Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

TEOLOGÍA DECOLONIAL: VIOLENCIAS, RESISTENCIAS Y ESPIRITUALIDADES

Carlos Mendoza-Álvarez y Thierry-Marie Courau (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Alfredo Ferro Medina, Agenor Brighenti y Francis Fiorenza

384
FEBRERO 2020
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM



384

FEBRERO • 2020

TEMA MONOGRÁFICO

TEOLOGÍA DECOLONIAL: VIOLENCIAS, RESISTENCIAS Y ESPIRITUALIDADES

Carlos Mendoza-Álvarez y Thierry-Marie Courau (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Alfredo Ferro Medina, Agenor Brighenti y Francis Schüssler Fiorenza

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

384	FEBRERO 2020	**TEOLOGÍA DECOLONIAL: VIOLENCIAS, RESISTENCIAS Y ESPIRITUALIDADES**
385	ABRIL 2020	**MASCULINIDADES: DESAFÍOS TEOLÓGICOS Y RELIGIOSOS**
386	JUNIO 2020	**TEOLOGÍA, PODER Y GOBERNANZA**
387	SEPTIEMBRE 2020	**SIGNOS DE ESPERANZA PARA EL DIÁLOGO MUSULMÁN-CRISTIANO**
388	NOVIEMBRE 2020	**CAPACIDADES DIFERENTES: POR UNA IGLESIA A LA QUE TODOS PERTENECEN**



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Thierry-Marie Courau, O.P. - Presidente
Susan Abraham - Directora
Linda Hogan - Directora
Stefanie Knauss - Directora
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P. - Director
Daniel Franklin Pilario, C.M. - Director

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago-EE.UU.
Mile Babić, O.F.M.	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Sharon A. Bong	Bandar Sunway-Malasia
Bernardeth Caero Bustillos	Cochabamba-Bolivia
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Catherine Cornille	Boston-EE.UU.
Thierry-Marie Courau, O.P.	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México
Esther Mombo	Nairobi-Kenia
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia-Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
João J. Vila-Chã, S.J.	Roma-Italia

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)

Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
12/a, via Fratelli Kennedy I-25030 Cizzago (BS, Italia)

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht-Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
José Óscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Enrico Galavotti	Italia
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Reino Unido
Jean-Pierre Jossua, O.P.	Francia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. Congo
Hans Küng	Alemania
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Nicholas Lash	Reino Unido
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Kenia
Agbonkhianmeghe Orobator, S.J.	Nigeria
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Léonard Santedi Kinkupu	Rep. Dem. Congo
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
Marciano Vidal	España
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía

CONTENIDO

1. Tema monográfico: TEOLOGÍA DECOLONIAL: VIOLENCIAS, RESISTENCIAS Y ESPIRITUALIDADES

Carlos Mendoza-Álvarez y Thierry-Marie Courau: *Editorial* 7

Violencias

1.1. Raúl Zibechi: *Acumulación por robo y violencia sistémica* 11

1.2. Gina Marcela Arias Rodríguez y Luis Adolfo Martínez Herrera: *Transiciones, resistencias y movimiento de mujeres: una perspectiva desde el caso colombiano* 25

Resistencias

1.3. Gustavo Esteva Figueroa: *El cuidado de la casa común* 37

1.4. Susan Abraham: *Las mujeres y sus varios frentes de lucha: El activismo espiritual como «otro» conocimiento* 51

Espiritualidades

1.5. Sofía Chipana Quispe: *Saberes y espiritualidades relacionales en* Abya Yala 63

1.6. Cleusa Caldeira: *Teoquilombismo: resistencias espirituales afrobrasileñas* 75

1.7. José de Jesús Legorreta: *Comunidades diversas inhabitadas por la* Ruah *divina* 87

1.8. Juan Carlos La Puente Tapia: *Resistencias, fuerza mesiánica de la an-arquía divina* 99

2. Foro teológico:

2.1. Alfredo Ferro Medina: *Del Vaticano II al Sínodo sobre la Amazonia: hacia una Iglesia sinodal* 111
2.2. Agenor Brighenti: *La reforma de la curia romana* 117
2.3. Francis Schüssler Fiorenza: *In memoriam: J. B. Metz* 123

EDITORIAL

Este número presenta los elementos más significativos para una teología *decolonial* que surge del diálogo con otras ciencias y saberes, a la escucha de los movimientos sociales y otros actores del cambio social en estos tiempos inciertos de la globalización que pensadores del Sur epistémico llaman «la Cuarta Guerra Mundial». Los artículos representan la riqueza de diversos enfoques decoloniales que fueron planteados durante el Congreso internacional «¡Resiste! Violencias, resistencias y espiritualidades», realizado en la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y el Centro Universitario Cultural, del 28 al 30 de mayo de 2019.

Proponemos aquí tres momentos analíticos que articulan una teología decolonial: las violencias, las resistencias y las espiritualidades. Cada uno de estos momentos está cruzado por voces transversales que provienen, primero, de los movimientos sociales de resistencias diversas; luego, de la sociedad civil organizada que apoya estas resistencias, seguidas de las voces de la academia como «retaguardia» para pensar el sentido que surge en medio de las grietas que se abren en el muro del pensamiento hegemónico, y expresado por artistas cuyas narrativas y performances cuentan y actúan *otro mundo posible,* a partir de su imaginación creadora. Es preciso recordar que la voz de la teología, siguiendo este camino decolonial, solamente puede balbucear la redención y los nombres divinos *soto voce*, sin triunfalismos ni nuevas sacralizaciones de lo divino, para decir el misterio amoroso de lo real que surge desde esas resistencias, en medio de los escombros de la modernidad instrumental hegemónica.

El primer momento presenta un panorama general de la violencia sistémica del mundo contemporáneo a través de cuatro ejes transversales, a cargo de dos especialistas de América Latina que plantean el escenario de la guerra sistémica global con sus cuatro pilares: la economía extractivista, el patriarcado heteronormativo, la migración de movilidad forzada y el retorno de gobiernos de ultraderecha. Raúl Zibechi plantea el problema de fondo de la sociedad extractivista que se explica como una red de enriquecimientos por despojo que va creando «dispositivos de control a cielo abierto» para la mitad de la población mundial. Gina Arias y Luis Adolfo Martínez analizan la difícil construcción de la paz en contextos de guerra como parte de un entramado de violencias diversas donde las resistencias de las mujeres, a partir del caso colombiano, marcan hitos para desarticular la lógica de la dominación de los territorios y cuerpos como botines de las nuevas guerras en el mundo.

El segundo momento analítico subraya el papel de los movimientos sociales de resistencias diversas, con los análisis propios del mundo académico y de la teología en diálogo con otras disciplinas que analizan de manera crítica las prácticas y narrativas de cambio de mundo que acontecen en todo el planeta. El artículo de Gustavo Esteva plantea los dos modelos de cuidado de la casa común en juego en esta hora incierta de la vida en el planeta: el que dictan los poderes hegemónicos y el que construyen, en el día a día, colectivos y pueblos en resistencia local y regional. Por su parte, Susan Abraham analiza las diversas coaliciones y solidaridades de las mujeres según los enfoques de los feminismos poscoloniales y decoloniales para hacer frente a la violencia patriarcal con su carga de racismo, sexismo, clasismo y otras formas de discriminación, subrayando que, desde el Sur epistémico, los feminismos plantean nuevos desafíos para construir sociedades con equidad de género y justicia, desde las sabidurías diversas.

El tercer momento es propiamente teológico. Aborda de manera más extensa el papel de las espiritualidades —en tanto momento originario de la experiencia religiosa— que surgen como expresión de las resistencias que enfrentan el horror con dignidad y esperanza: destellos de una teología decolonial como performatividad de la redención en las grietas o intersticios de la historia violenta del mundo

globalizado. La reflexión de Sofía Chipana, en clave teológica de epistemologías del Sur, cuenta los saberes ancestrales como formas de resistencia espiritual y cognitiva, vinculados al cuidado de la hermana madre Tierra como una forma antigua y nueva del *sentipensar* americano. Como contrapunto de las subjetividades negadas, pero en resistencia, el artículo de Cleusa Caldeira pone el dedo en la llaga del racismo epistemológico y religioso que ha invisibilizado por siglos a los pueblos afrodescendientes en Brasil y toda América, pero que hoy es enfrentado por una espiritualidad negra, de raíces africanas nutridas con la savia de la fe cristiana. Como expresión de las resistencias se dibujan rasgos de una eclesiología decolonial en el artículo de José Legorreta, con la problematización de la categoría de comunidad por los sistemas sociales y religiosos identitarios, hoy puestos en jaque por nuevas formas de socialidad que apelan a una nueva «eclesiología de las emergencias». Y como expresión de la fuerza mesiánica que acontece en la historia «desde su reverso», Juan Carlos La Puente nos ofrece pistas desde la mística apofática antigua y para una reflexión teológica posmoderna sobre la potencia de la «an-arquía divina» que fluye en las subjetividades vulnerables y vulneradas que, de manera paradójica, por medio de la resiliencia que surge de sus heridas abiertas y compartidas con otras víctimas sistémicas, viven los destellos de la esperanza en medio de la historia rota de la humanidad.

El *Foro teológico* está dedicado a temas eclesiológicos de notoria actualidad, en torno a la urgente reforma de la Iglesia católica: una aguda reseña de los temas de fondo del reciente Sínodo de la Amazonía, a cargo de Alfredo Ferro; y las repercusiones de este camino sinodal iniciado por el Concilio Vaticano II pero que llega hasta nuestros días, para la reforma de la curia vaticana, en la reflexión erudita y sabia de Agenor Brighenti. Por último, como expresión de la teología en tanto memoria viva y agradecida de uno de los fundadores de la revista *Concilium*, el obituario a cargo de Francis Fiorenza honra el arduo trabajo de Johann Baptist Metz, reconocido teólogo europeo que promovió una reflexión teológica desde una fe encarnada, abriendo brecha con toda su fuerza profética a una teología política desde las víctimas en el contexto europeo de las guerras del siglo XX.

Confiamos en que estas reflexiones teológicas e interdisciplinarias, surgidas como un murmullo que procede de cuerpos «basurizados» por la hegemonía global, pero que viven con resistencia e imaginación ética y espiritual, sean fuente de prácticas y narrativas de dignidad y esperanza en otros contextos, siempre a la escucha y al cuidado de la Vida como don sobreabundante para *todes*.

Raúl Zibechi *

ACUMULACIÓN POR ROBO Y VIOLENCIA SISTÉMICA

Las violencias que afectan a los pueblos latinoamericanos no son situaciones excepcionales, no dependen de la actitud de un gobierno ni de una coyuntura crítica. Estamos ante violencias estructurales que hunden sus raíces en un modelo de sociedad articulado en torno a la acumulación por despojo, que es el modo como se manifiesta el neoliberalismo en este período. La militarización de la vida cotidiana, el crimen organizado y los feminicidios deben comprenderse en ese contexto y pueden resumirse en una guerra contra los pueblos y los pobres para despojar territorios, con el objetivo de convertir los bienes comunes en mercancías.

Introducción

En la mayoría de los análisis que surcan el firmamento del pensamiento crítico, se puede comprobar una tendencia a escindir la economía de la política, la coyuntura de la estructura, como si fueran variables completamente separadas, perdiendo de ese modo el hilo sistémico en la comprensión del mundo. Existe cierto consenso entre los pensadores críticos en aceptar la tesis de David Harvey sobre la acumulación por despojo como

* Raúl Zibechi. Educador popular, escritor y periodista nacido en Montevideo, Uruguay. Acompaña movimientos sociales latinoamericanos en tareas de formación y debate. Ha publicado veinte libros y cientos de artículos sobre la acción colectiva. Entre ellos, *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías* (2015), siendo su última publicación *Nuevas derechas, nuevas resistencias* (2019).

Dirección: Calle 20 de Septiembre 1454/008. Montevideo. 11600 (Uruguay). Correo electrónico: raulzibechi@gmail.com

núcleo de la acumulación de capital en este período de decadencia del sistema-mundo[1]. Sin embargo, no contamos con análisis capaces de vincular el despojo de la Madre Tierra y de quienes la habitamos (la dinámica de lo que llamamos «economía»), con el sistema político denominado democracia representativa, como si ambas esferas fueran autónomas.

Algo similar sucede con las interpretaciones acerca de las violencias, desde los feminicidios hasta las matanzas de los grupos criminales, incluyendo las violencias estatales y paraestatales. Las más de las veces, se recoge la impresión de que esas violencias son episódicas o coyunturales, rehuyendo la posibilidad de considerarlas como parte indisoluble del sistema-mundo capitalista en su etapa actual. Del mismo modo, se aborda la democracia con la creencia de que sigue siendo la misma que funcionó en períodos anteriores al despliegue de la acumulación por despojo.

Por el contrario, pienso que estas insuficiencias analíticas son inseparables de la crisis del pensamiento crítico y lo constituyen, atado como está a su origen colonial/patriarcal en el Norte del sistema-mundo. O, como señala Frantz Fanon, un pensamiento nacido en la zona del ser que pretende aplicarse sin más a la zona del no-ser[2]. Buscaré, por tanto, comenzar a trazar algunos vínculos o puentes entre las diferentes variables del capitalismo actual, con la intención de avanzar en el diseño de miradas analíticas capaces de dar cuenta, de modo más integral, de nuestras opresiones.

¿Extractivismo o sociedad extractiva?

Lo primero que quiero abordar es la conveniencia de nombrar el sistema como «sociedad extractiva», ya que el concepto de «extractivismo» aparece atado a la economía. Ni el extractivismo, ni el capitalismo, son modelos económicos. El capitalismo no es una eco-

[1] David Harvey, «El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión», en *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*; https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/14997 (consulta: 7 de noviembre de 2019).

[2] Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (Tafalla: Txalaparta, 2011).

nomía, aunque hay una economía capitalista. El extractivismo no es una economía, son sociedades o entramados de relaciones sociales que van mucho más allá de la economía, ya que abarcan todos los aspectos de una sociedad[3].

El extractivismo es un modelo de recolonización de nuestras sociedades o una reactualización modificada del hecho colonial. En esta dirección, voy a mencionar algunas características del modelo extractivista que abreva en diversos análisis.

En primer lugar, el extractivismo implica una ocupación vertical del territorio, ya sea a través de los monocultivos, la minería o los hidrocarburos. En segundo, establece relaciones asimétricas entre las grandes empresas transnacionales y los estados y las poblaciones. Desde un punto de vista estructural, el principal efecto del extractivismo ha sido «reinstalar un nuevo patrón de asimetrías económicas y geopolíticas a través de la creación de territorios especializados en la provisión de bienes naturales, intervenidos y operados bajo el control de grandes empresas transnacionales[4].

En tercer lugar, el extractivismo ha instalado economías de enclave, como sucedía en la Colonia. Esos enclaves no derraman riqueza sobre la población, porque son economías volcadas hacia exportación con una mínima relación con el entorno social[5].

El extractivismo es, en cuarto lugar, un ataque a la agricultura familiar y a la soberanía alimentaria. Además de las consecuencias ambientales, en particular sobre el agua, las comunidades pierden acceso a ciertas zonas de producción, la presencia extractiva fomenta la migración campo-ciudad y la redefinición de los territorios como consecuencia de la intervención vertical de las empresas que generen espacios locales transnacionalizados[6].

[3] Raúl Zibechi, «El extractivismo es una guerra contra los pueblos», *Hora 25* 122, La Paz, diciembre de 2016.

[4] Colectivo Voces de Alerta, *15 mitos y realidades de la minería transnacional en Argentina* (Buenos Aires: Voces de Alerta, 2011), 12.

[5] Colectivo Voces de Alerta, *15 mitos y realidades,* 15.

[6] Norma Giarraca y Gisele Hadad, «Disputas manifiestas y latentes en la Rioja minera», en Maristella Svampa y Mirta Antonelli (eds.), *Minería transna-*

La quinta característica es la militarización permanente de los territorios. El extractivismo va de la mano de lo que el filósofo italiano Giorgio Agamben denomina «estado de excepción permanente»[7]. Allí donde se instala el modelo extractivo, las leyes, las protecciones legales a las poblaciones desaparecen. Entonces, este estado de excepción permanente es parte de este modelo.

Uno de los principales problemas de este modelo de despojo es que ha sido administrado inicialmente por los gobiernos progresistas, lo que ha representado un hondo desconcierto para los pueblos explotados y oprimidos de América Latina. Peor aún, porque vino acompañado de un discurso descolonizador como el Suma Qamaña, el Buen Vivir, que habla incluso de la defensa de la vida y la naturaleza pero hace lo contrario. Los pueblos no se recuperan de semejante golpe en dos días. Es una nueva realidad que hay que asimilar y comprender.

En consecuencia, no es posible trazar alternativas solo económicas al extractivismo/acumulación por despojo, ya que su núcleo es un poder concentrado de las elites. Salir de este modelo implica derrotarlo, construir nuevos poderes, una nueva cultura y relaciones sociales ancladas en modos de vida diferentes. En los discursos hegemónicos, se llega a considerar como extractivismo a lo que sucede en las minas o en los cultivos de soya y en sus consecuencias ambientales y sanitarias.

Debemos comprender que el modelo actual ha destruido la sociedad anterior; no solo ha producido «reformas», sino mutaciones muy hondas, abriendo paso a un proceso regresivo en la distribución de la tierra y de la riqueza global[8]. La democracia se debilita y en los espacios del extractivismo deja de existir; los estados se subordinan a las grandes empresas al punto que los pueblos no pueden contar con las instituciones para protegerse de las multinacionales.

cional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales (Buenos Aires: Biblos, 2009), 239-240.

[7] Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-Textos, 1998).

[8] Anthony Bebbington, *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas* (Lima: IEP, 2007).

Por estas razones, no es posible salir del modelo actual sin crisis, pero a su vez, si no salimos, vamos hacia un conjunto de crisis sumamente destructivas: política, social, sanitaria y ambiental. Estamos ante un sistema, el modo de ser del capital en su período de decadencia, que incluye instituciones, que se manifiesta en la cultura de la apropiación y el consumismo; un modelo que ha destruido las formas tradicionales de sociabilidad y ha individualizado las relaciones humanas, a la vez que las torna dependientes del sistema financiero. El extractivismo está promoviendo una completa reestructuración de las sociedades y de los estados de América Latina.

Acumulación por despojo o guerra contra los pueblos

Para comprender las consecuencias de la acumulación por despojo, es necesario compararla con el período anterior centrado en la acumulación por reproducción ampliada de capital, propia de la sociedad industrial. A diferencia del viejo modelo industrial, la sociedad extractiva excluye a una parte de la población, ya que no le ofrece ni siquiera un empleo digno a una porción que oscila en torno a la mitad de la humanidad. Esa mitad precarizada ingresa apenas un salario mínimo, no puede conseguir trabajos que le permitan alcanzar calificación profesional, ni una mínima estabilidad que les permita proyectar sus vidas más allá de la sobrevivencia. Empleos chatarra para personas descartables.

Mientras la sociedad industrial promovió el ascenso social de por lo menos tres generaciones, la sociedad extractiva compone historias de vida descendentes: los hijos tienen *performances* peores que las de sus padres y abuelos, y sus horizontes de vida se han estrechado. La única forma conocida de empeorarle la vida a media sociedad (desde esperanza de vida hasta un mínimo bienestar mensurable en estabilidad y calidad de las relaciones) es mediante una violencia generalizada.

Para controlar a esta población no integrable, el modelo de acumulación por despojo ha instalado un *Estado de Policía* formalmente legal, pero dedicado a generar excepciones como criterio de gobierno para mantener a raya a las «clases peligrosas», mediante una vas-

ta gama de intervenciones que van desde la responsabilidad social empresarial —que avala la evasión impositiva— hasta la intervención policial/militar discrecional, dirigidas al control territorial armado, donde el cuerpo policial es encargado de administrar y gestionar cosas y cuerpos de modo exclusivo y excluyente[9].

En la medida que el modelo actualiza la fractura colonial, observamos las diferentes formas como se viven las opresiones en la zona del ser y en la zona del no-ser[10]. Los modos como se regulan los conflictos en cada zona son distintos: en la primera zona existen espacios de negociaciones, se reconocen los derechos civiles, laborales y humanos de las personas, funcionan los discursos sobre la libertad, la autonomía y la igualdad, y los conflictos se gestionan mediante métodos no violentos, o por lo menos la violencia es la excepción. En la zona del no-ser, a la que también se define como la línea debajo de lo humano, los conflictos se regulan por la violencia y solo de forma excepcional se usan métodos no violentos[11].

En las zonas de hegemonía del extractivismo, donde no se reconoce la humanidad de las personas (pueblos originarios y negros y sectores populares), ellas están sometidas a lo que Benjamin consideraba «un estado de excepción permanente». No pueden ejercer los derechos que ejerce la parte blanca/clase media de la sociedad. Los «favelados» de Río de Janeiro y São Paulo no pueden ejercer libremente el derecho de manifestación, porque son sistemáticamente atacados por la Policía Militar con balas.

El «estado de excepción» no es un capricho de un mal gobierno, sino que obedece a razones estructurales, a un tipo de sociedad en la cual una parte de sus habitantes no tiene cabida, ni como productores ni siquiera como consumidores. En palabras de Agamben, el totalitarismo actual puede entenderse como «la instauración, me-

[9] María Ferrero y Sergio Job, «Ciudades made in Manhattan», en *Política y territorialidad en tres ciudades argentinas*, comp. por Ana Núñez y María Ciuffolini (Buenos Aires: El Colectivo, 2011).

[10] Ramón Grosfoguel, «El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?», *Tabula Rasa* 16 (2012) 79-102.

[11] Ramón Grosfoguel, «El concepto de "racismo"...».

diante el estado de excepción, de una guerra civil legal, que permite la eliminación física no solo de los adversarios políticos, sino de categorías enteras de ciudadanos que por cualquier razón resultan no integrables en el sistema político»[12].

Estamos ante una de las consecuencias de la crisis de la sociedad disciplinaria. En efecto, el desborde de los espacios de encierro (cárcel, hospital, fábrica, escuela, familia) creó la necesidad del control en espacios abiertos, a través del marketing, el endeudamiento, el consumo y los psicofármacos, la empresa en lugar de la fábrica, los sistemas computerizados en vez de las máquinas simples. Pero en la zona del no-ser, esos mecanismos no tienen resultados, entre otras razones porque predominan relaciones heterogéneas respecto a las hegemónicas, donde los valores de uso tienen mayor incidencia que los valores de cambio.

En ese sentido, Deleuze asegura que «el hombre ya no está encerrado sino endeudado», pero advierte que el mecanismo del endeudamiento no sirve para las dos terceras partes de la humanidad, «demasiado pobres para endeudarlas, demasiado numerosas para encerrarlas», y que la sociedad de control necesita crear mecanismos para afrontar «los disturbios en los suburbios y guetos»[13]. A ellos se les debe aplicar tanto el estado de excepción como el encierro a cielo abierto, ya que por razones estructurales no son integrables ni endeudables.

Creo que la acumulación por despojo en la zona del no-ser debe ser nombrada de otro modo, porque afecta directamente la vida de millones de indígenas, negros y mestizos, campesinos sin tierra, mujeres pobres, desocupados, trabajadores informales y niños de las periferias urbanas. Ellos y ellas están sufriendo lo que el EZLN ha definido como *Cuarta Guerra Mundial*. Como en todas las guerras, se trata de conquistar territorios, destruir enemigos y administrar los espacios conquistados subordinándolos al capital:

> La Cuarta Guerra Mundial está destruyendo a la humanidad en la medida en que la globalización es una universalización del mer-

[12] Agamben, *Homo sacer,* 25.

[13] Gilles Deleuze, *Conversaciones* (Valencia: Pre-Textos, 1996), 284.

> cado, y todo lo humano que se oponga a la lógica del mercado es un enemigo y debe ser destruido. En este sentido todos somos el enemigo a vencer: indígenas, no indígenas, observadores de los derechos humanos, maestros, intelectuales, artistas (Subcomandante Marcos, 1999).

La novedad de esta nueva guerra es que los enemigos no son los ejércitos de otros estados, ni siquiera otros estados, sino la propia población, en particular aquella parte de la humanidad que vive en la zona del no-ser. En suma: acabar con los pueblos que sobran, desertizar territorios y luego re-conectarlos al mercado mundial. Los modos de eliminar a los pueblos no son necesariamente la muerte física, aunque esta va sucediendo lentamente mediante la expansión de la desnutrición crónica y las viejas/nuevas enfermedades, como el cáncer que afecta a los millones expuestos a los químicos de los monocultivos y de la minería.

Cuando nombramos el sistema actual como guerra contra los pobres o contra las y los de abajo, algunas realidades se van ordenando. En este sentido, encuentro algunas similitudes entre los análisis de Segato y los del zapatismo, en particular cuando se abordan los cambios estructurales en el sistema, donde la violencia dejó de ser episódica: «El crimen y la acumulación de capital por medios ilegales dejó de ser excepcional para transformarse en estructural y estructurante de la política y la economía»[14].

La acumulación de capital realmente existente en la sociedad actual es criminal, atenta contra la vida de las personas. Esta nueva modalidad del capitalismo ha transformado todo, incluso las guerras que tienden a ser permanentes; «su meta no es la paz», sino que se convierte en «una forma de existencia» y para la potencia hegemónica son «su última forma de dominio»[15]. En su caracterización de este tipo de guerras, la autora utiliza los términos de «rapiña» y «guerra despojadora y lucrativa», que ya no responde a la guerra convencional entre Estados-nación como sucedió a lo largo del siglo XX.

[14] Rita Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2016), 76.

[15] Segato, *La guerra contra las mujeres,* 57.

Segato incluye entre las formas o modalidades de este nuevo tipo de guerras al crimen organizado y los grupos paramilitares o paraestatales, que participan en guerras informales. Este es el contexto de los feminicidios, que no son crímenes de odio sino de poder. Por eso sostiene que los cuerpos de las mujeres son «el bastidor en el que la estructura de la guerra se manifiesta»[16]. Asegura que no es una violencia contra un guerrero enemigo, sino contra cuerpos frágiles, en los cuales se concreta «la amenaza truculenta lanzada a toda la comunidad»[17].

Resumiendo: una economía convertida en un orden mafioso, de rapiña, como parte de una guerra informal perpetua para asegurar el poder de los poderosos, toma a los cuerpos frágiles (mujeres, pero también niñas y niños, pueblos originarios y afros) como objetivos militares para advertir a la sociedad que solo le queda el camino de la sumisión, o de la muerte.

El concepto de mandato de masculinidad lo formuló Segato en Buenaventura, puerto de la costa del Pacífico de Colombia, cuando mujeres negras le preguntaron cómo se hace para poner fin a la guerra y la violencia. «Desmontando el mandato de masculinidad», fue su respuesta. En un régimen neoliberal donde predomina la precariedad (no solo laboral sino en todos los aspectos de la vida), el varón no puede cumplir ese mandato y reacciona de forma violenta contra las mujeres, y los niños. Por esos los considera crímenes de poder.

En esta guerra por el control de vidas y territorios, el cuerpo «es la forma última de control», en un sistema que ha transitado de la disciplina de los cuerpos a su control absoluto[18].

Democracia o campo de concentración

La pregunta que quiero abordar es: ¿qué régimen político corresponde, en América Latina, a la acumulación por despojo/cuarta gue-

[16] Segato, *La guerra contra las mujeres*, 61.

[17] Segato, *La guerra contra las mujeres*, 61.

[18] Segato, *La guerra contra las mujeres*.

rra contra los pueblos? Entiendo que la militarización no es causa sino síntoma de lo que sucede en el mundo y en cada país. Las razones que llevan al control policial-militar de nuestras sociedades hunden sus raíces en los intentos del gran capital para perpetuar su poder, en un período en el cual ese dominio ha sido puesto en cuestión, en particular desde la revolución mundial de 1968[19].

Para responder la pregunta sobre el régimen político, me parece necesario trasladarnos a los escenarios urbanos actuales: la favela La Maré en Río de Janeiro, la comuna Noroccidental en Medellín, delegaciones del sur de Ciudad de México como Iztapalapa, o cualquier periferia urbana de las grandes ciudades latinoamericanas.

Una observación somera nos dice: son áreas en las que predomina la precariedad, barrios, viviendas y servicios precarios para personas que viven vidas inseguras, inestables y, a menudo, efímeras. Las calles son irregulares y agrietadas, la basura se amontona en las aceras, casi no hay edificios estatales de gran tamaño, pero sobresalen los templos evangélicos, amplios y luminosos, con músicas estridentes. En las esquinas se pueden ver pequeños grupos de jóvenes que observan y mantienen el control de la calle. Según los lugares, están relacionados con el narcotráfico y las milicias paraestatales.

Se instala un control total, minucioso pero a la vez difuso. Quiénes entran y salen del territorio, qué hacen y cómo. Los comercios y transportes deben pagar una cuota-impuesto al tráfico o a las milicias para trabajar «seguros»; para aparcar el coche sin sufrir robos o daños; para cualquier actividad económica hay que pasar por el control de un «ellos» nebuloso, que no amenazan de forma directa pero resultan omnipresentes porque sus integrantes viven en el territorio que controlan. Si alguien hace ruido hasta muy tarde en una fiesta familiar, los chicos le golpean la puerta como advertencia. Una observación permanente, un panóptico capilar a cielo abierto.

¿Cómo podemos denominar esta realidad territorial? Es un campo de concentración sin alambradas ni torres de control materiales, aunque sí virtuales. «Es una porción del territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un

[19] Zibechi, «El extractivismo...», 2018.

espacio exterior»[20]. El campo es la materialización del estado de excepción, el hecho más importante de la modernidad, donde son recluidos aquellos que no tienen lugar en el sistema: mujeres y niños pobres, pueblos originarios y negros, sectores populares de la ciudad y del campo.

El campo tal como lo conocemos en la actualidad fue parido por el neoliberalismo/acumulación por despojo/cuarta guerra mundial. Es el territorio donde «cualquiera puede matarte sin cometer homicidio»[21], por pertenecer a una de las categorías desechables. Una frase resume esta forma de dominación de los cuerpos y la vida: «El campo de concentración y no la ciudad es hoy el paradigma biopolítico de Occidente»[22].

Dicho de otro modo, el campo es la forma de dominación que corresponde a los territorios de la zona del no-ser bajo la cuarta guerra mundial. La democracia no existe; se trata de un sistema electoral que permite elegir quiénes dirigen el campo, cuya realidad nunca es posible ponerla en cuestión, porque configura el modo de dominación. El campo de concentración es el complemento del extractivismo, ya que confina en su interior a aquellos que —por su lugar en la geografía del despojo— son obstáculos para el capital. Los aparatos armados estatales tienen una relación fluida con las milicias paramilitares y con los narcotraficantes.

En contra de un cierto sentido común, exacerbado por los medios, que habla de «Estados fallidos» o la infiltración del crimen en el aparato estatal, Segato enfatiza en «la captura del campo criminal por el Estado, la institucionalización de la criminalidad»[23]. Los trabajos de campo avalan esta percepción de la antropóloga.

El periodista Oswaldo Zavala sostiene que existe un control del sistema político mexicano sobre el crimen organizado, que resultó sometido a su estructura de poder. El sistema político «sometió de forma absoluta al crimen organizado, limitando sus lugares de ope-

[20] Agamben, *Homo sacer,* 216.

[21] Agamben, *Homo sacer,* 233.

[22] Agamben, *Homo sacer,* 230.

[23] Segato, *La guerra contra las mujeres*, 72.

ración a ciudades específicas, determinando sus rutas de tráfico, y todavía más importante, marginándolo del poder político, civil y militar»[24].

Por otro lado, la investigadora Dawn Paley destaca la existencia de un hilo rojo entre la acumulación de capital y el crimen organizado. Sostiene que la guerra contra las drogas intenta resolver los problemas de largo plazo del capitalismo, forzando la apertura de territorios antes cerrados al capitalismo global[25]. Esta guerra contra pueblos y poblaciones busca desplazar comunidades y la apropiación de bienes comunes que esas mismas comunidades protegen y evitan su destrucción.

De este análisis se deriva que los movimientos emancipatorios no podrán volver a utilizar las instituciones a su favor, ya que les permitirán ocuparlas o permitir que neutralicen sus inclinaciones anti-populares y mafiosas. El análisis y el debate sobre la violencia estructural en el sistema-mundo actual debería ser un insumo para los movimientos que pretenden trascender este mundo de violencias y opresiones.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.

—. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.

Bebbington, Anthony. *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas*. Lima: IEP, 2007.

Colectivo Voces de Alerta. *15 mitos y realidades de la minería transnacional en Argentina*. Buenos Aires: Voces de Alerta, 2011.

Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1996.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Tafalla: Txalaparta, 2011.

[24] Oswaldo Zavala, *Los cárteles no existen* (México: Malpaso, 2018), 20.

[25] Dawn Paley, *Capitalismo antidrogas. Una guerra contra el pueblo* (México: Libertad bajo palabra), 2018.

Ferrero, María, y Sergio Job. «Ciudades made in Manhattan». En *Política y territorialidad en tres ciudades argentinas*, comp. por Ana Núñez y María Ciuffolini. Buenos Aires: El Colectivo, 2011.

Giarraca, Norma, y Gisele Hadad. «Disputas manifiestas y latentes en la Rioja minera». En *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, ed. por Maristella Svampa y Mirta Antonelli. Buenos Aires: Biblos, 2009, 229-278.

Grosfoguel, Ramón. «El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?». *Tabula Rasa* 16 (2012) 79-102.

Harvey, David. «El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión», *Socialist Register 2004: El nuevo desafío imperial*. https://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/14997 (consulta: 7 de noviembre de 2019).

Paley, Dawn. *Capitalismo antidrogas. Una guerra contra el pueblo*. México: Libertad bajo palabra, 2018.

Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

Subcomandante Insurgente Marcos. «¿Cuáles son las características fundamentales de la IV Guerra Mundial?», 1999. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_b.htm (consulta: 25 de julio de 2014).

Zavala, Oswaldo. *Los cárteles no existen*. México: Malpaso, 2018.

Zibechi, Raúl. «El extractivismo es una guerra contra los pueblos», *Hora 25* 122 (diciembre 2016) 12-14.

—. *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías*. Lima: PDTG, 2017.

—. *Los desbordes desde abajo. 1968 en América Latina*. México: Bajo Tierra, 2018.

Gina Marcela Arias y Luis Adolfo Martínez *

TRANSICIONES, RESISTENCIAS Y MOVIMIENTO DE MUJERES
Una perspectiva desde el caso colombiano

En el actual escenario transicional en Colombia se han evidenciado múltiples tensiones, entre rupturas y continuidades de la violencia, entre promesas del Acuerdo de Paz y los incumplimientos de este, entre anhelos e impedimentos para la construcción de paz. En este escenario la movilización de la sociedad civil, particularmente las experiencias de los movimientos feministas y de mujeres, que resisten a pesar de las adversidades, insisten y persisten en la implementación del Acuerdo y en hallar mecanismos de incidencia para construir un país menos violento.

* Gina Marcela Arias Rodríguez es psicóloga, Universidad Católica de Pereira. Magíster en Psicología Comunitaria, Universidad de Chile. Doctora en Ciencias Sociales y Políticas, Universidad Iberoamericana de México. Docente Universidad Católica de Pereira. Grupo de investigación Comunicación y Conflicto. Activista de la Ruta Pacífica de las Mujeres. Correo electrónico: gina.arias@ucp.edu.co

Luis Adolfo Martínez Herrera es sociólogo, Universidad del Valle. Magíster en Comunicación Educativa, Universidad Tecnológica de Pereira. Doctor en Ciencias Sociales, FLACSO-Argentina. Docente Universidad Católica de Pereira. Grupo de Investigación Comunicación y Conflicto. Coordinador del *Programa de investigación en Transiciones, memorias y violencias.* Correo electrónico: luis.martinez@ucp.edu.co

Dirección: Calle 13 No. 24-17. Edificio Bali, Torre I, apartamento 202. Pereira, Departamento de Risaralda (Colombia).

I. Escenario transicional: decálogo de promesas en escenarios inestables

Las experiencias de transición de dictaduras a la democracia y de conflictos armados a la paz —como los casos de Centroamérica, Sudáfrica y actualmente en Colombia— dibujan escenarios de yuxtaposiciones de sentidos, en los cuales la promesa de la superación de las violencias, los anhelos por salidas negociadas a los conflictos armados y las expectativas ante el cierre de ciclos de violencia de carácter histórico, encuentran en las implementaciones a nivel local y regional un desdibujamiento de los sentidos señalados, generándose una profunda brecha entre el anhelo transicional y las acciones específicas en los territorios que se alejan de las promesas señaladas.

Tal fractura entre las promesas transicionales y las realidades territoriales encuentra un escenario adicional de contradicción: los acuerdos de paz —eje recurrente que estructura la instauración de escenarios transicionales— promueven las líneas macro que se señalan para fraguar estados de guerra o de violencias históricas, pero no dibujan las acciones que permitan desestructurar las secuelas de las violencias en los cuerpos de quienes sufrieron dichas violencias. De esta manera, el discurso alusivo a la paz instaura pautas de acción que no logran desmantelar las secuelas de violencias incorporadas en las estructuras de pensamiento y sentimiento, ni tampoco en los cuerpos de quienes padecieron años de violencia y múltiples exclusiones.

Es importante señalar cómo los escenarios transicionales que han enmarcado los períodos de inflexión denotan el paso de unas condiciones críticas a la construcción de unos contextos *ideales* (modelos democráticos o sociedades con mecanismos socialmente válidos de resolución no violenta de los conflictos). Ambos apelan a la noción de *memoria histórica*, entendida como depósito de sentido en disputa, dispositivo inacabado y *ethos* político en transformación.

Este nodo entre *escenario transicional* y *memorias históricas* permite denotar un escenario que coloca en tensión la construcción de unos relatos históricos sobre los cuales se erigen los fundamentos de los pactos sociales, situación que empieza a erosionar las bases mismas

del aparataje transicional[1] y sus alcances en el escenario de la vida cotidiana del conflicto armado o las violencias endémicas que se espera superar.

II. Elementos generales de contexto a la luz de las experiencias transicionales en el caso colombiano

El teórico francés Daniel Pacaut interpretaba a comienzos de la década de los años 90 las condiciones de violencia experimentadas en Colombia, subrayando una paradoja que matizaba el contexto colombiano: por un lado, reconocía una tradición civilista, con relativo crecimiento económico, monopolio de los partidos tradicionales y sensación de estabilidad general, pero a su vez identificaba la existencia de una violencia endémica, como la aguda descomposición del conflicto armado colombiano, planteando la siguiente interrogante: «¿cómo comprender la combinación de procedimientos ampliamente democráticos y de fenómenos de violencia a la vez explícitos y difusos?»[2].

Así, mientras América Latina afrontaba a mediados del siglo XX múltiples dictaduras, Colombia, exenta de las mismas, afrontaba formas de gobierno bajo el manto de la democracia. Pero justamente en medio de gobiernos no militares, sino expresiones de los partidos tradicionales (liberales y conservadores), Colombia ocupaba desde inicios de los años 70 hasta inicios del siglo XXI el primer lugar a nivel mundial en tasa de homicidios[3].

[1] Juan Pablo Aranguren, *La gestión del testimonio y la administración de las víctimas: el escenario transicional en Colombia durante la ley de justicia y paz* (Bogotá: Siglo del hombre, 2012).

[2] Daniel Pécaut, «Colombia: violencia y democracia», *Análisis Político* (13 mayo 1991) 27. ISSN 0121-4705. Disponible en: https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/74721

[3] Luis Adolfo Martínez, «Retos del posacuerdo: Violencia homicida y prácticas sociales violentas en la ciudad de Pereira», *Sociedad y Economía* 33 (2017) 289-310; https://dx.doi.org/10.25100/sye.v0i33.5633

¿Esta situación no representa una afrenta al Estado de derecho, cuestionando las estructuras políticas que permiten la conservación y reproducción de este? ¿No constituyen dichas expresiones de violencia(s) una situación histórica que desestabiliza al Estado colombiano en el contexto latinoamericano? ¿No nos coloca en términos geopolíticos como un Estado desestabilizador en el ya convulsionado escenario regional?

En el marco de un conflicto armado interno que supera los cincuenta años, el Estado colombiano promovió a finales de los años 80 e inicios de los años 90 un segundo escenario transicional, construyendo con las guerrillas del M-19, el Quintín Lame y el Ejército Popular de Liberación (EPL), un Acuerdo de Paz para fraguar las violencias endémicas afrontadas por la sociedad colombiana en la década de los años 80.

Posterior a dicho proceso de negociación del Estado colombiano con las estructuras guerrilleras se da inicio a un nuevo período de violencias que inicia a mediados de la década de los años 90 y finaliza a mediados de la primera década del siglo XXI.

El imaginario social de convivencia y reconciliación promovido en el marco del Acuerdo de Paz fue reemplazado por el período de mayor victimización del conflicto armado. La época más grave del conflicto armado en Colombia, señala Ávila[4], se registró en el período comprendido entre 1995 y 2005, período en el que se presentaron el 60 % de víctimas de un conflicto armado de 55 años, cuando se reportó el mayor número de choques entre guerrillas, militares y paramilitares y se desarrollaron las más importantes estrategias de guerra en el contexto colombiano.

Es posible identificar un tercer escenario transicional recreado en el marco del Acuerdo de Paz instaurado entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC-EP que promovió la creación de un acuerdo de paz en bloque, lo que en palabras de los negociadores significa que «*nada está acordado hasta que todo esté acordado*». Los avances en la mesa de negociación no se irían implementando parcialmente en su

[4] Ariel Ávila, *Detrás de la guerra en Colombia* (Bogotá: Planeta, 2019).

desarrollo, sino que la negociación incorporaría los acuerdos oficialmente solo hasta el momento de firma final entre las partes.

Las negociaciones trazaron cinco puntos temáticos y un punto metodológico que integraron los objetivos a negociar entre las partes, para lo cual trabajarían en comisiones y subcomisiones que se desarrollaron entre los negociadores de los acuerdos en cada punto. Los puntos temáticos fueron la *Política de Desarrollo Rural Integral*, que ha sido una de las banderas históricas de las FARC-EP desde su creación*; la Participación Política,* en el cual se analizaron las condiciones de participación política de la izquierda en Colombia y los sistemas de participación comunitarios en los cuales las FARC-EP puedan incidir*; Fin del Conflicto,* donde se analizaron las implicaciones reales de la guerra en Colombia y la estrategia de superación de la guerra; *la Solución al problema de las drogas ilícitas,* en el cual se presentaron las propuestas de las partes para erradicar el narcotráfico, ya que es considerado por las partes como un motor fundamental de la violencia en Colombia*; y la determinación de quiénes son víctimas del conflicto armado,* como estrategia de reconocimiento de los excesos de la guerra, incorporando la perspectivas de las víctimas y su apoyo para la superación del conflicto. Además de estos puntos se desarrolló el punto del *Mecanismo de refrendación de los acuerdos*, que buscaba establecer la figura normativa y política con la que se legitimaran los acuerdos en el Estado colombiano.

Distintas entidades internacionales han señalado los significativos avances en el proceso de implementación, particularmente en ejes centrales como la participación política, el fin de las hostilidades con la entrega de las armas por parte de las FARC y su incorporación a la vida civil de cerca de 13 000 guerrilleros, con avances en la instauración e inicio de acciones del aparataje transicional, como lo son la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición y la Jurisdicción Especial para la paz. Los mayores retos se siguen presentando en los territorios en los cuales distintos grupos económicos y políticos siguen promoviendo prácticas sociales de poder y autoridad mediadas por acciones ilegales por las que se continúan reproduciendo prácticas violentas en las regiones.

En la actualidad, se registran 21 estructuras denotadas como «disidencias de las FARC», las cuales representan una minoría: se calculan aproximadamente 3000 mujeres y hombres pertenecientes a dicha estructura. Pero si se suma el asesinato de 135 exmiembros de esta estructura[5] desde la firma de paz (26 de noviembre de 2016) hasta la fecha, acompañados de los incumplimientos en ejes estratégicos como el tema de tierras o las garantías a la oposición política, la situación es más delicada.

III. Movimiento social de mujeres y resistencias frente a la guerra

Ante el complejo panorama descrito, las mujeres alzaron su voz para expresar que la guerra reproduce y profundiza prácticas de dominación habituales y legitimadas en el sistema patriarcal, en que los cuerpos de las mujeres son tomados-desechados-cosificados como mecanismo para instaurar el miedo ejemplarizante a las comunidades y ejercer control territorial, para «herir el honor del enemigo» y para desestructurar el tejido comunitario. Las mujeres alzaron su voz para denunciar que una de las expresiones más profundas del patriarcado es el militarismo, en el que se exacerban los valores y comportamientos más agresivos para desvalorizar y humillar al enemigo a través del cuerpo de las mujeres, promoviendo el desprecio por la vida, por la diferencia, y destruyendo los territorios sin consideración alguna. Esta hipermasculinización y esta forma de ejercer violencia sobre los cuerpos —entendido por Rita Segato[6] como mandato de masculinidad— evidencia la necesidad de supremacía en la dimensión sexual, física, política, económica, moral y bélica, que sustenta toda forma de violencia y de dominación masculina que se ensaña con los cuerpos femeninos.

[5] Cifra publicada por el partido FARC, quienes poseen una bancada de senadores y representantes, resultado de los Acuerdos de Paz firmados con el gobierno de Juan Manuel Santos, el 24 de noviembre de 2016.

[6] Entrevista a Rita Laura Segato; https://www.lahaine.org/mundo.php/segato-por-que-la-masculinidad

Pero las mujeres también generaron iniciativas de supervivencia y de resistencia: su capacidad de movilización les ha permitido sobrellevar el dolor y también incidir en espacios locales y nacionales para que sus voces sean escuchadas, sus derechos reconocidos y el anhelo de vivir en un país en paz fuera posible.

Las iniciativas de mujeres no fueron las únicas que surgieron en los años 90 del siglo pasado, década que vio nacer distintas iniciativas por la paz en Colombia, entre ellas la Ruta Pacífica de las Mujeres. El historiador Mauricio Archila[7] refiere que la década de los años 80 fue el tiempo en que se dieron los antecedentes para la explosión de dichas expresiones en contra de la guerra y a favor de la paz. Los estudios han mostrado que «de manera concomitante al escalamiento del conflicto, existen grandes esfuerzos sociales por transformar la realidad de nuestro país»[8].

La Ruta Pacífica de las Mujeres surge en 1996 con una movilización de aproximadamente dos mil mujeres hacia un municipio del Urabá antioqueño. Su motivación era la de acompañar y rodear a las mujeres que estaban siendo víctimas de vejámenes sexuales por parte de los actores armados. Tomamos como inspiración la experiencia de Mujeres de Negro, movimiento de mujeres feministas, pacifistas y antimilitaristas que se visten de negro para manifestar el luto, el dolor y para protestar por la guerra y la ocupación de los territorios palestinos por parte de Israel. De este modo, en la Ruta Pacífica de las Mujeres tomó como referentes el feminismo, el antimilitarismo y el pacifismo, y se movilizó hasta los territorios más azotados por el conflicto armado para, en clave de sororidad (hermandad entre mujeres), visibilizar los impactos del conflicto armado en la vida y el cuerpo de las mujeres y exigir al Estado colombiano una salida política y negociada al conflicto.

Mauricio Archila afirma que en las organizaciones de mujeres el problema de la violencia las hizo movilizarse e incluso tomar el papel de vanguardia, no solo motivadas por los roles tradicionales, si-

[7] Mauricio Archila, *Idas y venidas. Vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990* (Bogotá: ICANH & CINEP, 2003).

[8] Katherine González, «Iniciativas de paz en Colombia», *Civilizar* 10 (enero-junio de 2010) 39.

no también con una actitud distinta ante la guerra. Este papel de vanguardia se refleja incluso en la poderosa incidencia del movimiento de mujeres y organizaciones LGBTIQ en el proceso de negociación de La Habana, logrando la creación de la Subcomisión de Género, considerada por expertos y expertas internacionales como un hecho histórico en los procesos de negociación de conflictos bélicos en el mundo[9].

La experiencia de resistencias y persistencias de la Ruta Pacífica ha encontrado en lo simbólico, lo ritual y lo espiritual una fuerza poderosa para acompañar, para generar procesos de sostén político y emocional a las mujeres[10] y para incidir en los entornos inmediatos sobre la necesidad de construir paz territorial a partir de la resolución no violenta de los conflictos, del reconocimiento de la otredad, la justicia, la autonomía y la libertad.

Con nuestra consigna *«No parimos hijos e hijas para la guerra»* queremos significar que la fuerza de la maternidad y de dar luz a hijos e hijas no puede ser para nutrir los ejércitos de los grupos armados ilegales ni para las fuerzas del Estado. Reclamamos para nosotras el derecho de vivir en paz; y para los niños, niñas y jóvenes exigimos el derecho a una vida digna y con oportunidades, superando la violencia estructural que facilita ser objeto de reclutamiento para las organizaciones armadas. Sobre este punto, vale la pena señalar que una de las motivaciones para el desplazamiento forzado de las mujeres tiene que ver con el temor al reclutamiento de sus hijos. Un estudio realizado por UNICEF[11] da cuenta de que el Instituto Co-

[9] ONU-Mujeres, *100 medidas que incorporan la perspectiva de género en el Acuerdo de Paz entre el gobierno de Colombia y las FARC-EP para terminar el conflicto y construir una paz estable y duradera*, 2017.

[10] Gina Arias-Rodríguez, «¿Mujeres víctimas? Víctimas empoderadas, dolidas y emputadas», en Asociación Colombiana de Facultades de Psicología, *Reconstrucción de subjetividades e identidades en contextos de guerra y posguerra* (Universidad de Manizales y Universidad Católica de Pereira, 2019).

[11] Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, Organización Internacional para las Migraciones y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, *Impacto del conflicto armado en el estado psicosocial de niños, niñas y adolescentes* (Convenio NAJ-661, Bogotá, noviembre de 2014); https://repository.oim.org.co/handle/20.500.11788/541?locale-attribute=en

lombiano de Bienestar Familiar atendió a 5252 niños, niñas y adolescentes desvinculados de grupos armados ilegales, entre noviembre de 1999 y enero de 2013.

Por otra parte, con la consigna *«Mi cuerpo no es botín de guerra»* queremos llamar la atención y visibilizar las violencias sexuales que se ejercen en los cuerpos de las mujeres y los cuerpos feminizados. La Ruta publicó el trabajo de investigación «La verdad de las mujeres víctimas del conflicto armado», donde evidenció que el 12 % de mil mujeres que dieron su testimonio sufrieron violencia sexual. El Centro Nacional de Memoria Histórica reporta 15738 víctimas de este delito, sin contar con el sub-registro y que es un delito que tiene el 95 % de impunidad[12]. Asimismo, como el patriarcado toma el cuerpo de las mujeres para ejercer violencia, el reclamo de las mujeres se hace también a partir del auto-reconocimiento y del empoderamiento del cuerpo femenino; de este modo, en los torsos desnudos en plantones y movilizaciones se hace visible con la consigna *«Mi cuerpo, primer territorio de paz»,* con la que se reclama el respeto por el cuerpo, por los territorios y el derecho a una vida libre de violencias en lo público y en lo privado.

Por otra parte, las organizaciones de mujeres, y en particular en la Ruta Pacífica, hemos desarrollado modos particulares de organización y vinculación, inspiradas en las experiencias comunitarias, de relación cotidiana, donde valoramos cada paso que damos en lo local, incluso en lo íntimo, que se refleja en las decisiones que cada mujer toma para participar de los talleres, encuentros y movilizaciones, muchas veces teniendo que afirmarse cuando son sus propios familiares quienes se oponen a estos procesos. En ese sentido, como lo plantea Rita Segato, la política en clave femenina se vive en lo cotidiano, en el espacio vincular; la dimensión emocional y afectiva se toma como fuerza potente para las pequeñas transformaciones. En palabras de la antropóloga, «lo que debemos recuperar es su estilo de hacer política en ese espacio vincular, de contacto corporal estrecho y menos protocolar, arrinconado y abandonado cuando se

[12] http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/estadisticas.html

impone el imperio de la esfera pública»[13]. Estas prácticas de lo cotidiano, lo vincular y lo espiritual han permitido resistir a la imposición de la violencia y persistir e insistir —aun en medio de la adversidad— en la construcción de un país en paz.

Pero no queremos cualquier paz, no nos hemos movilizado y atravesado el país solo para exigir el silenciamiento de los fusiles; además de ello hemos imaginado un porvenir, un presente y un futuro con garantías sociales, en el que se propongan mecanismos para una vida digna. Hemos trabajado por una paz positiva[14]. En ese sentido, nos reafirmamos en nuestra consigna *«Ni guerra que nos destruya, ni paz que nos oprima»*.

IV. A manera de cierre

El aparataje transicional en proceso de construcción en el caso colombiano se erige como una respuesta necesaria a un conflicto armado que supera 50 años de existencia y que debe ser defendido ante los intentos del gobierno actual por desestimar y desestructurar lo transitado.

A pesar de tal premisa, se torna necesario problematizar algunas de sus lógicas de acción para poder avanzar hacia la salida negociada de nuestros conflictos. En esta dirección, el andamiaje transicional no ha logrado los consensos que le permitan representar las apuestas de paz de la sociedad colombiana. Sus estructuras institucionales no han construido alcances locales y regionales que permitan pasar página a medio siglo de conflicto armado.

Las lógicas de la guerra inscritas en la vida cotidiana de las regiones, en particular en la vida y el cuerpo de las mujeres, aún operan como los mayores detractores para las apuestas de paz, integración y reconciliación nacional. Sumado a ello, los acuerdos aún incumplidos por parte del Estado colombiano ante los acuerdos trazados,

[13] Rita Segato, *La guerra contra las mujeres* (Madrid: Traficante de sueños, 2016), 27.

[14] Johan Galtung, *Human rights in another key* (Cambridge: PolityPress, 1994).

los intereses de los agentes políticos y económicos que operan desde las dimensiones grises y las acciones crecientes de los actores ilegales que han instaurado mercados criminales en las regiones[15], perfilan un escenario en el que el discurso alusivo a la paz pierde su capacidad de movilización y, por el contrario, incrementa la frustración ante los pactos incumplidos.

Bibliografía

Aranguren, Juan Pablo. *La gestión del testimonio y la administración de las víctimas: el escenario transicional en Colombia durante la ley de justicia y paz*. Bogotá: Siglo del hombre, 2012.

Archila, Mauricio. *Idas y venidas. Vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990*. Bogotá: ICANH, CINEP, 2003.

Arias-Rodríguez, Gina. «¿Mujeres víctimas? Víctimas empoderadas, dolidas y emputadas». En Asociación Colombiana de Facultades de Psicología. *Reconstrucción de subjetividades e identidades en contextos de guerra y posguerra*. Universidad de Manizales y Universidad Católica de Pereira, 2019.

Ávila, Ariel. *Detrás de la guerra en Colombia*. Bogotá: Planeta, 2019.

Galtung, Johan. *Human rights in another key*. Cambridge: PolityPress, 1994.

González, Katherine. *Iniciativas de paz en Colombia. Civilizar* 10 (enero-junio de 2010) 35-54.

Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, Organización Internacional para las Migraciones y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. *Impacto del conflicto armado en el estado psicosocial de niños, niñas y adolescentes* (Convenio NAJ-661, Bogotá, noviembre de 2014). https://repository.oim.org.co/handle/20.500.11788/541?locale-attribute=en

[15] Luis Adolfo Martínez, «Contrabando, narcomenudeo y explotación sexual en Pereira, Colombia», *Revista mexicana de sociología* 79 (3, 2017) 459-486. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-25032017000300459&script=sci_abstract; Daniel Pécaut, «Colombia: violencia y democracia», *Análisis Político* 13 (mayo 1991) 35-50; https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/74721

Martínez, Luis Adolfo. «Retos del posacuerdo: Violencia homicida y prácticas sociales violentas en la ciudad de Pereira». En *Sociedad y Economía* 33 (2017) 289-310. https://dx.doi.org/10.25100/sye.v0i33.5633

—. «Contrabando, narcomenudeo y explotación sexual en Pereira, Colombia». En *Revista mexicana de sociología* 79 (2017) 459-486. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032017000300459&lng=es&tlng=pt.

ONU-Mujeres. *100 medidas que incorporan la perspectiva de género en el Acuerdo de Paz entre el gobierno de Colombia y las FARC-EP para terminar el conflicto y construir una paz estable y duradera*, 2017.

Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de sueños, 2016.

Gustavo Esteva Figueroa *

EL CUIDADO DE LA CASA COMÚN

En este ensayo someto a crítica la postura que apela a los gobiernos y las agencias internacionales para que administren remedios globales a los predicamentos ecológicos, y caracterizo iniciativas y movilizaciones que a ras del suelo se ocupan actualmente, en el mundo entero, de cuidar la casa común a la escala en que es posible y conveniente hacerlo.

Introducción

Cómo cuidar una casa que arde? ¿Qué hacer con quienes la siguen incendiando? ¿Por dónde empezar? ¿Con quién?

Arde el planeta, no solo el Amazonas. «Cambio climático» o «calentamiento global» resultan ya meros eufemismos. Es un colapso climático. El clima que teníamos ya no está ahí y poco sabemos del que está emergiendo. Es, además, una tragedia climática. Encoge el corazón tomar conciencia de lo que se ha perdido para siempre, la cantidad de especies y paisajes que han desaparecido.

¿Cómo cuidar la casa nuestra que se sigue cayendo a pedazos a nuestro derredor?

* Gustavo Esteva Figueroa es un intelectual público desprofesionalizado y activista social. Autor de numerosos libros y ensayos. Columnista de *La Jornada*. Colabora con la Universidad Iberoamericana, el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales y la Universidad de la Tierra en Oaxaca.

Dirección: Azucenas 610, Col. Reforma, Oaxaca, Oaxaca. 68050 (México). Correo electrónico: gustavoesteva@gmail.com

Se denuncia cotidianamente a corporaciones y gobiernos, a culpables identificados. Pero todxs[1] somos responsables; nuestro modo de vida destruye la casa común.

La magnitud de la tarea produce parálisis, pero también genera una inmensa variedad de iniciativas y acciones. Es ya imposible clasificarlas; se están tomando en el mundo entero, a todas las escalas, en todos los niveles.

Intento aquí acotar y comparar dos estilos de acción contrapuestos, que definen en forma muy distinta lo que significa ocuparse de la casa común.

I. La manera Greta

No hay duda del talento, valentía y decisión de Greta Thunberg. Con su mensaje sencillo y directo logró impulsar a millones de personas a ocuparse de la casa común.

Su mirada se dirige a las autoridades. Desde el primer momento la lanzó hacia arriba: exigió al Parlamento sueco que su país se adhiriera al Acuerdo de París. Ha ampliado la mirada, pero mantiene su dirección. Esa postura se explica porque asumió las hipótesis del Acuerdo y su supuesto principal: que los gobiernos pueden y deben remediar la crisis actual.

Millones de personas comparten esa actitud. Es útil recordar cómo se formó.

Las movilizaciones que detonó el informe del Club de Roma, en 1972, ampliaron la conciencia pública sobre el estado de cosas. Los ambientalistas ejercieron presión sobre gobiernos e instituciones y se prepararon para una gran batalla en 1992, cuando tuvo lugar en Río de Janeiro la Cumbre de la Tierra.

La inmensa difusión de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo fue uno de los motivos para organizar-

[1] Uso en este ensayo la «x» para referirme a casos que abarcan más de un género.

la: extendería y profundizaría la conciencia sobre los predicamentos ecológicos del planeta. En realidad, profundizó la confusión y la incertidumbre. Después de que las aguas de Río volvieron a su cauce, cuando regresaron a casa 120 jefes de Estado, más de ocho mil delegados oficiales y un sinfín de ecologistas, periodistas y turistas, quedó claro que la Conferencia solo había afianzado la mitología ecológica dominante.

Se cumplieron los presagios pesimistas que se habían formulado antes de la Cumbre. Río sería escenario de una hábil estafa. La ecología, que había convocado a las voces del cambio y la lucha social, quedaría en manos de «los grandes y los buenos», que tendrían nuevos artículos de consumo que vender, ahora con envoltura verde. El planeta sería puesto en manos de sus enemigos. En la Cumbre no se trataría de salvar a la Tierra, sino de proteger intereses creados.

«Tras llegar a la cumbre, todo camino es descenso.» Esta brillante imagen de Juan José Consejo[2] caracteriza bien la perspectiva del ecologismo después de la Cumbre de la Tierra. El lema que unía a quienes buscaban cambiar el rumbo de la sociedad hacia patrones de vida más sensatos, empezó a llevar agua a un molino que ya no era el suyo. La Cumbre hizo evidente que muchas políticas y acciones realizadas en nombre de la ecología avanzaban en sentido contrario al que pretendían.

La crítica radical de la sociedad industrial, que inspiró inicialmente a los «verdes» en todo el mundo y logró permear a amplias capas de la sociedad, fue progresivamente cooptada por los establecimientos dominantes. En Río se convirtió en su negación, en un expediente más para mantener la carrera sin destino de un industrialismo destructor de la naturaleza y la cultura.

El resultado más claramente frustrante fue la globalización de la ecología. El énfasis en los «problemas globales», como el efecto invernadero, la destrucción de la capa de ozono o la desaparición de las selvas, revivió el mito mecanicista del gobierno o manejo de la naturaleza, a escala global, en torno a la nueva metáfora de la Tierra

[2] *Apud* Gustavo Esteva, «Prefacio», en The Ecologist, *El nuevo ecologismo. Manifiesto de los ámbitos de comunidad* (México: Posada, 1995), 9.

como «totalidad cibernética». Tal énfasis exigió desde entonces «soluciones globales», que tendrían que confiarse a políticos, empresarios y técnicos capaces de concebirlas e implementarlas.

En ese contexto, dentro de la mentalidad de la ecología global y de remedios globales a cargo de quienes mandan, nació Greta Thunberg.

II. Aprender de la experiencia

Nada se ha aprendido en las esferas gubernamentales. Se repite el evangelio de hace 30 años. La COP25, en Madrid, resultó un pálido remedo de la Cumbre de la Tierra. Representantes de 196 gobiernos reconocieron la ineficacia de lo que prescriben y acuerdan. Las emisiones de gases de efecto invernadero, por ejemplo, que siguen presentándose como el enemigo a vencer, llegarán en 2019 a su nivel más alto. No ha habido reducción alguna, a pesar de acuerdos y compromisos universales… que volvieron a repetirse en Madrid.

La administración mundial de la crisis ecológica fue en 1992 la respuesta de los gobiernos a los movimientos ambientalistas. Nadie se ha animado a describir esa tarea con alguna precisión, pero el catecismo que la inspira se sigue pregonando a los cuatro vientos. Guía políticas y programas, aunque desconozca las raíces de los predicamentos actuales. En vez de la crítica radical de la sociedad industrial, patriarcal, capitalista, estatista y antropocéntrica, que permeaba ya la conciencia pública desde la década de 1970, se ha instalado un evangelio que intenta rescatarla de sus contradicciones.

Del mismo modo que en 1992 se encomendó la «salvación del planeta» a los principales agentes de destrucción, se apela ahora al espíritu desmesurado del hombre moderno, a su ciega fe en la tecnología y a su vocación de obediencia. La doctrina de la eficiencia pretende sustentar el empeño: si todas y todos ahorramos energía, aprovechamos bien los recursos y combatimos el desperdicio, guiadxs y controladxs por nuestras autoridades, podremos tener el pastel y comérnoslo: proseguir la carrera enloquecida del modo industrial de producción sin destruir la Tierra.

A ras del suelo, en cambio, la gente aprendió. La sordera de arriba minó desde 1992 la confianza en gobiernos e instituciones. Voces muy distintas a las oficiales se escucharon también en Río, a veces como meros susurros en los pasillos. Hablaron de ecologías más locales, más femeninas. Insistieron en seguir su propia inspiración, afianzados en sus ricas y diversas culturas, en vez de perseguir el espejismo del futuro común pregonado por los ecócratas y su gobierno planetario. Se deslindaron radicalmente de los emblemas universales, sobre todo de los asociados con el desarrollo. Mostraron que los predicamentos ecológicos no son asuntos meramente tecnológicos o morales y que ponían en peligro los logros de la civilización moderna.

Los grupos de base resistieron la pretensión globalizadora, decididos a enfrentar a los nuevos misioneros que en nombre de la salvación de la Tierra seguirían amenazando tierras y culturas. Exigieron localizar los predicamentos ecológicos, identificando los espacios en que se originan y pueden ser corregidos. Hicieron ver que lo único que se puede hacer a escala del planeta es destruirlo. Mostraron que el pensamiento global es en realidad imposible. Es preciso pensar en pequeño. Solo la acción local puede ser efectiva para corregir el rumbo[3].

A ras de tierra avanzó desde entonces un redescubrimiento radical del suelo propio, de los espacios y horizontes de cada grupo. Se abrigó una nueva esperanza y empezaron a tomar forma nuevas avenidas de pensamiento.

III. La insurrección en curso

El 6 de diciembre de 2019, en la Cumbre del Clima en Madrid, jóvenes y pueblos indígenas levantaron la voz y expresaron su hartazgo y su rabia. No están dispuestos a seguir oyendo promesas huecas y sin contenido. Seguirán presionando en las calles «hasta que

[3] Wendell Berry, «Out of your Car, Off your Horse», *Atlantic Monthly* (febrero 1991) 61-63.

en vez de oírnos nos escuchen de una vez»[4]. Pero ya están en otra cosa.

Los movimientos anti-sistémicos que despertaron con el levantamiento zapatista de 1994 formaron en el siglo actual nuevas olas de demostraciones populares. Expresaron en forma articulada la diversidad de los descontentos con el sistema dominante, particularmente con la democracia de representación. ¡Que se vayan todos!, dijeron los argentinos en 2001. Diez años más tarde, los Indignados, en España, señalaron tajantemente: «Mis sueños no caben en tus urnas», mientras los griegos advirtieron que no abandonarían las plazas que ocupaban hasta que «todos ellos» se fueran. Occupy Wall Street sostuvo con firmeza, en Nueva York: «Uno tiene demandas cuando cree que los gobiernos pueden satisfacerlas; por eso no las tenemos». Desde octubre de 2018 los «chalecos amarillos», en Francia, rechazan radicalmente todos los sistemas de representación. En 2019, las movilizaciones en Líbano o Haití tratan de deshacerse de todas las «clases políticas». En el mundo entero, particularmente en América Latina, cunde la rebelión; «Instalaremos un gobierno paralelo», dijo en Santiago de Chile el líder mapuche Aucán Huilcamán[5]. José Ángel Quintero, indígena añuu, señaló desde Venezuela: «La rebelión que proponemos comienza por la necesidad de recuperar nuestro propio corazón, lo que no es otra cosa que recobrar nuestro sentipensar con la tierra»[6].

Circuló, al mismo tiempo, una crítica radical del sistema dominante. Se mostró que el capitalismo había llegado a su límite interno: ya no podría reproducirse. Se constató que el Estado-nación

[4] EDUCA, «25 años de Cumbres del Clima, sin resultados: Jóvenes e indígenas expresan su hartazgo» (6 diciembre 2019); https://www.educaoaxaca.org/25-anos-de-cumbres-del-clima-sin-resultados-jovenes-e-indigenas-expresan-su-hartazgo/ (consulta: 9 de diciembre de 2019).

[5] Juan Trujillo, «Chile: la revolución mapuche», *Red Latina Sin Fronteras, Desinformémonos* (consulta: 24 de noviembre de 2019); https://desinformemonos.org/la-sublevacion-mapuche-en-chile/ (consulta: 11 de diciembre de 2019).

[6] José Ángel Quintero, *El último despojo después de la tormenta. Cambio climático, desaparición de la casa y extinción de la territorialidad añuu. Cuatro advertencias y un camino* (México: Unitierra, 2019), 17.

moderno, la forma política del capitalismo, se había desvanecido. Se hizo también evidente el carácter oligárquico de la llamada democracia de representación[7].

Las contra-cumbres tomaron otro sentido en este siglo. Siguen siendo espejo crítico de lo que hacen gobiernos y agencias internacionales y además son dispositivos de organización. Activistas de *Extinction Rebellion*, por ejemplo, presentes en muchos escenarios, no quedan en la protesta. Convencidos del fracaso de los enfoques convencionales y de la inutilidad de votar, cabildear y presentar peticiones, su estrategia «es desobediencia civil disruptiva, no violenta: una rebelión»[8].

Greta Thunberg llegó a Madrid. Encabezó con otros adolescentes la Marcha por el Clima. Simbolizó un doble empeño: sin abandonar la presión pública sobre las autoridades, exigieron la acción directa. Quedarse en la mera exigencia fortalece el sistema que produce la destrucción. No podemos cuidar la casa común mientras ese sistema persista[9].

1. El sentido antipatriarcal

La raíz principal del mal que enfrentamos se encuentra en el patriarcado, ya «normalizado» en la sociedad moderna. Desmantelarlo implica, ante todo, deshacerse del sistema jerárquico que lo define y

[7] Véase Gustavo Esteva, *New Political Horizons,* en prensa.

[8] Extinction Rebellion https://rebellion.earth (consulta: 3 de diciembre de 2019).

[9] Greta se dio cuenta de que dirigirse solo a las autoridades era pedir peras al olmo. Lo muestra la forma en que les habló en Nueva York. «Greta Thunberg to world leaders: 'How dare you — you have stolen my dreams and my childhood'», en *The Guardian* (23 septiembre 2019); https://www.theguardian.com/environment/video/2019/sep/23/greta-thunberg-to-world-leaders-how-dare-you-you-have-stolen-my-dreams-and-my-childhood-video (consulta: 9 de diciembre de 2019). En Madrid fue aún más tajante: «Greta Thunberg: "Los líderes nos están traicionando y no vamos a dejar que eso siga sucediendo"». *Europa Press* (6 de diciembre de 2019); https://www.europapress.es/sociedad/medio-ambiente-00647/noticia-greta-thunberg-lideres-nos-estan-traicionando-no-vamos-dejar-eso-siga-sucediendo-20191206210428.html (9 de diciembre de 2019).

de su compulsión por sustituir todo lo vivo con creaciones artificiales. Se conocen ampliamente las propuestas al respecto de lxs zapatistas y de lxs kurdxs en Rojava, pero han surgido muchas otras. Por ejemplo, el Movimiento Planetario por la Pachamama, lanzado en Alemania en 2010, intenta explícitamente proteger a la Madre Tierra y cuidar la vida. Muchas otras iniciativas, como Vikalp Sangam, en India, y Crianza Mutua, en México, instalan en el centro de la organización social el cuidado de la vida e insisten en la eliminación de toda jerarquía y todo sistema de mando, control y subordinación, desmontando las estructuras oligárquicas dominantes desde su base.

Se ha estado dando un giro radical al horizonte político de la lucha social. Como señaló brillantemente Yásnaya Aguilar, una mujer mixe, en un evento organizado por los zapatistas en abril de 2018, no se trata ya de luchar contra «un México sin nosotros» (sin los pueblos originarios) sino de un «nosotros sin México». No es separatismo; no busca crear otro Estado-nación tan patriarcal como los actuales. La «feminización de la política», que Yásnaya también representa, no guarda relación con el reparto de cuotas entre mujeres y hombres. Es una conducción diferente de los asuntos sociales y políticos, que no se basa en principios jerárquicos y restablece el lugar central del cuidado de la vida[10].

El ímpetu antipatriarcal implica también abandonar el camino del desarrollo, para dar lugar a muchas otras formas de afirmar buenas maneras de vivir y de romper con la mentalidad económica, dentro de concepciones como la comunalidad y la autonomía[11].

2. Sentido de la proporción

Las fluctuaciones económicas no son ya ciclos económicos sino ciclos de tamaño. La escala de las actividades económicas las coloca fuera de la posibilidad de control humano. Como respuesta a cada

[10] Yásnaya Aguilar, «¡Nunca más nosotrxs sin ustedes! ¡Un nosotrxs sin Estados!», *Pueblos en camino* (11 diciembre 2019); https://pueblosencamino.org/?p=5886 (consulta: 11 de diciembre de 2019).

[11] Véase para mayores elaboraciones y referencias sobre estos temas: Esteva, Gustavo. *New Political Horizons*.

crisis, sin embargo, las instituciones incrementan la escala del control, agravando los problemas que pretenden resolver. En vez de la centralización y unificación, lo que se necesita es «cantonizar» la actividad económica[12].

Un ratón del tamaño de un elefante se caerá, por falta de proporción. Pasará lo mismo con un elefante del tamaño de un ratón. La proporcionalidad es un rasgo de los seres naturales y sociales.

En la base social, la gente lo sabe por experiencia y sentido común. En vez de construir dispositivos u organizaciones de alcance nacional o internacional, se ocupa de lo que está dentro de su alcance. Construye acuerdos colectivos y comunales que recuperan el sentido de los límites y la proporcionalidad. Saben por experiencia que no pueden confiar en aparatos nacionales e internacionales. Adoptan un horizonte alternativo.

Localización significa ir más allá del localismo y la globalización. Las iniciativas están localizadas, pero no encerradas en sus contextos. Se abren a núcleos semejantes para unirse entre sí y generar coaliciones y alianzas de mutuo aprendizaje, defensa, solidaridad y articulación política, sin adoptar perspectivas nacionales, internacionales o globales para guiar su acción. Usan estratégicamente sus conexiones para lidiar con sus continuos conflictos con las corporaciones o el Estado.

A medida que las iniciativas se superponen y se juntan, necesitan construir formas estables de interacción armónica a diversas escalas. Se están practicando para ello opciones que evitan estructuras burocráticas y centralizadas de poder. El Congreso Nacional Indígena de México, por ejemplo, que articula a miles de comunidades dispersas de diversos pueblos y culturas, adoptó el principio: «Somos asamblea cuando estamos juntos, somos red cuando estamos separados». El Congreso ha estado en operación por 25 años, sin una oficina central, líderes o estructuras burocráticas.

[12] Leopold Kohr, «Size Cycles», *Fourth World Review* 54 (1992) 10-11. Iván Illich, *The Wisdom of Leopold Kohr,* 1994; https://centerforneweconomics.org/publications/the-wisdom-of-leopold-kohr/ (consulta: 9 de diciembre de 2019).

El punto crítico es reducir la necesidad de coordinación a escala nacional o internacional. La gente puede coordinarse en todos sus empeños, sin subordinación ni control, eliminando la necesidad de que algo o alguien la coordine. Esfuerzos colectivos más allá de la escala local no necesitan definir de antemano un cuerpo político o adoptar cierta doctrina o diseño. Los puentes se construyen cuando llega el momento de cruzarlos.

En mayo de 2019 se dio a conocer el Tejido Global de Alternativas, que se propone identificar y enlazar iniciativas que desafían el sistema dominante a escala local, regional y nacional, impulsando el aprendizaje mutuo, la solidaridad y la articulación política. Intenta contribuir a la formación de una masa crítica de iniciativas que reconstruyen la vida colectiva bajo nuevos principios[13].

Del 6 al 11 de septiembre de 2019 se reunieron en Islandia activistas de muy diversos países para compartir estrategias políticas de los grupos de base, al defenderse colectivamente e interactuar armónica y convivialmente más allá de espacios locales, regionales y nacionales. Reflexionaron sobre el confederalismo democrático, el municipalismo libertario, el comunalismo y otras herramientas políticas, que retienen horizontalidad y elementos democráticos construidos en la base social[14].

El Tejido Global de Alternativas y la reunión de Islandia ilustran los esfuerzos actuales por encontrar formas de vincular las iniciativas de la gente, sin construir estructuras burocráticas o representativas y evitando dogmas doctrinarios o tierras prometidas utópicas.

3. Sentido común

Se acostumbra asociar el sentido común con actitudes sensatas y realistas, que no necesitan el filtro racional para ser aceptadas. Sentido común es el que se tiene en comunidad. Emana de normas compartidas por un grupo, que por lo general no tienen expresión

[13] www.globaltapestryofalternatives.org (consulta: 15 de noviembre de 2019).

[14] https://democraticconfederalism.earth/contact-us/ (consulta: 15 de noviembre de 2019).

escrita y son fruto de la experiencia acumulada a lo largo de la historia de ese grupo. Forman parte del sentido común, en casi todos los grupos, la preocupación por el bienestar de quienes los forman y el cuidado de la casa común.

Los patrones de comportamiento dominantes en las sociedades actuales están en abierta contradicción con el sentido común de la mayor parte de la gente. Un número creciente de personas ha tomado conciencia de que los patrones normalizados de pensamiento y comportamiento son destructivos y operan contra sus intereses, su bienestar y sus entornos.

Las iniciativas y movimientos que actualmente proliferan aluden con frecuencia a la recuperación del sentido común.

4. Subsistencia autónoma

El movimiento de recuperación y regeneración de los ámbitos de comunidad *(commons)* es ya enteramente general. Revierte el cercamiento que dio origen al sistema dominante y prosigue su guerra contra la subsistencia autónoma.

Abundan ejemplos urbanos y rurales en el mundo entero. El caso más notable es quizás el de Vía Campesina (1993), la mayor organización popular de la historia humana. La organización está presente en todos los foros públicos internacionales relacionados con la alimentación y trata de influir en políticas públicas a escala nacional e internacional. Su acción principal, sin embargo, está en la tierra. Los campesinos que la forman llevan cotidianamente a la práctica su redefinición de la soberanía alimentaria: determinar por nosotros mismos lo que comemos y producirlo. Actualmente, pequeños campesinos, principalmente mujeres, alimentan al 70 % de la población mundial, mientras el agronegocio, que controla más de la mitad de los recursos alimentarios del mundo, solo alimenta al 30 %[15].

[15] Pat Mooney, *La insostenible agricultura 4.0. Digitalización y poder corporativo en la cadena alimentaria* (México: Grupo ETC, 2019).

5. Recuperación del suelo y la virtud

Se está generalizando la convicción de que solo en espacios locales concretos puede florecer la virtud crítica que hace falta en las condiciones actuales.

En 1992, muy lejos de la Cumbre, en un pequeño pueblo alemán, Iván Illich y sus amigos hablaban de cómo se estaba moldeando esa nueva virtud cívica sobre «la forma, el orden y la dirección con las que actuamos, informados por la tradición, atados al lugar y calificados por las elecciones practicadas dentro de nuestro alcance habitual». Se trata de «las prácticas reconocidas como buenas dentro de una cultura local compartida que realzan los recuerdos de un lugar». Con ellas puede resistirse a la nueva ecocracia, «a los expertos ecológicos que predican respeto por la ciencia, pero fomentan el desdén por la tradición histórica, el saber local y la virtud terrena, autolimitada».

La Declaración de Hebenhausen sobre el suelo puede verse hasta hoy como un acotamiento fascinante de lo que ocurre en la base social[16].

La grieta abierta

Personas comunes, que exponen cotidianamente su libertad y su integridad física, «sostienen la condición humana en medio de la mayor precariedad, unidos en la entrega a los demás y en el deseo absoluto de un mundo más humano. Han comenzado a generar un cambio. […] La tierra, así, va quedando preñada de su empeño»[17].

[16] Groeneveld, Sigmar *et al*., «La Declaración de Hebenhausen sobre el suelo», *Opciones* 3 (1992) 16.

[17] Ernesto Sábato. Apud. Arsenio Rodríguez, «Breve encuentro con Ernesto Sábato. Una reflexión sobre el destino del mundo», *Wall Street International en español* (31 octubre 2019) https://wsimag.com/es/cultura/58503-breve-encuentro-con-ernesto-sabato (consulta: 9 de diciembre de 2019).

Bibliografía

Aguilar, Yásnaya. «¡Nunca más nosotrxs sin ustedes! ¡Un nosotrxs sin Estados!». *Pueblos en camino* (11 diciembre 2019). https://pueblosencamino.org/?p=5886

Berry, Wendell. «Out of your Car, Off your Horse». *Atlantic Monthly* (febrero 1991) 61-63.

EDUCA, «25 años de Cumbres del Clima, sin resultados: Jóvenes e indígenas expresan su hartazgo» (6 diciembre 2019). https://www.educaoaxaca.org/25-anos-de-cumbres-del-clima-sin-resultados-jovenes-e-indigenas-expresan-su-hartazgo/

Esteva, Gustavo. *New Political Horizons,* en prensa.

Extinction Rebellion. https://rebellion.earth

Groeneveld, Sigmar *et al*. «La Declaración de Hebenhausen sobre el suelo». *Opciones* 3 (1992).

Illich, Iván. *The Wisdom of Leopold Kohr,* 1994. https://centerforneweconomics.org/publications/the-wisdom-of-leopold-kohr/

Kohr, Leopold. «Size Cycles». *Fourth World Review* 54 (1992).

Martínez, Luis Adolfo. «Contrabando, narcomenudeo y explotación sexual en Pereira, Colombia». *Revista mexicana de sociología* 79 (2017) 459-486. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032017000300459&lng=es&tlng=pt.

Mooney, Pat. *La insostenible agricultura 4.0. Digitalización y poder corporativo en la cadena alimentaria*. México: Grupo ETC, 2019.

Quintero, José Ángel. *El último despojo después de la tormenta. Cambio climático, desaparición de la casa y extinción de la territorialidad añuu. Cuatro advertencias y un camino*. México: Unitierra, 2019, p. 17.

Rodríguez, Arsenio. «Breve encuentro con Ernesto Sábato. Una reflexión sobre el destino del mundo». *Wall Street International en español* (31 octubre 2019). https://wsimag.com/es/cultura/58503-breve-encuentro-con-ernesto-sabato (consulta: 9 de diciembre de 2019).

The Ecologist. *El nuevo ecologismo. Manifiesto de los ámbitos de comunidad.* México: Posada, 1995.

ONU-Mujeres. *100 medidas que incorporan la perspectiva de género en el Acuerdo de Paz entre el gobierno de Colombia y las FARC-EP para terminar el conflicto y construir una paz estable y duradera*, 2017.

Segato, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de sueños, 2016.

Trujillo, Juan. «Chile: la revolución mapuche». *Red Latina Sin Fronteras, Desinformémonos* (24 noviembre 2019). https://desinformemonos.org/la-sublevacion-mapuche-en-chile/ (consulta: 11 de diciembre de 2019).

Susan Abraham *

LAS MUJERES Y SUS VARIOS FRENTES DE LUCHA
El activismo espiritual como «otro» conocimiento

Reflexionamos sobre la mesa redonda en torno a las resistencias de las mujeres en el congreso titulado «¡Resiste!». Apostamos por construir coaliciones y relaciones solidarias con las mujeres de todo el mundo, pese a las diferencias contextuales de la violencia patriarcal, el racismo, el sexismo, el clasismo y otras formas de discriminación. Mientras que las feministas poscoloniales abogan por comunidades feministas transnacionales disolviendo las fronteras geopolíticas, las feministas sudamericanas sostienen que la frontera es exactamente el lugar donde se produce la imaginación más amplia de la vida. La diferencia entre los dos enfoques, sin embargo, es menos relevante a la luz del compromiso compartido por el bienestar de las mujeres, los hijos, los pobres y la vida en el planeta.

Desde hace un tiempo, la teoría feminista en Occidente y en Europa y América del Norte ha estado forcejeando con el estancamiento producido por el feminismo posmoderno. En la conferencia «¡Resiste!» celebrada en la ciudad de México los días 27-30 de mayo de 2019 se aportaron pruebas que lo confirman. El feminismo posmoderno, un elemento básico del feminismo académico en Europa y América del Norte,

* Susan Abraham es profesora de Teología y Culturas Poscoloniales, vicepresidenta de asuntos académicos y decana de facultad en el Pacific School of Religion. Investiga sobre educación y formación teológica, iniciativas interconfesionales e interreligiosas para la transformación social, teología y teoría política, religión y medios de comunicación, catolicismo global, y el cristianismo entre el colonialismo y el poscolonialismo.

Dirección: Pacific School of Religion, 1798 Scenic Avenue, Berkeley, CA 94709 (Estados Unidos). Correo electrónico: sabraham@psr.edu

pone de relieve la cultura, el discurso y el lenguaje. Se trata de un compromiso muy productivo, pues desemboca en agudos análisis de las formas en que el poder, el conocimiento, la subjetividad y el lenguaje se entrelazan para crear matrices de opresión. Aquí, la defensa de la disolución de las fronteras en aras del trabajo político desafía al feminismo transnacional a concebir la resistencia como algo más allá de las fronteras. Por un lado, el feminismo transnacional pide a las mujeres que unan sus fuerzas a pesar de sus diferencias culturales, raciales y de nacionalidad.

Por otro lado, particularmente para las mujeres de América del Sur, habitualmente eliminadas de esos análisis, el tema del contexto y la realidad material de los cuerpos que nutren al imperialismo noroccidental es la base de la resistencia y de la creación de la identidad. Las fronteras adquieren una materialidad que tiene relevancia política. Inspirándose en la obra de estudiosas chicanas sobre el «activismo espiritual» de Gloria Anzaldúa y en conversación con el pensamiento feminista poscolonial, este estudio sostiene que, para llegar a ser efectivos en la resistencia contra el imperio, los conocimientos de las mujeres requieren necesariamente la relacionalidad del intra-devenir de Anzaldúa, reconociendo la existencia de las fronteras. El pensamiento feminista poscolonial, por el contrario, argumenta que todas las identidades geopolíticas son creación del colonialismo euroamericano y se sostienen para crear fracturas y divisiones en cualquier forma de alianza. Sin embargo, estas dos perspectivas pueden no ser tan distintas como se puede apreciar en una primera lectura. Desentrañar los hilos de la posible alianza entre estos dos enfoques feministas es uno de los objetivos de este estudio.

La mesa redonda en la que participé se titulaba «Estado patriarcal y violencia sistémica». Los participantes eran activistas indígenas y líderes comunitarios que dieron testimonio de las muchas violencias que afrontan las mujeres en sus contextos. Este panel se diferenciaba mucho de los otros numerosos paneles académicos en los que habitualmente participo en América del Norte. Como una «no-conferencia», es decir, como un modo de pensar y estar con gente que no se identifica inmediatamente como «académica», *¡Resiste!* se oponía a formas coercitivas de exclusión por parte de los sistemas imperiales

de reconocimiento del conocimiento. Los académicos tienen una forma de estar juntos que excluye a los activistas y a los trabajadores de campo. Se nos pidió reflexionar sobre las siguientes cuestiones: ¿Qué es el patriarcado y cómo se manifiesta? ¿Qué es el «Estado patriarcal»? ¿Cuáles son las características de la violencia patriarcal y qué subjetividades participan en ella? ¿Cómo se resiste la gente al patriarcado y por qué algunos fundamentalismos religiosos usan la ideología de género para desacreditar a los movimientos contra el patriarcado? Al indagar en estas cuestiones surgieron claramente una serie de lugares contrapuestos. Uno es el que muchos reconocen como «política de identidad». Otro es la división entre agencia/bienestar/salud y supervivencia individual contrapuesto a menudo con la agencia, la salud y la supervivencia colectiva. Otro aún es la división académica entre el denominado conocimiento académico y el conocimiento «no académico». La mesa redonda abordó estas oposiciones mostrando cómo funcionaban para mantener en pie las racionalidades y el poder coloniales.

Dejó claro también que las maneras en que las conferencias tradicionales privilegian formas particulares de conocimiento constituyen una forma de violencia ejercida mediante la exclusión. Incluso los paneles organizados para desafiar el *statu quo* funcionan con igual violencia. Con su presunta «pericia política», los académicos escriben, eliden y eliminan formas de trabajo activista y políticamente comprometido de muchas mujeres que no tienen acceso a las estructuras académicas institucionales. De hecho, lo sorprendente es que las mujeres de otras partes fuera de Europa y América siguen siendo excluidas incluso del conocimiento feminista. Audre Lorde escribió en un poema de 1989:

> Los Estados Unidos y la Unión Soviética son
> los países más poderosos
> del mundo
> pero solo constituyen 1/8 de la población mundial,
> de la que ¼ es nigeriana,
> ½ es asiática y
> ½ es china.
> Son 22 las naciones en el Próximo Oriente.

> La mayoría de la población mundial está formada por personas de color amarillo, negro, moreno, pobres, mujeres, no cristianos y no hablan inglés.
>
> En el año 2000 las ciudades más grandes del mundo tendrán una cosa en común:
>
> ninguna de ellas estará en Europa ni en los Estados Unidos[1].

Y, por supuesto, la mayoría del mundo está excluida de las academias euro-norteamericanas, pues no copian las preocupaciones, las metodologías y los conocimientos del imperio. Sus entradas a estas academias están obstaculizadas por las medidas económicas, políticas y neocoloniales dedicadas a mantener el capitalismo en Occidente y a esparcir la pobreza en todas las demás áreas. Las estudiosas feministas poscoloniales han tratado de afrontar esta exclusión de varios modos. Por ejemplo, una intervención crítica en los estudios poscoloniales de Chandra Talpade Mohanty abogó por un feminismo sin fronteras, con el fin de decolonizar la teoría y la práctica de la solidaridad. Sin embargo, el trabajo de Mohanty es un ejemplo de política feminista discursiva, ya que se centra en el espacio discursivo en el que circulan los conocimientos sobre las «mujeres del Tercer Mundo»[2]. Como afirma enfáticamente:

> La relación entre «Mujer» (un compuesto cultural e ideológico construido mediante diversos discursos representacionales —científicos, literarios, jurídicos, lingüísticos, cinematográficos, etc.—) y «mujeres» (reales, sujetos materiales de sus historias colectivas) es una de las cuestiones centrales que trata de abordar la práctica de la investigación feminista. Esta conexión entre mujeres como suje-

[1] Del epígrafe a «Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism», en Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham y Londres: Duke University Press, 2003), 43. Anzaldúa estaba más acertada en sus cálculos. Como una simple búsqueda en internet sobre las 20 ciudades más grandes del mundo en 2018 revela, Nueva York y Los Ángeles se encuentran entre esas veinte, y en Asia encontramos solamente 14. Véase https://www.archdaily.com/906605/the-20-largest-cities-in-the-world-of-2018.

[2] Si bien esta nomenclatura ha caído en desgracia en los contextos académicos euro-norteamericanos, tanto Anzaldúa y Mohanty la usan como abreviatura referida al contexto material en el que reproduce la imagen de la mujer excluida.

> tos históricos y la reproducción de la Mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación de identidad directa o una relación de correspondencia o de simple implicación. Es una relación arbitraria establecida por culturas particulares[3].

Las estructuras de poder institucional —iglesia, nación, sociedad y academia— limitan las vidas de las mujeres del Tercer Mundo. Mohanty fundamenta su argumento a favor de la ausencia de fronteras en la «internacionalización de las economías y de la mano de obra»[4]. Las empresas transnacionales buscan oportunidades extractivas en el Tercer Mundo, al mismo tiempo que buscan también mano de obra barata para transformar las materias primas extraídas en bienes de consumo. Estas políticas económicas han redefinido las fronteras del Estado-nación de tal modo que ya «no es una unidad socioeconómica apropiada para el análisis». De hecho, el término «tercer mundo» en sí no tiene sentido, ya que «los procesos socioeconómicos e ideológicos sistémicos posicionan a los pueblos de África, Asia, América Latina y el Medio Oriente, así como a las poblaciones minoritarias (gente de color) de Estados Unidos y Europa», en una relación de tipo tercermundista con el Estado, *dentro* de estos estados. El trabajo político sin fronteras es fundamental para que las mujeres puedan avanzar en contextos marcados por el racismo, la violencia sexista, el colonialismo, el imperialismo y el capital monopolista.

Los sujetos del Tercer Mundo se ven particularmente afectados por las leyes racistas de ciudadanía e inmigración. En su análisis clarividente de esta idea, Mohanty argumenta que las leyes de ciudadanía e inmigración tienen que ver fundamentalmente con la creación de personas de dentro y de fuera. A diferencia del anterior contexto colonial, los estados capitalistas neoliberales contemporáneos «operan a través de discursos camuflados de ciudadanía y derechos individuales»[5]. Identifica un rasgo de la violencia neoliberal que es

[3] Chandra Talpade Mohanty, «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham y Londres: Duke University Press, 2003), 19.

[4] Mohanty, «Cartographies of Struggle», 44.

[5] Mohanty, «Cartographies of Struggle», 64.

tan sutil en sus efectos que permanece invisible. Como ella sostiene, en los contextos coloniales era fácil notar la aguda división sexual del trabajo en la que la masculinidad y la aventura blanca llevaban a la conquista masculina. En cambio, en los contextos contemporáneos, una burocracia impersonal pero altamente masculinizada, organizada en torno a temas de racionalidad, cálculo y orden, consolida una vez más el poder patriarcal y masculinista. Incluso cuando dicha masculinidad hegemónica atrae la crítica analítica de las feministas occidentales, falta la creación casi invisible de las interacciones altamente racializadas de racionalidad, cálculo y orden, en las que está implicado el feminismo blanco. El racismo es la ideología que crea tanto el sistema de exclusión del cual las personas de color son excluidas de las racionalidades reconocidas, el cálculo y el orden del estado, y también, el sistema por el cual las personas excluidas son automáticamente juzgadas como de fuera o «minorías».

Hacer un feminismo sin racismo sigue siendo un enorme desafío para las feministas transnacionales. El capítulo titulado «The Politics of Experience» [La política de la experiencia], en su libro *Feminism Without Borders* [Feminismo sin fronteras], proporciona una hoja de ruta convincente[6]. Las feministas, al enfatizar la categoría de «experiencia», universalizan a menudo falsamente la experiencia de las mujeres. No existe una opresión «universal» de las mujeres, por ejemplo. En esta perspectiva, más que las formas domésticas de patriarcado son los temas recurrentes de las formas culturales y económicas internacionalizadas de exclusión los que conducen a las solidaridades y colectividades de resistencia. En lugar de la «experiencia», asumida a menudo como inmediatamente accesible, entendida y nombrada, Mohanty ofrece otro punto de vista. La experiencia, por ejemplo, no puede nombrarse fuera de los marcos que usamos para representarla. Además, la «experiencia» posee a menudo la posición valiosa de un conocimiento psicologizado, interno e individualizado que no necesita verificación. Para Mohanty, tales apelaciones a la experiencia no conducen al derrocamiento de los sistemas de opresión. Escribe al respecto:

[6] Mohanty, «The Politics of Experience», en *Feminism Without Borders,* 106-123.

> Puesto que la experiencia posee un estatus fundamentalmente psicológico, las cuestiones de historia y colectividad se formulan a nivel de actitud e intención. En efecto, la índole social de las luchas colectivas se entiende como relaciones grupales individuales, relaciones que son consideradas comúnmente como separadas de la historia. Si el supuesto de la igualdad de experiencia es lo que une a la mujer (individuo) con las mujeres (grupo), independientemente de la clase, la raza, la nación y las sexualidades, la noción de experiencia está anclada firmemente en la noción del yo individual, un elemento determinado y especificable de la modernidad europea. Sin embargo, esta noción del individuo necesita ser historizada autoconscientemente si, como feministas, queremos rebasar la limitada ideología burguesa del individualismo, especialmente al tratar de entender que podría significar una sororidad intercultural[7].

Otro asunto que obstaculiza la creación del feminismo transnacional es un énfasis excesivo en lo local. Puede parecer una idea contradictoria, especialmente cuando Mohanty, por otro lado, pone el acento en las luchas historizadas y localizadas. Pero el matiz aportado por ella es sugerente: un énfasis excesivo en cualquier lucha particular tiene el mismo efecto que el énfasis excesivo dado a la categoría de experiencia. En su lugar, lo que es importante es centrarse en la «temporalidad de la lucha», centrarse en el tiempo, que constituye un desafío directo a la idea de «linealidad, desarrollo y progreso temporal que son las características de la modernidad europea»[8]. Centrarse en el tiempo, que sugiere un «proceso insistente, simultáneo y no sincrónico caracterizado por múltiples localizaciones, más bien que una búsqueda de orígenes y fines» es una táctica mejor para las coaliciones feministas transnacionales.

La obra de Mohanty representó una primera propuesta constructiva para las feministas transnacionales. Sin embargo, como la conferencia *¡Resiste!* dejó también claro, las formas localizadas de resistencia dan valiosas lecciones para aprender. Las resistencias chicanas, por ejemplo, no son resistencias contra un solo problema. Responden simultáneamente a múltiples formas de violencia, ya que las

[7] Mohanty, «The Politics of Experience», 115.

[8] Mohanty, «The Politics of Experience», 120.

opresiones se entrecruzan de múltiples maneras en la vida de las mujeres sudamericanas. Lo que también quedó claro es que las activistas pueden estar dejando de lado el papel de la espiritualidad, especialmente en lo que se refiere a su conexión con el activismo. Este activismo espiritual fue un sello distintivo del trabajo de Gloria Anzaldúa, especialmente en su innovador libro *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Anzaldúa ha inspirado a un número de pensadores transnacionales a pensar más allá del dualismo secular/religioso, que es otra forma en la que la academia euroamericana constriñe los feminismos transnacionales. En un ensayo en el que se detallan ideas políticas similares, Sonya M. Alemán y Flor de María Olivo sostienen que el «espíritu de Itzpapálotl» guía una forma de práctica *de escritura* de la resistencia[9]. Escriben las autoras:

> En particular, buscamos decolonizar y reclamar las narrativas indígenas de las mujeres guerreras indígenas [...] especialmente desde que Anzaldúa describió la escritura como una forma de activismo y se refirió a sí misma como una «escritora-guerrera». Así descubrimos a la diosa Itzpapálotl, una diosa guerrera femenina y fuerza fertilizante que servía como cuidadora de reinos productivos y fructíferos que generan vida, aprendizaje e ingenio... La diosa azteca Itzpapálotl, más conocida como la Mariposa de Obsidiana, es descrita como la líder guerrera o reina de las *tzitzimime*, o diosas de las estrellas, y gobierna un dominio conocido como Tamoanchan. *Tzitzimime* también es representada por una llamativa apariencia de cráneo y cuerpo esquelético con las alas de una mariposa o polilla de seda. Dadas estas características, ella existe en la dualidad, posiblemente como espíritu y carne. Retratada como una figura zombi con garras de águila como dedos y muñecas de jaguar, interactúa en el pasado, el presente y el futuro[10].

El espíritu de Itzpapálotl proporciona a las autoras una metafísica de interconexión y temporalidad compleja que decoloniza desafiando los modos euroamericanos de agencia y justicia individualista, todos ellos piedras de toque para el tipo de pensamiento político fe-

[9] Sonya M. Alemán y Flor de María Olivo, «Guided by the Itzpapalotl Spirit: Chicana Editors practice a form of Spiritual Activism», *Frontiers: A journal of Women's Studies* 40 (2019) 245-271.

[10] Alemán y Olivo, «Guided by the Itzpapalotl Spirit», 263.

minista del Norte que borra las complejas realidades de las violencias a las que se enfrentan las mujeres del Sur global. Como una forma de espiritualidad que desafía deliberadamente la teoría, teología y espiritualidad euroamericanas, la espiritualidad de Itzpapálotl enfatiza la especificidad de la localización, incluso cuando invoca su trascendencia. Por ejemplo, Itzpapálotl es la «guardiana de un reino creativo, fructífero y transformador», en el que sostiene un dinamismo vivificante de producción de conocimiento. El aprendizaje y la existencia están íntimamente relacionados en esta visión. Escribir, entonces, es un «sitio de producción de conocimiento radicalizado por las/los chicanas/os sobre su marginalización para desmantelar esa privación de derechos y construir la solidaridad entre sus lectores»[11].

Como un espacio deliberadamente no cristiano, la espiritualidad Itzpapálotl es una forma particular de espiritualidad activista impulsada por las chicanas. Ayuda, como había argumentado Anzaldúa, a desplazar el pensamiento occidental. Invoca memorias culturales de antiguos conocimientos y epistemologías de tierras fronterizas para desafiar y desalojar el dominio cultural de los conocimientos coloniales europeos y neocoloniales norteamericanos. Estos conocimientos fronterizos, sin embargo, funcionan de manera similar al activismo comprometido de pensadoras como Chandra Talpade Mohanty. Mientras que Mohanty había defendido un feminismo transnacional sin fronteras e identidades geopolíticas, con el objetivo de crear espacios que desafíen la producción de conocimiento hegemónico euroamericano para la liberación política de todas las mujeres, Alemán y Olivo afirman un conocimiento estratégico basado en la identidad que abraza las formas de conocimiento de las mujeres indígenas como conocimientos que conducen a la supervivencia. Mohanty, Alemán y Olivo recurren también a Anzaldúa de maneras complejas para contrarrestar la violencia patriarcal y formar comunidades de resistencia activa. Otra idea esencial que comparten estas autoras es la de una temporalidad compleja. Complicar el tiempo también complica los espacios en los que habitamos.

De hecho, tal fue la contribución original de Anzaldúa: el activismo espiritual se fundamentaba en «su comprensión de una red me-

[11] Alemán y Olivo, «Guided by the Itzpapalotl Spirit», 263.

tafísica de interconexiones entre todos los seres vivos, más que enraizarse en el culto de un dios monoteísta de una religión organizada. El activismo espiritual es un estado de *conocimiento* que emerge después de que las crisis, los conflictos o las tensiones entre el yo y el mundo han desencadenado una perspectiva cambiante hacia otra que evita las divisiones construidas socialmente basadas en políticas de identidad, reestructura la mente, el cuerpo y el espíritu fracturados, y cataliza un deseo de perseguir la justicia social, económica y política para todos»[12]. Las opiniones de Alemán y Olivo coinciden perfectamente con el impulso de Mohanty para decolonizar el feminismo. Mohanty afirma que la obra feminista más importante que hay que hacer es la de decolonizarlo, puesto que este, bajo una perspectiva occidental, simplemente reinscribió los valores occidentales del yo y la identidad, creando una estructura insostenible de las políticas de identidad. Por el contrario, una política de la identidad analiza cómo el patriarcado, el Estado patriarcal, el colonialismo globalizado neocolonial y el colonialismo occidental crean las condiciones para fracturar alianzas y coaliciones debido a las políticas de la identidad.

La solidaridad feminista puede entonces recurrir a ambos modelos. En el caso de una forma de activismo espiritual (Anzaldúan), puede subrayarse la obra que debe hacerse con especial atención a la identidad en la frontera. La frontera, precisamente porque representa tantas exclusiones y divisiones, se convierte en el lugar de las resistencias. Decoloniza recurriendo a la sabiduría de las tradiciones indígenas, muchas de las cuales son anteriores a la conquista de América. Insiste en el mundo vital de todas las criaturas y seres, abogando por una espiritualidad interconectada de vida y existencia. De un modo diferente, el feminismo poscolonial defiende que las feministas no pueden someterse a las fronteras y las identidades, y tienen que enmarcar la acción y la resistencia rebasando las fronteras entre naciones y culturas. Su forma de activismo comprometido no se centra en la espiritualidad, pero comprende la interconectividad de la resistencia feminista. Lo hace porque cree en la prosperidad de las mujeres en todas partes. Con las palabras inmortales de Anzaldúa, la resistencia es:

[12] Alemán y Olivo, «Guided by the Itzpapalotl Spirit», 253.

Una lucha de fronteras/A Struggle of Borders
Because I, a *mestiza,*
continually walk out of one culture
and into another,
because I am in all cultures at the same time,
alma entre dos mundos, tres, cuatro,
me zumba la cabeza con lo contradictorio.
Estoy norteada por todas las voces que me hablan
simultáneamente[13].

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[13] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute, 1987), 76.

Sofía Chipana Quispe *

SABERES Y ESPIRITUALIDADES RELACIONALES EN *ABYA YALA*

El texto presenta la interrelación de las sabidurías y espiritualidades ancestrales de *Abya Yala*, que se entrelazan entre sí, formando un tejido vivo de relaciones recíprocas que restablecen el equilibrio y la armonía, a partir de la sabiduría de la crianza de la vida, que posibilita la reconstitución del desarraigo humano de su vínculo e interacción en la Comunidad de la Vida que posibilita el cuidado y defensa de la Madre Tierra.

Palabra que vive

Inicio este compartir evocando las fuerzas de las sabias y sabios de *Abya Yala*[1] para tomar la palabra en vínculo con las ancestras y ancestros que acompañan la búsqueda de sabidurías a partir del buen entendimiento, el buen querer y el buen hacer, que se gestan en la vivencia de las espiritualidades relacionales que procuran la armonía de la vida en nuestros territorios. Como se expresa profundamente en el altar de la vida de los pueblos mayas a partir

* Sofía Chipana Quispe. Miembro de la comunidad de Teólogas Andinas de Abya Yala y de la Comunidad de Teología Andina (Perú-Argentina-Bolivia). Coordina el Centro de Saberes Alternativos *Thakichañani* en El Alto de La Paz, Bolivia.

Dirección: Casilla 1191. La Paz (Bolivia). Correo electrónico: warmi_pacha@hotmail.com

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

del *kajb'al*[2], las cuatro orientaciones que entreteje la integralidad y el proceso cíclico de la vida, que camina junto con la fuerza del sol naciente del este, vive sus transformaciones necesarias en la oscuridad de la noche del oeste, vinculándose con el aliento vital de todos los seres procedente del sur, y encaminando los propósitos de los caminos en dirección del norte.

Desde el vínculo con la fuerza que nos llega de los diversos seres que habitan nuestros territorios, ofrezco estas palabras que buscan entretejerse con las diversas palabras que aportan con persistencia sus hilos de colores a la Gran Red de la Vida. Buscamos seguir restableciendo el equilibrio y la armonía tan necesarios en nuestros tiempos, en que la amenaza del poder dominante de la ambición humana asecha, violenta y mata. Pero no silencia, como lo podemos ver en los diversos pueblos que se ponen de pie y deciden caminar: no hay balas ni fuerzas militares que los detengan, porque el fuego de la dignidad va emergiendo desde la conexión con las memorias antiguas de resistencias que dejaron su registro en nuestros cuerpos.

Aquí dejo estas palabras para seguir «corazonando»[3].

Sabidurías ancestrales en resistencia

El largo transitar de las sabidurías ancestrales en *Abya Yala* pasó por tiempos de rupturas y vacíos, que supuso la enajenación de identidades y avasallamiento de territorios, fundamentadas en la atribución de una superioridad cultural basada en la analogía entre lo sagrado y la religión, desde la que se sustentaba el conocimiento en la Europa medieval, por lo que la transgresión de la sana doctrina al asumir los saberes plurales fue catalogada como herejía o brujería. De modo que la atribución del poder de unos cuantos «elegidos» que llegaron a nuestros territorios, invalidó las sabidurías y espiritualidades vinculadas a los ciclos del cosmos de los pueblos con-

[2] Símbolo de la integralidad de la vida a partir de los cuatro puntos cardinales que es expresado en el altar maya.

[3] Una aproximación al proceso reflexivo donde es importante la escucha del corazón que pasa por el entendimiento.

quistados, a partir del discurso religioso hegemónico que se extiende hasta nuestros tiempos.

Cinco siglos resistiendo

Evoco algunas memorias de la sabia andina Luzmila Carpio, cuando describe a su pueblo sin iglesia felizmente. Pues en nuestros territorios, la religión emprendió una gran profanación de los saberes y sabidurías entrelazadas con las espiritualidades, aunque para la comitiva misionera del cristianismo fue una campaña de extirpación de idolatrías, como guerra contra el demonio, según se narra ampliamente en las diversas crónicas de sacerdotes doctrineros y encomenderos:

> Según una teoría de la época, formulada por José de Acosta en su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), después de la total cristianización de Europa, el Demonio se habría trasladado a América: «Mas, en fin, ya que la idolatría fue extirpada de la mejor y más noble parte del mundo, retiróse [el Demonio] a lo más apartado, y reinó en esta otra parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es»[4].

De esa manera se invalidó no solo la narrativa sagrada de los pueblos (símbolos, relatos, texturas, arte, espacios, tiempos, experiencias), sino también su conocimiento y sabidurías, para dar paso a la cristianización del territorio, a fin de borrar todo vestigio de la presencia del demonio.

En ese contexto se entienden las palabras de Luzmila, ya que la presencia cristiana generó una serie de rupturas que desarmonizó la vida en nuestros territorios al estigmatizarlas como demoniacas. Pues la vida era concebida de manera íntegra, teniendo como eje dos principios profundos, el equilibrio y la armonía, desde los que se supera la noción dualista de lo bueno y malo, lo sagrado y profano a partir del criterio de la reciprocidad y la complementariedad que busca armonizar las fuerzas que desequilibran la vida.

[4] Hans van den Berg, *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos* (Cochabamba: Hisbol-UCB/ISET, 1990), 195.

¿Qué hubiéramos sido, si hubiéramos podido ser?

Pese a las diversas afirmaciones para seguir siendo, la gran carga colonial se extendió a partir del sistema hegemónico imperante de «occidente», bajo el nombre de civilización y ahora desarrollo. Como pueblos vivimos asedios permanentes en el proceso de nuestros saberes, idiomas, espiritualidades, ciencias y tecnologías, que no fueron asumidas como tales, por ser consideradas primitivas, privándolas de desenvolverse plenamente. A su vez, los espacios del saber «civilizatorio» a los que accedemos siguen el hilo colonial del monocultivo mental que silencia nuestros saberes y los otros saberes en conexión con el cosmos, que solo se conoce caminándolo, mirándolo, tocándolo, sintiéndolo, amándolo.

Aunque cargamos una serie de ropajes coloniales en nuestro ser y saber, percibimos la fuerza creativa de las semillas milenarias que sembraron las abuelas y abuelos. Ellas van germinando nutridas por las sabidurías y espiritualidades que mantuvieron el coraje de la resistencia de nuestro bello pluriverso, expresado en semillas, colores, rostros, lenguajes, melodías, sabores, festividades, ritualidades, tiempos, espacios y territorios habitados por la gran diversidad de vivientes.

Seguimos haciendo camino, pese al amedrentamiento del capitalismo patriarcal y racista, que, día a día, nos deja el dolor de los cuerpos que caen como semillas antes de tiempo, porque en el horizonte vislumbramos un tiempo oportuno para establecer nuestras plurinacionalidades desde el acuerpamiento territorial que desdibuja las lógicas de las fronteras del nacionalismo colonial, para seguir criando la vida y siendo criadas por ella.

La sabiduría de la crianza amorosa de la vida

Para presentar algunos entretejidos de sabidurías y saberes ancestrales, evoco la palabra viva del quechua, *kachkaniraqmi*, que se traduce como «sigo siendo», «aún sigo estando». Esta palabra es pronunciada cuando una persona quiere expresar que a pesar de todo aún es, que existe todavía; pues de ese mismo modo muchas nacio-

nalidades, pueblos y comunidades en *Abya Yala* viven entrelazándose entre sí formando un tejido vivo, a partir del impulso de la memoria. El pasado es la fuente de la comprensión de la vida, desde la que estamos aprendiendo a releer y narrar nuestras historias y sabidurías recreadas una y otra vez, con los diversos hilos rotos, quemados, pero también con los que se empiezan a hilar.

Sabidurías recíprocas en la crianza de la vida

Las palabras caminantes de los pueblos conectados a su ancestralidad tienen como demanda común el cuidado y defensa de la Madre Tierra. No se trata de una demanda reciente, ni de un «ecologismo popular». Se trata de otros modos de ser que se resistieron a no morir a lo largo de 300 años de imposición y violencia colonial, que se extiende en los más de 200 años de los Estados-nación que se sustentan en el mito moderno del desarrollo ilimitado que configuró al cosmos, como materia y a sus habitantes como objetos que hay que someter y dominar. Por ello, las políticas extractivistas se acompañan del exterminio de las poblaciones que se oponen a dicho fin, justificando así la criminalización de las resistencias y la militarización de los territorios, porque los otros modos de ser y estar suponen una amenaza.

Esa otra manera de ser en la cosmopraxis[5] de los pueblos parte de la comprensión de la ontología relacional desde la que se asumen «otras formas de relacionarse más simétricamente entre humanos, animales, plantas…»[6]. Todo tiene vida, su tiempo y su lugar en el Cosmos, donde la humanidad es parte de la gran comunidad de interrelaciones que fluyen recíprocamente y de manera complementaria para criar la vida. Esta sabiduría la vemos expresada cuando los diversos seres son equiparados con la categoría de personas, a fin de establecer una relación simétrica y amorosa:

[5] Concierne a las prácticas relacionales de co-participación en el mundo.

[6] Denisse Arnold, «Hacia una antropología de la vida en los Andes», en *El desarrollo y lo sagrado en los Andes*, ed. por Heydi Galarza (La Paz: ISEAT, 2017), 11-40, aquí 16.

> Todos los que vivimos en esta *pacha* somos personas; la piedra, la tierra, las plantas, los frutos, el agua, el granizo, viento, enfermedades, sol, luna, las estrellas, todos somos una familia; para vivir juntos, nos ayudamos mutuamente unos a otros, siempre estamos en continua conversación y concordia[7].

Las relaciones de cariño no son una cualidad exclusiva de las personas, sino también de las otras y otros seres:

> Al zorro le decimos: tú nos vas a avisar cómo va a ser la campaña agrícola. Tampoco tienes que comer a las ovejitas, porque tú tienes a tus cuyes grandes, eso vas a estar comiendo y así nadie te va a molestar[8].

De ese modo se logra establecer el ser criada/o por los otros/as seres, desde la sensibilidad de saber en qué momento y cómo están conversando la persona-animal, la persona-semilla, la persona-río…

Así también, las relaciones con los espíritus, fuentes de vida, fuerzas tutelares, las y los ancestras/os, no se da solo por medio de los rituales que buscan criar la armonía de la comunidad, sino también en la comunicación permanente de los quehaceres cotidianos. Por lo tanto, la sabiduría de la crianza de la vida tiene un sentido bidimensional: es empírico porque tiene que ver con las relaciones concretas, y es simbólico espiritual pues palpita con las fuerzas vitales del Cosmos.

Por otra parte, la sabiduría de la crianza mutua procura la existencia de la mayor biodiversidad que habita en los diversos territorios, pues la reciprocidad procura las interrelaciones de todos/as los/as seres, ya que la ausencia o el malestar de uno/a afecta a las relaciones en la comunidad de vivientes.

De esta manera, la ética de la responsabilidad por la continuidad de los ciclos del cosmos, en la crianza recíproca de la vida, orienta el Buen Vivir como una propuesta cósmico-política, que recoge el sen-

[7] Jorge Apaza Ticona, «Cosmovisión andina en la crianza de la papa», en *Manos sabias para criar la vida, tecnología*, ed. por Juan van Kessel y Horacio Larrain (Quito: Hombre y Ambiente, 1997), 101-125, aquí 103.

[8] Apaza, «Cosmovisión andina...», 106.

tir de que todo está interconectado, interrelacionado y es interdependiente. Lo que implica, según la sabia maya xinca Lorena Cabnal, la *Ixina*, «el despertar a la conciencia cósmica para abrazar una nueva era para los cuerpos y los territorios»[9]. Sentir que será expresado por las 2 500 mujeres de más de 130 pueblos del Brasil que se apalabraron en su encuentro diciendo: «territorio es nuestra propia vida, nuestro cuerpo, nuestro espíritu»[10].

Estamos en el tiempo propicio para reencauzar nuestros saberes, a partir de las sabidurías y espiritualidades relacionales, por lo que pertinentemente dirá Fernando Huanacuni: «volver a nuestra sabiduría no es retroceder, sino reconstituirnos en los principios y valores que no tienen tiempo, que no tienen espacio»[11].

El tejido de las espiritualidades relacionales en *Abya Yala*

El encuentro con las raíces milenarias de nuestros pueblos parte de la fuerza dinámica de nuestras espiritualidades que nos devuelve a nuestra constitución de seres relacionales, siguiendo el principio cósmico de que todo tiene su tiempo y su lugar. Desde dicho principio se logran generar los vínculos necesarios, incluso con la religión impuesta que fue el cristianismo, asumido paulatinamente en una serie de apropiaciones de algunos símbolos interpretados desde la propia matriz cultural, como puede verse en la experiencia de al-

[9] Lorena Cabnal, *Documentos en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario al paradigma ancestral originario del «Sumak Kawasay», Buen Vivir*. Asociación de mujeres indígenas de Santa María Jalapa AMISMAXAJ, 15; https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf (consulta: 20 de junio de 2017).

[10] Primera Marcha de las Mujeres Indígenas: «Territorio: nuestro cuerpo, nuestro espíritu» (16 agosto 2019); http://apib.info/2019/08/16/primer-marcha-de-las-mujeres-indigenas-territorio-nuestro-cuerpo-nuestro-espiritu/?lang=es (consulta: 20 de septiembre de 2019).

[11] Fernando Huanacuni. «El Buen Vivir, tradición indígena». *Agenda Latinoamericana*, 24-25, aquí 24; http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=747 (consulta: 20 de septiembre de 2019).

gunos pueblos en una divergencia significativa con el dogma y el catolicismo popular.

Entretejiendo nuestras espiritualidades

El resurgir de las espiritualidades ancestrales de la clandestinidad, supera la equiparación de las mismas como religiosidades populares vinculadas al cristianismo, como lo plantean acertadamente Sylvia Marcos:

> La «espiritualidad indígena» no es asunto de iglesia, de devoción personal o de creencias individuales. Es aquello que unifica e identifica a las colectividades; que les da cohesión. Es lo que se recupera de los ancestros, lo que dota de sentido a sus luchas políticas y sociales. No es, en definitiva, una religión institucional[12].

Y precisa Josef Estermann:

> No se limita a un cierto campo o a ciertas instituciones y especialistas, sino que está presente en todos los aspectos de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte, desde la siembra a la cosecha, y por supuesto en todo lo que tiene que ver con la mejora de las condiciones de la vida[13].

Por su parte, Vicenta Mamani afirmará, partiendo de su experiencia, que:

> La espiritualidad es parte de la identidad cultural y viceversa, porque no hay identidad sin espiritualidad, ni espiritualidad sin identidad. Por lo tanto, estamos convencidos y convencidas de que la espiritualidad brota de la vida[14].

Aunque las espiritualidades ancestrales se entretejen a partir de las ontologías relacionales, percibimos que corren el riesgo de que-

[12] Sylvia Marcos, *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas* (México: Eón, 2013), 122.

[13] Josef Esterman, «El mercado religioso y la Religión del Mercado», en ISEAT, *Religión y desarrollo en los Andes* (La Paz: ISEAT, 2008), 59.

[14] Vicenta Mamani, *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara* (La Paz: Misión de Basilea-Suiza y Fundación SHI-Holanda, 2000), 25.

darse en la tradición a fin de resguardar ciertas formas. Por otra parte, el desarraigo territorial de las poblaciones que se desplazan hacia las ciudades genera una serie de influencias que las alejan de la reciprocidad en la crianza de la vida, lo que deriva en el desmembramiento de sus raíces.

En el entretejido de las espiritualidades relacionales, no podemos negar que algunos pueblos hayan asumido las prácticas religiosas cristianas como parte de su caminar. Sin embargo, en los procesos de intercambio, habrá que considerar que la interculturalidad en nuestros contextos, parte del proceso intracultural, que permite a los pueblos beber de sus propios pozos.

Las fuentes de las espiritualidades relacionales

Pero la influencia de la espiritualidad dualista cristiana generó una serie de relaciones jerárquicas que se extendió en los diversos ámbitos de la vida, ubicando así en un nivel superior a los varones, subordinando a las mujeres. No se puede negar que en esa relación hubo también rastros de un patriarcado ancestral, que no es equiparable al patriarcado occidental que feminizó incluso el cuerpo masculino del «indio». La condición «inferior» de la mujer limitó su relación con el espacio civilizatorio que le permitió recrear sus sabidurías y espiritualidades, como lo expresa Vandana Shiva:

> Las mujeres del Tercer Mundo, cuyas mentes no ha sido aún despojadas o colonizadas, están en una posición privilegiada para hacer visibles las invisibles categorías opuestas de las que son guardianas […] Sus voces son las voces de la liberación y la transformación que proporcionan nuevas categorías de pensamiento y nuevas direcciones exploratorias[15].

Ellas supieron tejer la vida que se resiste a morir, como asevera Vicenta Mamani respecto a su pueblo: «la mujer aimara es el sujeto

[15] Vandana Shiva, «Mujeres en la naturaleza: la naturaleza como el principio femenino», 15 junio 2014, en *Ecología y feminismo*, comp. y trad. por María Xosé Agra Romero (Granada: Ecorama, 1998), 5; https://www.slideshare.net/lgoren/vandana-shiva-la-naturaleza-como-el-principio-femenino (consulta: 20 de septiembre de 2019).

protagónico y contribuye a la identidad y la espiritualidad desde las prácticas comunitarias»[16]. A su vez, para Sylvia Marcos «las mujeres están recapturando, de manera activa, espiritualidades ancestrales para descolonizar aquellos universos religiosos que fueron forzadas a adoptar históricamente»[17].

La fuerza que procede de las mujeres no será casual, ya que se trata de una conexión con la memoria larga de los pueblos para restablecer la crianza de la vida, superando la memoria corta de los más de 500 años en los que se acentúo la fuerza masculina. Así logran vincularse a la fuente vital femenina nombrada de diversas maneras, pues su reconocimiento ayudará a superar los desequilibrios, como lo plantea Shiva:

> La recuperación del principio femenino es una respuesta a las múltiples dominaciones y privaciones no solo de las mujeres, sino también de la naturaleza y las culturas no occidentales. Defiende la recuperación ecológica y la liberación de la naturaleza, la liberación de las mujeres y la liberación de los hombres, quienes al dominar a la naturaleza y a las mujeres han sacrificado su propia humanidad[18].

Las mujeres, en su conexión con las sabidurías y espiritualidades ancestrales, se reconocen como parte de pueblos vivos, cuya vida depende de la capacidad de recrear sus identidades a partir de lo impuesto, como lo hacen con su vestimenta, a la que le fueron dando sus propios matices, ya que, mientras van transformándolas, también se crean y se transforman a sí mismas. No se trata de simples técnicas, sino de ofrecer vida, como se puede apreciar en el aprendizaje de la labor textil, donde «[…] la cadena operatoria del textil no consiste solamente en un conjunto de secuencias técnicas a secas. Las jóvenes también deben aprender a introducir vida en el textil»[19].

[16] Vicenta Mamani, *Identidad y espiritualidad...*, 107.

[17] Sylvia Marcos, *Mujeres, indígenas...*, 4.

[18] Vandana Shiva, «Mujeres en la naturaleza...», 8.

[19] Arnold, «Hacia una antropología...», 19.

En los procesos de vínculos, la espiritualidad ancestral recupera la conciencia de que «todos los tipos de seres vivientes dependen de otros para su existencia y se entrelazan en un inmenso tejido que evoluciona continuamente»[20], que confronta las relaciones «[…] basadas en la sexualidad humana siguiendo normas heterónomas, [que] se refleja en la construcción del pensamiento cósmico sexual»[21]. Restableciendo de ese modo la reciprocidad de la vida en el cosmos se supera la noción binaria de lo femenino y masculino, pues se trata de fuentes vitales que fluyen en reciprocidad en los diversos seres y de diversas maneras.

Intencionando la reciprocidad de la sanación

Para concluir dejo de entrelazar las palabras, siendo consciente de que la desarmonía que provoca el desequilibrio en la Madre Tierra tiene que ver con nuestra humanidad enferma, ya que en la gran red de relaciones no se gesta el buen vivir cuando algún miembro no se encuentra bien.

Los acontecimientos recientes que presenciamos en nuestros territorios, reflejan la resistencia de las comunidades humanas indignadas ante el poder autoritario que sostiene las diversas opresiones sobre los cuerpos, siguiendo los viejos patrones coloniales que se sostiene en el poder de las armas y en el discurso religioso que se impone como la verdad absoluta.

Unidas a la memoria afectiva de las sanadoras «intencionamos» la fuerza recíproca de la sanación como un proyecto histórico de encuentros, ritualidades cíclicas compartidas, espiritualidades que dialogan para seguir criando la vida y dejándonos criar. Descolonizan-

[20] Arnold, «Hacia una antropología...», 19.

[21] Lorena Cabnal, «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala», en *Feminista Siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, España: ACSUR-Las Segovias, 10-25, aquí 13; https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf (consulta: 20 de junio de 2017).

do nuestros seres, saberes y poderes podemos entretejer, desde las sabidurías plurales, la armonía de la vida plena, porque «sanando yo, sanas tú y sanando tú, sano yo, sanando tú y yo sana la Madre Tierra y todas las comunidades de vivientes».

Bibliografía

Arnold, Denisse. «Hacia una antropología de la vida en los Andes». Ed. por Heydi Galarza. *El desarrollo y lo sagrado en los Andes*. La Paz: ISEAT, 2017, pp. 11-40.

Cabnal, Lorena. *Documentos en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario al paradigma ancestral originario del «Sumak Kawasay», Buen Vivir*. Asociación de mujeres indígenas de Santa María Jalapa.

Esterman, Josef. «El mercado religioso y la Religión del Mercado». ISEAT, *Religión y desarrollo en los Andes*. La Paz: ISEAT, 2008.

Mamani, Vicenta. *Identidad y espiritualidad de la mujer aymara*. La Paz: Misión de Basilea-Suiza y Fundación SHI-Holanda, 1999.

Marcos, Sylvia. *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. México: Eón, 2013.

Shiva, Vandana. «Mujeres en la naturaleza: la naturaleza como el principio femenino Vandana». Comp. por María Xosé Agra Romero, *Ecología y feminismo*. Granada: Ecorama, 1998.

Van den Berg, Hans. *La tierra no da así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Cochabamba: Hisbol-UCB/ISET, 1990.

Cleusa Caldeira *

TEOQUILOMBISMO: RESISTENCIAS ESPIRITUALES AFROBRASILEÑAS

Inmersos en una sociedad estructuralmente racista, que trata de camuflar la necropolítica bajo el mito de la democracia racial, las resistencias espirituales afrobrasileñas se realizan en los procesos de subjetivación de hacerse negro. Un proceso paradójico, pues, por un lado, es doloroso debido a la violencia racista que traviesa nuestro cuerpo, y, por otros, es gozoso en la medida en que vamos construyendo nuestra identidad como pueblo afrobrasileño. Un proceso que implica la recuperación de nuestra *imago Dei* y el surgimiento de una nueva humanidad.

Introducción

La población negra representa más de la mitad de los brasileños, un 55 %. Somos casi 110 millones de negras y negros. Las mujeres negras representamos el 59,4 % de la población brasileña, que constituye el 51,8 % de la población femenina. Desde 2003 hasta 2013 se ha constatado un aumento del 54,2 % de mujeres negras y una disminución del 9,3 % entre las blancas. De cada 100 homicidios del país, 75 son víctimas

* Cleusa Caldeira. Doctora en Teología por la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE). Estudios de posdoctorado en Teología en la misma institución. Ejerce el ministerio pastoral en la Iglesia presbiteriana independiente de Brasil. Becaria en la CAPES.

Dirección: Rua Amapá, 951- Centro. Paranavaí-PR. CEP 87703-380 (Brasil). Correo electrónico: cleucaldeira@gmail.com ORCID: http://orcid.org/0000-0001-7202-0682.

negras[1]. Esta cifras ponen de relieve una realidad que debería suscitar una convulsión social. Sin embargo, muchos ven esta realidad como algo natural, pues la muerte del negro ha pasado por un proceso histórico de naturalización.

Una aproximación a las resistencias espirituales afrobrasileñas implica una conversión ética, epistemológica, política y espiritual a nuestras raíces africanas. Para que esto sea posible, es necesario reconocer la construcción histórica de la clasificación racial como fundamental para implementar y perpetuar el capitalismo global, que conduce al negro a la exclusión ontológica, relegándolo a una condición infrahumana.

Hablar de las resistencias espirituales afrobrasileñas implica reflexionar sobre los procesos de subjetivación de hacerse negro, porque el racismo, además de negar la humanidad del negro para legitimar la dominación, produce también la reclusión del negro en una *imago* falsa. Hacerse negro aparece en el contexto brasileño como la única posibilidad de redención histórica, y, por tanto, en el lugar teológico en el que abordar el teoquilombismo[2].

I. Racismo como processo de (auto)aniquilamiento

Ser negro es estar condenado a «vivir en la zona del no-ser», donde se le niega una existencia humana, decía Frantz Fanon al pensar en las heridas que provoca el colonialismo[3]. Siguiendo el camino abierto por Fanon, el pensamiento decolonial explicita que la construcción teórica e histórica del sujeto racial se procesó en el interior del sistema/mundo moderno/colonial como un eje estructurador de la matriz de poder mundial, que demostró ser el instrumento más

[1] Véase Atlas da Violência 2019; http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=34784&Itemid=432

[2] Abdias Nascimento, *O Quilombismo. Documentos de uma militância Pan-Africana* (São Paulo: Perspectiva, 2019), 273-312. El quilombismo es un concepto científico histórico-social acuñado por Abdias Nascimento para describir el complejo de significaciones y praxis de la liberación del quilombo.

[3] Franz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas* (El Salvador: EDUFBA, 2008), 26.

efectivo y duradero de dominación universal[4]. Por lo tanto, el racismo no es solo una discriminación fenotípica y racial de los individuos, sino sobre todo una forma de jerarquización de los individuos en vista de la dominación.

Achille Mbembe llama a esta dominación necropoder, que es la recomendación de actuar sobre la población estableciendo una política de muerte, es decir, necropolítica bajo la producción de «ciudades», o incluso zonas deliberadamente demarcadas como territorios en los que se consagra el libre derecho al asesinato[5]. Para Mbembe, la necropolítica tiene que ver con la supervivencia de la matriz colonial en la contemporaneidad, es decir, la sumisión de la vida al poder de la muerte[6].

En el contexto brasileño esta necropolítica tiene unas características propias: se trata del genocidio de la población negra. Después de la abolición de la esclavitud, el genocidio de la población negra fue diseñado como una política de emblanquecimiento por medio del proceso del mestizaje. La base de esta política sigue siendo la exclusión ontológica que siempre consideró al negro inferior al blanco. La elite brasileña formuló esta política para purificar la población hasta la extinción de la raza negra[7]. El mestizaje, lejos de ser un proceso natural de encuentro entre razas, como piensan muchos, es un proyecto político de emblanquecimiento llevado a cabo con la violación de las mujeres negras, cuyo resultado es la mulata y el mulato como símbolo del mito de la «democracia racial».

El mito de la democracia racial, por consiguiente, no es sino la metáfora perpectiva del racismo al *estilo brasileño*, es decir, un camu-

[4] Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder y clasificacion social», ed. por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontifícia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007), 93-126.

[5] Achille Mbembe, *Necropolítica* seguido de *Sobre el gobierno privado indirecto* (Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011).

[6] Mbembe, *Necropolítica*.

[7] Lilia Moritz Schwarcz, «O espetáculo da miscigenação», *Estudos Avançados* 8 (1994) 137-152.

flaje de la política de la aniquilación del negro; el racismo institucionalizado que «solo concede a los negros un único "privilegio", a saber, hacerse blancos por dentro y por fuera»[8]. Fanon ya decía que al negro le queda un solo destino: hacerse blanco[9]:

> Ser negro es ser violentado de forma constante, continua y cruel, sin pausa ni reposo, por una doble imposición: encarnar el cuerpo y las ideas del ego el sujeto blanco y rechazar, negar y anular la presencia del cuerpo negro[10].

La psiconalista afrobrasileña Neusa Santos Souza se ha dedicado también a pensar en los efectos del racismo en el negro y en su obsesión por la blancura. No se trata del blanco como personas, porque la blancura trasciende lo blanco, pertenece al ámbito del fetiche. Este fetiche, según Souza, produce el deseo de autoaniquilamiento: el «negro, con el deseo de emblanquecer, desea, nada más y nada menos, que su propia extinción. Su proyecto es dejar de existir en el futuro y su aspiración es la de no ser o no haber sido»[11]. Y este autoaniquilamiento hace que el negro inicie una persecución de su propio cuerpo para eliminar todos los rasgos negroides, bien alisándose el pelo, con cirugías para afinar la nariz, o negando su vinculación con África, rompiendo los lazos afectivos, éticos, políticos y religiosos con sus hermanos y hermanas negros.

Fanon critica este encarcelamiento del negro en la construcción histórica de sí mismo por el blanco, que «rechaza la actualidad y el devenir en nombre de un pasado místico»[12]. Y, por eso, sin negar la que la subyugación de los pueblos de origen africanos a condición de esclavos tuvo efectos devastadores en nuestra subjetividad negra, hablamos del imperativo de la decolonización de la subjetividad[13].

[8] Abdias Nascimento, *O genocídio do negro brasileiro. Processos de um racismo mascarado* (São Paulo: Perspectiva, 2016), 111.

[9] Fanon, *Pele negra*, 188.

[10] Neusa Santos Souza, *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, 1983, p. 8.

[11] Santos Souza, *Tornar-se negro*, p. 5.

[12] Fanon, *Pele negra*, 31.

[13] Cleusa Caldeira, «Teologia negra: a fenomenologia do damné como caminho de humanização», *Revista Horizonte,* 2019.

Un primer paso en la direccción hacia la decolonización de la subjetividad implica en el negro superar la invención del negro, es decir, superar el colonialismo y la esclavitud como único referente óntico en la confirmación en la confirmación de la subjetividad negra[14]. Y, evidentemente, asumir su historicidad y el duro trabajo de construirse a sí mismo en la relación con los demás.

II. Quilombismo como decolonización radical

A pesar de la violencia del racismo que atraviesa al cuerpo negro, el negro nunca se dejó capturar totalmente. Siempre encontró una forma de resistir y reinventarse. A esta forma única de hacerse negro en el contexto brasileño la conocemos como *quilombagem*[15]. Desde el inicio del colonialismo en el siglo XV, el quilombo apareció como una forma de resistencia afrobrasileña de tipo ético, político, económico, cultural y espiritual. Esto refuta la idea de un pueblo negro pasivo que aceptaba su condición subalterna sin ofrecer ninguna resistencia.

Históricamente, durante los tres siglos de esclavitud negra, el quilombo —en cuanto institución en sí— fue un núcleo negro donde se experimentaba un sistema social alternativo a la opresión del sistema colonial. La huida hacia el quilombo constituía una reacción al colonialismo, y, de esta manera, un instrumento de resistencia[16]. Hubo quilombos tan bien organizados que llegaron a ser una ameneza para el sistema colonial. Palmares es el quilombo más conocido y relevante de la historia brasileña. Fue conocido como Republica de Palmares. Y, por tanto, es considerado el primer intento de fundar un Estado libre en América[17].

[14] Achille Mbembe, *Crítica da razão negra* (São Paulo: N-1 edições, 2018), 263-307.

[15] Clóvis Moura, «A quilombagem como expressão de protesto radical», en C. Moura (ed.), *Os quilombos na dinâmica social do Brasil* (Maceió: EDUFAL, 2001).

[16] Beatriz Nascimento, «O conceito de quilombo e a resistência cultural negra», *Afrodiaspora RJ* (1995) 41-49.

[17] Clóvis Moura, *Sociologia do negro brasileiro* (São Paulo: Ática, 1988), 159.

Después de la abolición de la esclavitud, se produjo un paso del quilombo en cuanto institución e instrumento ideológico para convertirse en símbolo de resistencia afrobrasileña en la lucha por la autoafirmación y la autocomprensión[18]. Desde entonces, la mística del quilombo pasó a nutrir el sueño de libertad negra proprocionando elementos para la construcción de la conciencia histórica nacional, sobre todo como la reafirmación de la herencia africana y la construcción de la identidad afrobrasileña[19].

Según Abdias Nascimento, el quilombo actúa como una idea-fuerza, una energía que inspira modelos de organizaciones dinámicas y alternativas[20]. Siempre con la capacidad de contextualización, el quilombo o el «quilombismo está reactualizándose constantemente, atendiendo a las exigencias del tiempo histórico y a las situaciones del medio geográfico»[21]. Como núcleo negro, el quilombo pone un límite a la pulsión genocidad del colonialismo y engendra la posibilidad de una nueva manera de ser en el mundo. Por eso, parece perfectamente legítimo concebir el quilombismo en términos de decolonización radical al estilo fanoniano, pues huir hacia el quilombo marca el nacimiento el sujeto político frente a la negativa de entregarse a la barbarie que niega y priva de humanidad al otro.

> La decolonización surge como una fuerza de rechazo y se opone directamente a la afección por el hábito. Esta fuerza de rechazo constituye el momento primero de lo político y del sujeto. De hecho, *el sujeto de lo político* —o el sujeto fanoniano simplemente— *viene al mundo y a sí mismo a través de este gesto inaugural, que es la capacidad de decir no*[22].

El negro quilomba es el negro político, es aquel que cambia, que emprende el trabajo de construir su identidad, y después se opone colectiva y organizadamente contra todo tipo de violencia que degrada al ser humano.

[18] Beatriz Nascimento. *O conceito de quilombo*, 41-49.

[19] Beatriz Nascimento, *O conceito de quilombo*, 41-49.

[20] Abdias Nascimento, *O Quilombismo*, p. 282.

[21] Abdias Nascimento, *O Quilombismo*, p. 282.

[22] Achille Mbembe, *Políticas da inimizad*e (Lisboa: Antígona, 2017), 185 [la cursiva es nuestra].

III. El «hacerse negro» como experiencia ontológica

> *... la gente nace negra, mulata, morena, púrpura, etc., pero hacerse negra es una conquista.*
>
> Lélia González

La reconstrucción de nuestra identidad afrobrasileña es una dura tarea y una feliz conquista. Hablamos de reconstrucción porque somos conscientes de los daños del racismo epistémico y ontólogico sobre nuestra subjetividad y en la relación intersubjetiva. Antes de esta reconstrucción, necesitamos deconstruir las falsas identidades que nos fueron asignadas, como negra, mulata, morena, entre otras. Hacerse negro y negra constituye, por consiguiente, el duro trabajo de dar a luz la identidad afrobrasileña. Esta no puede entenderse como una identidad previamente concebida. Precisamente, los negros luchamos por salir de este calabozo metafísico. Ser negra no es una cuestión metafísica. Más bien, ser negro es una experiencia ontológica, un devenir. «Ser negro es hacerse negro»[23]. Esta afirmación constituye en sí un acto revolucionario, dado que el negro fue privado de la dimensión ontológica, y privado, por tanto, de legitimidad política y normativa.

La decolonización de nuestra subjetividad está relacionada con la asunción de nuestra historicidad, es decir, de hacernos sujetos de nosotros mismos y de generar nuestra propia manera de ser en el mundo. Es generar un proceso de implosión en la estructura racista de la sociedad brasileña cuya base somos nosotros, los negros y las negras. Es salir de la invisibilidad y asumirse como sujeto y artífice de la propia identidad y memoria histórica. Hacerse negro en el contexto de la negación de nuestra humanidad es generar procesos de comunidades alternativas, crear nuevos núcleos negros, valorar nuestra ancestralidad, culturas y valores africanos. Es, efectivamente, la experiencia de participar de la obra redentora, que implica la humanización plena de todos.

[23] Santos Souza, *Tornar-se negro*, 77.

IV. Resistencias espirituales: Muquifu e iglesia de las Santas Pretas

Los museos de Muquifu[24] y la iglesia de las Santas Pretas constituyen una de las resistencias espirituales más originales y significativas en el contexto brasileño contemporáneo. Son un testimonio y un reconocimiento de la dignidad humana de la población negra que vive en favelas. Tanto el Muquifu como la igreja das Santas Pretas son auténticos quilombos que surgieron de los procesos de subjetivación de mujeres negras y hombres negros que se opusieron a la determinación histórico-social que los relegaba a una condición infrahumana. Además, esos quilombos imponen un límite a la necropolítica que no reconoce su territorialidad como sagrada.

El Muquifu —Museo de quilombos y favelas urbanas— es un museo social localizado en un conjunto de cinco favelas (Aglomerado Santa Lúcia), fruto de la demanda comunitaria por el derecho a que se respete su memoria, pues estas comunidades viven bajo constantes amenazas de eliminación debido a la disputa territorial. Esto sucede porque se encuentran, paradójicamente, en la zona sur de Belo Horizonte, la zona más rica de la ciudad. Es víctima de una gran especulación inmobiliaria, lo que explica el proceso de gentrificación (expulsión de las poblaciones pobres, negras y demás «indeseados/as» de los espacios codiciados por las grandes empresas comerciales) y la negación del derecho de los pobres a la ciudad, a la vida. Dos de las cinco favelas han sido ya desintegradas, sus casas destruidas, sus vínculos rotos y sus historias silenciadas. Otras favelas del mismo Aglomerado están igualmente amenazadas de desintegración total.

[24] Mauro Silva, «*Habemus* Muquifu: Análise da criação e das coleções do Museu dos Quilombos e Favelas Urbanos», tesis de maestría en Ciencias Sociales, defendida en la PUCMG en 2018. «El acrónimo *Muquifu* recuerda el término *muquifo*, que puede ser una choza en un barrio bajo o una habitación para el desalojo. En una connotación positiva la expresión *muquifo* puede representar un lugar especial, por ejemplo, cuando se dice: *Este es mi muquifo, o este es mi lugar favorito*». La información descrita sobre el Muquifu y las Iglesias de las Santas Negras proviene de la disertación del padre Mauro y de conversaciones con él, además de mis visitas al sitio.

El Muquifu surge como resistencia afrobrasileña a esa lógica nefasta del mercado y de la necropolítica. Se establece como lugar para contar las historias locales y cultivar la memoria ancestral del pueblo negro. En palabras del cofundador y conservador del Muquifu, el padre Mauro da Silva:

> El Muquifu tiene entre sus objetivos la transformación del territorio en el que está localizado. El museo surgió de una exigencia comunitaria por el derecho a respetar su memoria. [La comunidad «favelada» deseaba] contar otra historia, ya no más la única que nos habían contado. Una historia narrada desde la perspectiva blanca en la que supuestamente nuestros antepasados esclavizados fueron totalmente pasivos cuando, capturados en África, fueron traídos a estas tierras. [...] Estábamos cansados de no reconocernos en los museos que visitábamos y que presentaban la historia del pueblo negro solo en su aspecto doloroso; buscábamos otras representaciones de nosotros mismos y del lugar donde habitamos[25].

El Muquifu tiene como objetivo «garantizar el reconocimiento y la salvaguarda de las favelas, los verdaderos quilombos urbanos de Brasil». Las personas del Aglomerado fueron invitadas a contar su historia y dejar en el Muquifu alguna cosa significativa e importante vinculada a su trayectoria de vida: fotografías, objetos, grabaciones de fiestas, danzas, celebraciones, instrumentos musicales, recetas e historias que representaban la tradición y la vida cultural de los habitantes. Así es como surgieron los primeros acervos material e inmaterial de este museo insólito.

En el mismo espacio del Muquifu está la «Igreja das Santas Pretas», probablemente la primera iglesia depatriarcalizada y antirracista. Sin duda, es la experiencia más original de resistencia espiritual afrobrasileña en el seno del cristianismo católico. Esta iglesia es la realización del sueño de un grupo de 14 mujeres negras y «favela-das» que deseaban una «iglesia de verdad». Para estas mujeres, el barracón donde cocinaban, conversaban, cosían, tomaban té y rezaban, desde la década de 1960, no era una «iglesia de verdad». Ciertamente, lo que ellas deseaban era un espacio que tuviese la apariencia de templo religioso.

[25] Silva, «*Habemos* Muquifu», 141.

En medio de la lucha cotidiana por la vida y el enfrentamiento con el poder patriarcal clerical, las mujeres negras y «faveladas» gestaron la tan soñada «iglesia de verdad». Esta iglesia de verdad es la iglesia encarnada en la historia de la comunidad que es retratada iconográficamente. Abarcando todas las paredes de la iglesia de las Santas Negras, los artistas Cleiton Gos y Marcial Ávila están realizando, desde junio de 2016, un fresco que cubre un total de 107 metros cuadrados.Toda la iconografía es negra, es decir, todos los personajes son negros, porque negra es, de hecho, la comunidad.

La pintura crea un paralelismo entre las 14 mujeres negras que fundaron la comunidad y la vida de María, la madre de Jesús. Son 14 escenas distribuidas entre los siete dolores de María y los siete gozos, porque la comunidad ha aprendido a contar la historia de horror mezclándola con la historia de esperanza.

La iglesia de las Santas Pretas es, por tanto, la iglesia en la que las mujeres negra recuperan la *imago Dei* que el sistema racista tanto quiso desfigurar. No solo las mujeres restauran la *imago Dei*, sino también los hombres negros. El propio padre Mauro, de color negro, cuenta que se hizo negro después de ser nombrado párroco de esta comunidad. Por eso creo que la iglesia de las Santas Pretas es una iglesia brasileña que da una forma concreta al rostro negro de la divinidad.

En esta iglesia, la fe cristiana se celebra en perfecta armonía con las devociones de África. El «congao», los «congadeiros», la devoción a Nuestra Señora del Rosario, que se remonta a una entidad venerada en África antes de que los negros fueran obligados a atravesar el Atlántico, son algunos de los aspectos de la resistencia espiritual de esta iglesia, todos perfectamente registrados en la iconografía. No solo la iconografía, sino la eclesiología, la sacramentología, la liturgia, en fin, toda la estructura de la iglesia de las Santas Pretas, dan testimonio de que algo nuevo acontece en ella: el nacimiento de una nueva visión de humanidad en la que el negro celebra como un don su negritud.

Consideraciones finales

El proceso de hacerse negro es el núcleo del teoquilombismo, para poder recuperar el cuerpo negro como lugar de manifestación de lo divino y redescubrir nuestra ancestralidad y construir nuestra identidad afrobrasileña. El teoquilombismo está comprometido ética, política y espiritualmente con la recuperación de la *imago* Dei de la mujer negra y del varón negro y de todas las víctimas sistémicas que solo son números para el capitalismo global.

Crucial en el teoquilimbismo es volver a encontrarse con la experiencia religiosa ancestral sin renunciar a la fe cristiana, es decir, para nosotros negras y negros una auténtica teología nos sitúa en esta doble pertenencia, como una experiencia fronteriza, que nos permite percibir la revelación de los diferentes rostros de Dios, ya que nuestra liberación es también la liberación de la idolatría [un solo Dios, masculino, blanco y eurocéntrico]. En este horizonte, la liberación negra en el contexto brasileño debe necesariamente conformar también el rostro negro de la Iglesia, de modo que aparezca un cristianismo depatriarcalizado y antirracista.

Bibliografía

Caldeira, Cleusa. «Teologia negra: a fenomenologia do *damné* como caminho de humanização». *Revista Horizonte* 2019.

Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Fanon, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

Mbembe, Achille. *Necropolítica* seguido de *Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.

—. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

—. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

Moura, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

Nascimento, Abdias. *O Quilombismo. Documentos de uma militância Pan-Africana*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

—. *O genocídio do negro brasileiro. Processos de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016, p. 111.

Nascimento, Beatriz. «O conceito de quilombo e a resistência cultural negra». *Afrodiaspora RJ* (1995) 41-49.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder y clasificacion social». Ed. por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontifícia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 93-126.

Santos Souza, Neusa. *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, 1983.

—. «A quilombagem como expressão de protesto radical». Ed. por C.Moura, *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001.

Schwarcz, Lilia Moritz. «O espetáculo da miscigenação». *Estudos Avançados* 8 (1994) 137-152.

Silva, Mauro. «*Habemus* Muquifu: Análise da criação e das coleções do Museu dos Quilombos e Favelas Urbanos». Tesis de maestría en Ciencias Sociales defendida en la PUCMG en 2018.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

José de Jesús Legorreta *

COMUNIDADES DIVERSAS INHABITADAS POR LA *RUAH* DIVINA

El amplio y polifacético debate sobre la comunidad y lo comunitario en movimientos sociales, pueblos e iglesias del Sur global, ha resultado una denuncia y, al mismo tiempo, una manera de resistir a la lógica capitalista, insolidaria y destructiva de la colonialidad de la modernidad. Sin embargo, aquí también están emergiendo formas nuevas de comunidad que ensanchan y fundamentan la utopía de que «otro mundo es posible». Teológicamente cabe entonces preguntarse si esa pluralidad de búsquedas donde pobres, marginados y vulnerables resisten son otros lugares epifánicos donde están emergiendo formas inéditas de vida en el Espíritu.

I. El *síntoma comunitario* como denuncia y construcción de futuro

A diferencia del sentido individualista ampliamente instalado en gran parte de las sociedades contemporáneas, las experiencias y referencias comunitarias no han desaparecido; por el contrario, han proliferado de manera crecien-

* José de Jesús Legorreta Zepeda. Profesor e investigador del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, donde imparte los cursos de eclesiología y sociología de la religión en licenciatura y maestría. Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana y Doctor en teología sistemática por la Facultad de Teología de Granada, España. En los últimos años coordina una investigación socio-eclesial que explora las nuevas formas de comunidad en sociedades en cambio.

Dirección: Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880. Lomas de Santa Fe. 01219. Ciudad de México (México). Correo electrónico: jesus.legorreta@ibero.mx

te en muy diversos ámbitos y sentidos, ya sea como añoranza de una forma de vida «natural» de cercanía, calidez y solidaridad; como imagen defensiva y alternativa de vida en contextos donde la convivialidad ha sido fracturada; pero también y, de manera especial, en grupos y colectivos subalternos y vulnerados, quienes aferrándose a la vida generan formas alternas de socialidad y resistencias para afrontar la lógica del mercado capitalista, la fragmentación individualista y otras múltiples violencias.

Es importante señalar que no obstante las abundantes alusiones a la vida comunitaria en la cotidianeidad y retórica de muchos grupos, movimientos e individuos, no todos se refieren a lo mismo. Por ejemplo, en ciencias sociales, «comunidad» ha sido una expresión heurística utilizada con frecuencia para designar formas de vida fundadas en lazos de intimidad y confianza en contraposición a un modelo de integración y pertenencia de tipo impersonal, funcional y orgánico[1]. En el ámbito filosófico, «comunidad» está siendo pensada como una experiencia de des-apropiación, como condición existencial siempre cambiante, más que como una institución o un conjunto de individuos que al fusionarse dan lugar a un sujeto más grande y común a todos[2]. En cambio, en el lenguaje político lo comunitario tiende a utilizarse para designar a grupos o colectivos con intereses económicos-culturales compartidos; o bien, —en una vertiente más populista— para designar un conjunto de «usuarios», «beneficiarios» o «clientes» de programas o proyectos gubernamentales. En contraposición a estas posturas desencantadas e instru-

[1] Pablo de Marinis, «Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía», en *La comunidad como pretexto. En torno al (re) surgimiento de las solidaridades comunitarias*, ed. por Pablo de Marinis, Gabriel Gatti, Ignacio Irazuzta (Barcelona: Anthropos-UAM, 2010), 356.

[2] Una visión general sobre estas filosofías es presentada por Mónica B. Cragnolini (ed.), «Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio», en *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo* (Buenos Aires: La Cebra 2009), 51-64. Entre algunas de las obras filosóficas más relevantes sobre la comunidad véase: Jean-Luc Nancy, *La comunidad inoperante* (Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000). Roberto Esposito, *Communitas, origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu 2003). Giorgio Agamben, *La comunidad que viene* (Valencia: Pre-textos, 1996).

mentalizadoras de comunidad, también abunda una narrativa comunitaria en pueblos periféricos y subalternos del Sur, donde su autocomprensión como comunidad les ha servido para expresar formas de vida alternas a las diversas exclusiones y violencias que viven de manera cotidiana[3]. Finalmente, no se puede soslayar el abundante lenguaje comunitario presente en muchas tradiciones religiosas, especialmente en el cristianismo, donde la autoconcepción de los grupos de creyentes como comunidad ha sido estimada por siglos como constituyente intrínseco de su propia identidad y misión.

Esta extensa e intensa complejidad semántica no obedece a que la convivialidad que se evoca sobreabunde, sino justamente al contrario, a la imposibilidad de acceder a ella. Ya decía hace algunos años Eric Hobsbawn que «nunca la palabra comunidad ha sido usada de manera más indiscriminada y vacía que en las décadas cuando las comunidades, en sentido sociológico, se han tornada difíciles de encontrar en la vida real»[4]. De ser esto así cabe preguntarse por las causas de tal fenómeno.

Una revisión somera de algunos análisis contemporáneos sobre el tema aportan pistas valiosas para esbozar una respuesta[5]. Por ejemplo, Zygmunt Bauman señalaba que el proceso de individuación de la modernidad capitalista denostó y destruyó el entramado comunitario premoderno con el fin de insertar a los individuos en la lógica productivista del mercado y en una forma de socialidad *ad hoc* regulada por un orden social que presupone la igualdad jurídica y la individualidad como elementos básicos[6]. En los últimos años —afir-

[3] Cf. Alfonso Torres, *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir en común* (Bogotá: El Búho, 2014), especialmente cap. 7.

[4] Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* (Londres: Abacus, 1994), 428.

[5] Una visión sintética de algunos pensadores contemporáneos sobre la comunidad puede consultarse en José J. Legorreta, «Cuando la comunidad no a-cumuna: Debates contemporáneos sobre la "falla" del estar-en-común», *En-claves del pensamiento, 11*/22 (2017) 75-107. Gerard Delanty, *Community. Comunidad, educación ambiental y ciudadanía* (Barcelona: Grao, 2006).

[6] Zygmunt Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (Madrid: Siglo XXI, 2009), 20-24.

maba Bauman— la modernidad sólida en la que emergió ese tipo de socialidad ha experimentado un proceso de licuefacción donde la pretendida solidez de creencias, instituciones, referentes de sentido y modos de vida de la modernidad se han «fluidizado»; es decir, se han tornado inestables, cambiantes, amorfos, plurales e inasibles (modernidad líquida)[7]. De este modo no solo se han desestructurado las formas tradicionales de comunidad, sino también el mito comunitario del Estado-nación ha quedado evaporado. A partir de ahora, dirá Bauman, no hay posibilidades de reconstruir la comunidad perdida, salvo como «comunidad» tiránica[8]; de suerte que el mundo que emerge no es acogedor y seguro, sino hostil y competitivo, donde los principales beneficiarios han sido los «triunfadores del sistema»[9]. Para ellos, afirma el autor, la comunidad que ata y exige compartir es un estorbo, en tanto representa un riesgo de perderlo todo[10]. De ahí que las comunidades postmodernas típicas de este sector sean preponderantemente de tipo emocional o de «percha», es decir, comunidades efímeras, cambiantes, sin responsabilidad ética[11].

Desde otros referentes teóricos e histórico-culturales, los estudios decoloniales aparecidos en las dos últimas décadas, especialmente en América Latina, han subrayado cómo el proyecto de «modernidad/colonialidad» incoado en el siglo XVI impuso un patrón mundial de poder capitalista que trastornó, mediante la dominación colonial y los proyectos liberales de Estado-nación, las formas de socialidad de los pueblos originarios[12]. Sin embargo, pese a estos embates, la modernidad/colonialidad no pudo desestructurar totalmente las formas comunales de vida heredadas. La pervivencia de estas tradicio-

[7] Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 10-14.

[8] Zygmunt Bauman, *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (Madrid: Siglo XXI, 2009), pp. 8-10.

[9] Bauman, *Comunidad,* 53-54.

[10] Bauman, *Comunidad,* 53.

[11] Bauman, *Comunidad,* 65-66.

[12] Aníbal Quijano, «Colonialidad y Modernidad / Racionalidad», *Perú Indígena*. 13 (1992) 11-20.

nes hoy son fuentes de experiencias, visiones del mundo y formas de vida alternas y críticas de las formas de socialidad capitalista[13]. Uno de los ejemplos más destacados de este tipo de propuestas son las comunidades indígenas.

Además de estos grupos, en América Latina han surgido formas emergentes de acción y reconstrucción de vínculos comunitarios en grupos e individuos cuyo tejido social ha sido desestructurado o roto debido a la marginación, inseguridad, pobreza, migración forzada, crimen organizado e impunidad, entre otras causas[14]. Un dato relevante es que este amplio espectro de violencias no afecta de manera indiscriminada a todo tipo de grupos e individuos, sino preponderantemente a sectores vulnerables y subalternos; lo cual da lugar a hablar de la acción intencionada de un sistema intrínsecamente excluyente y violento con los más desprotegidos.

Lo antes mencionado nos lleva a inferir que la sobreabundancia del lenguaje comunitario está fungiendo como narrativa que denuncia, por un lado, el colapso de la socialidad insolidaria, violenta e individualista de la sociedad capitalista (afín al *mito comunitario* que funda la socialidad en una esencia, en el espíritu de un pueblo, una raza o un destino)[15]; y, por otro lado, también está sirviendo como evocación y defensa de estilos de vida emancipatorios y alternativos. En América Latina esa utopía que se construye trabajosamente en pueblos y colectivos en resistencia suele ser nombrada con expresiones tales como «buen vivir», «buen convivir» o «presentes dignos», entre otras.

[13] Alfonso Torres, *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir en común* (Bogotá: El Búho, 2014), 15.

[14] En las dos últimas décadas, los estudios latinoamericanos sobre estas formas emergentes de acción colectivas están siendo abordadas mediante la metáfora de «tejido social». Cf. Yuri A. Chávez y Uva Falla, «Realidades y falacias de la reconstrucción del tejido social en población desplazada», *Tabula Rasa* 2 (2004) 169-187. Gabriel Mendoza y Jorge González, *Reconstrucción del tejido social: una apuesta por la paz* (México: Centro de Investigación y Acción Social por la Paz, 2016).

[15] Cf. Ander Gurrutxaga, «El redescubrimiento de la comunidad», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 56 (1991) 35-60.

Por último, es importante subrayar que este *sensus communis* ha mostrado que no existe una forma natural o modelo universal de comunidad, sino que esta es un producto sociocultural que, si bien en el caso occidental ha sido asociada a ideas de igualdad, mismidad y armonía, hoy están emergiendo formas comunitarias de composición heterogénea, inestable, fugaz y múltiple[16].

II. ¿Y la comunidad cristiana?

La gran mayoría de las tradiciones religiosas han enarbolado lo comunitario como un rasgo inherente a su identidad. En la tradición cristiana, por ejemplo, comunidad e iglesia se han identificado por siglos y ha sido tal su importancia que Dios mismo ha sido entendido como «Dios-comunidad» (trinidad).

En los últimos cincuenta años, la dimensión comunitaria de la Iglesia ha experimentado un vigoroso renacimiento a raíz de la revaloración de la eclesiología mistérica del primer milenio y la concepción teológica de iglesia como Pueblo de Dios en el Concilio Vaticano II. Desde entonces no hay tratado eclesiológico que omita hablar de comunidad. Sin embargo, resulta sintomático que la mayoría de esas eclesiologías abunden en una compleja y erudita disquisición teológica sobre la comunión como fundamento y fuente de la comunidad, pero omitan argumentar y problematizar lo que por ella entienden. Esta ausencia es ambivalente, ya que, por una parte, resulta positivo dejar abierta la posibilidad de concretizar el modo de historizar y entender la vida en común; por otra y, con frecuencia, la omisión también sirve para legitimar el *statu quo* donde comunidad eclesial se identifica sin más con el entramado institucional de Iglesia, el cual no tiene nada de indeterminado o abstracto.

[16] Gabriela Vargas, «La asociación efímera. Repensando el concepto de comunidad desde la literatura cyberpunk», *Cuadernos de Bioética* (11), sección doctrina. Recuperado en http://uady.academia.edu/GabrielaVargasCetina (consulta: 8 de junio de 2017). Pablo De Marinis, «16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)», *Papeles del CEIC* 15 (2005) 1-39.

Esta última acepción predominante en los últimos siglos adolece de algunos problemas importantes; por ejemplo, ha normalizado en el plano institucional y doctrinal, así como en el imaginario popular, que solo existe una forma de «comunidad cristiana», la cual se identifica con el complejo institucional de Iglesia (universalista, monárquico, uniformante y jerárquico). Este mono-eclesiocentrismo jurídico ha inhibido *ad intra* el reconocimiento de formas comunitarias alternas de eclesialidad que no se ciñan a la escrupulosa normatividad canónica; mientras en su posicionamiento *ad extra* el modelo tiene dificultad para reconocer la eclesialidad en comunidades cuya constitución y dinámica no esté predefinida como iglesia o movimiento religioso. Finalmente, otro serio problema es que el modelo en cuestión hoy resulta escasamente plausible, pues las formas concretas de comunidad en las que funciona fueron configuradas en un entorno sociocultural premoderno donde prevalecía una lógica comunitaria de *reductio ad Unum* y donde la pertenencia no era electiva sino de adscripción obligatoria y exclusiva. Todo esto no sería tanto problema si el modelo eclesial en cuestión obedeciera a un modelo o arquetipo de vida en común prescrito por Jesús; pero justamente eso es de lo que carece. La investigación bíblica de los últimos cincuenta años ha mostrado que no puede derivarse de Jesús ni de los primeros cristianos un modelo normativo de comunidad; en todo caso, lo que se encuentra en los orígenes es una pluralidad de ensayos socio-organizativos para vivir eclesialmente la experiencia de fe fundada en Jesús; adoptando y adaptando formas de pertenencia e interacción preponderantes en contextos específicos.

Llegados a este punto no es difícil que se cuestione si, ante una reacción al docetismo eclesiológico implícito en lo antes dicho, no se esté justamente cayendo en el extremo opuesto, esto es, en una especie de sociologismo. Al respecto conviene precisar que la Iglesia no existe como una entidad al margen de los creyentes: «la Iglesia no es *Ecclesia de Trinitate* salvo como una *Ecclesia ex hominibus*»[17]. Si la Iglesia es Pueblo de Dios, el Cuerpo de Cristo y el templo del Espíritu, todo esto lo es como una realidad humana donde ocurre la revelación

[17] Joseph A. Komonchak, «Towards a Theology of the Local Church», *FABC Papers* 42 (1986) 9.

y cuya experiencia es compartida de manera intersubjetiva en un grupo. Por lo que el objeto de la eclesiología no puede ser únicamente la reflexión teológica sobre la iglesia, sino también la realidad histórica en la que se hace presente como una realidad social[18].

Recapitulando, en la encrucijada del debate sobre la comunidad antes expuesto, resulta de vital importancia para los creyentes preguntarse si su experiencia de fe solo se puede vivir en aquellas formas comunitarias premodernas heredadas, o bien, ya se está recreando, bajo la acción del Espíritu, en las formas de socialidad emergentes que entretejen movimientos, grupos e individuos desde la vulnerabilidad para resistir en contextos de violencia.

III. Comunidades de fe, resistencia y futuros dignos inhabitadas por el Espíritu

De acuerdo a algunos estudios, la violencia tal como hoy la conocemos (Estado patriarcal, guerra y explotación de la naturaleza) apareció hace aproximadamente seis mil años, derivada de una revolución en el aprovechamiento y explotación de la energía por algunas élites, mediante el esclavismo, la servidumbre y el uso intensivo de animales para el trabajo[19]. Sin embargo, el actual *patrón de poder* y *violencia* es un fenómeno relativamente reciente producido por el «capitalismo colonial/moderno y eurocentrado»[20]. Según Aníbal Quijano, este *patrón mundial de poder* comenzó con la conquista de América en el siglo XVI mediante dos ejes: uno, la idea de *raza* a partir de la cual las diferencias jerárquicas, de roles, saberes y culturas entre conquistadores (europeos) y conquistados fueron normalizadas como histórica y biológicamente naturales; y dos, la articulación de toda forma de *explotación del trabajo* (esclavitud, servidumbre,

[18] Joseph A. Komonchak, «Ecclesiology and Social Theory: A Methodological Essay», *The Thomist* 45 (1981) 268-269.

[19] Cf. Ramón Fernández y Luis González, *En la espiral de la Energía*. v. I (Madrid: Libros en Acción / Baladre, 2018), 77.

[20] Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina», comp. por E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 201-246.

intercambio y salario) alrededor de la producción de mercancías para el mercado «mundial»[21]. La expansión del capitalismo, colonial y eurocentrado se impuso como *pensamiento único*, violentando, inferiorizando y desechando todo lo diverso a sí mismo, ya fuesen saberes, organización social, cosmologías, concepciones de la vida y de la divinidad[22].

En la actualidad, este *sistema-mundo* (Wallerstein) ha revelado su fracaso ante la inviabilidad ecológica, política y social para universalizar su proyecto de desarrollo, de hacer coexistir «ecológicamente» en igualdad de condiciones diversidad de saberes, modos de vida, imaginarios, referencias de sentido y preferencias sexuales, entre otros elementos. Las violencias derivadas de este colapso civilizatorio se han exasperado en los sectores más pobres y vulnerables, es decir, la gran mayoría de la humanidad, agudizando las carencias, la desigualdad y la violencia. Una de las consecuencias más sentidas de esta dinámica destructiva ha sido la ruptura del tejido social y, por ende, la agudización del individualismo, la insolidaridad, el despojo, la indiferencia y el miedo.

No obstante este clima contextual, en los últimos treinta años han surgido movimientos sociales, grupos y proyectos colectivos tendentes a reconstruir, reconstituir o crear redes inéditas de convivencia que pasan «por el restablecimiento de los vínculos sociales, del derecho y la justicia social, y de la creación de condiciones culturales, ambientales y estructurales para la buena convivencia»[23]. Se trata, en suma, más que *re-construir*, de *construir* de manera participativa, formas de vida solidarias, de cuidado mutuo y del entorno orientadas a promover la generación de estilos de vida emancipatorios y alternos al patrón mundial de poder hegemónico.

[21] Quijano, «Colonialidad del poder...», 202-205.

[22] Para una visión sistemática de estas lógicas moderno-capitalistas de inferiorización de los diferentes, véase Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del SUR. La reinvención del conocimiento y la emancipación social* (México: CLACSO / Siglo XXI, 2009), esp. 110-112.

[23] Gabriel Mendoza y Jorge González, *Reconstrucción del tejido social: una apuesta por la paz* (México: Centro de Investigación y Acción Social por la Paz, 2016), 25.

Desde una perspectiva teológica cabe preguntarse si esa pluralidad de búsquedas donde pobres, marginados y vulnerables resisten y sobreviven al actual contexto de violencia no son otros tantos *lugares epifánicos* donde están emergiendo formas inéditas de vida en el Espíritu, al margen de la tutela de un determinado sistema o institución religiosa[24]. Desde una perspectiva de fe habría que estar atentos a estos signos de los tiempos, donde el *Soplo de Dios como Espíritu* en la historia se revela suscitando formas de existencia más dignas y justas.

En muchos de estos grupos y proyectos de *reconstrucción del tejido social* en contextos de violencia que han aparecido en América Latina, se está operando una especie de *conversión*, de una mirada mercantilista, utilitaria, fragmentada e individualista de la realidad, hacia una mirada ecosistémica donde la degradación humana (pobreza, exclusión y violencia) es correlativa e interdependiente con la degradación ambiental. Es por ello que diversos proyectos de reconstrucción del tejido social están siendo asociados a una revinculación no solo con los otros, sino también con la tierra, con la memoria colectiva, con otros saberes y con el entorno ecológico en general.

Esta otra «mirada» puede entenderse como una «espiritualidad» que concibe más que *la* realidad, *realidades múltiples* siempre vinculadas y vinculantes, de un *pluriverso* que, desde una importante tradición cristiana ha sido expresada mediante la metáfora de la «casa común».

Esta conversión ecológica de la mirada, como le ha llamado recientemente el papa Francisco[25], implica cambios profundos en estilos de vida y en estructuras de poder que rigen la sociedad, la producción y el funcionamiento de las instituciones, incluidas las religiosas. De ahí que la presencia de Dios como Espíritu habrá que discernirla en la pluriforme emergencia de comunidades, movimientos y grupos que resisten y sobreviven a la lógica depredatoria

[24] Cf. Juan J. Tamayo y Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación. I Simposio Internacional de Teología Intercultural e Interreligiosa de la Liberación* (Estella: Verbo Divino, 2005). Para un panorama exploratorio entre comunidad y espiritualidades, véase: *Polis. Revista Latinoamericana*: *Espiritualidad y comunidad* 8 (2004).

[25] Papa Francisco, *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común* (México: San Pablo, 2016), nn. 5-6.

del capitalismo, al tiempo que ensayan formas emancipadoras de vida e interrelación.

El reconocimiento y visibilidad de estas comunidades diversas inhabitadas por la *Ruah* divina implicará en el futuro acometer una amplia y larga labor análoga a la propuesta por Boaventura de Sousa Santos cuando habla de una sociología de las emergencias. Para el tema comunitario que aquí nos ocupa, se puede parafrasear lo dicho por Santos y hablar de una eclesiología *de las emergencias* encaminada a detectar y recuperar las *expectativas* expresas y latentes en la diversidad de experiencias emergentes de comunidad donde hoy también se revelan nuevas espiritualidades.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 2009.

Esposito, Roberto. *Communitas, origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

Francisco, Papa. *Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*. México: San Pablo, 2016.

Hobsbawm, Eric. *The Age of Extremes*. Londres: Abacus, 1994.

Komonchak, Joseph A. «Ecclesiology and Social Theory: A Methodological Essay». *The Thomist* 45 (1981) 268-269.

Legorreta, José de J. «Cuando la comunidad no a-cumuna: Debates contemporáneos sobre la "falla" del estar-en-común». *En-claves del pensamiento*, 11/22 (2017) 75-107.

Quijano, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina». Comp. por E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO 2000, pp. 201-246.

Santos, Boaventura. *Una epistemología del SUR. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO / Siglo XXI, 2009.

Torres, Alfonso. *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir en común*. Bogotá: El Búho, 2014.

Juan Carlos La Puente Tapia *

RESISTENCIAS, FUERZA MESIÁNICA DE LA AN-ARQUÍA DIVINA

Historias de resistencia que atesoran el misterio de la dignidad humana son evocadas e invocadas como discernimiento inicial de los cambios que vienen aconteciendo, como señales de esperanza, en los contextos de la violencia global. Analizamos un cambio de temporalidad aunado a un cambio epistémico y antropológico, que constituyen una invitación a *ser recibidos* en lo hondo de las heridas que subyacen en el no-lugar de los ciclos de dominación, condenación y sacrificio, para *recibir* allí la fuerza mesiánica de la redención.

I. Evocaciones y provocaciones

Evocación desde Colombia

Por qué un grupo de pocas familias quieren permanecer en tierras tan disputadas en medio de presiones armadas? ¿Acaso no se les está ofreciendo todo un paquete de incentivos para que se muevan?» La respuesta a la pregunta for-

* Juan Carlos La Puente Tapia acompaña personas, grupos, organizaciones e instituciones en Sur y Norte América para que sus acciones a favor de la justicia y la paz se arraiguen en el acompañamiento a quienes agrietan y transgreden, de manera no violenta, la colusión de opresiones que pesa sobre sí mismos y sobre otras personas. Junto con esos colectivos discierne la sabiduría que permite sostener esperanza, en comunión con los ancestros que con su vida ofrecieron y clamaron por reconciliación. Desarrolla prácticas de mutuo acompañamiento espiritual y teológico.

Dirección: 3339 SE Caruthers. Portland, Oregon. 97214 (Estados Unidos). Correo electrónico: jc.lapuente@yahoo.com

mulada por un funcionario de alto nivel de una embajada en Colombia no se hizo esperar. Emilio le respondió: «Nuestra resistencia es nuestra forma de vivir dignamente».

Invocación desde Estados Unidos

Fui invitado a una cena de despedida de Javier, a quien, junto a millones de personas, las leyes del sistema jurídico-político de muchos países le niega documentos oficiales. Se les impide que obtengan su residencia para ejercer públicamente el derecho a defender sus derechos.

Javier padecía una enfermedad terminal y no podía caminar. Estaba en silla de ruedas. Con dificultad me dijo: «Voy a morir a mi tierra, por eso es la cena». Juana, su esposa, dijo sonriéndome: «Es una despedida, gracias por venir, espero que la comida le guste». David, el hijo mayor de ellos, había nacido en los Estados Unidos y, por ello, con sus 16 años, podía acompañar a su papá a morir de regreso a su tierra de origen para volver luego a Oregón. David no sabía si podría quedarse hasta el último de los días que viviría su papá allá o, tal vez, dejarle y luego volver. Su padre moriría sin ver a Juana y a sus otros dos hijos menores. Personas amigas le suplicaban: «Por favor, Javier, ten fe, puedes sanarte y quedarte al lado de tu familia. No tiene sentido que te vayas».

Javier empezó a hablar: «¿Qué sentido tiene mi vida si no es para mostrarles a mis hijas, hijos y a mi esposa nuestra dignidad?». Agregó: «Si tienen fe, deberían entender que morir dignamente es un reflejo de vivir dignamente. Mi tierra me llama y a ella vuelvo con dignidad».

Las personas que oraban fueron quedando calladas ante la mirada de Javier. María, una vecina, le dijo: «Compadre, tus hijos son mis hijos. Donde comen tres, comerán seis. No sé cómo, pero no te preocupes, aquí estamos al lado de Juana, David, y tus otros hijos». Otras personas fueron sumándose: una nueva oración salía de corazones envalentonados por haber visto reflejada en Javier su propia dignidad.

Alguien se arrodilló pidiendo la bendición de Javier y su familia. Muchos le seguimos pidiéndoles que nos dieran fuerzas para vivir

con dignidad en medio del horror de miles de deportaciones y separaciones de familias. Desde su silla de ruedas, Javier tocó con su mano nuestras cabezas mientras nos abrazábamos con él y su familia. Habíamos sido introducidos —mejor dicho, *alumbrados, paridos o dados a luz*— en una Presencia comunal que revelaba resistencia, dignidad y plenitud liberadora.

Evocación desde México

«¿Por qué sigues buscando, si a todas luces sabes que tu hijo está muerto? ¿Por qué corres tanto riesgo denunciando la ineficacia y corrupción del aparato estatal si al final, aun cuando cese todo, sabes muy bien que tu hijo está muerto?» Rosario le respondió: «Si conocieras el poder de Dios que me anima. El poder de Dios es una luz distinta a todas esas luces que mencionas, es una luz que te permite ver a las personas desaparecidas a quienes otros no ven. Es esa luz la que me ayuda a persistir en la búsqueda, no solo de mi hijo, sino de miles».

Seducido por el misterio de la dignidad humana que atesoran tejidos de resistencia en los contextos de violencia global, conocí a Rosario, quien me contó de su lucha y de las diversas interpelaciones a las que se ha visto sometida por gente de su entorno. Me decía: «Además, te cuento que después de tanto amor mi familia ha logrado comprender que el amor cambia el calendario y cambia el tiempo. Por ejemplo, ahora, celebramos Navidad una vez que yo regreso de alguna marcha al lado de otras mujeres. Los cumpleaños de mis nietas se celebran cuando hemos podido hacerlo, luego de viajes en solidaridad con otras mujeres que también buscan al igual que yo a sus hijas e hijos desaparecidos. El tiempo ha sido transformado por el amor que siento por mi hijo».

II. Cambio epistémico: la escucha, la amistad, y la comunión con las heridas abiertas que nos acuerpan

Escuchar la voz de las víctimas es crucial para preguntarnos cómo nos reconocemos en las resistencias de otras personas. La construcción de conocimiento tiene como punto de partida la escucha mutua,

arraigada en una profunda relación intersubjetiva, de lo contrario, ¿cómo saber que nuestros corazones se han tocado al escucharnos? ¿Cómo saber que nuestras resistencias no se repelen unas a otras?

Escucha y relación profunda han de caminar juntas y el horizonte al cual se dirigen es el de la amistad, donde la escucha toca y es tocada, donde nuestras resistencias son reconocidas y devienen entretejido de muchas otras resistencias. En la hoguera de la amistad, las relaciones abren sus poros más íntimos y así las resistencias que llevamos logran entretejerse reconociéndose desde la vulnerabilidad de nuestras heridas abiertas.

En este sentido, el cambio epistémico del cual participamos trasluce una manera por la cual se construyen unos conocimientos que no podrían darse sin estas tres raíces: escucha, amistad y comunión con las heridas abiertas que nos acuerpan. De igual manera, estas raíces nos permiten un diálogo que engendra lenguajes que amplían nuestras capacidades para nombrar mundos nuevos, cielos nuevos que presenciamos, que despiertan y sostienen nuestras resistencias.

III. Cambio antropológico: amistad[1] en la Vida

Partimos del llamado de atención que surge de las resistencias ante las trampas identitarias que buscan disputar mayor *humanidad o divinidad* para controlar la vida y la muerte de otros.

Existen experiencias que no disputan identidades o poder a los sistemas hegemónicos. Las resistencias abrigan experiencias en sus propias entrañas que dan a luz nuevas maneras de vivir que los sistemas hegemónicos desconocen o no han podido controlar aún: aquellas que alumbran colectivamente el cuidado de la Vida en el terreno de la educación, la salud, la producción y el cuidado mutuo.

[1] «Si en este mundo de la tecnología queda aún para nosotros algo así como una vida política — comenzaría con la amistad», Gustavo Esteva, «Iván Illich para el México de hoy», *Crítica* Año 1 n. 1 (enero-junio 2016); http://www.critica.org.mx/Esteva.pdf (consulta: 10 de octubre de 2019).

Deconstruir la identidad *religiosa* como refugio de pureza a partir del sacrificio de otras identidades es también un llamado a entretejer las resistencias. Así se abre un horizonte en donde la «amistad religiosa» entre personas de diferentes caminos espirituales o diversas tradiciones nos pone alerta sobre las pretensiones de homologación, uniformidad y dominio de las trampas identitarias. En la *amistad espiritual* hay transformación mutua a partir del cuidado de la sabiduría de los diversos caminos que lo humano ha venido abrigando para el cuidado de la Vida. Ser amigos de la Vida[2] es el fondo del cuidado de la Vida, núcleo que vive como fuego en dicha amistad. La amistad nos transforma más y más en amigos de la Vida hasta devenir la Vida misma en amistad.

El cuidado de la Vida y la amistad serían dos dimensiones constitutivas que están alimentando los movimientos de resistencia.

IV. Cambio de temporalidad: acciones creadoras, transgresoras y simbólicas

Las experiencias de resistencia traslucen un dinamismo de lo real que acontece fuera de los cálculos que los sistemas de dominación y condenación permiten como herramientas de sobrevivencia. El tiempo cronológico estaría asociado al cálculo para la sobrevivencia dentro de los sistemas de dominación y condenación. Hablamos aquí de un cambio de temporalidad como creación de lo jamás prejuzgado posible por los mismos sistemas opresores: una transgresión del tiempo.

Las resistencias llevan huellas de una temporalidad *alternativa*, como resistencia creativa y transgresora a la caja de herramientas que ofrecen los sistemas patriarcales, coloniales e individuales. Palpitan una libertad que trasciende el cálculo opresor e invitan a andar por grietas de temporalidades nuevas, a través de *acciones simbólicas*

[2] «La decisión de optar por los pobres es una decisión por el Dios de la vida, por el *amigo de la vida*, como se dice en el Libro de la Sabiduría (11,25)», en Gustavo Gutiérrez, *¿Dónde dormirán los pobres?* (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas; Centro de Estudios y Publicaciones, 1996), 56.

y resistencias creativas. El tejido de las resistencias busca no tanto la venganza sobre los verdugos, ya que eso solo reflejaría la prisión temporal en la que nos encontramos, sino que busca que las atrocidades no se repitan más; crea gestos nuevos que atesoran lo que los sistemas opresores desconocen: el perdón ofrecido como transgresión de la temporalidad.

En este sentido, las resistencias rememoran, realizan y anticipan mundos nuevos. Son acciones que encarnan el cuerpo ancestral, no solo de quienes fueron sacrificados por los sistemas opresores, sino también de los verdugos cuyos gritos claman perdón. Son acciones que realizan la *sanación* del cuerpo ancestral y que solo tras su realización en el ahora —escondido de todo cálculo bajo la mirada de los sistemas opresores— anticipan celebrativamente la remembranza anhelada por todas las generaciones, incluidas las futuras. Son acciones de resistencia y transgresión que sintetizan este cambio de temporalidad. Aun cuando no son valorados por los sistemas opresores como herramientas de interlocución para cualquier negociación posible, al ser realizados remueven los obstáculos que no dejaban ver horizontes nuevos por donde andar.

La celebración y la fiesta, con canto y baile, con el compartir la comida, son símbolos de la deconstrucción del cálculo aprisionado que ofrecen los sistemas de dominación y condenación, y de las organizaciones que sobreviven en el espectro de sus enseñanzas. Ahí celebramos lo que ya estamos viviendo en el tejido de nuestras resistencias ahora y como futuro anhelado. Celebramos el no haber sido presa del sueño ofrecido por los sistemas de dominación y condenación.

Aprisionados por los sistemas de opresión, calculamos y razonamos con base en prejuicios e información que subyacen en los mismos sistemas. En cambio, al hablar de creación, hablamos de ser sorprendidos por algo que no pudimos ni siquiera prejuzgar. Es lo nuevo. Y esa creación se experimenta a modo de poesía que potencia nueva imaginación a partir de la sorpresa por reconocernos personas llamadas en las historias de otros también en resistencia. Todo eso es fuerza creadora de la que somos parte. En esa *sorpresa original* radica la vivencia de un cambio de temporalidad.

V. Vocación

Las experiencias aquí evocadas e invocadas, y los tres cambios —epistémico, antropológico y de temporalidad— que vienen aconteciendo en el tejido de las resistencias son una invitación a adentrarnos en la Vida misma, liberados del ciclo de dominación y condenación rival. Son alumbradas en el seno de las resistencias que acuerpan *gestos mesiánicos*[3] que brotan de las heridas que no son negadas, sino ofrecidas por personas concretas como posibilidad para todos para revertir procesos de dominación y condenación rivales.

Desde los márgenes últimos, allí donde los sistemas de opresión no pueden ver, personas concretas traslucen la *fuerza mesiánica* que habita en sus actos de donación amorosa revelando tiempos nuevos. Son los tiempos en que el miedo y el cálculo rival han cesado en los propios cuerpos, cuando tales personas son abrazadas en *amistad* y despliegan la reconciliación anhelada del cuerpo ancestral que reconocemos y vivenciamos como *no ausencia aún y no presencia aún* de la comunión infinita que nos da a luz con gritos de esperanza.

Fuera de toda pretensión[4] de *identidad separada y superior*, personas concretas en el seno de los tejidos de resistencia com-parten con otros su dolor, transfigurado comunalmente en potencia salvífica. De esta manera, la realidad, preñada de heridas en el seno del tejido de resistencias, da a luz presencia y relación misteriosa de sorpresa, gracia y sanación cuando personas concretas se reconocen en las heridas unos de otras y renacen comunalmente a partir de su encuentro en una transgresión que agrieta el tiempo cronológico de la rivalidad.

[3] El mesianismo al que hacemos referencia guarda honda relación con el análisis que ha propuesto Carlos Mendoza-Álvarez, desde el Sur epistémico, acerca del mesianismo de Jesús y su imaginación poética, con el pensamiento antisistémico y decolonial que surge de la potencia de los pobres y de las víctimas resilientes. Cf. Carlos Mendoza-Álvarez. *Deus Ineffabilis. Una teología posmoderna de la revelación del fin de los tiempos* (Barcelona: Herder, 2015).

[4] Textos de la mística judía nos recuerdan que dejando ir la ilusión defensiva de ser «algo separado de otro», nos abrimos a la Vida sin principio y sin fin. Cf. Lawrence Kushner, *God was in this place and I, i did not know. Finding self, spirituality and ultimate meaning* (Woodstok, VT: Jewish Lights Publishing, 2002), 98-99.

Son estas heridas las que recibiendo y abriéndose unas a otras, sin constituirse en principio rival sino mediante el perdón ofrecido, balbucean un fondo amoroso de lo real palpitando la *an-arquía divina*[5]. Un fondo sin principio rival alguno, un fondo sin fondo, sin pedestal alguno desde el cual se pueda condenar un mundo otro.

Hablamos del fin de todo cálculo que nos impida *ser tocados en nuestras heridas y tocar las heridas*[6] de quienes tenemos el corazón partido por la opresión rival. Siendo *insertados*[7] y sumergidos en los otros, mejor decir bautizados, nos reconocemos mutuamente, pueblos en pueblos y cielos en tierras, *sin principio y sin fin*[8], en el *bienaventurado abismo*[9] del misterio de la *an-arquía divina*, como puro

[5] Nos inspiramos en las provocaciones y connotaciones del término que utiliza Carlos Mendoza-Álvarez, asociado al símbolo de la *Guha* o cueva vacía en la liturgia siro-malankara que el teólogo explora llamando «la cueva de la teofanía más radical que jamás haya explorado creatura alguna», en Carlos Mendoza-Álvarez, *Travesías Indianas* (México: Samsara, 2019), 106-117.

[6] Hacemos aquí una relectura —desde el contexto de las resistencias— de la agudeza mística de Raimon Panikkar, quien afirmaba que la única mediación posible para abrirnos al misterio divino no es otra que nuestra *existencia desnuda*. Cf. Raimon Panikkar, *Iconos del Misterio. La experiencia de Dios* (Barcelona: Península, 2001), 31. «Hay que ser "nada" para experienciar en nosotros al Creador de la nada», en Panikkar, *Iconos del Misterio*, 154.

[7] «En la *inserción* en el proceso de liberación del pueblo latinoamericano vivimos el don de la fe, la esperanza y la caridad que nos hace discípulos del Señor. Esta experiencia constituye nuestro gozo», en Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario de un pueblo* (Salamanca: Sígueme, 2007), 13-14.

[8] En sintonía con múltiples tradiciones místicas, vemos cómo la contingencia misma nos abre al infinito, y en la experiencia cristiana la infinitud no se separa de relacionalidad a la cual invita el símbolo trinitario: «Este darnos cuenta de que en nosotros mismos somos sin principio y sin fin es, precisamente, la experiencia de la divinidad», en Panikkar, *Iconos del Misterio*, 163.

[9] Evocamos el oxímoron extremo de la vía del desasimiento enseñado por el Maestro Eckhart, expresada bellamente por su discípulo Juan Taulero en el siglo XIV: «Deja que el abismo de la tiniebla divina, conocida solo por sí misma y desconocida de todas las cosas te ilumine. Este bienaventurado abismo, desconocido e innominado, será más amado y atraerá las almas más que todo aquello que en la bienaventuranza puedan conocer los santos en el ser divino». En ese abismo acontece el nacer sobreabundante del amor divino como puro encuen-

desasimiento, relacionalidad y libertad suprema, donde el temor ha perdido su fuerza (1 Juan 4,18), y, por ende, la sobreabundancia del amor surge como la fuerza mesiánica que nutre el corazón de nuestras resistencias.

VI. Convocación

La invitación a tejer resistencias la hacen personas concretas que —abriendo sus heridas de unas a otras— transfiguran el mismo tejido posibilitando una transgresión emergente que desafía y deconstruye las relaciones de dominio y condenación. A partir de la valentía de quienes secundan esa fuerza de anticipación mesiánica nos llega la invitación para aprender a *ser recibidos de otras personas*. En este sentido, la invitación no está disociada de un *alguien* que *hace sitio* para *recibir*. Y qué mejor ejemplo que la madre que *hace sitio* invitando a participar de la Vida misma. Así se revela la realidad plena en su fondo más íntimo: en los márgenes de los márgenes posibles, allí donde los sistemas de opresión no han podido doblegar el misterio de la dignidad humana, palpita la an-arquía divina *abriendo sitio* invitándonos a ser recibidos, ser hijos e hijas de la Vida[10].

tro, pura relacionalidad. Eckhart lo expresa así: «Debes hundir tu "ser-tú" en su "ser-él", para que lo "tuyo" en lo "suyo" llegue a ser un "ser-mío" por mutua posesión de amor». Y aún con mayor fuerza, Juan de la Cruz exclama: «míos son los cielos y mía es la tierra. Mías son las gentes. Los justos son míos, y míos los pecadores. Los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías. Y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí». Apud. Brian Farrely, «La "via Eckhardi" como itinerario espiritual para la unión con Dios», *Ciencia Tomista*, Número 413, Volumen 127 (Año 2000) 361.374.

[10] Dar Vida podría ser asociado a un *algo* impuesto que se da a alguien. Sin embargo, aquí tratamos de distanciarnos de ruidos patriarcales y acercarnos a metáforas y símbolos que nos invitan a *la generación divina de Vida* en tanto *hacer sitio* para la alteridad y con la cual comulgar, volviendo a *hacer sitio* nuevamente alumbrando mundos nuevos. El Concilio de Toledo en el siglo VII confesaba que la generación divina no es sino del «útero» del Padre, «fuente y origen de toda divinidad» (cf. DH 526, DH 525), Así es como releemos también la sentencia: «Liberar es, en definitiva, dar Vida. Toda la Vida». Gustavo Gutiérrez. *En el itinerario espiritual de un pueblo* (Salamanca: Sígueme, 2007), 12.

Los gestos mesiánicos *hacen sitio* para cada cual, como actos de perdón y donación que hacen sitio para nosotros. En este sentido, nuestro *ser* es un *ser recibido en la comunión como cuerpo ancestral que nos alumbra*[11]. Somos recibidos en la comunión que anuncia la *no ausencia* de quiénes los sistemas de opresión dan por aniquilados, y somos recibidos en la amistad que anuncia *la no presencia aún* de quienes vendrán por diversos senderos de resistencia.

Pero el anuncio de la redención y el perdón ofrecido no están disociados del dolor. *Abrir sitio* no está disociado del dolor. En su fondo más doloroso, los tejidos de resistencia acuerpan la fuerza mesiánica de la an-arquía divina que abre sitio, una y otra vez, clamando un nuevo nacimiento para la reconciliación. Ese clamor es una invitación para cada uno de nosotros.

A partir de aquella experiencia fontal de *ser recibidos* desde siempre y, por ello, no teniendo referente alguno desde el cual rivalizar, recibimos *ser libres* de todo principio rival. Esa libertad (fe) animada por la fuerza mesiánica de la an-arquía divina hace posible que participemos del *recibir a otros* (justicia) en amistad (caridad) comprometida (esperanza) con los tiempos mesiánicos. Recibir a otras personas en el fondo del tejido de nuestras resistencias deviene entonces una potente invitación en la que nos encontramos inmersos, desde nuestras heridas abiertas y ofrecidas: cuerpo y sangre simbolizadas en el pan y vino que, ofrecidos en comunión, anuncian y realizan el banquete mesiánico.

[11] «El sabio es quien tiene el corazón de todo el pueblo y Meister Eckhart repitiendo una creencia popular afirma que "quien se conoce a sí mismo, conoce a todas las criaturas" (precisamente en su tratado *Del hombre noble*). Esta concatenación de todo con todo nos une a la realidad por la contemplación, la oración, la gloria, pero también participando en los dolores de la creación, sean de parto o de desesperación». Raimon Panikkar, *Iconos del Misterio*, 135.

FORO TEOLÓGICO

Alfredo Ferro Medina *

DEL VATICANO II AL SÍNODO SOBRE LA AMAZONIA: HACIA UNA IGLESIA SINODAL

El *kairós* que vivimos en la Iglesia a raíz del Sínodo de la Amazonia nos impulsa a transitar por nuevos caminos en toda la Iglesia Universal, inspirados por el Espíritu que sopló en el proceso sinodal referido a un territorio como la Amazonia y a los pueblos que habitan en ella. La realidad amazónica invita a toda la Iglesia a tener una atenta escucha de los gritos del territorio y de sus pobladores y, a su vez, nos estimula a una conversión integral en términos pastorales, ecológicos, culturales y sinodales. Tal desafío se dirige a la consolidación de una Iglesia de salida y de presencia.

Introducción

La gran novedad de este Sínodo «Amazonia: Nuevos caminos para la Iglesia y por una ecología integral» fue proponer una eclesiología que surge de un camino eclesial, planteando una nueva manera de ser Iglesia, enraizada desde el Concilio Vaticano II, a partir de la noción de pueblo de Dios con diversas prácticas eclesiales, no solo en la Amazonia, donde se ha ido consolidando como un proceso lento e irreversible.

* Alfredo Ferro Medina. Licenciado en Filosofía Universidad Javeriana de Bogotá; bachiller en Teología de la PUC de Río de Janeiro, Brasil; máster en Sociología de la religión de la PUC de São Paulo, Brasil. Desde 2014 se desempeña como Coordinador del Servicio Jesuita Panamazónico de la Conferencia de Provinciales de América Latina con sede en Leticia, Colombia (triple frontera: Brasil, Perú y Colombia).

Dirección: Calle 10 No. 5-14, Leticia, Amazonas (Colombia). Correo electrónico: alferrosj@gmail.com

Este modelo eclesial ha sido criticado por los detractores del papa Francisco en el marco del proceso sinodal. A quienes se resisten a cambiar —permaneciendo en estructuras anquilosadas y caducas como en prácticas pastorales en desuso— les incomoda que el papa Francisco afirme que el clericalismo es la lepra de la Iglesia al enumerar las catorce tentaciones de la curia vaticana. Estos males se podrían aplicar también a diócesis, parroquias o congregaciones religiosas. Otras personas critican que el papa Francisco afirme que la Iglesia debe ser concebida como una pirámide invertida, donde los laicos estén arriba y los obispos abajo[1]. Por ello requerimos con urgencia avanzar hacia un modelo de Iglesia poliédrica y sinodal[2].

En este s*entido, el llamado del papa Francisco en Evangelium Gaudium* para que seamos una Iglesia de salida (cf. EG 20) produce turbación, inseguridad y miedo porque es más cómodo continuar con una pastoral de la «conservación» que promover una pastoral de apertura y de escucha a los gritos de los pobres, excluidos y vulnerados, quienes piden a sus pastores caminar juntos para lograr una liberación que no les llega de ninguna parte[3].

Sínodo como proceso

Cabe preguntarnos por qué el papa Francisco convocó un sínodo especial sobre la Amazonia. Se impone una realidad incontestable: hay un territorio amenazado y unos pueblos dominados y discriminados debido al modelo de desarrollo depredador que se impone en un espacio estratégico para el planeta y para la humanidad. La Iglesia se deja interpelar sobre su misión aquí y ahora, teniendo en cuenta la realidad y los desafíos en la voz y el canto de la Amazonia con el mensaje de vida que surge del clamor de la

[1] Discurso del papa Francisco durante la conmemoración del 50 aniversario del Sínodo de los Obispos (18-10-2015) en *Documentation Catholique* 2521 (enero de 2016) 78.

[2] Discurso del papa Francisco al Dicasterio de Laicos, *Familia y Vida* (16 de noviembre de 2019).

[3] CELAM, III Conferencia General, Puebla, 1979.

tierra y del grito de los pobres, y que nos llama a una conversion integral[4].

La crisis climática mundial —según la encíclica *Laudato si'* en su llamado a la conversión ecológica— es una alerta global, tan grave que ameritó un espacio sinodal de reflexión, análisis, profundización, meditación y celebración que nos permitiera atrevernos a caminar y navegar juntos como Iglesia, buscando respuestas y esperanzas en medio de la crisis.

El Sínodo no ha sido un acontecimiento aislado. Hubo un largo proceso de más de dos años que se oficializó en Puerto Maldonado, en enero del 2018, a raíz de la visita que hizo el papa Francisco al Perú, donde se encontró con los pueblos indígenas e inició el proceso sinodal sobre la Amazonia. Desde ese momento, la Iglesia amazónica —de la mano de las Conferencias Episcopales , las Iglesias nacionales y locales, la vida religiosa y la Red Eclesial Panamazonica (REPAM)— se movilizó para realizar una serie de escuchas a través de asambleas territoriales, foros temáticos, encuentros, reuniones y círculos de conversa, donde cerca de 80 000 personas participaron de manera activa. Se partió de un «Documento de trabajo», avanzando hacia un nuevo documento titulado *Instrumentum Laboris*. Luego, el Sínodo en Roma formuló de manera conjunta un nuevo texto a la espera de la Exhortación apostólica del papa Francisco.

El texto final del Sínodo significó un parto difícil porque no podía agradar a todos los padres sinodales, al grado que el teólogo Walter Kasper afirmó que: «El Papa decepciona tanto a los progresistas como a los conservadores. Los extremos se tocan»[5]. Al interior del aula Sinodal como en los círculos menores quedó manifiesta la multiplicidad de criterios, ideas, visiones y opciones de una Iglesia que es diversa y no monolítica. Lo que se vio reflejado en las reflexiones que se hacían —y en la misma votación de cada

[4] Documento final del Sínodo Asamblea especial para la región Panamazonica Amazonia: nuevos caminos para la Iglesia y para una Ecologia integral, «Amazonia: de la escucha a la conversión integral», Capítulo I.

[5] Congreso de Barcelona del Ateneu Universtari Sant Pacià «La aportación del papa Francisco a la teología y a la pastoral» (noviembre de 2019).

uno de los parágrafos del texto final— fue un gran consenso en la necesidad de recorrer nuevos caminos eclesiales para reforzar y consolidar un nuevo modo de ser Iglesia en el territorio amazónico. Ese fue el clima sinodal que se vivió, cuestionando un tipo de Iglesia autoritaria, piramidal, clerical, autorreferente, neocolonial y patriarcal.

Llamado a una conversión eclesial y sinodal

El texto final del Sínodo subraya la necesidad de cuatro grandes conversiones: pastoral, ecológica, cultural y sinodal. Todas estrechamente vinculadas se convierten en un gran reto, no solo para la Iglesia Amazónica, sino para la Iglesia Universal.

La conversión pastoral que nos atañe a todos nos impulsa a ser una «Iglesia de salida» que coloca en el centro de la misión el anuncio de Dios realizado por Jesús. Nos urge una Iglesia capaz de escuchar el grito de los pueblos, poniendo el foco en la formación, el acompañamiento y el desarrollo de comunidades misioneras eclesiales. Se requiere para ello una Iglesia con múltiples y variados ministerios que reconozca la acción del Espíritu Santo en los liderazgos de hombres y mujeres, aceptando con gozo los sacramentos, que no deben estar solo en manos de los presbíteros. Comunidades que vivan la Eucaristía, abriendo la posibilidad de los «viri probati». Cabe resaltar que esta referencia aparezca en el contexto eucarístico y no en una normativa para la búsqueda de sacerdotes por la falta de vocaciones. Las propuestas clericales fueron duramente criticadas durante las exposiciones de los participantes del Sínodo, desde una teología encarnada e india que acompaña una pastoral que explora los ritos amazónicos.

Solo una Iglesia que opta preferencialmente por los indígenas y está en diálogo con las culturas locales —con nuevos ritos, símbolos, signos y expresiones— será capaz de expresar la fe en la presencia del Señor en medio de la cultura de esos pueblos, uniendo fe y vida.

Iglesia de salida, samaritana y profética en defensa y cuidado de la vida

Si preferimos, como nos dice el papa Francisco: «[…] una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades» (EG 49), entonces debemos replantearnos nuestra presencia en medio de las comunidades, así como nuestras prácticas pastorales e itinerarios pedagógicos, sean ellos catequéticos o de formación de agentes de pastoral, ministros y seminaristas, para que verdaderamente respondamos a realidades específicas de la misión en el contexto amazónico.

Solo una Iglesia samaritana, profética y defensora de los derechos de los más pobres y perseguidos, podrá testimoniar a Jesús. Si servimos a las comunidades amazónicas, tendremos que desafiar los poderes frecuentemente corruptos que saquean los recursos, y atentan contra su vida y cultura. Por ello, debemos estar atentos a las políticas públicas para incidir en ellas, atendiendo los fenómenos migratorios y la realidad de los indígenas, campesinos, afrodescendientes, jóvenes, pobladores de las márgenes de las ciudades y, en general, los vulnerados. Requerimos acompañar y dejarnos acompañar por nuestras comunidades y pueblos para abrir espacios de participación, haciendo propuestas en el horizonte de la sabiduría del «buen vivir».

En síntesis, creemos que el Espíritu del Señor descendió en el Sínodo sobre la Amazonia, como lo hizo sobre la Iglesia naciente el día de Pentecostés y que ese Espíritu nunca abandonará la Iglesia y seguirá iluminándola.

Agenor Brighenti *

LA REFORMA DE LA CURIA ROMANA

Introducción

En el catolicismo, las iglesias del hemisferio sur se resisten desde hace siglos al colonialismo de antaño y al neocolonialismo de hoy, que tiene en el eurocentrismo la causa principal del centralismo de la curia romana. Con la elección del papa Francisco, los vientos que soplan desde el sur han puesto la periferia en el centro de la Iglesia católica, haciendo imperiosa la necesidad de reformas urgentes para que la Iglesia sea realmente universal. Desde la primera hora de su pontificado, el «Papa que vino desde el fin del mundo» puso en marcha un plan de cambios sustanciales en el estilo del papado, en el ejercicio del ministerio petrino, y, particularmente, en la configuración y función de la curia romana[1]. También

* Agenor Brighenti es doctor en Ciencias Teológicas y Religiosas por la Universidad de Lovaina (Bélgica), profesor de Teología en la Pontificia Universidad Católica de Curitiba, miembro del Equipo de reflexión teológica del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Ha sido perito en el Sínodo de la Amazonia, de la Conferencia Episcopal Brasileña en la Conferencia de Aparecida y del CELAM en la Conferencia de Santo Domingo. Autor de una centena de artículos en revistas nacionales e internacionales, y de decenas de libros publicados en Brasil y fuera.

Dirección: Rua Servidão Guarani, 128, Bairro Tapera da Base. CEP 88049-270 Florianópolis, SC (Brasil). Correo eectrónico: agenor.brighenti@pucpr.br

[1] Antonio Spadaro, «Entrevista al papa Francisco», La Civiltà Cattolica. 19 de septiembre de 2013 (consulta: 12 de noviembre de 2014), en http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html.

están directamente implicados los cambios en la relación con las iglesias locales y las conferencias episcopales. Es decir, es preciso situar la prioridad en el seno de la colegialidad episcopal, y esta en el ámbito de la sinodalidad eclesial. En la base se encuentra la renovación del Concilio Vaticano II, que concibió la Iglesia como «Iglesia de Iglesias», en donde la Iglesia una y única se realiza en las iglesias locales *(in quibus)*, en comunión con las demás iglesias *(ex quibus)*[2].

I. Reformar la curia: un clamor que viene de lejos

El clamor por las reformas, que viene desde lejos, se hizo patente en las congregaciones de los cardenales que antecedieron al cónclave que eligió al actual Papa reformador. Después, en su primera exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* selló este compromiso: «siento la necesidad de proceder a una sana descentralización» (EG 16). También es necesario «pensar en una conversión del papado»; «una centralización excesiva, en vez de ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera» (EG 32).

El gradual proceso de centralización de la curia romana surge a raíz de la crisis del conciliarismo y la Contrarreforma de Trento frente a la Reforma protestante, a inicios de la segunda mitad del segundo milenio. Esta centralización reforzaría el ultramontanismo, que culminaría con el dogma de la infalibilidad del Papa, aprobado en el Concilio Vaticano I (1860)[3], fuera del contexto eclesiológico en el que se había formulado originariamente el esquema *de Ecclesia*[4]. Y como no podía ser de otra manera, la centralización romana fue comprometiendo cada vez más la sinodalidad de la Iglesia, especialmente entre la Iglesia de Roma y las diócesis, entre el obispo de Roma y el colegio de los obispos, y, finalmente, entre la curia romana y las iglesias locales, ya se reunieran en síno-

[2] Cf. Hervé Legrand, «El primado romano, la comunión entre las iglesias y la comunión entre los obispos», *Concilium* 353 (2013) 79-96.

[3] Cf. Norman. Tanner, «La reforma de la curia romana a lo largo de la historia», *Concilium* 353 (2013) 17-28.

[4] Roger Aubert, *Vatican I* (París: L'Orante, 1964), aquí 247.

dos o en concilios provinciales, de los que surgieron más tarde las conferencias episcopales.

II. La reforma de la curia: una tarea pendiente de renovación desde el Vaticano II

El Concilio Vaticano II hizo profundos cambios en la Iglesia en todos los campos, aunque dejó al Papa la tarea de implementarlos especialmente en cuanto a las estructuras. El papa Pablo VI lo intentó, pero pronto se encontró prisionero del segmento conservador derrotado en el Concilio, aunque posteriormente ganó el control de la curia. El papa Juan Pablo II también quiso repensar el ejercicio del primado, incluso pidiendo sugerencias en la encíclica *Ut Unum sint*, pero sin que ello condujera a ninguna iniciativa concreta. El hecho es que la curia romana, a pesar de la renovación del Vaticano II, continuó su proceso de creciente centralización, convirtiéndose cada vez más en una instancia de poder que de servicio y, en cierta medida, también en relación con el Papa. En las últimas décadas, el centralismo de la curia ha alcanzado su nivel más crítico. Los escándalos relacionados con las disputas de poder, la corrupción financiera y los encubrimientos de los casos de pedofilia se hicieron prácticamente explícitos en el pontificado de Benedicto XVI, un factor no ajeno a las motivaciones que lo llevaron a renunciar.

La recuperación de la sinodalidad eclesial por el Vaticano II, concibiendo la Iglesia como pueblo de Dios regido por el *sensus fidelium*, así como situando al Papa en el seno del colegio episcopal como un *primus inter pares*, puso en jaque el centralismo de la curia romana. La concepción de Iglesia del segundo milenio, que partía de la existencia de una supuesta Iglesia universal que precede y acontece en las iglesias locales, de la que el Papa es el representante y el garante, se ha superado finalmente. Para el Concilio no existe una Iglesia anterior ni exterior a las iglesias locales. La iglesia local es «porción» (que contiene el todo) y no «parte» (parcela) de la Iglesia católica. La Iglesia es una «iglesia de iglesias» (Tillard). La Iglesia una y única se realiza en las iglesias locales *(in quibus)*, en comunión con las demás iglesias *(ex quibus)*. De esta manera, se explicita el deber de solicitud

del obispo de una iglesia local por las demás iglesias y se sitúa su ministerio en el seno del colegio apostólico, y el ministerio petrino, que preside la comunión de las iglesias, como un *primus inter pares*.

III. La reforma de Francisco: La primacía de la sinodalidad eclesial

Las reformas en curso, llevadas a cabo por el papa Francisco, no son más que la implementación de las directivas del Concilio Vaticano II dentro de las «estructuras de comunión» de la Iglesia. Como hemos dicho, en el centro está la necesidad de un nuevo perfil del ministerio petrino, que implica también una reconfiguración, además de la curia romana, del Sínodo de los Obispos, el Colegio Cardenalicio y las Conferencias Episcopales. En lo que respecta al Colegio Cardenalicio, el Papa le está dando poco a poco un perfil menos eurocéntrico y más universal, con el peso que deben tener las iglesias del hemisferio sur, donde vive la mayoría de los católicos de hoy.

Con relación al Sínodo de los Obispos, la nueva constitución apostólica *Episcopalis communio* (18/09/2018) pone este organismo asesor del Primado al «servicio de todo el pueblo de Dios». Hace de él «un canal encauzado más a la evangelización del mundo actual que a la autoconservación» (n. 1). De ahí, según Francisco, la necesidad de que el Sínodo sea menos de obispos y «se convierta cada vez más en un instrumento privilegiado de escucha del pueblo de Dios», formado también por «personas que no posean el *munus* episcopal» (n. 6). Sigue pendiente, no obstante, hacer del Sínodo un organismo más deliberativo que consultivo, así como la admisión del derecho a voto de las mujeres.

Con relación a la reforma de la curia romana propiamente dicha, será necesario esperar a la publicación de la nueva constitución, *Praedicate Evangelium*, prevista para breve y que sustituirá a *Pastor Bonus* de 1988. El esbozo de la nueva constitución ha sido enviado a los presidentes de las conferencias episcopales nacionales, a los sínodos de las Iglesias orientales, a los dicasterios de la curia romana, a las Conferencias de superiores y superioras mayores y a algunas universidades pontificias, solicitando que envíen observaciones

y sugerencias. Según el proyecto en estudio, el nuevo perfil de la curia, en cuanto estructura extensiva del ejercicio del Primado, tendrá más en cuenta las otras instancias relacionadas con ella, como el Colegio Cardenalicio, el Sínodo de los Obispos, las Conferencias Episcopales, así como las Iglesias locales en su autonomía y comunión con las otras Iglesias. Y como el Colegio Cardenalicio y el Sínodo de los Obispos están más directamente vinculados al servicio del ministerio petrino, la curia romana se convertirá en un organismo no ya de control sino de apoyo a las Conferencias Episcopales y a las Iglesias locales. Como resultado, las Conferencias Episcopales tendrán un peso mucho mayor que en la actualidad, incluyendo un papel magisterial. Además, el proyecto conduce a un profundo cambio en el grado de importancia y en la jerarquía de los dicasterios en el seno de la curia. Contrariamente al perfil actual en el que la Congregación de la Doctrina de la Fe tiene un visible protagonismo en relación con los demás dicasterios, son las congregaciones dedicadas a la evangelización, a la promoción del desarrollo y de la paz, así como al servicio de la protección de los pobres, las que ocuparán el primer plano.

A modo de conclusión

Hay muchos impacientes con el ritmo de las reformas de Francisco. Es que privilegia el proceso en relación con los resultados, especialmente con respecto a la participación de los segmentos involucrados en él. Implantar la sinodalidad por medios no sinodales es dejarlo a la buena voluntad de los que vendrán después. Además de garantizar la regulación legal de las reformas, se necesita una conversión sinodal, ya que innovarse es una condición para la innovación.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

Francis Schüssler Fiorenza *

IN MEMORIAM: J. B. METZ

Johann Baptist Metz nació el 5 de agosto de 1928 en Auerbach in der Oberpfalz, una ciudad situada en el distrito Amberg-Sulzbach de Baviera. Su muerte el 2 de diciembre de 2019 en Münster, Alemania, constituye la muerte de uno de los teólogos católicos romanos alemanes más influyentes en la época posterior a la II Guerra Mundial. Metz fue de los grandes teólogos que crearon *Concilium* como una revista internacional para promover las reformas del Vaticano II. En 1963, Metz fue nombrado profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología Católica de Münster, Renania del Norte-Westfalia, hasta su jubilación en 1993.

* Francis Schüssler Fiorenza ocupa la cátedra Stillman de Estudios Teológicos Católicos Romanos en la Harvard Divinity School. Investiga principalmente en los campos de la teología fundamental o fundacional, en los que explora la relevancia de las teorías hermenéuticas contemporáneas como también de la crítica neopragmática del fundacionalismo. En sus obras de teología política afronta las recientes teorías de la justicia, especialmente las de John Rawls y Jürgen Habermas, como también cuestiones relacionadas con el trabajo y el bienestar. Ha escrito también sobre la historia de la teología de los siglos XIX y XX, centrándose tanto en teólogos romanos católicos como protestantes. Además de más de 150 artículos sobre teología fundamental, hermenéutica y teología política, ha publicado los libros *Foundational Theology: Jesus and the Church*; *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, editado con John Galvin; *Habermas, Modernity, and Public Theology*, editado con Don Browning; y *Modern Christian Thought*, volumen 2, *The Twentieth Century*, escrito con James Livingston. En la actualidad está terminando un libro titulado *Human Rights in the Crossfire: Political Theology Faces the Cultural Challenges to Rights*.

Dirección: Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138. Correo electrónico: ffiorenza@hds.harvard.edu

Metz pertenece a la generación de los teólogos alemanes posteriores a la II Guerra Mundial. Casi al final de la guerra, el ejército alemán se estaba quedando sin soldados, así que Metz fue reclutado con dieciséis años e inmediatamente fue enviado al frente. Un comandante le mandó con un mensaje para otro comandante. En su camino pasó por una zona que había sido fuertemente bombardeada. Muchos edificios estaban en llamas o destruidos. Al regresar, Metz descubrió que su campamento había sido diezmado por ataques aéreos y habían muerto muchos de sus camaradas. Poco después, fue capturado y embarcado rumbo a los Estados Unidos, donde, como prisionero de guerra, fue enviado a trabajar a granjas de Virginia y Maryland.

En una conversación que tuvimos, me recordó la gran nostalgia de su hogar que sentía durante aquellos años y que la esposa del granjero sentía pena por él, puesto que era el prisionero de guerra más joven que trabajaba en aquella granja de Virginia. A menudo, ella se aseguraba de que tuviera lo suficiente para comer. Pese a la relevancia de estas experiencias, el ímpetu y el tenor de la teología de Metz no deriva tanto de la experiencia de la guerra en sí misma cuanto de su intento por afrontar los desarrollos en la sociedad alemana, religiosos y políticos, en el período previo a la guerra. ¿Dónde estaba la voz de los teólogos? ¿Qué función tuvieron las iglesias? ¿Cómo afrontaron los cristianos el Holocausto? Los fallos y los crímenes previos a la guerra fueron los que llevaron a Metz a desarrollar tu teología política.

Metz inició sus estudios académicos en la Universidad de Innsbruck con una tesis filosófica sobre Martin Heidegger. Estudiante de Karl Rahner, escribió una tesis teológica que fue publicada como *Christliche Anthropozentrik*, en la que hacía una interpretación de Tomás de Aquino que reflejaba las raíces tomistas de la antropología de Rahner. Editó la segunda edición de *Oyente de la palabra* de Rahner, actualizándola con las nuevas aportaciones de Rahner en 1964. Fue también coeditor de la obra de homenaje a Rahner titulada *Gott in Welt*. Metz y Karl Rahner mantuvieron una estrecha amistad a lo largo de los años. En muchos aspectos, Karl Rahner fue una «figura paterna» así como un amigo para Metz. Sus primeros escritos reflejan la teología de Rahner, especialmente en lo que se refiere a la antropolo-

gía y a la relación entre la iglesia y la sociedad. La amistad de Metz con Rahner continuó incluso después de haber empezado a desarrollar su propia voz en la teología y en la teología política, y empezó a criticar elementos del enfoque filosófico trascendental de Rahner.

Al empezar a enseñar Teología Fundamental en la Universidad de Münster, comenzó a desarrollar su concepción inicial de la teología política como teología fundamental. Este desarrollo se produjo en el contexto de los diálogos promovidos por la Paulus Gesellschaft para poner en diálogo a filósofos, teólogos y científicos de Alemania Occidental con los de Alemania Oriental.

Metz tuvo que hacer frente a una crítica específica contra su posición teológica y la teología política. Como puede recordarse, Metz quería superar no solo la debilidad de las teologías personalistas y existencialistas de la época, sino también los fallos eclesiales durante la era del nacionalsocialismo. Sus críticos le echaban en cara que la teología política podía entenderse como un retorno a la dominación tradicional de la Iglesia sobre el Estado y de las perspectivas teológicas sobre la sociedad. Metz trató de evitar esta crítica subrayando «una reserva escatológica» en los inicios de su proyecto. Argumentó, en este sentido, que la teología política no podía alinearse con un gobierno, sistema o institución específicos porque perdería entonces su fuerza crítica para convertirse en una apologética del *statu quo*. El énfasis de Metz en la «reserva escatológica» tenía la ventaja de evitar toda futura defensa ideológica del *establishment* político, una perspectiva que fue criticada por otros teólogos políticos como Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle y los teólogos latinoamericanos de la liberación.

La concepción que tiene Metz de la teología política es coherente, pero no es inmóvil, sino que va evolucionando, como puede verse en sus publicaciones *La fe, en la historia y la sociedad* (1977 en alemán, 1979 en español), *Más allá de la religión burguesa: el futuro del cristianismo* (1980 en alemán, 1982 en español), y en obras posteriores como *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity* (1998 en alemán, 2000 en inglés; *Pasión por Dios: La dimensión místico-política del cristianismo*), en la que comenzó a enfatizar cada vez más la función de la memoria.

Se refería a la «memoria peligrosa» de las víctimas del sufrimiento y la injusticia. Articuló la memoria del sufrimiento no solo como esencial para entender la redención, sino también como categoría básica y fundamental para su teología política, a la que ahora llamaba «nueva teología política» para distanciarse de la teología política de Carl Schmit y su orientación antidemocrática, pronazi y antisemita. Metz afirma que esta memoria del sufrimiento de Jesús y del sufrimiento de otras víctimas de la injusticia rompe nuestra conciencia dominante. Moviliza la tradición como una fuerza crítica y liberadora que nunca aceptará el *statu quo* y que siempre albergará la esperanza. Esta memoria representa una comprensión teológica de lo que significa ser comunidad cristiana en el discipulado de Jesús. La experiencia de sufrimiento a menudo no puede ser rastreada hasta una culpa explícita o una historia de culpa, sino que es una experiencia de sufrimiento y miseria que clama a Dios.

El discurso cristiano de Dios, argumenta Metz, debería ser inspirado por la mística del sufrimiento hacia Dios. Tal discurso exhibe una pobreza de espíritu que no se inmuniza del desafío que presenta la teodicea. Pero como discurso en un lenguaje de sufrimiento y crisis, de duda y peligro, eleva ese discurso al centro de la teología y nos obliga a percibir y atender más agudamente el sufrimiento de los demás.

Metz se implicó mucho en el Sínodo de Wurzburgo, que pretendía unir a todas las diócesis alemanas. Alemania Oriental se negó a que participaran sus diócesis, por lo que el sínodo se limitó a Alemania Occidental. Metz escribió un borrador titulado «Nuestra esperanza: El poder del Evangelio para configurar el futuro», en el que insistía en la importancia de centrarse en el sufrimiento de los demás y las víctimas de la injusticia. Esta posición profética se vinculó entonces a la esperanza cristiana. La esperanza cristiana no es la esperanza de un futuro que olvida el sufrimiento y las injusticias del pasado. La comunidad cristiana debe pasar por la historia de sufrimiento para vivir una historia de esperanza. La crisis religiosa de los creyentes en la misma iglesia debe llegar a ser reconocida como una crisis que debe afrontar la propia Iglesia.

Un punto decisivo que Metz sostenía es que la Iglesia católica debía reconocer el Holocausto y asumir su responsabilidad. El documento final promulgado por el sínodo en 1975 «Nuestra Esperanza: Una confesión de fe en este tiempo» tuvo en cuenta esta aportación de Metz. Se convirtió en el primer documento oficial en el que la Iglesia católica romana alemana reconoció el holocausto como parte de su historia.

Al recordar y honrar el legado de las contribuciones de Metz a la teología, no deberíamos pasar por otra dos características de sus escritos. Muchos de ellos eran más aforísticos que sistemáticos, más evocadores y prácticos. Escribía a menudo pequeños libros que podríamos llamar «escritos espirituales», pero no son tan piadosos, pues en ellos pone de relieve las cuestiones centrales del discipulado cristiano. En *Pobreza de espíritu* (alemán 1962, inglés 1968), Metz aboga por la importancia de una pobreza intelectual como central para el discipulado cristiano. Ser cristiano no es saber más que nadie, sino ser consciente de lo que no sabemos. Esta pobreza de espíritu es la que capacita para tener esperanza ante los desafíos y las injusticia de nuestro mundo. Capacita para desprenderse de la superioridad intelectual de espíritu que no puede aprender de los demás y de sus sufrimientos. En *Followers of Christ: The Religious Life and the Church* (1977 en alemán, 1978 en inglés; *Seguidores de Cristo: La vida religiosa y la Iglesia*), Metz pone de relieve la importancia de que las órdenes religiosas manifiesten el discipulado mediante una memoria que recuerde la injusticia y el sufrimiento de los demás y la conviertan en fundamental para el discipulado cristiano.

Elisabeth y yo tuvimos el honor de conocer a Metz cuando vivíamos en Münster. Uno de nuestros más queridos recuerdos es que presidiera nuestra boda con la asistencia de Karl Rahner. Aprendí de Metz una idea profunda: la memoria más peligrosa para los cristianos (el sufrimiento y la muerte de Jesús) es también el mensaje de esperanza del cristianismo para quienes sufren en el mundo. ¡Descansa en paz, querido amigo!

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)