barcelona, España, ha organizado un servicio que facilita a los antiguos alumnos la posibilidad de formar equipos de voluntariado que asesoran a oenegés en aspectos organizativos y de gestión.
- c) Los *servicios a otras instituciones públicas o privadas*, en materia de asesoramiento, participación en consorcios o diseño de políticas públicas. Esos espacios son también áreas privilegiadas en las que poner de relieve esta opción por la inclusión de los pobres
- d) La promoción del emprendimiento social.

El emprendimiento social recoge un movimiento amplio y diverso dedicado al cambio social y que despliega de un modo creativo habilidades empresariales y tecnologías para responder a problemas sociales y a las necesidades de aquellos que viven en la pobreza. Los emprendedores sociales son personas y organizaciones que utilizan la innovación económica y tecnológica para alcanzar objetivos sociales. Ponen en juego habilidades empresariales para crear organizaciones que, en vez de buscar un beneficio económico, trabajan por una sociedad más justa y humana. (SJSE, 2014, pág. 40).

Esta es la presentación que hace la Universidad de Santa Clara, en California de su programa orientado a formar para estos emprendimientos, que acaba de realizarlo nuestro compañero el P. Guillermo Blasón y esperamos lo pueda aportar a la UCC.

2.4.2. La universidad ágora pública y su relación con aspectos públicos y ambientales

No siempre contamos con foros públicos donde se puedan debatir ideas, de modo abierto y sincero. Donde se puedan tender puentes de diálogo entre posturas enfrentadas. La universidad puede y tiene que cumplir esta tarea. “Los centros universitarios pueden constituirse en plataformas en las que exponer y conocer en profundidad diferentes propuestas de sociedad. En ese sentido, deben estar abiertos a distintas racionalidades, para que puedan darse a conocer” (SJSE, 2014, pág. 41). Se trata de promover un auténtico debate, la discusión profunda de los problemas, como contribución a la construcción democrática, al diálogo cívico y público que tantas veces se hace difícil desde posiciones ideológicas y partidarias.

La universidad jesuita

es también el lugar desde el que lanzar las propuestas de vida y de justicia que surgen de la propia reflexión universitaria. Se trata por tanto de un ágora pública desde la que entrar en diálogo con la cultura actual. Un espacio de formación permanente para la propia sociedad local (SJSE, 2014, pág. 41).

Un medio para estos aportes y presencia podrá ser cuando sea necesaria la expresión de su opinión ante cuestiones públicas. Decía el P. Kolvenbach: “La universidad debe tener la valentía de expresar verdades incómodas (...) para salvaguardar el bien auténtico de la sociedad” (Kolvenbach, 1991, 266). Es uno de los modos en que se puede reconocer la identidad de la propia obra” (SJSE, 2014, pág. 42). Para esto se necesitan protocolos que clarifiquen el modo en que esto se puede realizar.

Como ya dijimos la preocupación por la justicia incluye ahora de un modo urgente la promoción del medio ambiente. Todos los aportes que se puedan realizar en este sentido son necesarios. Entre ellos podemos nombrar la construcción y renovación de campus verdes, la

producción de energías alternativas, los proyectos de investigación y desarrollo en este sentido, y otros más.

Finalmente, en la captación y gestión de los fondos para la universidad es que se tengan en cuenta estos criterios: en cuanto se realicen según determinadas pautas que garanticen una autonomía suficiente de la universidad; que los fondos se inviertan no solo por el máximo interés económico, sino también por estándares éticos que sean establecidos como mínimos; y que se los utilice para priorizar el servicio de calidad de la universidad, que sea equilibrada y en la que no haya gastos suntuosos.

2.5. La comunidad universitaria

Sólo algunas notas sobre este aspecto, ya que la universidad constituye una comunidad universitaria, que es la que lleva adelante la misión de la universidad y, la encargada por tanto de promover la justicia. Que podrá hacer de dos maneras: en primer lugar, responsabilizándose de que su actividad universitaria —formación, investigación y proyección social, como ya hemos visto— se oriente hacia la justicia.” (SJSE, 2014, pág. 46). Y esto lo llevará a cabo “constituyendo una verdadera comunidad en la que exista una coherencia entre los valores internos y el trabajo universitario” (SJSE, 2014, pág. 46). Es por tanto parte esencial de la misión universitaria constituir una comunidad que comparta los valores de la solidaridad y la justicia encarnándolos en la propia institución y que con su acción promueva la justicia.

Esto se realiza ante todo atendiendo al personal de la universidad, en las políticas de contratación e inducción en la universidad en la promoción que tenga en cuenta también estos criterios, y sobre todo la formación:

La formación del profesorado en materia de identidad y misión universitaria de la Compañía ocupa un papel esencial. Hay personas que cuando conocen lo que la institución pretende en su doble carácter universitario y jesuítico, se sienten atraídas por el desafío y se comprometen con él. Para ello son necesarios planes estructurados y sistemáticos de formación, adaptados a las circunstancias del personal universitario, que les ayuden a hacer suyos los ideales de la institución. (SJSE, 2014, pág. 47)

Con respecto a los alumnos, además de todos los aspectos de formación, la posibilidad de ofrecer alternativas de formación, como el programa de liderazgo ignaciano comenzado aquí hace pocos años, y de las diversas iniciativas de voluntariado. Y desde ya todo lo que se refiere al área de pastoral dentro de la Universidad.

El objetivo sería llegar a una verdadera comunidad apostólica: “una comunidad universitaria que comparte misión y valores, que ofrece un cuidado especial a las personas, que presenta una coherencia entre su organización interna y la misión de servicio de la fe y promoción de la justicia” (SJSE, 2014, pág. 49).

3. Conclusión

En esta exposición pudimos ver, al menos en grandes rasgos, cómo la Compañía de Jesús formuló en la CG 32 el servicio de la fe y la promoción de la justicia como partes integrantes e inseparables de su misión, cómo los fue relacionando con otros aspectos como el diálogo con las culturas y con otras religiones, finalmente la inclusión del cuidado del medio ambiente como aspecto ineludible ante los desafíos actuales. Y si bien la justicia quedó dentro de una malla de otros aspectos y acentuaciones en la tarea de los jesuitas, la seguimos teniendo como principio integrador a tener en cuenta en todos nuestros apostolados.

Las universidades fueron asumiendo este aspecto de la misión de modo diverso y progresivo, con ritmos y acentos diversos. Hoy nos encontramos con una amplia convicción que la promoción de la justicia, en todos los aspectos que puedan relacionarse: atención a las desigualdades sociales y sus causas estructurales, deterioro de la calidad de vida de las personas y del medio ambiente, búsqueda de un mayor compromiso en la participación ciudadana y en el compromiso social, etc., no es algo ajeno, o meramente yuxtapuesto a la tarea universitaria, sino una dimensión constitutiva de su propia misión. Sobre todo cuando comprendemos que son objetivos de una universidad jesuita la búsqueda de un saber que se quiere como servicio a la humanidad y a la creación; que no se queda en la mera transmisión de conocimientos sino tiende a una sabiduría más profunda y abarcante; que no cierra los ojos ante la realidad, sino se acerca con mirada compasiva

y con manos generosas; que busca un conocimiento interno de esos problemas para que la experiencia y la reflexión posterior se traduzcan en una transformación interior, en una auténtica conversión de todos los actores de la comunidad universitaria. Y mucho más que todavía podríamos desarrollar, pero por ahora creo que esto basta.

Referencias Bibliográficas

- Arrupe, P. (1981). Arraigados y cimentados en la caridad. *Manresa*, 53 (207), 99-133.
- Calvez, J.-Y. (1985). Fe y justicia. La dimensión social de la evangelización. Santander, España: Sal Terrae.
- Congregación General XXXII de la Compañía de Jesús. (1975). Decretos y documentos anejos. Madrid, España: Razón y Fe.
- Congregación General XXXIII de la Compañía de Jesús. (1983). *Decretos y documentos anejos*. Bilbao, España: Mensajero.
- Congregación General XXXIV de la Compañía de Jesús. (1995). *Decretos de la Congregación General 34*. Bilbao-Santander, España: Mensajero – Sal Terrae.
- Congregación General XXXV de la Compañía de Jesús. (2008). *Congregación General 35 de la Compañía de Jesús*. Bilbao-Santander, España: Mensajero – Sal Terrae.
- Congregación General XXXVI de la Compañía de Jesús. (2017). *Congregación General 36. Documentos*. Bilbao, España: Grupo de Comunicación Loyola.
- Juan Pablo II, Carta Encíclica *Dives in Misericordia*. (1980). Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html
- Secretariado para la Justicia Social y la Ecología. (2014). La Promoción de la Justicia en las Universidades de la Justicia. *Promotio Iustitiae*, 116 (3), 7-55.

Apuesta por Tirant Online, la base de datos jurídica de la editorial más prestigiosa de España.*



www.tirantonline.com

Suscríbete a nuestro servicio de base de datos jurídica y tendrás acceso a todos los documentos de Legislación, Doctrina, Jurisprudencia, Formularios, Esquemas, Consultas o Voces, y a muchas herramientas útiles para el jurista:

- * Biblioteca Virtual
- * Herramientas Salariales
- * Calculadoras de tasas y pensiones
- * Tirant TV
- * Personalización
- * Foros y Consultoría
- * Revistas Jurídicas
- * Gestión de despachos
- * Biblioteca GPS
- * Ayudas y subvenciones
- * Novedades

 96 369 17 28

 96 369 41 51

 atencionalcliente@tirantonline.com

 www.tirantonline.com